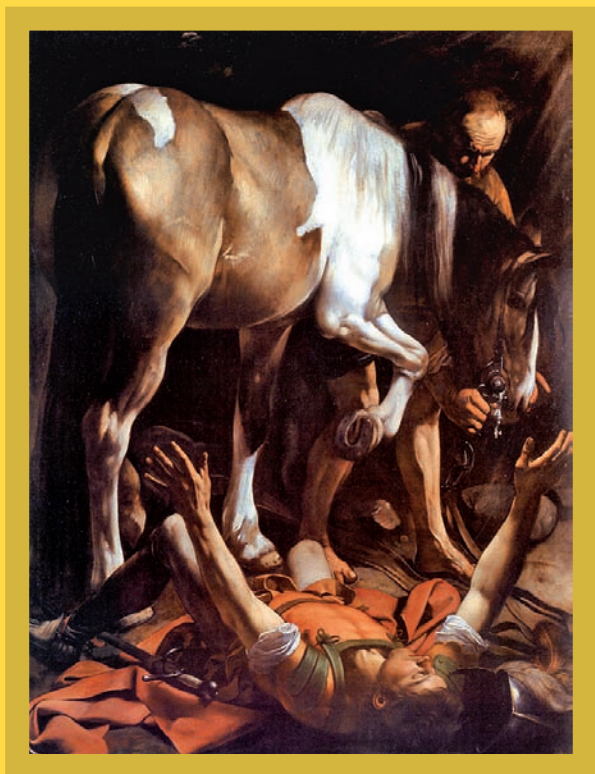


L'anti-Babele

Sulla mistica degli antichi e dei moderni



a cura di

ISABELLA ADINOLFI, GIANCARLO GAETA,
ANDREINA LAVAGETTO



il melangolo

OPERA

*Volume pubblicato con il contributo del
Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali
dell'Università Ca' Foscari di Venezia*

Copyright © 2017, il nuovo melangolo s.r.l.
16123 Genova, Via di Porta Soprana 3-1
www.ilmelangolo.com

ISBN 978-88-6983-031-0

L'anti-Babele

Sulla mistica degli antichi e dei moderni

a cura di
ISABELLA ADINOLFI,
GIANCARLO GAETA,
ANDREINA LAVAGETTO



il melangolo

Questo volume, che raccoglie studi intorno alle esperienze più alte e segrete dello spirito umano, è dedicato a Paolo Bettiolo al compimento dei suoi settant'anni, in atto di amicizia e di gratitudine per aver nutrito le menti di saperi spesso rari e lo spirito di conoscenze nate da una singolare sensibilità intellettuale per ciò che è necessario al vivere.

La mistica è l'anti-Babele; è la ricerca di un parlare comune dopo la sua frattura, è l'invenzione di una lingua "di Dio" o "degli angeli" che copre la disseminazione delle lingue umane.

M. DE CERTEAU, *Fable mystique*

GIANCARLO GAETA

FORME STORICHE DEL DESIDERIO MISTICO

Gli scritti raccolti in questo volume si presentano formalmente come gli Atti di un convegno, pratica accademica per solito destinata a depositarsi nei fondi delle biblioteche ad uso occasionale di addetti ai lavori; ma non dovrebbe essere questo il caso, perché il tema in questione e il modo in cui lo si è pensato e articolato ne ha infranto la crosta in più punti, lasciando scorgere una materia talmente ricca e prossima all'esperienza di vita del lettore comune da persuaderlo, forse, a seguirne gli svolgimenti lungo il corso della vicenda storica e ideologica dell'Occidente. Infatti, come già accaduto in un'occasione di pochi anni fa, si è inteso aprire l'indagine critica ad una pluralità di apporti disciplinari e di sensibilità conoscitive in sintonia con interessi e attese circolanti nell'attuale congiuntura culturale, che ha inciso non poco altresì sul livello di coinvolgimento personale degli studiosi. In quel primo caso si trattò di tracciare una mappa delle letture applicate alla figura storica di Gesù in epoca moderna da parte di storici, filosofi, teologi, scrittori ed artisti, al fine di ampliare e dare maggiore sostanza intellettuale a una questione che nel panorama attuale rischia di esaurirsi in proposte suggestive e sterili conflittualità, più a vantaggio delle esigenze del mercato che di quelle conoscitive¹. Allo stesso modo ci si è ora voluti confrontare su una problematica di grande rilevanza nell'ambito degli studi storico-religiosi e filosofici – ma che nell'ultimo secolo ha altresì implicato la letteratura, l'antropologia culturale, la sociologia, la psichiatria –, pur consapevoli delle difficoltà presentate da una materia

1. *I volti moderni di Gesù. Arte Filosofia Storia*, a cura di I. Adinolfi e G. Goisis, Macerata, Quodlibet, 2013. Il convegno di studi, anch'esso ospitato dall'Università Ca' Foscari, si era svolto a Venezia dal 19 al 21 dicembre 2011.

gravata da aporie, luoghi comuni, fraintendimenti da quando nel diciassettesimo secolo “la mistica” è diventata oggetto di un sapere nuovo, di una scienza organizzata intorno a fenomeni religiosi distinti, che fin lì erano stati annoverati tra le espressioni della vita spirituale e culturale improntata al cristianesimo; così come si iniziava allora a proporre la figura di Gesù staccata dall’unità umano-divina posta a fondamento della fede cristiana, nella difficile ricerca di un luogo proprio in cui indagarne la storicità.

Tuttavia occorre tenere presente che nel caso della “mistica”, il passaggio dall’antico al moderno ha prodotto sì discontinuità nei modi di esperire, riflettere e comunicare la relazione interiore con la trascendenza, ma pur sempre nel permanere di una modalità d’intendere la vita contemplativa distinta, se non tutt’altra, rispetto a quella conforme alla pratica religiosa, così come la filosofia antica d’impronta platonica e stoica, che tanto influsso ha avuto sulla spiritualità giudaico-cristiana, distingueva tra il discorso filosofico e la filosofia stessa come modo di vivere conseguente ad una trasformazione del sé². Di questa complessità del fenomeno mistico e dell’instabilità dello statuto stesso della “mistica” nel corso della nostra storia – per non dire degli altri modi di concepirla in situazioni culturali altre rispetto a quella improntata dal pensiero europeo giudaico-cristiano –, gli autori di questa indagine sono stati consapevoli, tanto da avvertire spesso l’esigenza di riferirsi all’opera di Michel de Certeau nell’orientare la propria ricerca, a cominciare da ciò che, secondo il suo insegnamento, si è designato come mistica nel passaggio dall’antico al moderno: da “una forma di ‘sapienza’, elevata al pieno riconoscimento del mistero già vissuto ed enunciato in comuni credenze”, a “una conoscenza sperimentale, distaccatasi lentamente dalla teologia tradizionale o dalle istituzioni ecclesiali e caratterizzata dalla coscienza, acquisita o ricevuta, di una passività appagante in cui l’io si perde in Dio”³. Indicazione preziosa, non solo al fine di una periodizzazione, ma ulteriormente nella misura in cui consente una nuova, più mossa ed acuta consapevolezza di una lunga storia in gran parte marginale ed emargi-

2. Preziosi sono al riguardo gli studi di P. HADOT, in particolare *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1987; trad. it. di A. M. Marietti, Id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 1988 e 2005. Mancano nella presente raccolta studi particolari sulla “mistica” greca, ma riferimenti corposi ad essa ricorrono in molti saggi.

3. M. DE CERTEAU, *Mystique*, in Id., *Le lieu de l’autre. Histoire, religion et mystique*, Paris, Seuil/Gallimard, 2005, p. 325; trad. it. di D. Bosco, *Mistica*, in Id., *Sulla mistica*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 51-52.

nata, o riconosciuta giusto in taluni vertici che si stagliano nel grande mare del divino come promontori solitari protesi a colmare la sete di assoluto, laddove l'esperienza mistica è altresì fenomeno intrinseco alla vita comune, propensa a celarsi ma anche ad irrompere nel tessuto sociale, negli snodi della storia, nei dibattimenti del pensiero, nelle impotenze del politico, insomma ad interessarsi del presente, interrogandolo, inquietandolo. Cosicché i mutamenti epocali non hanno riguardato più di tanto il carattere fondamentale dell'esperienza contemplativa o mistica che dir si voglia, ma hanno costituito piuttosto, come ha visto Certeau, la risposta a una trasformazione storica che ha investito "lo statuto epistemologico e culturale della parola", depotenziata dalla "clericalizzazione" delle istanze religiose" e infine relegata dagli osservatori scientifici sul terreno della finzione, di un parlare favolistico inconsapevole di ciò che si dice⁴.

A fronte di una problematica tanto vasta e complessa, i contributi di questa miscellanea non pretendono certo di dare risposte esaustive, e tuttavia offrono al lettore attento un'occasione propizia per un viaggio attraverso due millenni di vita spirituale, che pur lasciando inevitabilmente fuori importanti passaggi storici e preziose esperienze spirituali – penso con rammarico all'assenza di una trattazione del legame che ha unito l'altissima esperienza contemplativa di Teresa d'Avila e Giovanni della Croce con il loro, a tratti drammatico, impegno riformatore –, consentono di far emergere almeno a tratti il corso più profondo della storia dell'Occidente, laddove più chiaramente e produttivamente si è di volta in volta concentrato il travaglio di un'epoca, filtrato e come purificato in esperienze di vita e in opere un tempo percepite come nutrimento per la convivenza sociale, ma oramai ritenute marginali dallo sguardo oggettivante dello studioso nonché in gran parte remote all'esperienza comune. La distanza che allo sguardo dello storico allontana enormemente Origene e Dionigi da Kierkegaard e Benjamin, testimonia di un mondo rovesciato, oramai privo di un orizzonte culturale unitario, di un fondamento spirituale che affondava la radice nella tradizione religiosa ebraica e nella cultura greca, trovando il proprio spazio, per quanto spesso conflittuale, nell'istituzione, e perciò oramai mancante di un luogo certo in cui venga detta la parola⁵.

4. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, I, Paris, Gallimard, 1982, p. 23.

5. Luogo che per Origene era indubbiamente il luogo stesso dell'interiorità, in cui il santo si adopera per ospitare il Signore; ma già problematico per Eckhart: "In mezzo al silenzio mi fu rivolta una parola nascosta". Ah, Signore, dov'è questo silenzio e dov'è il luogo in cui viene detta questa parola?" (qui di seguito nota 2 del saggio di G.L. Paltrinieri).

Tuttavia, a saperli scorgere non mancano fili sottili quanto resistenti che sostengono una stessa trama. Poco importa se a tesserla siano state figure del monachesimo siriano ed egiziano, capaci di coniugare il rapporto privilegiato con Dio nella reclusione della cella con un irraggiamento spirituale sulla vita religiosa e sociale, o le personalità eminenti che da Clemente Alessandrino a Meister Eckhart hanno depositato in capolavori di spiritualità e pensiero teologico i frutti della contemplazione mistica, oppure quanti nei secoli moderni, da Teresa d'Avila ad Angelo Silesio sono stati costretti a misurarsi con il progressivo estraniamento della parola che dice il mistero dal contesto culturale, sociale e politico, e a tentare perciò la via di un linguaggio spirituale proprio, distinto da quello religioso comune, o infine quei pensatori che da Pascal a Simone Weil, hanno cercato di ricostituire il rapporto spezzato tra esperienza mistica e ragione, tra scienza e spirito. Conta piuttosto riconoscere nel desiderio mistico che li accomuna la scaturigine non solo dell'intera tradizione cristiana, ma più ampiamente e fondamentalmente la radice prima dell'essere umano che di volta in volta, di tempo in tempo si connota come esperienza di un indicibile che apre l'accesso a un ordine di conoscenze che, senza contraddire le esigenze della ragione naturale, la superano verso un oltre o verso il profondo dell'anima, generano impulsi estranei ad essa come pure alla sensibilità, informano linguaggi in cui risuonano parole udite nel segreto che si sottraggono alla norma del linguaggio pubblico. Desiderio insopprimibile, estraneo oramai allo sguardo dei poteri e dei saperi costituiti, eppure ancor sempre testimoniato laddove l'esercizio del pensiero o il gesto poetico apre sul mistero della vita tutta, sul dolore che la attraversa, sulla sventura che la lacera, su ciò che le manca e senza il quale non c'è più ragione di vita.

Le pagine che Paolo Bettiolo ha dedicato qui di seguito a Maeterlinck bastano, credo, ad aprire uno squarcio su un siffatto travaglio alla svolta del Novecento, dunque nel tempo che è ancora il nostro seppure declinante verso una crescente perdita di consapevolezza di quanto oramai distano la mistica e la scienza del ragionamento, che il poeta belga indicava invece come meta da raggiungere coniugando la filosofia di Platone e Plotino con l'oscura mistica di Ruusbroeck; e questo nel convincimento che ogni uomo è "un mistico inesperto", a cui, certo, altro non resta in questo tempo che la vita quotidiana, remota dalle antiche fedi rivelate, ma che proprio per questo dispone a percepire più acutamente il mistero della vita e "cosa c'è di stupefacente nel semplice fatto di vivere". Dunque una nuova religiosità, non più cristiana ma estetica e letteraria, impegnata a ritrovare la potenza della parola, il suo puro suono interiore, come è pure attestato dalle ricerche coeve di Rilke, Kandin-

sky, Klee, Schönberg; religiosità nella quale tuttavia è già contenuto il sentore, precocemente avvertito da Troeltsch, del venir meno del carattere proprio della cultura europea indissolubilmente legata al cristianesimo e alla sua matrice ebraica. Una consapevolezza ribadita da Certeau dopo il 1968, ma oramai come un dato di fatto irreversibile: l'estraneazione del cristianesimo da una società indisponibile a lasciarsi informare culturalmente dalla religione, lo riduce a rappresentare, insieme ad altri, lo scarto, il differente, l'alterità impossibile da eliminare, in definitiva la "follia" di una favola iniziata duemila anni fa e che oggi deve proporsi un nuovo inizio nella forma umiliata di un cristianesimo dell'uomo qualunque. Si direbbe dunque che tocchi proprio alla mistica resistere sulle macerie di un "cristianesimo in frantumi", nonché di una Europa in perdita d'identità.

PREFAZIONE
DALLA TEOLOGIA MISTICA ALLA MISTICA MODERNA.
UN TRANSITO

(ISABELLA ADINOLFI – ANDREINA LAVAGETTO)

I secoli I-XIV

Secondo l'argomento trattato, gli studi confluiti in questo volume sono stati disposti nell'ordine cronologico che dall'epoca del primo cristianesimo giunge fino al nostro tempo, con un'unica articolazione interna che segna il passaggio all'epoca moderna. Si è tuttavia fatta eccezione per i due saggi posti in apertura, i quali, pur vertendo su autori e problematiche contemporanee, sollevano questioni che concernono lo statuto stesso della ricerca storica in ambito religioso seguendo la lezione di Michel de Certeau, nonché la ricerca di un rinnovato principio religioso culturalmente e politicamente unificante per l'Europa segnata dalla crisi irreversibile del primo Novecento. Questioni che dovrebbero rendere in partenza il lettore consapevole che occuparsi oggi di mistica è assai più che un esercizio accademico, è un'interrogazione sull'esistere in questo tempo.

La prima parte è dunque dedicata ad autori e opere di tradizione cristiana¹, che dal I al XIV secolo hanno proposto concezioni e pratiche spirituali intese a privilegiare la via contemplativa rispetto a quella ordinaria fondata sulla fede. In generale, a caratterizzare tali studi è innanzitutto la consapevolezza di ciò che differenzia la teologia mistica dalla stagione della mistica moderna, ma altresì la convinzione che tale teologia ospiti fin dalle sue radici ebraiche – e dunque fin da Gesù e dalle prime generazioni cristiane, e poi, con tutta evidenza, a partire dal II secolo –, elementi che, variamente ripresi e

1. Solo nell'esame di singoli testi si aprono squarci che li connettono a segmenti del lascito ebraico e greco da cui in parte dipendono e che rielaborano in modo originale.

reinterpretati nei secoli successivi in ambienti marginali rispetto alle chiese e alle teologie ortodosse, andranno a fornire materiali essenziali allo sviluppo della mistica moderna.

Alcuni motivi della tradizione apocalittica ebraica, già centrali per la comprensione che Gesù ebbe di sé, divengono infatti tra la fine del I secolo e gli inizi del II decisivi nella costruzione di una dirompente sintesi teologica da parte di circoscritte cerchie intellettuali cristiane sviluppatesi nel composito e ricco contesto religioso e culturale alessandrino, impegnate a ripensare la propria fede alla luce della filosofia platonica, di cui proponevano uno scandaloso oltrepassamento e sfondamento. È ad Alessandria, osserva Gaetano Lettieri, che la teologia cristiana è divenuta propriamente mistica, ovvero speculativa, assumendo una configurazione ontologica platonica; mistica è infatti quella teologia che penetra nell'intimità dei segreti di Dio, non più storico-economici, ma ontologici, intelligibili, rivelatori della sua assoluta trascendenza.

Questa costruzione teorica e pratica a un tempo, pur contestata, rifiutata e perseguitata da quella che si affermerà come la "Grande chiesa", non soltanto influenzerà profondamente quest'ultima, ma continuerà a suscitare, anche al suo interno, movimenti che prospetteranno un radicale trascendimento del suo culto e della sua escatologia attraverso l'edificazione di una chiesa spirituale in cui l'"uomo interiore", libero da ogni rapporto col mondo, sia sensibile sia intelligibile, si assimila e identifica con il Dio posto "al di là di tutto", divenendo *uno* con Lui.

Se questo è grossomodo il filo conduttore di buona parte degli studi dedicati alla mistica della stagione antica e medievale, occorre tuttavia rilevare come la variante alessandrina non ne esaurisca la totalità dello sviluppo. Così, ai saggi che riflettono le varie declinazioni del *Plato christianus* se ne affiancano altri che, proprio sul terreno della visione di Dio, evidenziano il ruolo giocato da scuole teologiche del tutto diverse, i conflitti che il confronto tra queste differenti prospettive hanno generato, nonché la frequente contaminazione tra loro, spesso alla ricerca di una lettura unitaria del lascito di Gesù.

Un buon esempio della complessità e degli esiti difficilmente tra loro armonizzabili che caratterizzano gli stessi primi passi di quelle che retrospettivamente saranno considerate le origini cristiane è offerto dal contributo di Mauro Pesce, il cui titolo recita: *Si può parlare di "mistica" a proposito di Gesù di Nazareth?* Il problema intorno a cui il saggio ruota è quello dell'individuazione dei temi o delle pratiche della propria tradizione che potevano consentire a un ebreo del primo secolo di pensare a una sua durevole o temporanea connessione col mondo divino o all'identificazione di sé con figure e

ipostasi semidivine attraverso un'esperienza mistica. Pesce, in sostanza, individua questi tratti o nella ripresa di motivi della letteratura apocalittica o negli sviluppi relativi alla pratica della preghiera, due linee che pongono capo a contatti col divino bene attestati nel I secolo e presenti sia in Gesù sia nelle tradizioni più antiche che lo concernono.

Da una parte, infatti, vi sono i testi che documentano come Gesù al momento del battesimo nel Giordano acquisisca la coscienza d'essere costituito Figlio di Dio attraverso una generazione dallo Spirito. Dall'altra, nell'insegnamento di Gesù è ben documentata una pratica della preghiera che, distanziandosi dall'interpretazione tradizionale delle condizioni di una recita corretta dello *shema*, propone un distacco radicale dal mondo come condizione necessaria tanto al divenire simili a Dio quanto all'avvento del suo regno, che ne sono il vero obiettivo. Gesù ha insegnato infatti che il divenire perfetti come il Padre nostro celeste grazie alla preghiera è legato sia a una condotta simile a quella divina, sia a una radicale rinuncia a Mammona. Se dunque Dio fa piovere su giusti e ingiusti, il discepolo per divenire suo figlio deve imitarlo e amare il prossimo, chiunque sia, amico o persecutore. Se queste sono le due linee lungo le quali Gesù e i suoi discepoli hanno pensato e praticato il loro rapporto "mistico" con Dio, non si può non cogliere come risultino tra loro divergenti: l'una infatti privilegia l'azione di Dio o di una delle sue figure o "ipostasi"; l'altra invece l'agire umano, che giunge a forzare l'intervento divino nel mondo. Esse tuttavia, annota Pesce, sono presenti entrambe nelle tradizioni più antiche relative a Gesù e influenzeranno i diversi, anche tra loro contrastanti, sviluppi della ricezione della sua predicazione e vicenda.

Come mostra l'ampio saggio di Gaetano Lettieri, *Più a fondo. L'ontologia apocalittica valentiniana e le origini della teologia mistica cristiana*, un primo interessante frutto di questa rielaborazione lungo direttrici marcatamente speculative e mistiche avviene nel II secolo e trova la sua più radicale esemplificazione negli scritti degli gnostici, in particolare di Valentino e dei suoi discepoli. È infatti alla luce della rivelazione del Cristo che questi insegnavano, come riportano più tardi scandalizzati Plotino e Porfirio, che Platone non era penetrato sin nel fondo dell'essenza intelligibile e, pretendendo di andare *più a fondo* di lui, sostenevano di conoscere qualcosa di più intimo e segreto dell'essere intelligibile e della sua stessa scaturigine. Parlavano dunque di uno sprofondare degli eletti nell'Abisso stesso, nome che i valentiniani assegnavano al Senzaprincipio, Padre o Pre-Padre del pleroma divino, corpo mistico del Figlio *patiens*, da lui emanato, quindi caduto, redento e infine in lui eternamente reintegrato. Concezione teologica che comporta l'idea di un Dio personale, che nella sua

assoluta libertà si dona, elegge, patisce, transcendendo l'ordine impersonale del cosmo, dell'anima e della ragione. Un Dio quindi ignoto a Platone e ai suoi fedeli interpreti razionalisti, per i quali il desiderio anarchico di libertà e intimità con il segreto di Dio degli gnostici era soltanto demente ed empia tracotanza di miserabili ciarlatani. Lo stesso ricorrere da parte dei valentiniani ad apocalissi, cioè a rivelazioni elettive, destinate a singoli, testimonierebbe, per Lettieri, come la loro pretesa fosse comunque quella di accogliere l'intima parola di un Dio personale e l'avvento di una salvezza eversiva di ogni "religione" e anticipatrice della mistica moderna.

Ora, il privilegio accordato alla via soggettiva dell'*unio mystica*, la connotazione fortemente intellettualistica, filosofica di tale via, e di conseguenza l'esito irreligioso o solo parzialmente religioso di questa proposta – che prescindeva da qualsiasi dimensione oggettiva o la considerava mera *lettera*, esteriorità da transcendere nel percorso spirituale –, provoca nelle comunità cristiane una reazione che, anche quando ne conservi il confronto con la filosofia e l'orientamento mistico, ne contesta gli esiti alla luce della confessione dell'unicità del Dio creatore e redentore, della centralità della dimensione liturgica per la vita cristiana, della lettura ecclesiale delle Scritture, ormai inclusive di un Antico e Nuovo Testamento.

Lungo questa linea interpretativa, ampiamente maggioritaria, dello sviluppo della teologia e spiritualità cristiane, il saggio di Marco Rizzi, *Il luogo della mistica in Clemente Alessandrino*, mira a individuare il contesto in cui prende forma per Clemente, intorno alla fine del II secolo, quella conoscenza mistica che connota il vertice dell'assimilazione a Dio, cui ogni credente è chiamato ad avvicinarsi già in questa vita. Se anche per l'autore alessandrino il punto finale del percorso dello gnostico, come lui pure chiama colui che *porta Dio ed è da Dio portato*, è costituito, nel solco della tradizione platonica, dalla contemplazione e conformazione a Dio, queste ultime si compiono però attraverso un ripercorrimento complessivo della creazione, opera di Dio e perciò buona. Per Clemente, infatti, la creazione nella sua essenza profonda è riflesso del Logos di Dio, è il luogo del suo manifestarsi, non l'esito di un'emanazione o di una caduta, come nello gnosticismo, nel neoplatonismo e, in qualche misura, nello stesso più tardo Origene. L'alessandrino propone dunque al cristiano un'astrazione *nel* mondo, non *dal* mondo. Nella sua sintesi, il mondo richiede allora una specifica modalità di intellesione, individuata nel metodo simbolico, che non va limitato alla sola esegesi della Scrittura attraverso la sua interpretazione spirituale o allegorica, ma si estende all'intera realtà creata, in virtù dell'unità omnicomprensiva del Logos che entrambe fonda e sostiene. Quindi, anche se in

Clemente si dà una mistica intellettualistica di indubbia ascendenza platonica, l'ottimismo antropologico che la sostanzia, derivato dall'azione redentrice del Cristo-Logos che si prolunga nel presente di ogni uomo, e l'individuazione, biblicamente fondata, del mondo quale luogo del suo realizzarsi, le conferiscono un'impronta specificamente cristiana e un'ampiezza di vedute che, a parere dello studioso, non sarà più in seguito raggiunta.

All'interno dello sviluppo alessandrino della mistica cristiana si colloca anche il saggio di Lorenzo Perrone dedicato a Origene: *La dimora di Dio nell'uomo: l'interpretazione origeniana di Gv 14,23*, introdotto da una puntuale ricognizione del dibattito novecentesco sulla sua mistica o teologia spirituale, orientata, secondo la lettura ancora prevalente, verso la contemplazione intellettuale di Dio. Quella origeniana sarebbe non una mistica sperimentale, ma una mistica da *didascalo*, da maestro, che si pone al termine di un percorso conoscitivo culminante nella comprensione dei misteri divini. Una mistica, infine, refrattaria all'idea dell'estasi, del trascendimento dell'intelletto, anche a motivo dell'opposizione ai montanisti che rivendicavano una prassi di esperienze estatiche. Il contributo si prefigge di ripensare questo schema, facendo perno sull'ampia ricezione negli scritti origeniani del versetto giovanneo: *Se qualcuno mi ama osserverà la mia parola, e il Padre mio lo amerà, e verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui*, che in qualche modo cristallizza la riflessione dell'Alessandrino su questi temi. La paziente analisi dei diversi contesti in cui il versetto compare e della costellazione di testi scritturistici che ne precisano il senso consente a Perrone di affermare che per Origene l'anima, maturata nelle condotte virtuose culminanti nella carità e resa capace di offrire ospitalità a Dio, sperimenta un'intensificazione e pienezza dell'esistenza spirituale in *tutte* le sue dimensioni. Gli elementi intellettuali di questa comunione con Dio sono infatti temperati dal primato della carità che trascende la stessa purezza di cuore. Se infatti secondo la promessa della beatitudine sono i puri di cuore coloro che vedranno Dio (Mt 5,8), per Origene la visione è necessariamente congiunta all'amore, che ne è lo sbocco supremo.

Come è noto, intorno a Origene e alla sua eredità si accese fin da subito una veemente discussione; l'audacia e coerenza delle sue costruzioni teologiche e della sua escatologia – avvertite da molti come troppo filosofiche e prossime allo gnosticismo –, gli attirarono riserve e aspre contestazioni. In particolare, risulta nodale in quelle controversie l'interpretazione dell'insegnamento biblico relativo alla creazione dell'uomo a immagine di Dio, perché dall'esgesi di quei versetti dipendono concezioni del rapporto Creatore-creatura, attese di comunione con Dio e pratiche d'orazione assai diverse.

Un episodio rilevante dello scontro tra origenisti e rappresentanti di tradizioni teologiche diverse avviene negli ambienti monastici dell'Egitto del IV-V secolo, la cui severa ascesi era tutta volta ad acquisire la familiarità con Dio. Il contributo di Alberto Camplani: *Il dibattito sulla visione di Dio e sull' "uomo ad immagine" nel monachesimo egiziano: interpolazioni e riscritture nei testi copti attribuiti ad Agatonico di Tarso*, ricostruisce proprio le vicende di questo conflitto; in particolare il dibattito, che da allora diviene centrale, sulla collocazione nell'uomo dell'essere a immagine (se nell'anima, nel solo intelletto o nel composto umano nella sua interezza) e sul ruolo del corpo nelle forme di preghiera più elevate, nonché sui modi in cui Dio può essere rappresentato al termine del percorso mistico. Problematica che ha trovato nella ricerca più recente nuove soluzioni, dalle quali emerge un quadro monastico molto articolato, al cui interno hanno giocato un ruolo importante anche i patriarchi alessandrini, decisi a imporre un modello di potere episcopale che li spingeva a distanziarsi dagli ambienti portatori di una mistica intellettuale di marca origeniana a cui inizialmente erano stati vicini. Al centro dello scontro resta sì la divergenza tra un orientamento "antropomorfità", radicato nella teologia asiatica che risale a Melitone e Ireneo, per cui la preghiera non è solo l'ascendere dell'intelletto a Dio ma coinvolge la totalità del composto umano, e un orientamento schiettamente origeniano, per cui la visione invece è interiore, percepibile solo dagli occhi dell'intelletto, priva di forma e ha per oggetto la Trinità, pur colta nel Cristo glorificato; tuttavia questa tensione si stempera in una serie di posizioni intermedie, capaci di consentire un dialogo tra le due opposte tradizioni.

Un importante tentativo di sintesi del percorso fin qui delineato, che suggerisce come prospettive diverse pervengano a composizione nella percezione dei rischi che la radicalizzazione di ciascuna comporta, è offerto dal contributo di Emiliano Fiori, *Il nous e l'altare. La teologia mistica di Dionigi Areopagita al di là di Evagrio*. Il saggio prende avvio dalla constatazione che tra la fine del IV e l'inizio del V secolo, con lo sviluppo del monachesimo, il suo ramificarsi intorno al Mediterraneo e il rafforzamento nelle chiese delle strutture gerarchiche, fanno la loro comparsa fenomeni di crescente spiritualizzazione, o meglio di forte interiorizzazione dei sacramenti e del sacerdozio. Due sono i teorici principali di questo processo, operanti rispettivamente l'uno tra Siria e Asia Minore, l'altro in Egitto negli ultimi decenni del IV secolo: lo pseudo-Macario, in cui trovano espressione tradizioni ascetiche e spirituali siriane, che privilegia l'uomo/chiesa interiore sull'uomo/chiesa esteriore, fino a negare decisività alla dimensione della chiesa visibile e dei

suoi sacramenti, ed Evagrio, massimo interprete della tradizione monastica origeniana, che afferma con forza il carattere noetico dell'esperienza di Dio come contemplazione della Trinità da parte dell'intelletto, riservando alla dimensione sacramentale della chiesa un'attenzione volta a coglierne solo la dimensione tipologica, secondo un processo di interiorizzazione che presenta marcate analogie con quello pseudo-macariano.

Sono questi, osserva Fiore, gli orientamenti che nei primi decenni del VI secolo si radicalizzeranno in pensatori come l'autore del siriano *Libro del Santo Ieroteo*, che legge l'esperienza interiore dell'asceta secondo il modello gnostico per cui al principio v'era un'Essenza assoluta e indistinta che, a causa di un movimento prodottosi al suo interno, patisce un processo di differenziazione e che nell'*eschaton* sarà restaurata nella sua unità con la dissoluzione di ogni differenza, sia tra Dio e le creature sia in Dio stesso, con il trascendimento quindi della stessa Trinità. Questa rinnovata interpretazione in senso gnostico di teologie e percorsi spirituali estremi ma tradizionali, provocherà in Siria la reazione dello pseudo-Dionigi, che, collocando l'unione mistica oltre l'intelletto come frutto della sola celebrazione liturgica, la riconsegnerà a un intrascendibile contesto ecclesiastico. Fiori, tuttavia, aggiunge due dati al quadro tracciato da Lettieri limitatamente alla tradizione alessandrina: da una parte sottolinea come in ambiente latino (e solo in quello) Dionigi sia stato letto di fatto nella sua sola teologia mistica, sottratta al quadro ecclesiastico in cui era iscritta (fornendo così una base "tradizionale" agli inventori della mistica moderna); d'altra parte annovera tra gli antecedenti della sintesi gnostica del VI secolo, che pretende di trascendere totalmente la chiesa e la stessa teologia trinitaria, non solo autori di scuola origeniana, ma anche di area siriana e asiatica, mostrando come la mistica dell'unione – sia quand'è pensata entro un contesto intellettuale, sia quando fa perno sullo spirito – è una tentazione interna alla tradizione cristiana nel suo complesso.

Ora, al probabile influsso dello pseudo-Macario o di una tradizione asiatica contrapposta a quella alessandrina rinvia anche il saggio di Giovanni Filoramo che, facendo perno su un ambiente monastico della Gaza del VI secolo dominato dalla figura di due solitari o Anziani di cui ci è pervenuta l'ampia corrispondenza con quanti, monaci, ecclesiastici o laici li interrogavano, analizza i modi dell'esercizio nella chiesa di un'autorità carismatica fondata sull'esperienza mistica, riconosciuta come superiore a quella sacramentale. Il contributo consente quindi di cogliere ulteriori tratti di una tradizione spirituale non platonica, che vede coinvolto nell'ascesa a Dio guidata dallo Spirito l'uomo nella sua interezza e non la sua sola anima. Nell'inse-

gnamento degli Anziani si propone infatti una mistica trasformante, che persegue lo scopo di sperimentare già in questa vita quell'esperienza di risurrezione spirituale che investirà la totalità di un composto umano trasformato fin nella sua carne, divenuta pneumatica, secondo una prospettiva molto lontana da quella di una mistica puramente intellettualistica, dell'essere.

Il punto di maggior interesse del saggio si coglie tuttavia laddove Filoramo sottolinea la dimensione "politica" dell'azione degli Anziani, chiamati a intervenire in situazioni conflittuali sia interne che esterne al monastero, in contesti sia laici sia ecclesiastici. Nel monastero, innanzitutto. Qui la vita della comunità poggia su un paradossale principio di libertà interiore che si raggiunge dove e quando si accetta di sottomettersi in tutto e per tutto alla volontà dell'abate e, prima ancora, dei due Anziani, dato che il monastero deve essere un luogo in cui vivono uomini capaci di morire agli altri, ma prima ancora a se stessi, rinunciando a ciò che caratterizza il singolo come persona. Cosicché a partire dal monastero l'impulso mistico alla trasformazione di sé investe anche la società, dato che, scrive Filoramo citando Certeau, la mistica tende spontaneamente verso ciò che uno dei più grandi contemplativi della fine del Medioevo, Ruusbroeck, chiamava già la vita comune, l'ordinario, la vita di tutti i giorni, ma vissuta e pensata teoricamente altrimenti.

Il saggio di Vittorio Berti, dedicato a *L'intreccio tra fisiologia e vita spirituale in Simone di Taibuteh, medico e mistico cristiano siriano del secolo VII*, richiama l'attenzione su un ulteriore aspetto del percorso monastico nella ricerca della *visio Dei*, fin qui poco studiato e forse in parte anche poco attestato nelle fonti pervenuteci: la connessione tra asceti e conoscenza di Dio, da un lato, e sapere medico-antropologico, dall'altro. Il contesto in cui viene indagato questo sistematico intreccio di acquisizioni teologico-spirituali e scientifiche è quello dei monasteri siro-orientali della seconda metà del VII secolo, in una chiesa che vede al suo interno la presenza di forti tradizioni e scuole sia mediche sia monastiche. Simone di Taibuteh, un solitario attivo negli ultimi decenni del secolo e ricordato nelle storie ecclesiastiche sia per l'eccellenza della sua arte medica che per essere stato uno dei maggiori mistici della sua generazione, offre in quest'ambito, pur nello stato selettivo e frammentario in cui ci sono giunti i suoi scritti, l'occasione di una prima verifica del modo in cui questi diversi percorsi si sono coordinati tra loro. Lo dimostrano ad esempio le pagine che Simone dedica al cuore, al ruolo che assolve nei processi vitali e conoscitivi dell'uomo nella sua dimensione corporea e psichica secondo i manuali di fisiologia del tempo, ma anche luogo di innalzamento della creatura ad opera dello Spirito alla intelligenza di sé e del

suo senso, che mondanamente le restano inintelligibili e la inquietano, e quindi alla visione di Dio nella sua gloria.

All'interno delle vicende che, nel corso della storia delle chiese, conducono a una contaminazione e sintesi delle tradizioni teologiche e spirituali tra loro più distanti, si colloca anche l'apporto dell'erudito contributo di Antonio Rigo su *Isacco il Siro nella mistica del periodo tardobizantino (XIII-XIV secolo)*. Al principio dei due casi letterari presi in esame nello studio – legati alle controversie che nel XIV secolo hanno scosso la chiesa bizantina –, si trova la traduzione eseguita nel monastero di san Saba, intorno alla metà del IX secolo, di un *corpus* di testi monastici siriaci che raccoglieva un'ampia sezione degli scritti di Isacco di Ninive, tra i maggiori mistici della chiesa siro-orientale della seconda metà del VII secolo – una chiesa eretica nell'ottica bizantina, soprattutto per quanto concerne l'intelligenza della divinità del Cristo e di conseguenza dei modi e limiti della divinizzazione cui l'uomo poteva pervenire. Isacco condivideva però con alcuni ambienti monastici della sua chiesa una profonda venerazione per il mistico Evagrio, esponente di una teologia origeniana profondamente avversa a quella siro-orientale, che tuttavia gli perveniva attraverso versioni che avevano espunto dai suoi testi le tesi più controverse. Questa contaminazione delle tradizioni, guardata con sospetto dalle gerarchie delle diverse chiese, spiega a monte le ragioni della fortuna degli scritti di Isacco in ambito bizantino e il modo in cui li saranno letti. Sono infatti alcuni testi di Evagrio Pontico e di Isacco, in luoghi in cui cita Evagrio, a essere spesso ripresi da Gregorio Palamas (1294-1357), implicitamente o esplicitamente, sia ad alludere probabilmente a proprie esperienze, sia a chiarire le modalità della contemplazione e dell'illuminazione attraverso l'effusione nella mente della luce divina, esemplificata dalla teofania di Es 24, 10 compresa secondo l'esegesi evagriana e riproposta come modello dell'estrema conoscenza mistica. Pochi decenni più tardi, alla conclusione della grande stagione della mistica bizantina, una cinquantina d'anni prima della caduta di Costantinopoli in mano ottomana (1453), Isacco ricompare con più ampiezza in luoghi decisivi degli scritti delle figure di maggior rilievo di quel periodo, i fratelli Callisto e Ignazio Xanthopouloi (fine XIV secolo). Riprendendo tesi di Isacco, questi infatti insegnavano che quando si mette in movimento nel cuore l'operazione dello Spirito Santo sopraggiunge lo stupore, ovvero quella condizione nella quale si interrompe la preghiera stessa, ed è allora possibile soltanto l'emissione delle poche sillabe del nome di Gesù accompagnata da dolci lacrime, diverse da quelle del timore e dell'afflizione purificatrice.

Chiude opportunamente la sezione sulla mistica antica e medievale il saggio *Sulla teologia politica di Dante* di Massimo Cacciari, per il quale la vana quanto appassionata “profezia” dantesca rappresenta l’estremo tentativo di rideclinare il rapporto chiesa-impero entro una visione mistica della storia della salvezza alla vigilia della dissoluzione della *res publica christiana* e dell’avvento della modernità, a partire dalla quale tutta la millenaria stagione cristiana dovrà procedere a un radicale ripensamento dei suoi temi e dei suoi assetti, oscillando necessariamente, per riprendere espressioni di Certeau, tra “fedeltà creatrice” e “rottura instauratrice”², tra reinterpretazione originale del passato e costruzione di un nuovo modo d’essere cristiani. Il saggio sottolinea dunque come la profezia dantesca, proprio in quanto intende essere profezia, affermi nel secolo due dimensioni, e quindi due autorità, strettamente collegate tra loro, l’una religiosa, l’altra politica, l’una preposta alla salvezza, l’altra alla salute e alla felicità terrene di uomini che fin dall’Eden sono chiamati a vivere in società. I “due Soli” in questa prospettiva non si giustappongono, ma in qualche modo s’integrano e illuminano reciprocamente. Per Dante, quindi, la Chiesa deve volere l’Impero autonomo da sé, e non semplicemente tollerarne l’indipendenza, e l’Impero, a sua volta, deve fare proprio, e non semplicemente approvare, il valore che la Chiesa è destinata ad assumere per l’intero ambito delle relazioni umane. La Città infatti è insieme *civitas hominis* e *civitas Dei*, e contiene in sé tutte le dinamiche che da questa duplicità derivano. Non si tratta, in realtà, di due città, ma di una *sola* città in due persone, duplice, in fondo, come lo è la natura di Cristo stesso. Chiesa senza Impero e Impero senza Chiesa rappresentano dunque la Città in pezzi. È questo lo “stato delle cose” che il profeta Dante denuncia, contro cui protesta con tutte le forze, sia nella *Commedia*, sia nel *Monarchia*. Non c’è per lui alcuna “autonomia” del Politico, tantomeno alcun moderno concetto di forma-Stato, prendendo le distanze sia da Marsilio da Padova sia da Ockham. In Dante, conclude Cacciari, nella sua “visione mistica”, domina un finalismo teologico-politico che stava già scomparendo nell’affermazione di “regni” che travolgono ogni “utopia” imperiale e dissolvono la cristianità.

I. A.

2. Cf. M. DE CERTEAU, *La rupture instauratrice*, in Id., *La faiblesse de croire*, Texte établi et présenté par Luce Giard, Paris, Éditions du Seuil, 1987, pp. 187-226.

I saggi che in questo volume ragionano di mistica moderna, dal Cinque-Seicento di Federico Borromeo al nostro secolo ventunesimo, mostrano come a convegno concluso, dopo la riflessione comune e lo scambio di saperi, sia emerso come decisivo – per rigore e coerenza sul piano della filologia e dell’ermeneutica di testi mistici, della riflessione filosofica sulla spiritualità specificamente postmedievale e, non da ultimo, dell’epistemologia della storia – il pensiero di Michel de Certeau. L’opera dello studioso francese, cui esplicitamente rinvia più d’uno dei saggi qui raccolti, è il luogo in cui nel recente passato novecentesco ha avuto luogo la riflessione forse più cogente sulle possibilità di definire l’esperienza mistica in età ormai lontane dall’unità teologico-ecclesiale-linguistica del Medioevo; la riflessione, inoltre, sui linguaggi dell’esperienza mistica dopo che – frutto dell’Umanesimo e del Rinascimento europei – le scienze della natura e dell’uomo hanno preso a minare il primato della fede, ponendo l’individuo dinanzi alla domanda se esista una dimensione in cui spiritualità e ragione-sapere trovino conciliazione.

A de Certeau, proprio per la sua posizione di pietra angolare rispetto al tema del convegno, Giancarlo Gaeta dedica lo scritto che apre il volume. *La mistica moderna sulla traccia di Michel de Certeau*, inizia narrando la trama di un racconto di Raymond Carver. Il racconto mette in scena un dialogo tra amici che come nel *Convito* di Platone s’interrogano su cosa mai significhi amare. Un medico, in particolare, vi narra la vicenda di una coppia di anziani fortunatamente sopravvissuti a un grave incidente che, bendati e ingessati da capo a piedi, non possono muovere la testa e guardarsi l’un l’altro. A causa dell’impossibilità di vedere la moglie, sua ragione di vita, le condizioni di salute del vecchio erano andate peggiorando di giorno in giorno. Ecco dunque cos’è l’amore, sembra suggerire il racconto. Ma il medico che riferisce questo episodio è turbato dalla propria incapacità di “mettere a fuoco le cose”, cioè di spiegarsi qualcosa che eccede la *sua* esperienza dell’amore. Intuisce che ciò che gli sfugge è l’essenziale dell’amore che lega i due coniugi e ha l’onestà di dichiarare che ci si dovrebbe “vergognare quando parliamo come se sapessimo di cosa parliamo quando parliamo d’amore”³.

3. R. CARVER, *Where I’m Calling From*, Franklin Center (PA), Franklin Library, 1988; trad. it. di R. Duranti, Id., *Da dove sto chiamando*, Torino, Einaudi, 2010, p. 178.

Sicuramente, suggerisce Gaeta, c'è una somiglianza tra l'esperienza dei due anziani coniugi di questo racconto e quella di cui hanno lasciato testimonianza quegli spiriti contemplativi che in tutte le epoche hanno fatto della visione dell'Amato la loro ragione di vita, la loro fonte unica di gioia, e hanno perciò vissuto la sua assenza come separazione, dolore, imprigionamento, follia. Ma simile è pure la condizione del medico e quella dello studioso. Ai discorsi impossibili dei mistici corrisponde infatti per lui l'impossibilità di superare i limiti entro cui lo colloca il suo tipo di conoscenza, abilitata a trasformare quella che un tempo era un'unità vivente nell'unità intellegibile realizzata dal discorso scientifico. Come Certeau scrive di se stesso al termine del suo itinerario: "Parlare da professore non è possibile quando si tratta d'esperienza. Né oso dire che parlo da testimone. [...] Sono soltanto un viaggiatore. Non solo perché ho viaggiato a lungo attraverso la letteratura mistica (e questo genere di viaggi rende modesti), ma anche perché [...] ho imparato, in mezzo a tante voci, che potevo essere soltanto un individuo tra tanti altri che racconta alcuni soltanto degli itinerari tracciati dall'esperienza spirituale in tanti paesi diversi, passati e presenti"⁴.

A modestia e attenzione richiamano dunque sia i testi su cui qui ci si è soffermati, sia l'esito del percorso intellettuale di chi su di loro si è chinato, scoprendo una dimensione che i saperi istituzionalizzati trascurano, quando non neghino del tutto. A modestia, attenzione e, in qualche modo, amore, perché, come suggeriva Bergson, i grandi mistici "avevano indubbiamente attraversato la fase dell'entusiasmo che sfocia nell'estasi, ma non era stato per loro che un luogo di transito: al di là dell'entusiasmo, più in alto della 'visione di Dio' avevano trovato quello stato di calma definitiva in cui, tornati in apparenza quel che erano un tempo, parlando e agendo come chiunque, dediti alle loro occupazioni quotidiane e talora alle necessità più umili, indifferenti del resto ai più grandi sacrifici, si sentivano interiormente trasformati, come se ormai fosse Dio ad agire in loro", secondo quel che è: amore⁵.

4. M. DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Seuil, 2005, pp. 1 s.

5. La citazione, tratta dalla prolusione di Bergson a una conferenza su *La guerra e la letteratura di domani* tenuta il 23 aprile 1915, si legge in GH. WATERLOT, *Situation de guerre et état d'âme mystique chez Bergson. Ce que peut nous apprendre une 'analogie lointaine'*, in *La mystique face aux guerres mondiales*, D. de Courcelles et Gh. Waterlot éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2010, pp. 131-151, p.135.

Come storico della spiritualità del Seicento Michel de Certeau costituisce il punto d'avvio ideale per riflettere sulle tensioni fra teologia e religiosità nell'Italia post-tridentina di Federico Borromeo e su contemplazione, asceti ed estasi nella Francia di Port-Royal. Il punto d'avvio dunque di un percorso cronologico che da Blaise Pascal porti ai secoli successivi. Ma nella sua veste di filosofo della mistica moderna *tout court* de Certeau permette anche che il saggio introduttivo di Giancarlo Gaeta, che intorno a lui ruota, sia luogo a sé, sappia sospendere la cronologia e lasciare si annunci un altro scritto che attraverso il suo tema delinea i tratti di un'intera epoca.

Con *Una "vagierende Religiosität". Religione moderna e Cristianesimo: Ernst Troeltsch e Maurice Maeterlinck* Paolo Bettiolo traccia il quadro di un momento cruciale nella storia della religiosità e della mistica, quel passaggio da Ottocento a Novecento, europeo ma soprattutto tedesco, che almeno fino all'inizio della Grande Guerra vede esplodere le contraddizioni dei saperi positivi, manifestarsi intera la portata delle loro ambizioni di potenza e aprirsi le numerose strade della reazione alla "Entzauberung der Welt", al disincanto diagnosticato da Ernst Troeltsch.

Di questa nuova religiosità e del problema del suo rapporto con il lascito cristiano, che nei suoi assetti tradizionali non era più in grado di dare forma unitaria alla storia europea e mondiale, il saggio di Bettiolo studia due sensibili e intelligenti interpreti: Ernst Troeltsch, uno dei massimi teologi "liberali" della Germania di inizio secolo, e Maurice Maeterlinck, drammaturgo, poeta e saggista belga divenuto fin dagli anni '90 dell'Ottocento il più acuto e affermato indagatore di un'intelligenza mistica del mondo non più nostalgica di un passato malamente idealizzato, come nel romanticismo, ma capace di confrontarsi vittoriosamente con le contraddizioni del presente e di produrre opere che, come annoterà Kandinsky, ne avevano fatto "uno dei primi compositori spirituali di quell'arte di oggi da cui deriverà l'arte di domani" – un'arte chiamata a costruire una nuova umanità. Il saggio si sofferma sulla lettura, ammirata quanto critica, che Troeltsch propone degli scritti di Maeterlinck, posta a confronto con la traduzione e interpretazione che quest'ultimo aveva fornito delle opere di uno dei più autorevoli autori della tradizione cristiana del basso medioevo, Ruusbroeck. Ciò che il poeta belga esaltava nell'oscura prosa del mistico fiammingo era la capacità di aver fatto un passo decisivo "verso il mistero", guardando in faccia i terrori della vita che l'umanesimo dei moderni aveva preteso di negare contenendoli in un mondo razionale ed elegante o travolto da passioni meramente umane, per cogliere e "far vedere" oltre quei terrori cosa c'è di "stupefacente nel semplice fatto di vivere". Un

mistero, insisteva, che riguarda tutti, perché ogni uomo è per lui nella sua vita ordinaria un “mistico inespresso”.

A questa lettura della vicenda europea e dei suoi esiti affidati a una religione immanente e a suo avviso estetica, Troeltsch contrapponeva la riproposizione del lascito cristiano, sia pure entro un’interpretazione che lo sottraeva sia al dogma sia all’istituzione ecclesiastica. Per lui il cristianesimo, e un cristianesimo totalmente deorientalizzato, con la sua idea della personalità, dell’eterno diritto divino e dell’unione di spirituale e mondano, è a tal punto diventato religione dell’intera cultura europea, del suo ordinamento sociale, della sua scienza e arte, che questa sta o cade con lui e solo in lui può trovare moderazione al suo titanismo suicida. Per Troeltsch è dunque da escludersi in *questo* Occidente ogni sensata nostalgia dell’Oriente, ogni affermazione dell’impersonale contro la costruzione etico-religiosa della personalità. Non perché l’Oriente non abbia grandezza spirituale, ma perché coltiva complessivamente una diversa civiltà, estranea e alternativa a quella europea, della cui vitalità il teologo tedesco è ancora intimamente persuaso.

Indicate dai due saggi d’apertura le linee di sviluppo della parte moderna del volume, si ritorna a un percorso cronologico prendendo avvio da quel secondo Cinquecento in cui – sempre nella ricostruzione storica di de Certeau – il sostantivo “mistica” compare a connotare un percorso di appropriazione interiore della tradizione cristiana che non sembrava più possibile maturare nei contesti e nei modi fin lì proposti, scossi dai conflitti religiosi e dalla definitiva affermazione di un mondo nuovo, che si sottraeva all’egemonia ecclesiastica. Se prima si parlava di una conoscenza spirituale o contemplativa come approfondimento del culto e della dottrina comuni, da allora in poi si apre una via a Dio soggettiva, marginale nei confronti delle istituzioni, che presto trapassa dal contesto ecclesiale a quello secolare ove troverà, soprattutto a partire dalla fine del XVIII secolo, nei poeti e artisti della stagione romantica o postromantica, nuovi percorsi e forme di scrittura. Per avvalerci di una felice caratterizzazione di Henri de Lubac, in questo processo si passa dall’“approfondimento della fede” all’“approfondimento di sé”, o, per riprendere le parole di Rainer Maria Rilke, dalla “nostalgia di Dio” alla “nostalgia di sé”. In tale prospettiva, la “mistica” non sarebbe dunque altro che il problematico quanto da ultimo apofatico pervenire da parte dell’uomo alla propria abissalità in cui si connette, pacificato, all’abissalità del tutto. Se la mistica “assoluta” così definita è un fenomeno affatto moderno, la sua storia però, come si è visto, affonda le radici nel terreno fertile delle tradizioni religiose e filosofiche che la precedono e la preparano, e con le quali per

qualche tempo ancora convive. Innanzitutto, per quanto riguarda l'Occidente, con la tradizione cristiana e poi con il suo interlocutore più prossimo, l'ebraismo.

Questa convivenza si coglie soprattutto all'inizio della modernità, come mostrano i saggi dedicati rispettivamente a Federico Borromeo e a Blaise Pascal. Ancora strettamente legata alla dimensione ecclesiastica ed ecclesiale è l'idea di mistica su cui insiste il saggio di Davide Dainese, *L'uso di alcuni padri della chiesa nell'età della Controriforma: contemplazione, meditazione e costruzione dell'ideale del vescovo in Federico Borromeo*, che affronta il tema del profilo e dell'immagine del vescovo nel contesto post-tridentino milanese durante l'episcopato federiciano. Il contributo s'incentra sullo studio del *De concionante episcopo*, da cui emerge la centralità, per Federico, della lettura giovanile e del più tardo impiego di due Padri greci – Clemente Alessandrino ed Eusebio di Cesarea. Attraverso i loro scritti si possono decifrare alcuni tratti decisivi della mitopoiesi federiciano della figura del cugino Carlo, presentato come perfetto modello del vescovo tridentino. La schedatura, da parte di Federico, delle occorrenze e citazioni dei due antichi teologi fa emergere in filigrana, tra la fine del XVI secolo e la prima metà del XVII, due trasformazioni in atto: la prima incide su un tratto cruciale della "spiritualità" dell'arcivescovo di Milano e concerne l'idea-concetto di mistica, posta a suggello dell'aspirazione umanistica a una *philosophia Christi*; la seconda riguarda l'attuazione delle decisioni tridentine e, più nel dettaglio, l'esito del difficile ed effimero equilibrio tra ecclesiologie o, si può dire, diversi modi d'intendere la Controriforma, tra loro divergenti e in qualche modo concorrenti. Da un lato, infatti, v'è la spinta centripeta, accentratrice e verticalizzatrice della curia romana e, dall'altro, quell'ecclesiologia "orizzontale e policentrica" tesa a esaltare il ruolo dei "molti" vescovi filosofi e spirituali che, attraverso l'*ars concionatoria* – quella predicazione che è il *praecipuum episcoporum munus*, secondo il dettato tridentino – si profilano quali suoi concorrenti nel controllo del foro interiore delle coscienze.

Diverso, ma pur sempre attestante un caso di "convivenza" tra millennio cristiano e modernità è anche il "caso" di Pascal. Certeau ha mostrato come l'invenzione da parte dei mistici moderni di una lingua 'altra', che risponda all'esigenza di guadagnare alla loro esperienza uno spazio di autonomia, segni un distacco via via più netto dall'impostazione religiosa tradizionale. Partecipando a tale processo, Blaise Pascal mette in atto la sperimentazione di una via e di una lingua mistiche originali, nel tentativo filosofico-teologico di concettualizzare la sua singolare esperienza del divino. Su questa speri-

mentazione si concentra il contributo di Fulvio Giuseppe Accardi, *Il rapporto tra esperienza mistica e pensiero filosofico. Il caso di Blaise Pascal*, partendo dalla constatazione che la congiunzione ‘e’ presente nel titolo segnala in Pascal il rapporto fra un’esperienza personale e singolare del divino e il tentativo di darne una definizione concettuale. La complessità della mistica è un fatto che l’*esprit de géometrie* pascaliano fatica a tollerare: quale può essere lo statuto concettuale di un’esperienza che notoriamente opera nel *floû*, con un proprio lavoro sulla lingua e sul pensiero? Alcuni suoi testi considerati “legittimamente mistici”, quali il *Mémorial* e il *Mystère de Jésus*, la quarta lettera ai Roannez e alcuni frammenti delle *Pensées* mostrano lo sforzo compiuto dal filosofo per far corrispondere un divenire interiore a un insieme organico di pensiero filosofico-teologico e di pratiche spirituali. Quello che emerge dall’analisi dei testi è una situazione inedita: il raddoppiamento della scrittura biblica nella scrittura personale. Pascal infatti da una parte registra e documenta il più fedelmente possibile l’esperienza mistica nella sua singolarità, dall’altra le dona coerenza e conferma tramite un complesso lavoro di citazioni bibliche che integra nella sua scrittura intima e privata. La rivelazione scritturale diviene così la verifica dell’esperienza mistica, il cui ambito semantico si fonde, infine, con quello comunitario della rivelazione. Si tratta dunque di una lingua ‘oggettiva’ eppure personale che si ritaglia uno spazio retorico per la rappresentazione di un fenomeno in fondo indicibile, partecipando così a quel processo di costruzione di una lingua della mistica così felicemente delineato da Michel De Certeau⁶.

Se Pascal invocava nella sua apologia un *Deus absconditus*, non più conoscibile attraverso la via dei filosofi e le tradizionali prove dell’esistenza di Dio, ma rivelato dalle Scritture, mano a mano che nella modernità si fa più netto il distacco dall’universo medievale prende piede la sensazione di vivere in un mondo abbandonato da Dio, lasciato a se stesso e quindi senza ordine né senso. Questo sentire, che naturalmente investe anche la mistica, porta a sottolineare sempre più, come fa esemplarmente Kierkegaard, l’infinita differenza qualitativa tra Dio e l’uomo, la sua assoluta trascendenza. Prova ne è il modo in cui il concetto di analogia, che gioca un ruolo importante nella sua opera, è utilizzato dal filosofo danese, come argomenta il saggio di Ettore Rocca, *L’analogia revocata. Kierkegaard e il concetto di analogia*. Invece di

6. Cf. M. DE CERTEAU, *La Fable Mystique. XVI^e-XVIII^e siècles*, t. I, Paris, Gallimard, 1982, e t. II, Paris, Gallimard, 2013.

essere il fondamento delle “vie a Dio”, quel concetto esprime nei suoi scritti solo il comprendere di non poter comprendere. Il contributo di Kierkegaard alla definizione del concetto di analogia s’inserisce per Rocca nella linea che da Aristotele va a Kant e Trendelenburg, senza che il concetto tomistico di *analogia entis* abbia in lui rilievo alcuno. Riguardo alla comprensione del cristianesimo, poi, il pensiero analogico per Kierkegaard consiste nel trovare e nello stesso tempo revocare somiglianze di relazioni. L’analogia deve quindi essere sempre di nuovo insieme usata e negata. Dionigi Areopagita parlava di similitudini dissimili: il ruolo che in Kierkegaard svolge l’analogia revocata è proprio quello della similitudine dissimile. Essa misura tanto la somiglianza quanto l’infinita dissomiglianza.

In questo quadro di crescente assenza di Dio dal mondo si colloca il confronto con Schopenhauer, Nietzsche e Michelstaedter proposto nel saggio di Giorgio Brianese, *Mistici senza Dio: Schopenhauer, Nietzsche, Michelstaedter*. Brianese parte dall’ipotesi che il loro pensiero filosofico sia orientato a un’esperienza mistica positiva che pur realizzandosi nel tempo della morte di Dio non rinuncia a un approccio gnoseologico al problema del senso e del destino dell’esistenza. La negazione inesorabile della volontà (Schopenhauer) e l’affermazione entusiastica del divenire (Nietzsche) sono due facce della stessa medaglia, che la filosofia della persuasione (Michelstaedter) unisce e oltrepassa in modo singolare.

Allo studio del nesso mistica-religione negli scritti di Troeltsch è dedicata – tornando al grande teologo – il contributo di Giuseppe Cantillo, *Mistica e misticismo nella filosofia e sociologia della religione di Ernst Troeltsch*. Al cuore della riflessione del teologo tedesco sta, anche per Cantillo, una spietata analisi della condizione della teologia e delle chiese nel contesto intellettuale e religioso della Germania di fine secolo, che nel 1896 Troeltsch ricapitolava così: “Signori miei, tutto vacilla”. La sua ricerca sarà quindi sempre tesa a determinare un ambito d’indagine scientifica rivolto specificamente alla religione, distinto sia dalle ormai “anguste mura” del discorso teologico sia dalla filosofia in senso stretto. Per Troeltsch si tratta infatti di delineare un percorso intellettuale rigoroso in grado di rivendicare l’“autonomia” dell’esperienza religiosa in quanto costituente una specifica forma della vita spirituale in genere. In questa esplorazione il teologo tedesco perviene a individuare nella mistica, come fede nella presenza e azione di potenze sovrumane cui si accompagna la possibilità di un intimo legame con loro, il “fenomeno originario” posto al cuore di ogni religione. La teoria della conoscenza deve allora fondarlo razionalmente riconducendolo a un *a priori* messo in organica

connessione con i principi fondativi delle altre regioni della vita spirituale. Ma egli si trova altresì confrontato con l'esperienza mistica maturata nella modernità post-cristiana, in cui il misticismo si è reso indipendente dall'istituzione ecclesiastica e si è pensato e costituito come un principio religioso autonomo, anzi come il vero nucleo universale di ogni processo religioso. In questo contesto la mistica diviene dunque mero individualismo religioso, privo di qualsiasi principio comunitario che non sia quello del semplice, non impegnativo incontro di singoli che condividono uno stesso sentire; cosa che, agli occhi di Troeltsch, comprometterebbe alla lunga ogni autentica dimensione religiosa.

Nel quadro delineato da Troeltsch si collocano gli altri contributi di questa sezione del volume. Essi ne approfondiscono ora alcuni esiti filosofico-religiosi – vuoi nell'ambito tedesco, vuoi in quello francese –, ora alcune declinazioni letterarie. Nel primo caso, seguendo, se pur in modo non del tutto rigoroso, un filo conduttore cronologico, si collocano i contributi su Du Prel, Jaspers, Otto, Buber, Benjamin, Heidegger, Wittgenstein e Panikkar.

A felice integrazione del contesto in cui M. Maeterlinck veniva elaborando la sua lettura della mistica si collocano le note che Luca Crescenzi sviluppa nel suo contributo su *Inconscio, anima e scienza nella cultura tedesca di fine Ottocento*, dedicato a dimostrare come lo sviluppo della neomistica di fine Ottocento non possa essere letto come frutto della convinzione che alle scienze sia negato l'accesso alla vera realtà del mondo. Non solo infatti gli scrittori seguivano con grande attenzione le conquiste della scienza e della tecnica, ma la scienza stessa assume occasionalmente tratti neomistici. Ciò significa, osserva Crescenzi, che arte e scienza intorno al 1900 non sono affatto sfere alternative, ma attività molto vicine. Nella seconda metà del XIX secolo la filosofia di E. von Hartmann prima, poi quella di E. Haeckel e infine quella del filosofo della scienza C. Du Prel pongono le basi sistematiche per l'elaborazione di originali progetti mistico-scientifici in arte e in letteratura. Per Du Prel si dà piena corrispondenza del "metodo" mistico con quello scientifico, di cui si limita a ridefinire l'oggetto. Sono le prove sperimentali infatti a conferire solidità alla speculazione mistica: sono le realtà del sogno, dell'ipnosi e del sonnambulismo a fornire i materiali di prova di cui l'antropologia mistica necessita. All'esercizio spirituale si sostituisce dunque nella neomistica l'osservazione sperimentale, e la scrittura scientifica prende il posto della scrittura visionaria. Si affaccia alla coscienza dei molti seguaci di Du Prel la visione di un uomo nel quale le barriere fra conscio e inconscio, fra vita e morte saranno rese permeabili e infine annullate. Un essere futuro

in cui “l’intero inconscio sarà incorporato nella coscienza”: sarà l’inconscio, il Dio in lui, a orientarne le azioni e le scelte. Il mistico finisce così per essere il progetto antropologico dell’evoluzionismo psichico di questa generazione.

Sviluppi diversi assume la riflessione sulla mistica in Karl Jaspers, a segnalare la permanente ambiguità da cui è segnata nella modernità europea. Il contributo di Roberto Garaventa, *La mistica in Karl Jaspers. Un approccio critico*, ripercorre appunto il modo in cui il filosofo tedesco ha interpretato l’idea di mistica in alcune delle sue opere fondamentali, sottolineando, di quel modo, continuità e variazioni. In *Psicologia delle visioni del mondo* del 1919 ciò che caratterizza essenzialmente l’atteggiamento mistico è per un ancor giovane Jaspers l’*Aufhebung* (superamento o abolizione) dell’opposizione tra soggetto e oggetto. In essa infatti si fa esperienza di qualcosa di unitario e di totale, che non è riducibile a oggetto e quindi sta eternamente al di là di ogni comprensione razionale. In quest’opera tuttavia Jaspers contrappone *der ideenhafte Mensch* (filosoficamente incarnato da Kant), il quale è mosso da un’idea che, seppur in ultima istanza indefinibile e inoggettivabile, lo spinge a impegnarsi costantemente nel mondo, all’uomo mistico (filosoficamente incarnato da Plotino), il quale trova appagamento in un’istantanea esperienza vissuta, ma finisce di conseguenza per tenersi lontano da (e a rinunciare a) ogni coinvolgimento mondano. Successivamente, in *Filosofia* del 1932, Jaspers, esplorando il concetto di fede, afferma che vi sono due modi sbagliati di intenderlo: quello dogmatico e quello mistico. La fede è infatti estranea alla *unio mystica* che non crede, ma possiede la verità. La vera fede inoltre si può realizzare solo nel mondo e tramite il mondo, mentre nella mistica essa finisce per degenerare. Infine, ne *La fede filosofica di fronte alla rivelazione* del 1962, il termine “mistica” viene utilizzato da uno Jaspers ormai quasi ottantenne per indicare le visioni che si considerano di origine soprannaturale, in cui Io e oggetto vengono meno e “tutto è uno”, ma altresì la speculazione intorno all’Essere che, con i suoi movimenti dialettici, ci avvicina in maniera chiara e lucida a Dio attraverso il pensiero. Questi diversi tipi di mistica sono per lui perennemente in lotta tra loro, sebbene non possano che restare tra loro in una relazione intrascendibile.

Meno diffidente è l’approccio alla mistica di Rudolf Otto. Nel 1926 infatti il teologo protestante e storico delle religioni, assai noto per la fortunata opera *Il sacro* (1917), pubblica un corposo volume, *West-östliche Mystik*, in cui si propone di evidenziare analogie e differenze del misticismo orientale rispetto a quello occidentale allo scopo di meglio precisare la natura della mistica. Su questo importante testo s’incentra il contributo di Gianfranco

Bonola, *Affinità a dispetto di ogni differenza: Rudolf Otto sulle mistiche d'occidente e d'oriente*. Nella sua monografia Otto procede mettendo a confronto l'opera di due esponenti di primo piano delle rispettive tradizioni religiose: il mistico renano Meister Eckhart (1260-1327) e l'*âcârya* induista Shankara (788-820), fautore dell'*advaitavedânta*. Pur culturalmente non-comunicanti (e appartenenti a secoli fra loro lontani), i due mistici rivelano per Otto una stupefacente serie di consonanze, che secondo lo studioso tedesco non può discendere unicamente da una sensibilità per molti versi affine, ma si radica principalmente nel loro condividere la prospettiva "mistica" di una totale trascendenza del "numinoso" a cui si rivolgono. Tuttavia, là dove si spinge fino a sostenere (forse per ragioni apologetiche) che anche nel *kevalâdvaita* di Shankara il teismo e la figura del Dio personale svolgono un ruolo centrale e insostituibile, Otto finirà con l'esporsi alle recise critiche degli indologi, che sostengono la dimensione infine affatto impersonale della mistica induista, irriducibile quindi alla tradizione ebraica e cristiana.

Il carattere eminentemente dialogico e relazionale di ogni esperienza spirituale emerge dal saggio di Francesco Miano, *Mistica ed etica in M. Buber*. Il punto d'incontro tra religione e filosofia in Buber è, in particolare, messo in evidenza facendo dialogare due importanti opere del pensatore ebraico: *L'eclissi di Dio e Io e Tu*. Da una parte, Buber considera lo sviluppo del soggettivismo post-cartesiano come indagine (e culto) dell'io, che ha progressivamente allontanato l'uomo dalla trascendenza della sua relazione con gli altri e con Dio. Non è difficile scorgere in questo, osserva Miano, una certa sintonia e affinità con le riflessioni che qualche decennio più tardi guideranno de Certeau – per vie e autori del tutto diversi – alla ricerca dell'assenza dell'Altro, e dei tentativi di approfondire il segreto di tale perdita. Dall'altra parte, lo studio e il recupero della relazione ontologica originaria Io-Tu come relazione col Tu divino, rappresenta la chiave di volta e insieme il contributo effettivo di Buber a quell'interesse che la cultura novecentesca ha mostrato nei confronti della mistica. L'incontro che Buber descrive tra l'uomo e il Tu eterno (che è lo sfondo di ogni relazione dialogica) permette l'accesso ineffabile a una realtà più profonda e originaria dell'uomo. È qui che Buber raccoglie i frutti della sua profonda conoscenza della tradizione chassidica, tradizione mistica che Miano accosta alle riflessioni di natura filosofico-religiosa in cui la narrazione di un popolo diventa la storia di un rapporto comunitario con Dio.

Il saggio di Massimiliano De Villa, *La lingua inversa di Walter Benjamin tra mistica e silenzio*, prende in esame la riflessione sul linguaggio di un altro

importante pensatore della tradizione ebraica. La prima fonte d'ispirazione del pensiero di Benjamin sono le Scritture: sulla base di un'interpretazione del Genesi il filosofo parla infatti di una lingua originaria, intatta e unitaria, espressione diretta di Dio, che è oggi, nel tempo profano, dispersa e confusa nella babele delle lingue. Benjamin fa risalire ad Adamo l'inizio della degradazione e corruzione della lingua: con il peccato la perfetta nitidezza della parola edenica si è sgranata, la sua trasparenza si è scheggiata. Non più vaso di perfezione, la lingua è diventata pluralità di frammenti. Nella sua "teologia linguistica" lo scrittore ebreo-tedesco dispone la lingua per gradi di perfezione, per riflessi di purezza. Al sommo della scala pone il verbo divino che crea e apre all'essere, puro al grado massimo e onnipotente. Segue la lingua nominale dell'uomo: nel Genesi, nel secondo racconto della creazione, Dio affida all'uomo il compito di nominare, facendo sgorgare da lui la lingua che, transitivamente, raggiungerà tutte le cose. Nel puro nome *traspare* l'essenza della cosa nominata ed è racchiusa l'essenza spirituale dell'uomo. Questa lingua non veicola, non esprime, non è *strumento* che trasporta sensi e media significati. La lingua nominale, *inintenzionale* e *inespressiva*, coglie il segreto delle cose, aprendo una via alla loro essenza.

Magica e infinita sono le parole che descrivono la comunicazione tra Dio, uomini, cose nel discorso benjaminiano facendone emergere la "fonte" romantica, che a sua volta si alimenta alla sorgente profonda della mistica. La lingua magica dei romantici, il verbo silenzioso che attraversa la natura, la scrittura che si deposita nei corrugamenti della roccia e nella struttura reticolare dei cristalli di ghiaccio sono infatti risonanze del pensiero mistico di Jakob Böhme, che vede correre dappertutto, attraverso il creato, una "segna-tura", un segno invisibile all'occhio, ma afferrabile dall'udito. Una traccia acustica che solo un orecchio esercitato a cogliere le sonorità più riposte può percepire. La parola di Benjamin, contigua alla distesa del silenzio, attinge dunque ai nuclei della mistica di Böhme e della mistica ebraica.

A sua volta, l'interpretazione heideggeriana di Meister Eckhart rende manifesta la tendenza estetizzante della mistica moderna, che investe non solo la letteratura ma anche la filosofia, come mostra il saggio di Gian Luigi Paltrinieri su *Heidegger interprete di Meister Eckhart*, che delinea il percorso – fatto di sentieri che ora s'incrociano ora si allontanano l'uno dall'altro – lungo il quale s'incontrano i pensieri del mistico medievale e del filosofo novecentesco. Tale dialogo, intrapreso a partire dalla lettura di Eckhart proposta da Heidegger, viene fatto ruotare intorno ai concetti di "ni-ente", "esperienza" e *Gelassenheit*, che si compenetrano e completano a vicenda. Meister

Eckhart viene visto da Heidegger come un antidoto al nichilismo positivista della modernità, incapace di una comprensione profonda del ni-ente inteso come essere indeterminato e onnicomprensivo. Dio è inteso da Eckhart come il divino che ricomprende in sé, nientificandola, ogni singola essenza. L'uomo deve allora, nella mistica eckhartiana, abbandonarsi a questo dispiegamento del divino. Parallelamente, per Heidegger l'esperienza dell'essere va riscoperta nella sua originarietà, abbandonando ogni pregiudizio metafisico. Solo tramite questo lasciar essere ciò che è si perviene alla *Gelassenheit*, concetto chiave del mistico Eckhart come del filosofo Heidegger, inteso come "serenità" dell'abbandono all'essere nella sua pura autenticità, lo si chiami poi, eckhartianamente, Dio, entità eterna e distaccata dal mondo, o semplicemente *wesen*, vissuto ed esperito nella temporalità storica, come insegna il pensiero heideggeriano.

Ma se la mistica heideggeriana mira a eliminare del tutto il soggetto, a essere impersonale e antiumanistica – come si è già visto in Maeterlinck o Du Prel –, la mistica degli antichi, e quindi anche di Eckhart, malgrado la difficoltà nei confronti del volontarismo, riteneva invece che il soggetto non potesse mai essere eliminato del tutto nel rapporto con Dio o col divino. A differenza di Heidegger, per Eckhart c'è infatti un percorso nella mistica, un'ascesi, che consiste nel togliersi affinché Dio solo sia. In altri termini, non ogni "situazione è aperta" al trascendente, ma solo quella "situazione" che si apre.

Luigi Vero Tarca, nel suo saggio su *Il sapere mistico. Un'esperienza filosofica tra Wittgenstein e Panikkar*, racconta un'esperienza personale vissuta con Raimon Panikkar che gli ha consentito la comprensione di quell'aspetto della vita religiosa per il quale in questa si manifesta la coincidenza di due realtà normalmente pensate come totalmente separate (il mondo naturale e quello del divino). Circostanze simili, annota lo studioso, si verificano peraltro anche nell'esperienza quotidiana o comunque grazie all'esperienza artistica. Ora, si tratta di esperienze che sono molto prossime a ciò di cui parla la mistica panikkariana, soprattutto in relazione alla nozione di "adualità" (*advaita*), centrale nella sapienza indiana. Non solo, ma il cuore del saggio mostra come anche la filosofia, intesa proprio nel suo senso più razionale e radicale, conduca a un'esperienza profondamente simile. Ciò accade nel momento in cui, portando a compimento la nozione filosofica di verità (intesa come ciò che è confermato persino dalla propria negazione), il pensiero si apre a quella dimensione per la quale ogni negazione si presenta come autonegazione (cioè come contraddizione), e grazie alla quale si colgono la pura differenza e il puro positivo. Un tratto peculiare di tale esperienza consi-

ste proprio nel fatto che il gesto stesso nel quale consiste il dire filosofico è ciò che lo rende vero. Una conferma esemplare della coincidenza dell'esperienza filosofica radicale con quella mistica viene da una rilettura del *Tractatus logico-philosophicus* di Ludwig Wittgenstein, dove si mostra che la "giusta visione del mondo" è quella che si realizza mediante il gesto che "getta via" proprio le proposizioni che enunciano la verità innegabile, comprese quelle che dichiarano la trascendenza del senso della realtà rispetto al linguaggio. Il risultato è lo schiudersi della possibilità di una paradossale esperienza filosofica che viene in qualche modo a coincidere con quella mistica proprio restando fino in fondo coerente con la propria istanza veritativa, e che appunto per questo può ben essere definita "al cento per cento razionale e al cento per cento mistica".

Se ora, lasciando l'ambito tedesco, ci si volge a quello francese, quattro contributi permetteranno di cogliere alcune almeno delle declinazioni diverse che una stessa sensibilità e analoghe preoccupazioni vi produrranno tra fine Ottocento e la prima metà del Novecento, nella letteratura non meno che nella teologia e nella filosofia.

A un testo ben rappresentativo della letteratura e sensibilità decadente di fine secolo, che si nutre di una mistica secolarizzata, è dedicato il saggio di Patrizio Tucci, *Mistica senza trascendenza. Il caso di Remy de Gourmont*. Pubblicata da de Gourmont nel 1892, l'opera *Le latin mystique* si configura come ricostruzione storica e insieme come florilegio della poesia ecclesiale mediolatina, alcuni caratteri della quale l'autore ritrova, con intenzione lodativa, nell'idealismo di fine Ottocento e nella sua emanazione letteraria, il simbolismo. Il libro non concede spazio alla teologia e alla metafisica: nei passi in cui si delinea un parallelo con l'attualità, sia in termini espliciti sia in controtuce, la mistica prende forme secolarizzate, permeate di spiritualità laica. Non solo, ma *Le latin mystique* tratta i temi toccati dalla poesia dei chiostri in una prospettiva prettamente decadente, orientata com'è ad annullare le frontiere tra esperienza mistica e esperienza estetica, e a sostituire la bellezza e l'arte alla trascendenza. Tra le implicazioni riconducibili alla sfera dei sensi appare non meno notevole l'attrazione, condivisa anch'essa da molta parte della letteratura *fin de siècle*, per condizioni e atti sospesi tra luce e ombra, purezza e turbamento, santità e erotismo. Nei poeti mistici del Medioevo latino, Gourmont coglie lo strazio dell'anima al tempo stesso impaludata nella carne e anelante a un cammino ascensionale.

In quello stesso decennio di fine secolo, in diversi ambienti cattolici europei, ma con singolare intensità in Francia, maturano esperienze intellet-

tuali che si configurano come una sintesi di pensiero critico e volontà di rinnovamento spirituale, presto guardate con sospetto dagli ambienti più intransigenti, che Giovanni Vian studia nel suo contributo su *La mistica nel modernismo cattolico*. Vi sono delineati i tratti fondamentali di quello che fu, secondo i termini usati da W. Portier e C. Talar, il “modernist turn to the mystical”. L’ambito è quello della critica modernista nella Chiesa cattolica agli albori del XX secolo, un movimento riformista unificato, chiarisce Vian, più dai suoi detrattori che dai suoi protagonisti, fra loro in realtà assai differenti per posizioni e opinioni. In questa varietà risalta comunque l’interesse che alcuni fra i più importanti pensatori modernisti accordarono alla mistica. Fra questi si ricordano F. Von Hügel, Maurice Blondel, Henri Bremond, Alfred Loisy e altri ancora. In questi intellettuali, bersaglio di forte critica da parte del cattolicesimo istituzionale, si vede emergere un’attenzione crescente verso figure mistiche della tradizione cattolica come Meister Eckhart o Caterina da Genova. Tale interesse nasce parallelamente al loro tentativo di conciliare la dottrina cattolica con le esigenze dell’uomo e della società del tempo, e va forse imputato alla volontà di richiamarsi a figure del passato, per riscoprire il radicamento di certe posizioni in rapporto alla fede nella storia più antica della Chiesa. Probabilmente ciò che i modernisti cercavano di garantirsi nella loro svolta mistica era l’acquisizione di un rapporto più diretto fra l’uomo e Dio, in direzione sia di una crescita in umanità sia di un approfondimento autentico della fede nel trascendente. Questa presa di posizione, tuttavia, annota Vian, non ne favorì affatto il riavvicinamento al rigido “regime intellettuale” del cattolicesimo di inizio Novecento.

Nel saggio *Fenomenologia dell’esperienza mistica, da Bergson a Stein*, dopo aver svolto alcune premesse riguardanti la crisi del positivismo e la scoperta del “flusso di coscienza”, Giuseppe Goisis avvia una ricostruzione della rivalutazione della mistica operata da Bergson, principalmente ne *Les deux sources de la morale et de la religion* del 1932. L’interpretazione del fenomeno mistico data dal filosofo francese considera il fervore dei mistici e degli asceti fortemente prossimo all’evoluzione creatrice. Esso è la continuazione dello slancio divino da parte dell’uomo. Morale “aperta” e “religione dinamica” non sono altro che l’elemento antropologico che traduce questa condizione. Il misticismo, per Bergson, non è classificabile nella variabile storica delle religioni; è l’intuizione che fonda lo slancio morale e infervora e propaga la religione dinamica mediante una medesima intuizione della presenza divina. Manca forse in Bergson, sottolinea Goisis, una descrizione analitica della mistica che comprenda anche il senso del tragico e del peccato,

delle lotte e delle “notti” interiori, che sono invece attentamente descritte da Edith Stein nella *Kreuzeswissenschaft* dedicata a Giovanni della Croce, in cui l’allieva di E. Husserl divenuta carmelitana traccia una fenomenologia mistica che fa risaltare la prospettiva di eternità presente in germe nella persona umana. Il suo approfondimento è il dispiegamento vitale dell’essere, nella coscienza del tempo data proprio dal fluire dei dati di coscienza: di qui, l’accostamento con Bergson, che consente di apprezzare il passo avanti compiuto rispetto alle intuizioni del filosofo francese e di suggerire qualche spunto per comprendere, in generale, i problemi posti dalle ardue e complesse esperienze collegate al fenomeno mistico.

Nella Francia degli anni ’30 l’esperienza mistica diventa non solo tema centrale degli studi universitari (L. Massignon e la mistica araba; J. Baruzi e Giovanni della Croce, H. Bremond e la mistica del secolo d’oro, H. Bergson e il dibattito che apre sulla natura della mistica e il suo rapporto con la religione), non è solo al cuore della più diversa e intensa esperienza umana e letteraria (due autori per tutti: A. Artaud e G. Bataille), o della costruzione della Grande Tradizione che lega le diverse epoche umane (R. Guénon, R. Daumal): essa assume un ruolo centrale anche nella pratica e nel pensiero di una delle più lucide intellettuali e testimoni di quegli anni, Simone Weil, a cui è dedicato il saggio di Isabella Adinolfi, “*Così come uno smeraldo è verde*”. *Obbedienza e unio mistica in Simone Weil*.

La nozione di obbedienza a Dio, in cui la stessa Simone Weil ricapitola in una lettera a padre Perrin la propria esperienza spirituale, è complessa e assume sfumature diverse nel percorso di “conversione” compiuto dalla filosofa francese. Se all’inizio è prossima all’*amor fati* stoico, quale accettazione incondizionata di tutto quel che accade come accade, in quanto espressione della volontà di Dio, successivamente, soprattutto grazie ad alcune esperienze mistiche, si arricchisce e approfondisce trasformandosi in *amor Dei* e *amor Christi*. In questo percorso l’incontro con il Cristo coincide con la scoperta, dietro al cieco fato, del Dio Amore, del Dio dei mistici, che è non solo amato ma amante. Anzi è l’Amore stesso. Il pensiero della Weil a questo riguardo è una comprensione letterale dell’affermazione giovannea: “Dio è amore” (1Gv 4, 8b). Per lei non c’è alcuna distinzione reale, in Dio, tra “Essere” e “Amore”, Dio non ama, Dio è Amore. In questo senso, Dio non può non amare, non può, cioè, porre atti contrari a ciò che è. Dio è amore significa allora per Simone Weil che è dono totale, gratuito, incondizionato di sé. Come annota la scrittrice: “Egli ama non come io amo ma come uno smeraldo è verde”.

Vista lungo questo percorso, quella weiliana appare una mistica completa, in cui l'aspetto personale e impersonale di Dio sono entrambi presenti, così come coesistono l'atteggiamento estetico e noetico di contemplazione della bellezza del mondo, riflesso della sapienza ordinatrice di Dio, e l'impegno etico finalizzato alla decreazione di sé come preparazione sia alla contemplazione sia all'esercizio della carità nel mondo.

Due contributi infine esplorano l'eco che l'esperienza mistica ha assunto nella letteratura apparentemente più distante dal suo riverbero, nell'italiana Natalia Ginzburg e negli americani Flannery O'Connor e Don DeLillo.

Nel brano dedicato a Dio presente in *Mai devi domandarmi*, Natalia Ginzburg afferma che la qualità che più ama di Lui e che vorrebbe imitare "è la sua straordinaria attenzione". La scrittrice avverte – nella sua "fede vacillante" – che Dio può ospitare tutto il bene e tutto il male di ogni creatura e non essere mai "indifferente o distratto" con nessuno. Queste parole, osserva Silvia Piccolotto nel saggio *Lo splendore della realtà. Poetica dell'attenzione in "Mai devi domandarmi" e altri scritti di Natalia Ginzburg*, risultano estremamente preziose per accostare la sua opera, in cui l'attenzione appare come categoria essenziale, nucleo poetico e spirituale capace di donare ai suoi testi – così differenti tra loro – un ordine amoroso e una mirabile coesione spirituale. È uno sguardo capace di ospitare la vita tutta, senza discriminazioni e gerarchie e accogliere l'esistenza nella sua dolorosa integralità. La poesia appare sotto questa luce come una particolare condizione dello spirito, attenzione orientata al vero, puro desiderio di un contatto con la realtà, malgrado essa possa apparirci crudele e non obbedire ai nostri desideri. Essa deve essere immemore e "senza nome" e insieme rimanere fedele alla singolarità. Come Dio anche la poesia, secondo Natalia Ginzburg, dimora nella concretezza e disdegna l'astratto, ma la sua natura è universale. È grazie a questo sguardo – a tale poetica imitazione di quello divino – che leggendo le pagine di *Mai devi domandarmi* ci sentiamo d'un tratto restituiti a noi stessi, alla realtà e al suo mistico splendore.

Sempre sull'attenzione alla realtà e sullo sguardo del mistico si sofferma il saggio di Francesca Bisutti, "*Necessaria è la visione*": *Flannery O'Connor e Don DeLillo*, teso a sottolineare l'affinità che lega due autori apparentemente lontani tra loro, accomunati, secondo la studiosa, dall'intento di proporre al nostro sguardo – attraverso i loro personaggi che molto guardano e molto ci fanno vedere – quei particolari di vita concreti che danno realtà al mistero della nostra posizione sulla terra. I luoghi in cui i due scrittori "fanno soggiornare la visione" nei racconti presi in esame, *La veduta del bosco* di

O'Connor e *L'angelo Esmeralda* di Don DeLillo, sono il primo un bosco nella campagna della Georgia profonda, il secondo il quartiere più svilto dell'area metropolitana di New York City, il South Bronx. Nel racconto di O'Connor due sguardi s'incrociano, quello del vecchio che possiede la terra ma non la ama e nemmeno la vede, perso nel miraggio del progresso futuro (strade, pompe di benzina, edifici), e quello della nipote, nutrito da un amore assoluto per la terra e da un'istintiva unione con la natura. Due sguardi diversi, due modi incompatibili di vivere nel mondo, che finiranno per scontrarsi tragicamente. Il racconto di DeLillo ha al suo centro il difficile tema del miracolo, del prodigio, che riesce a trattare con una virtuosistica, sapiente comunicazione indiretta, lasciando al lettore la responsabilità di rispondere alla domanda che s'interroga sul mistero della fugace apparizione, su un cartellone pubblicitario, del volto di una ragazzina che è stata violentata e assassinata. "È solo il foglio della pubblicità sottostante", un'imperfezione tecnica che produce un effetto ottico? O è "la visione a cui aneli, perché hai bisogno di un segno che si opponga al tuo dubbio"? Ancora una volta, sguardi diversi che vedono o non vedono l'invisibile che dà senso al visibile.

In chiusura di queste pagine, nel congedarci infine dal lettore, desideriamo esprimere la nostra gratitudine a chi ci ha aiutato a portare a termine quest'opera. Innanzitutto vogliamo ringraziare gli amici con i quali abbiamo organizzato il convegno di cui questo libro presenta gli atti, Antonio Rigo, Francesca Bisutti, Elena Modena, Giovanni Vian, e coloro che hanno collaborato fattivamente a realizzarlo, Cristina Baicchi, Pierangelo Bianco, Alessia Massimiliana Feletti. Poi tutti gli studiosi, giovani e meno giovani, che ci hanno affiancato nella correzione delle bozze: Giuseppe Fulvio Accardi, Vittorio Berti, Davide Dainese, Emiliano Fiori, Laura Fasani, Silvia Piccolotto, Marta Perrini.

Questo volume è dedicato, con ammirata e affettuosa riconoscenza, a Paolo Bettiolo, studioso e maestro. Dell'ampiezza dei suoi interessi, della sua intelligenza e del suo intuito di traduttore e autore sono testimoni le importanti opere a stampa che portano il suo nome, coinvolgenti e animate come le sue indimenticabili lezioni.

I. A. A. L.

IN FORMA D'INTRODUZIONE

GIANCARLO GAETA

LA MISTICA MODERNA SULLA TRACCIA DI MICHEL DE CERTEAU

Ce m'est tout un, que je vive ou je meure,
Il me suffit que l'amour me demeure.
J.-J. SURIN, *Cantiques spirituels*

C'è un racconto di Raymond Carver in cui egli s'interroga su una questione che della sua opera letteraria è, credo, il cuore segreto. Nel corso di un intrattenimento amicale si fa memoria di due anziani coniugi costretti dentro scafandri di gesso dopo un pauroso incidente e perciò impossibilitati a muovere il capo; di per sé poca cosa considerato che se l'erano malgrado tutto cavata, ma nel loro caso sufficiente a privarli della ragione stessa del loro vivere: vedere l'altro. Il medico che nel racconto riferisce questo episodio è turbato dall'incapacità di "mettere a fuoco le cose", cioè di spiegarsi qualcosa che eccede la sua esperienza dell'amore, e lo mette perciò nell'impossibilità di riconoscere da dove si generava un'esigenza così assoluta. Tuttavia intuisce che ciò che gli sfugge è l'essenziale dell'amore e ha l'onestà di dichiarare che ci si dovrebbe "vergognare quando parliamo come se sapessimo di cosa parliamo quando parliamo d'amore"¹.

Colgo una somiglianza tra l'esperienza patita dai coniugi di questo racconto e quella di cui ci hanno lasciato testimonianza quegli spiriti contemplativi che in epoca moderna hanno fatto della visione dell'Amato ragione di vita, e hanno perciò vissuto la sua assenza come separazione, imprigionamento, follia. L'Amore invocato da Hadewijch affinché "ci sia alla mia tenebra

1. R. CARVER, *Da dove sto chiamando*, trad. it. di R. Duranti, Torino, Einaudi, 2010, p. 178.

una svolta”², la “notte oscura” sperimentata da Giovanni della Croce nel cammino di spoliazione che dispone l’anima all’unione d’amore con Dio³, gli impeti da cui Teresa d’Avila è presa talvolta al pensiero improvviso dell’assenza di Dio fin quasi a perdere il senno⁴, lo sprofondare di Surin per quasi vent’anni nella notte della follia in cui crede di essere oramai dannato e in cui tuttavia compone “tutti i cantici spirituali dell’amore divino”⁵, questi spirituali, tra molti altri, scandiscono le tappe di una spiritualità nuova, di un modo nuovo di vedere e di parlare delle cose divine man mano che più netto e definitivo si fa il distacco dall’universo medievale. Una storia muore, ne nasce un’altra nell’epoca dell’Umanesimo, della Riforma, della scienza sperimentale, del venir meno dell’unità linguistica, dell’emancipazione dei poteri politici dall’investitura pontificia. Una storia di singoli che parlano in prima persona di ciò di cui fanno esperienza in un contesto sociale, politico e religioso che non li comprende più, che li confina nella figura di chi non sa ciò che dice, dunque dell’idiota nel duplice senso di “privato” e di straniero, illetterato, insensato⁶.

D’altra parte, a voler essere intellettualmente onesti, a noi pure, in veste di storici o filosofi o sociologi o antropologi o psichiatri, sfugge, come al medico del racconto, l’essenziale delle esperienze spirituali che sono a fondamento dei fenomeni “mistici” allorché, sottoposti ad operazioni definite dalle regole e i modelli elaborati da una disciplina attuale del sapere, esse sono costituite in oggetti di discorsi secondo pratiche congeniali alla nostra epoca e cultura, come se fossero senz’altro commensurabili al nostro modo di sentire, di vedere, di pensare. Si dovrebbe piuttosto prendere atto che un’impossibilità sperimentata dai mistici moderni – parlare di ciò che è impossibile dire –, si riflette potenziata nelle ricerche scientificamente sostenute che li riguardano. Ai discorsi impossibili dei mistici – articolare sull’indicibile ciò che si dice –,

2. HADEWIICH, *Poesie visioni lettere*, scelte e tradotte da R. Guarnieri, Genova, Marietti, 2000, p. 23.

3. GIOVANNI DELLA CROCE, *Notte oscura*, II, 5, 1.

4. TERESA D’AVILA, *Libro delle relazioni e delle grazie*, trad. it. di A. Morino, Palermo, Sellerio editore, 1982, pp. 44 ss.

5. J.-J. SURIN, *Science expérimentale des choses de l’autre vie*, II, 11, in Id., *Triomphe de l’amour divin sur le puissances de l’Enfer*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 223.

6. Il “pauper idiota” è figura emblematica nella ricerca di Cusano, tesa alla visione di Dio “al di là di ogni vista sensibile, razionale e intellettuale” (*La visione di Dio*, Premessa, in N. CUSANO, *Opere filosofiche*, Torino, UTET, 1972, p. 543).

corrisponde un'impossibilità per lo studioso a superare i limiti entro cui lo colloca il proprio tipo di conoscenza, abilitata a trasformare quella che un tempo era un'unità vivente nell'unità intellegibile realizzata dal discorso scientifico. Bisognerebbe allora cominciare col chiedersi se i nostri saperi ci autorizzano, e entro quali limiti, a superare senz'altro distanze che sono insieme temporali e qualitative, solo perché convinti di muoverci all'interno del "nostro" universo culturale armati di adeguati strumenti interpretativi.

Di una siffatta consapevolezza si è nutrito il lavoro storiografico di Michel de Certeau, sia sul versante della ricerca erudita e del lavoro storiografico, sia su quello della riflessione teorica, prestando massima attenzione a che non venisse meno nello studioso la consapevolezza del luogo da cui interrogava un passato che egli aveva inizialmente incontrato come occasione di ulteriore conoscenza degli inizi della Compagnia di Gesù, ma presto riconosciuto come un mondo altro, irriducibile alla pretesa dell'operazione storiografica di renderlo funzionale alle esigenze del presente. Al centro della ricerca storiografica, dell'indagine sociale sulla propria epoca e dell'interrogazione sul divenire del cristianesimo, egli ha così posto la questione del corpo e della parola che enuncia il vissuto, si tratti del mistico dell'età classica o dell'"uomo comune" contemporaneo. Dunque la questione del soggetto, colto dinamicamente nella sua concreta situazione, declinata in termini sociali e religiosi con una forte attenzione al senso degli avvenimenti, ma senza cedere alla tentazione di assumere a tal fine un punto di vista assoluto. Lo studioso della storia religiosa tra sedicesimo e diciottesimo secolo⁷, l'erudito editore delle opere di Pierre Favre e di Jean-Joseph Surin⁸, il geniale narratore del dramma andato in scena a Loudun⁹, il commentatore lucido e appassionato del Maggio francese¹⁰, si ripropone dopo il 1970 come indagatore a tutto campo della storia della mistica moderna e allo stesso tempo come critico dell'epistemologia della storia, analista originale della vita sociale contemporanea, nonché parte in causa del rinnovamento lacaniano

7. Si vedano in particolare i saggi raccolti postumi nel volume *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris, Seuil/Gallimard, 2005.

8. Si veda qui di seguito, note 20 e 21.

9. *La possession di Loudun*, Paris, Gallimard, 1970; trad. it. di R. Lista, Id., *La possessione di Loudun*, Bologna, CLUEB, 2011.

10. *La prise de parole*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968; trad. it. di René Capovin, Id., *La presa della parola e altri scritti politici*, Roma, Meltemi Editore, 2007.

della psicoanalisi; saperi praticati come percorsi diversi e convergenti tracciati sulla mappa di una ricerca in cui è sempre attiva l'interrogazione su di sé.

Di questa vasta e per alcuni aspetti radicale impresa intellettuale rimasta precocemente interrotta, mi propongo qui di privilegiare la prima fase, quella del "girovagare erudito" di Certeau nelle sale degli archivi¹¹, iniziata nel 1957 all'epoca del seminario di Jean Orcibal alla Sorbona e conclusa nel 1970 con la scrittura de *La possession de Loudun*, il saggio storico in cui il vasto bagaglio di conoscenze erudite è posto al servizio della ricerca di una forma per dire ciò che non è più: "l'assente della storia", come egli definisce ciò che cade fuori dell'ambito di pensiero, d'immaginazione e di emozione del proprio tempo. Certo, le grandi opere di Certeau a cui si fa giustamente per lo più riferimento sono venute dopo: *L'écriture de l'histoire*, *L'invention du quotidien*, *La fable mystique*¹², e occorrerà tener conto delle luci che esse mandano retrospettivamente su quei primi lavori. Tuttavia credo che sia indispensabile soffermarsi sull'atto iniziale di prendersi cura di opere abbandonate alle offese del tempo se si vuole, come io vorrei, cogliere l'insorgere delle istanze intellettuali e spirituali che troveranno successivamente espressione compiuta, ma che già appaiono orientate ad operare una rottura nel modo di pensare e di scrivere la storia, che con la mistica ha decisamente a che fare, sia in quanto oggetto privilegiato di studio che a motivo dell'implicazione personale dello studioso¹³.

Ma ho un motivo ulteriore per questa scelta, dal momento che essa consente di cogliere ciò che potremmo chiamare lo stile di Certeau storico della spiritualità¹⁴, che proprio nell'esigenza di sottoporsi innanzitutto al lavoro tenace quanto discreto dell'editore ha trovato la sua prima decisiva espressio-

11. Si veda l'*incipit* del secondo capitolo de *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975; trad. it. di S. Facioni, Id., *La scrittura della storia*, Milano, Jaka Book, 2006.

12. *L'écriture de l'histoire*, cit.; *L'invention du quotidien. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1980; trad. it. di M. Baccianini, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro, 2001; *La fable mystique. XVI^e e XVII^e siècle*, I, Paris, Gallimard, 1982; trad. it. di R. Albertini, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1987.

13. Si veda la Nota editoriale alla raccolta italiana di saggi di Certeau intitolata *Politica e mistica*, nella quale M. RANCHETTI rileva il tentativo di Certeau di "fondare, dal limite della competenza [...], un discorso storico in cui si mostri o si compia tutto il 'reale', senza residui, in cui l'atto della storia non si disgiunga e non si liberi dall'attività dello storico, per riuscire ad un solo 'farsi'" (Milano, Jaka Book, 1975).

14. Si veda *Un style particulier d'historien*, Introduzione di L. GIARD a *Le lieu de l'autre*, cit., pp. 7 ss.

ne. Lasciandosi prendere dalle voci di cui era rimasta una traccia precaria tra sedicesimo e diciassettesimo secolo, egli ha finito con lo sperimentare una distanza che poteva essere in qualche misura colmata soltanto attraverso un atto di “comprensione”¹⁵. In questo atteggiamento credo si possa cogliere una cifra religiosa nell’esercizio critico, che tuttavia non ha a che vedere con inclinazioni apologetiche, perché generata da un’istanza veritativa in cui trovano spazio il rigore conoscitivo, a partire dal recupero erudito dei testi, e l’interrogazione esistenziale. In tal modo la sua pratica storiografica ci rende consapevoli che occuparsi di mistica (o più ampiamente di conoscenza spirituale) significa addentrarsi in un territorio troppo accidentato e imprevedibile, troppo “complicato”, per poterlo percorrere con la sola garanzia dei nostri saperi disciplinati, i quali, va da sé, hanno non poche difficoltà ad assumere ad oggetto d’indagine quella che agli occhi di Certeau si presentava come una singolare “scienza sperimentale”, che lo interrogava in quanto storico¹⁶.

Prendo le mosse da uno scritto, il primo pubblicato da Certeau, apparso nel 1956 sul bollettino ciclostilato del Seminario universitario di Lione¹⁷. Filo conduttore vi è la nozione di “esperienza religiosa” posta in rapporto con la temporalità, vale a dire con il modo cristiano di concepire la storia; con il linguaggio, dunque con la forma cristiana di dire l’indicibile: “un linguaggio dell’esperienza”, come egli lo definisce; infine con l’alterità, che si manifesta necessariamente nell’intimità del rapporto con Dio: l’esperienza cristiana è, scrive Certeau, essenzialmente “per gli altri”. Seppure intessute ancora nella trama di una formazione teologica classica, emerge l’avvertenza circa l’inseparabilità della dimensione interiore da quella storica e sociale in consonanza con l’insegnamento del maestro Henri de Lubac¹⁸, ma proposta dal giovane Certeau nel registro della comunicazione: “La presenza a Dio non resta nel silenzio di una pura luce o di una pura notte. Non è una comunione in un istante di pienezza o di trasparenza. Essa resta sempre imperfetta ed effimera

15. “Ma bisogna innanzitutto cercare di comprendere” (*La possessione di Loudun*, cit., p. 36).

16. Si vedano a proposito dell’opera di Certeau le riflessioni di J. LE BRUN, *Le secret d’un travail*, “Revue de Science Religieuse” 76/2 (1988), pp. 237 ss.

17. M. DE CERTEAU, *L’expérience religieuse, “connaissance vécue” dans l’Église*, in “Revue de Science Religieuse” 76/2 (1988), pp. 187-211.

18. Sulla scia di Blondel, “de Lubac rompe con una concezione del dogma concepito come indipendente dal movimento della storia e dalla vita del credente” (F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris, Éditions La Découverte, 2002, p. 50).

nel momento stesso in cui si realizza. Per questo essa si dice”. C’è dunque già la consapevolezza del carattere eminentemente dialogico dell’esperienza spirituale: un’esperienza che si comunica; ai mistici moderni è congeniale l’esigenza di descrivere la propria esperienza assumendosi un ruolo di “mediatori tra Dio e il popolo”, ma perciò stesso subendo il contraccolpo di una parola che uscendo dal silenzio si frattura nel tentativo di “dire ciò che è, anzi di possedere in essa un’esistenza che non si possiede”, la propria, e di comunicare “un’esperienza che porta in se stessa la faglia dell’alterità (alterità temporale, alterità del linguaggio, alterità degli altri)”. Consapevolezza che indurrà Certeau a tornare su questo scritto pochi mesi dopo la sua pubblicazione per rilevare le approssimazioni del proprio linguaggio religioso che, annota in calce al dattiloscritto, andrebbe rivisitato attraverso l’elaborazione di “una filosofia o, meglio, di una sociologia del linguaggio e precisamente del linguaggio quotidiano”, in grado di “cogliere l’uomo a un tempo come comunità e come linguaggio”¹⁹.

Occorreranno più di dieci anni e la scossa del Sessantotto perché maturassero in Certeau le condizioni intellettuali ed esistenziali per iniziare ad affrontare una problematica che lo terrà impegnato per il resto della vita. Ma quel lungo periodo d’immersione fu decisivo per dare sostanza all’interrogazione intorno a ciò che a partire dal XVII secolo si è designato come “la mistica” e per definirne il legame con la storia. A trattenerlo dall’approccio teorico a una problematica che non solo lo affascinava intellettualmente, ma nella quale, come è attestato da quel primo saggio, egli si trovava già immerso per una sua personale sensibilità e, direi, vocazione, fu tuttavia la richiesta, a lui come ad altri giovani, di dedicarsi per un periodo allo studio di alcune delle figure di spirituali che avevano segnato gli inizi della Compagnia; un lavoro che nell’intenzione dei superiori avrebbe dovuto servire a ridefinire l’identità gesuita in un mondo in piena trasformazione. La scelta di Certeau cadde dapprima su Pierre Favre (1506-1546), tra i primi compagni di Ignazio di Loyola, del quale cura edizione, traduzione e commento del diario spirituale²⁰; quindi, e fu un incontro decisivo, volle occuparsi di Jean-Joseph

19. M. DE CERTEAU, *L’expérience religieuse*, cit., pp. 194, 195, 205, 207, 209.

20. BIENHEUREUX PIERRE FAVRE, *Mémorial*, Traduit et commenté par Michel de Certeau, Paris, Desclée de Brouwer, 1960 (lo scritto di Certeau a carattere biografico che apre il volume è apparso in italiano a se stante col titolo *Pierre Favre*, trad. it. di A. Loaldi, Milano, Jaca Book, 2014).

Surin (1600-1665), “l’homme peut-être le plus mystique du XVII^e siècle”²¹, come egli ebbe a definirlo, la cui opera, un tempo molto letta e apprezzata all’interno dei circoli dei suoi devoti, si trovava tuttavia in uno stato talmente rovinoso da esigere un lavoro di riedizione concepito su basi completamente nuove. In ambedue i casi è significativo il fatto che egli, invece di puntare su delle sintesi storiche, abbia preferito impegnarsi in un defaticante lavoro archivistico e di cura editoriale che riteneva indispensabile per penetrare in qualche misura nella complessità psicologica, socioculturale, intellettuale di una storia, quella di Favre o di Surin; due esistenze “mistiche” che in quanto tali gli offrivano l’occasione di “precisare in che modo l’esperienza si iscrive in un *linguaggio*, obbedisce ai suoi vincoli, costituisce pertanto un discorso proprio e pone la questione dell’*Altro* in un sistema culturale”²².

Con queste parole Certeau, a distanza di qualche anno, rendeva esplicita, direi innanzitutto a se stesso, la ragione di fondo che lo aveva sostenuto nell’impresa “Surin”. Non si era trattato soltanto di dar conto di una vita e degli eventi che l’avevano scandita e segnata in un determinato contesto storico e culturale, ma altresì di cogliere il significato di un’esperienza applicandosi alla pratica del linguaggio in cui questa si era propriamente espressa e, per altro verso, di porre orecchio alla risonanza in esso di ciò che è per definizione “l’Altro”, l’Assente, il non dicibile: Dio, come pure “gli altri”, gli interlocutori che di ogni vita costituiscono l’universo di riferimento fatto ancora di esistenze di cui una faccia soltanto è “visibile”. In effetti, se nel caso di Favre l’impegno aveva riguardato soprattutto la messa in questione del metodo più appropriato per confrontarsi con un testo di spiritualità nel convincimento che “l’esperienza dello spirituale, per le tensioni stesse che la definiscono, è lo specchio dell’epoca in cui si situa”, a tal punto che “lo storico incapace di cogliere la vera natura di tali tensioni interne sarebbe naturalmente incapace di percepire in che modo lo spirituale vi apporta la sua soluzione e in che senso tale soluzione è religiosa, vale a dire unificatrice in ragione di una Pre-

21. M. DE CERTEAU, *Introduction a J.-J. SURIN, Correspondance*, Paris, Bibliothèque Européenne, Desclée de Brouwer, 1966, p. 27. Due anni prima era apparsa, sempre a cura di M. de Certeau, l’edizione di J.-J. SURIN, *Guide spirituel pour la perfection*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963; trad. it. delle Benedettine dell’Abazia di S. Maria di Rosano e di G. Ferrero, *Guida spirituale alla perfezione*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1988.

22. Così Certeau giustificava nel 1972 la scelta di occuparsi dell’opera di Surin (M. DE CERTEAU, *Histoire et Mystique*, ora in *Le lieu de l’autre*, cit., p. 46).

senza che sfugge a questo mondo senza essergli estranea”²³ –, nel caso di Surin si trattò piuttosto di trovare “la via d’accesso al significato di un’esistenza ‘mistica’”; una pratica che lo avrebbe per altro condotto a disilludersi circa la possibilità di stabilire una “prossimità tra quegli spirituali del diciassettesimo secolo e noi”, a tal punto essi gli si rivelavano estranei “a misura che la loro vita e le loro opere apparivano più strettamente legate a un tempo passato”²⁴.

Ma prima di esplicitare la portata di questa esperienza intellettuale, vorrei soffermarmi sul modo molto personale con cui Certeau ha costruito le edizioni critiche, in particolare quella che resta a giusto titolo il suo capolavoro in quest’ambito, l’edizione della *Correspondance* di Surin. C’è credo una stretta correlazione tra il suo interesse per alcune personalità rilevanti della storia della spiritualità tra Cinquecento e Seicento, fino a volerne rendere pienamente fruibili le opere, e la sua spiccata attenzione al linguaggio. Direi anzi che il suo lavoro di curatore principia da un accostamento al testo che passa per un duplice ascolto, volto a cogliere attraverso il corpo scritturale ora i tratti di un’esistenza sparita, ora le risonanze storiche che danno corpo a specifici linguaggi interiori²⁵. Egli è innanzitutto colpito di volta in volta da una “maniera di parlare”, così come si può essere sorpresi dalle particolarità inedite del linguaggio musicale di un compositore sconosciuto. In effetti ai testi di questi autori egli si accosta come a spartiti musicali, che vanno *eseguiti* affinché liberino “le immagini viventi dei segreti dell’esperienza”, o affinché “rendano percepibili gli indicibili viaggi delle cose o della vita interiore”²⁶. In altri termini, si tratta di assumere un testo dal suo interno per esplicitarne tensioni, contrasti, incoerenze, volontà di dire, piuttosto che usarlo senz’altro al fine di proprie ricostruzioni storiche o riflessioni teoriche. In tal modo è il testo stesso: il suo genere (un diario, un trattato, una corrispondenza), lo stato in cui ci è pervenuto, l’intenzione della sua scrittura, la peculiarità del linguaggio –, a guidare chi lo ripropone criticamente in un

23. In questi termini Certeau si espresse in occasione della presentazione della sua tesi di dottorato, che aveva occasionato il lavoro su Favre (F. Dosse, *Michel de Certeau*, cit., p. 97).

24. M. DE CERTEAU, *Histoire et Mystique*, cit., pp. 46 s.

25. Così, in assenza di un ritratto autentico di Favre, “solo la sua opera lo dipinge”; d’altra parte “I pensieri e le tradizioni che hanno formato il compagno di Ignazio, le attività e i metodi dell’apostolo formano il contesto che spiega la natura dei problemi di cui la sua meditazione solitaria era occupata” (M. DE CERTEAU, *Pierre Favre*, cit., pp. 5 e 6).

26. M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, cit., p. 143.

altro tempo e in tutt'altra situazione culturale, attraverso un'operazione che assume la forma di una esecuzione piuttosto che di una interpretazione funzionale a scopi conoscitivi ad esso più o meno alieni²⁷. Va da sé, allora, che le introduzioni e i commenti che corredano le edizioni di Certeau siano proposti come parte integrante del testo al fine di mettere il lettore in condizione di fare per quanto possibile esperienza dell'universo remoto racchiuso nell'opera e di stabilire perciò col proprio universo un ponte, tutt'altro che stabile ma prezioso. In definitiva per Certeau si trattava di mettere se stesso e quindi il lettore in condizione di "comprendere" un'opera, una personalità, un'epoca da cui siamo irrimediabilmente divisi, come il vivo dal morto, e che tuttavia a certe condizioni getta luce sul presente. Come egli scrive nell'*Introduzione* all'edizione della *Correspondance*:

Per discernere il *sensu* spirituale di un'esperienza bisogna accettarne la totalità vissuta e riconoscere la distanza che la sua consistenza storica pone tra essa e noi. Diventa allora percettibile, in un passato, lo sconvolgimento operato dal passaggio di Dio. Ma l'editore deve arrestarsi qui, perché sta al lettore scoprire, in questi testi, di più che un poema scritto in una lingua straniera²⁸.

Il Certeau editore si colloca dunque su una soglia da non oltrepassare; egli è, come il traduttore, "l'operaio che si è perduto e reso indistinto nel testo degli altri. [...] L'erudizione, a sua volta laboriosa e nascosta, scopre poco a poco, al di sotto delle montagne che affascinano lo sguardo, grandi falde sotterranee, circolazioni profonde e invenzioni discrete"²⁹.

Difficile resistere al fascino di questa edizione a suo modo esemplare, che raccoglie 592 lettere di Surin distribuite sull'arco di quarant'anni, buona parte dei quali travagliati da uno stato di infermità prossimo alla pazzia. Preclusasi la via diretta della ricostruzione storica, Certeau fa assumere all'edizione critica l'andamento di una biografia narrata attraverso le lettere, che apre altresì uno squarcio su mutamenti epocali. Lettere disposte per periodi,

27. "Quei testi, d'archivio oppure opere elaborate, egli li gustava qualitativamente, in un'epoca in cui la storiografia quantitativa ne consumava masse ragguardevoli" (H. MARTIN, *Michel de Certeau et l'institution historique*, in *Histoire, mystique et politique: Michel de Certeau*, L. Giard, H. Martin et J. Revel éd., Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 60).

28. J.-J. SURIN, *Correspondance*, cit., p. 29.

29. M. DE CERTEAU, *Jean-Joseph Surin interprète de Jean de la Croix*, "Revue d'Ascétique et de Mystique" 181 (1970), p. 70.

ciascuna introdotta da brevi note che la contestualizzano, intervallate da schizzi biografici dei corrispondenti o da puntualizzazioni circa i dibattiti in corso – come quello relevantissimo intorno alla “nuova spiritualità” intesa a riformare lo spirito mondanizzato della Compagnia –, o ancora da messe a punto sulla circolazione degli scritti di Surin e sulla valutazione controversa della sua figura all’interno della Compagnia. Interventi che si fanno più corposi al fine di ricostruire, in assenza di lettere, il lungo periodo di malattia sulla base di materiali coevi abbondantemente citati. Ne sortisce, lungo le quasi milleottocento pagine, l’effetto di un’imponente costruzione in negativo, come risultato di una sorta di esercizio ascetico da parte dello studioso deciso a voler preservare la distanza temporale e qualitativa segnata da un’alterità irriducibile. In tal modo egli si sottraeva ad ogni velleità di appropriazione attraverso una “spiegazione storica ‘veritiera’”³⁰, che lo avrebbe inevitabilmente condotto a rimuovere quel che di estraneo e dunque di pericoloso per il presente c’è sempre nell’incontro con un passato. Allo stesso modo è stato attento a sottrarsi all’esposizione, giudicata “impudica e oscena”, del proprio io autoriale³¹; in primo piano egli ha posto invece il legame necessario dello storico col proprio oggetto, in un rapporto mobile che genera la coscienza di un’alterità che “fa uscir fuori”, che costringe a confrontarsi con un residuo irriducibile alla ragione scientifica³².

L’approdo di questo lungo esercizio critico non poteva essere che storiografico, ma è istruttivo osservare forma e contenuto di quel suo primo saggio, *La possession de Loudun*³³, la cui trama incrocia ancora la figura di Surin, ma ora nel contesto di una vicenda che ha avuto rilevanza a un tempo religiosa, culturale e politica in un quadro storico in rapido mutamento. Costruita sul crinale sottile che divide letteratura e storiografia, storia religiosa e storia politica, spiritualità e psicanalisi, quest’opera tende a sottrarsi all’impianto di metodologie storiche rivolte a imbrigliare frammenti del passato entro griglie precostituite, al fine di renderli disponibili a soddisfare esigenze culturali, e dunque politiche, attuali. Se ne resero conto i primi recensori, tra cui Le Roy

30. M. DE CERTEAU, *La possessione di Loudun*, cit., p. 373.

31. M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, cit., p. 37.

32. M. DE CERTEAU, *L’assente della storia* (1973), in Id., *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*, trad. it. di G. Brivio, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, pp. 185 ss.; si veda anche *La scrittura della storia*, cit., pp. 47 ss.

33. Opera apparsa nel 1970 nella collezione “Archives” diretta da P. Nora e J. Revel per le edizioni Julliard.

Ladurie e Mandrou, che non lesinarono critiche aspre alla concezione storiografica dell'autore e all'impostazione dell'opera, irritati forse anche dall'impossibilità di ricondurre Certeau a un'appartenenza, né di scuola né religiosa³⁴. Qualche anno dopo, Aron non nasconderà la sua irritazione nel vedere *L'écriture de l'histoire* accolto nella stessa prestigiosa collezione di studi storici che pubblicava i suoi lavori³⁵. Più comprensiva la posizione di Foucault almeno relativamente allo studio della possessione, mentre gli sfuggì o preferì ignorare l'altra gamba sulla quale il saggio procede, cioè l'analisi relativa alla mutazione in corso della gerarchia dei poteri a vantaggio dell'autorità politica³⁶. Il fatto è che molto in quel saggio poteva risultare respingente a chi non fosse disposto a confrontarsi con una concezione della storia che rifiuta di proporsi come ricostruzione coerente di un passato, che si oppone all'idea che le fonti siano poste senz'altro al servizio di una lettura intesa a dimostrare una tesi, a confermare la bontà di un metodo³⁷. Al contrario, tutto quanto aveva maturato in anni di riflessione sui documenti storici conducevano Certeau a porre al centro dell'indagine critica il dubbio circa la fattibilità stessa di un'operazione che deve muoversi tra le "idee che noi abbiamo su un passato" e documenti d'archivio "selezionati dal caso", vale a dire tra la velocità di afferrare qualcosa ritenuta identica a se stessi e i resti di esistenze sparite accumulati negli archivi e nelle biblioteche, dove "si 'conservano' e trasmettono i cadaveri del passato"³⁸.

34. Rispettivamente su "Le Monde" del 12.11.1971 e su "La Quinzaine littéraire" del 16-30 giugno 1971. Sul complesso processo di ricezione della sua opera si veda l'ampio saggio di É. MAIGRET, *Les trois héritages de Michel de Certeau. Un projet éclaté d'analyse de la modernité*, in "Annales HSS" 3 (2000), pp. 511-549.

35. F. DOSSE, *Michel de Certeau*, cit., p. 270. Sulla posizione critica assunta da Certeau nei confronti della storiografia contemporanea si veda J. REVEL, *Michel de Certeau: l'institution et son contraire*, in *Histoire, mystique et politique*, cit., pp. 109-127.

36. M. FOUCAULT, *Les anormaux*, Cours au Collège de France, 1974-75, Paris, Gallimard, Seuil, 1999, pp. 193 ss.

37. "Con il succedersi delle recensioni critiche e delle opere, nelle turbolenze del dopo sessantotto, gli storici dovettero ascoltare una parola differente, venuta da una zona ancora marginale: la storia religiosa. Con uno 'scandaloso' rovesciamento delle posizioni stabilite, un settore bollato volentieri d'arcaismo si piazzava in prima linea, alla congiuntura di una pratica erudita e di una riflessione epistemologica" (H. MARTIN, *Michel de Certeau et l'institution historique*, cit., p. 61).

38. M. DE CERTEAU, *Storia e struttura* (1970), in Id., *Storia e psicoanalisi*, cit., pp. 167. Si veda al riguardo F. DOSSE, *Michel de Certeau e l'archivio. L'enigma irrisolto della storia*, in "Aut aut" 369 (2016), 79-94.

Lo studio della possessione di Loudun, ci avverte Certeau nell'introdurre il saggio, si è formato in questo *entre-deux*:

Esso – scrive – è percorso dall'alto in basso da una crepa, che rivela la combinazione, o il rapporto, che rende possibile la storia. Diviso tra il commento e i pezzi d'archivio rinvia a una realtà che aveva ieri la sua vivente unità, e che *non è più*. È insomma spezzato da un'assenza³⁹. Ha una forma proporzionata a ciò che essa racconta: un passato⁴⁰.

Una forma sorprendente, che alterna la scrittura in corsivo dell'autore a quella in tondo di documenti ampiamenti riportati, l'una a specchio dell'altra, come a segnare sulla mappa del tempo due punti tra i quali “una differenza permette di scoprire una distanza storica”, alla maniera in cui capita di scoprire per via di calcolo l'esistenza di un pianeta ancora sconosciuto a partire da due punti lontani⁴¹. Sorprendente, certo, ma che sembra riprendere, adeguandola alle esigenze della scrittura storica, la modalità di comunicazione duale creata da Giovanni della Croce e che in parte Certeau credeva di ritrovare in Surin; vale a dire in quel caso un'articolazione di poesia e prosa, ovvero di memoria della propria esperienza spirituale e di sua ripresa in funzione della direzione spirituale, congiunte come le metà di uno stesso discorso, così da generare un movimento dall'una all'altra che impedisce una lettura immediata e conclusiva in termini estetici oppure etici⁴². In tal modo ciò che non è possibile comunicare direttamente – la presenza di Dio – tuttavia si dice: “Come dire? Ma come non dire? Tra questi due poli, tra l'impossibile e il necessario, il linguaggio vacilla, si spezza e rinasce”⁴³. Analoga impossibilità e necessità sperimenta lo storico diviso tra le testimonianze di

39. “Assenza” costitutiva della storia delle origini cristiane, poiché “il cristianesimo si è istituito su *la perdita di un corpo* – perdita del corpo di Gesù, raddoppiata dalla perdita del ‘corpo’ d'Israele, di una ‘nazione’ e della sua genealogia” (M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, cit., p. 127); di qui, annota G. LETTIERI, altresì la “scaturigine ‘mistica’ di qualsiasi discorso cristiano” (*Storia come promessa del corpo perduto*, in “Aut aut” 369 (2016), p. 33).

40. M. DE CERTEAU, *La possessione di Loudun*, cit., p. 34.

41. *Ivi*.

42. M. DE CERTEAU, *Jean-Joseph Surin interprète de Jean de la Croix*, cit., pp. 58 s. Si veda anche *Le poème et sa prose*, saggio interamente dedicato all'articolazione della scrittura di Giovanni della Croce, in M. DE CERTEAU, *La fable mystique. XVI^e e XVII^e siècle*, II, Paris, Gallimard, 2013, pp. 123-147.

43. *Ivi*, p. 61.

un passato irraggiungibile e ciò che ne può essere raccontato “definendo in anticipo *ciò che va letto* in un passato”⁴⁴. Per questo *La possessione di Loudun* è qualcosa di diverso da ciò che comunemente s’intende per saggio storico; è propriamente un’esperienza di scrittura della storia depositata in un’opera che, al pari della grande opera letteraria o di pensiero, si articola tra l’indicibile e il dicibile e in tal modo lascia altresì trasparire dove l’autore si colloca in rapporto al suo campo d’indagine assumendo in qualche modo su di sé la funzione di mediatore⁴⁵, piuttosto che adoperarsi a “realizzare delle suture tra passato e presente” in ossequio al ruolo assegnato allo storico dall’istituzione⁴⁶.

A me sembra dunque che l’anomalia di Certeau, nonché la sua lezione preziosa, sia dovuta alla maturazione di una concezione del lavoro storiografico esemplato sulla propria esperienza di studioso della mistica moderna. Intendo dire che è stato questo specifico studio a infrangere la sua iniziale sicurezza di giovane studioso, analogamente a quanto capitato a Levi-Strauss posto a confronto con i “selvaggi” o a Wittgenstein andato a cozzare contro i limiti del linguaggio⁴⁷. D’altronde è Certeau stesso a segnalare, in occasione di un dibattito pubblico tenuto nel 1969, l’impasse subita nel corso del suo lavoro allorché il cristianesimo del diciassettesimo secolo, che aveva supposto identico al proprio, gli apparve a sorpresa “come una sorta di isola che emergeva dalle acque”⁴⁸, un continente insospettato: “A furia di leggere, senza tuttavia poter mai comprendere, parole che si riferivano a esperienze, dottrine o situazioni sconosciute, vedevo allontanarsi progressivamente all’orizzonte quel mondo di cui stavo catalogando le rovine”⁴⁹. Ora, la presa d’atto di questa irriducibile alterità, intorno alla quale ruota la riflessione storiografica

44. M. DE CERTEAU, *La possessione di Loudun*, cit., p. 33.

45. “Parlare da professore non è possibile quando si tratta d’esperienza. Né oso dire che parlo da testimone. (...) Sono soltanto un viaggiatore. Non solo perché ho viaggiato a lungo attraverso la letteratura mistica (e questo genere di viaggi rende modesti), ma anche perché ... ho imparato, in mezzo a tante voci, che potevo essere soltanto un individuo tra tanti altri che racconta alcuni soltanto degli itinerari tracciati dall’esperienza spirituale in tanti paesi diversi, passati e presenti” (M. DE CERTEAU, *L’étranger ou l’union dans la différence*, Paris, Seuil, 2005, pp. 1 s.).

46. M. DE CERTEAU, *La storia: scienza e finzione*, in Id., *Storia e psicoanalisi*, cit., p. 57.

47. Si vedano al riguardo le pagine illuminanti dedicate da Certeau a Wittgenstein in *L’invenzione del quotidiano*, cit., pp. 35 ss.

48. M. DE CERTEAU, *Storia e struttura*, cit., p. 166.

49. *Ivi*, p. 167.

che si addenserà nei saggi de *La scrittura della storia*, ha avuto inizio a contatto con l'opera di Surin, assunta come "via d'accesso al significato di un'esistenza 'mistica'"⁵⁰. Ma per pervenire a questa comprensione fondamentale egli dovette prendere coscienza di una alterità analoga a quella che distanzia il mistico da Dio. A un certo punto dovette realizzare che stava inseguendo un soggetto storico, Surin, così come questi inseguiva nei suoi scritti l'Altro per definizione. Soltanto così, rivissuta in certo modo dallo storico, l'esperienza mistica di quel gesuita vissuto tre secoli prima poteva ricevere una rilevanza conoscitiva in relazione a ciò che significa *fare storia*: nessuna sovrapposizione o appropriazione, ma piuttosto "la consapevolezza che qualcosa *c'è stato* e oggi è morto e inaccessibile come realtà vivente", per cui altro non resta che "comprendere" e manifestare tale assenza"⁵¹.

In questo senso l'intera opera di Certeau appare attraversata da un frattura che rimanda alla frattura dell'esperienza mistica quale si è data nella modernità, in particolare nella sua configurazione centrale, da Teresa d'Avila ad Angelo Silesio; un periodo breve, che ha segnato un mutamento radicale del linguaggio cristiano in contrasto, ma pure in prossimità, con il formarsi del linguaggio moderno nel pensiero, nell'arte, nella politica. Il gesuita formato a una teologia ancora sostanzialmente tradizionale, che immaginava di riconoscersi in un momento alto della spiritualità cristiana da riproporre nel presente, così come de Lubac si era immerso nel patrimonio dell'esegesi medievale per restituirlo alla teologia contemporanea, si è invece trovato di fronte alle testimonianze storiche di una estraneazione del discorso spirituale in un mondo segnato progressivamente dalla clericalizzazione delle istanze religiose, da una tecnicizzazione amministrativa delle Chiese, nonché dalla marginalizzazione della *parola* che dice il mistero a opera dei saperi istituzionali e scientifici⁵². Certeau ha espresso la portata di questo passaggio epocale in una formula con la quale prendeva atto di una perdita e allo stesso tempo poneva una questione culturale decisamente inattuale: "Che cosa resta

50. *Histoire et mystique*, cit., p. 46. "Furono i suoi studi sul primo misticismo moderno che gli diedero accesso ad una dimensione dell'esistenza storica che, nello sforzo di diventare una scienza, i moderni studi storici avevano effettivamente escluso dal loro orizzonte di considerazione in quanto incomprensibile in termini di teoria della conoscenza storica" (H. WHITE, *Storia mistica*, in *Sulla 'traccia' di Michel de Certeau. Interpretazioni e percorsi*, a cura di B. Maj e R. Lista, "Discipline filosofiche" XVIII/1 (2008), p. 16.

51. M. DE CERTEAU, *Storia e struttura*, cit., pp. 169 e 170.

52. M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, cit., p. 49.

della favola”, vale a dire cosa resta dei racconti nati per simboleggiare una società nell’era del trionfo dei saperi che, a partire dall’Illuminismo, li hanno respinti sul versante della finzione, dunque di enunciazioni inconsapevoli del significato di ciò che dicono fintanto che non giungano gli “‘esaminatori’ o ‘osservatori’ scientifici” a darne ragione attraverso un processo di razionalizzazione⁵³.

Ne è conseguito per lo storico della mistica un suo modo di porsi in sospeso tra passato e presente, che gli ha consentito di scorgere la ripresa in altra forma di “numerosi motivi mistici nelle discipline psicologiche, filosofiche, psichiatriche, romanzesche, ecc.”⁵⁴; nonché di cogliere legami sottili ma resistenti tra le voci remote di quei mistici e quelle dei poeti e pensatori che, ciascuno per una propria via, gli sono apparsi come i “mistici” del suo tempo: Rimbaud, Mallarmé, Kafka, Rilke, Benjamin, Wittgenstein, Simone Weil –, ai quali andrebbe ormai aggiunto Certeau stesso. Questo, nella misura in cui egli trovava in loro espressa l’esigenza di porre la questione del soggetto e del rapporto con il passato in una situazione in cui, alla fine della modernità come al suo inizio, vedeva aprirsi una spaccatura, questa volta nel grande edificio dei saperi positivi che si era allora iniziato a costruire sulle rovine della spiritualità cristiana⁵⁵. Cosicché poté sembrargli, non senza ragione, che il lascito dei mistici moderni riemergesse frammentato in una pluralità di espressioni culturali, ma ora all’interno del sistema borghese “portandone all’estremo le contraddizioni”⁵⁶, così come la mistica del sedicesimo e diciassettesimo secolo aveva messo a nudo le contraddizioni del sistema dogmatico. Certeau coglieva in tal modo nelle pratiche di quei mistici un movimento di resistenza che non aveva solo corrisposto ad una loro necessità vitale, ma aveva dato altresì nuova forma ad istanze spirituali che hanno potuto in tal modo transitare, seppure mutate, in tutt’altro contesto sociale e culturale, consentendo alle “favole” di parlare ancora.

Penso che sarebbe oramai quanto meno azzardato accostarsi alla mistica

53. “Per l’*Aufklärung*, se la “favola” parla (*fari*), tuttavia non sa ciò che dice, e il sapere di quanto dice a sua insaputa dobbiamo attenderlo dallo scrittore interprete. Essa è dunque respinta sul versante della finzione, e come di ogni finzione si suppone che essa mascheri o smarrisca il senso che custodisce” (*Ivi*, pp. 48 s.).

54. *Ivi*, p. 43.

55. Si veda R. LISTA, *Il soggetto in Michel de Certeau: un’identità impossibile*, in “Aut aut” 369 (2016), 64-78.

56. M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, cit., p. 43.

moderna senza tenere conto adeguato della lezione di Michel de Certeau, tanto più perché strettamente congiunta ad una riflessione critica che tocca su punti sensibili l'intero impianto delle attuali metodologie storiografiche, fino a porne in questione i procedimenti messi in atto per "istituire delle coerenze, a partire dalle quali è possibile determinare un ordine, un progresso e una storia"; in altri termini una nuova forma di finzione ammantata da scienza, laddove si tratterebbe piuttosto di "restituire la sua legittimità alla finzione che affolla come uno spettro le stanze della storiografia"⁵⁷. Cosicché il caso Certeau costituisce una pietra d'inciampo per lo storico, nella misura in cui caratteri ed esiti delle sue indagini portano chiaramente su di sé l'impronta di una messa in causa dello studioso stesso nell'oggetto di studio, che perturba la storiografia accademica⁵⁸. Né è trascurabile che tale posizione sia maturata nel corso di un'indagine critica quanto mai rigorosa su una materia – la storia della spiritualità – che si sottrae di per sé ad una spiegazione che si pretenda oggettiva e dunque inseribile senz'altro in sintesi narrative che pretendono di "ricucire con un linguaggio dotato di senso" le ferite della storia così come quelle del vivere quotidiano⁵⁹.

Penso che molto si debba all'insieme di siffatte disposizioni intellettuali, morali e religiose se la storia della mistica moderna è decisamente emersa da uno stato di marginalità storiografica o, peggio, di riduzione a fenomeno patologico, mentale o sociale che sia, che ha lungamente impedito un ascolto delle parole degli spirituali non pregiudicato dai giudizi delle élites di allora come dalle categorie interpretative degli storici di oggi, ambedue propensi a imporre codificazioni dettate dalla ricerca di un controllo totalizzante sul reale. Lungamente preparato dalla lettura minuziosa delle scritture dei mistici dal medioevo al primo Settecento e, come si è visto, dallo studio ravvicinato delle opere di figure centrali tra sedicesimo e diciassettesimo secolo, il grande saggio del 1984 offre una prima, incompiuta rappresentazione della *fable mystique*, cioè della narrazione, continuamente variata eppure in sé unitaria, di una perdita che di per sé è parte costitutiva dell'esperienza mistica, ma storicamente aggravata dal venir meno del sostegno istituzionale in un contesto di crescente "disaggregazione delle chiese, di declino della loro

57. M. DE CERTEAU, *La storia: scienza e finzione*, cit., pp. 53 e 75.

58. Certeau osserva che "secondo Popper, la comunità scientifica è preposta a correggere gli effetti della soggettività" (*Ivi*, p. 56).

59. *Ivi*, p. 58.

potenza materiale e, soprattutto, del loro potere di dire il mondo per i fedeli”⁶⁰. Cosicché l’espressione dell’esperienza emozionale legata all’assenza dell’Amato o, nei termini più propri a Certeau, all’assenza dell’Altro, “senza il quale vivere non sarebbe più vivere”⁶¹, è potenziata dalla consapevolezza che non c’è più un contesto in cui il proprio dire possa ancora risuonare senza essere umiliato ora dall’ortodossia religiosa ora dall’emergente ortodossia politica.

È dunque da questo duplice stato di deprivazione che si sarebbe generata per Certeau la letteratura mistica nel passaggio dall’universo medievale alla modernità, approdando alla formulazione di una scienza nuova della vita spirituale, definita da Surin “scienza sperimentale” in forza dell’inedita distinzione tra la via della fede e la via dell’esperienza; vale a dire la via comune, stabilita da Dio per “sapere le cose della vita futura”, distinta entro certi limiti dalla via “riservata a poche persone”, precisamente a quelle che, al pari degli apostoli, parlano di ciò che sanno, attestano ciò che hanno visto⁶². Scienza doppiamente *étrange*, rileva Certeau, cioè sia rispetto ai quadri concettuali dell’epoca, sia rispetto ai “presupposti che istituiscono i nostri saperi”. Innanzitutto perché, pur “restando legata ai presupposti cristiani di una teologia medievale, tale scienza è oramai privata dell’apparato razionale che un tempo li articolava in oggetti di pensiero”, ed è perciò costretta a fondarsi per altre vie: “una pragmatica del dialogo, una retorica del corpo-soggetto, una metodologia, o meglio una tecnologia sperimentale ‘moderna’”. D’altra parte, una siffatta rivendicazione di scientificità “introduce un equivoco sul concetto stesso di ‘scienza’” quale noi la pratichiamo; come accade ogni volta che s’impone un confronto tra sistemi epistemologici differenti, si è costretti a chiedersi “da quale punto di vista esaminare il rapporto tra la nostra e la loro”⁶³.

In definitiva il modo proprio di Certeau di accostarsi al moderno movimento mistico, la sua attitudine lungamente modellata a prestare ascolto alle voci emergenti dal passato senza ingabbiarle in apparti interpretativi precosti-

60. É. MAIGRET, *Les trois héritages de Michel de Certeau*, cit., p. 519.

61. M. DE CERTEAU, *Mai senza l’altro*, Magnano (VC), Edizioni Qiqajon, 1993, p. 14.

62. J.-J. SURIN, *Science expérimentale des choses de l’autre vie*, Préface, cit., p. 127. Il rinvio scritturistico è a *IGv* 1, 1-2. Si veda il dettagliato commento di Certeau a questo testo in M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, cit., pp. 255-264.

63. M. DE CERTEAU, *Historicités mystiques*, in *Fable mystique*, II, cit., pp. 21 s. (trad. it. di D. Bosco, in M. DE CERTEAU, *Sulla mistica*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 195-221).

tuiti, ha sortito il duplice effetto di elevare a dignità storica una vicenda in massima parte sommersa⁶⁴ – a parte cioè alcuni vertici incarnati da personalità d’eccezione e iscritte senz’altro nella storia della spiritualità cristiana, invece di essere riconosciute innanzitutto come parte di un movimento complesso emergente da un preciso contesto sociale. E di porre per altro verso in questione l’epistemologia storica quale si è andata costituendo a partire dall’Illuminismo; non certo a partito preso, ma proprio perché sperimentata come costitutivamente incapace di ascoltare “l’altro”: lo straniero, il folle, l’illetterato, l’idiota, se non per respingerlo nell’altrove della finzione. Ora, proprio questa capacità di ascolto ha fatto sì che negli scritti di Certeau le voci mistiche siano emerse dai fondali dei secoli moderni come un coro polifonico la cui melodia principale ha l’andamento del canto “innocente, interminabile” della mendicante invisibile di *India Song*, che intona il lungo viaggio de *La fable mystique*⁶⁵. Canto di follia, inscindibile dalla vicenda cristiana, che sin dal primo inizio è stata esperienza assoluta di perdita e insieme punto di fuga verso un assoluto: “Signore, se lo hai portato via tu, dimmi dove lo hai messo e io andrò a prenderlo”⁶⁶. Ma che per essere ancora enunciata in epoca moderna è occorsa l’invenzione, sulla scia dell’ockamismo, di un modo di dire l’indicibile oramai slegato dalla tradizione, cosicché, conclude Certeau, “la tradizione più antica, di cui testimonia la ‘follia del Cristo’, trova uno strumento linguistico perché sorga una teoria ‘moderna’, la mistica”⁶⁷.

64. “La mistica è una regione stigmatizzata, gravata da una denominazione pesante quanto lo sono oggi quelle di ‘banlieu’ o di ‘immigrato’” (M. DE CERTEAU, *Historicités mystiques*, cit., p. 23).

65. Figura chiave del film di Marguerite Duras richiamata in apertura de *La fable mystique*.

66. *Gv* 20, 15.

67. M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, cit., p. 70.

PAOLO BETTILO

UNA “VAGIERENDE RELIGIOSITÄT”.
RELIGIONE MODERNA E CRISTIANESIMO:
E. TROELTSCH E M. MAETERLINCK

Premessa

Di per sé la “vagierende Religiosität”, “la religion vagabondante”, come si è tradotta¹, è quella mistica, eclettica, “debole” e sostanzialmente anarchica dei “letterati”, frutto del decadente individualismo moderno, ancora pregno di cristianesimo, cui contrapporre la pagana religione della volontà, del carattere e dell’orgoglio, autenticamente classica e tedesca, che unisce il popolo sotto il “Führer” esaltandone l’eroismo. Così negli aspri dibattiti che si accendono in Germania tra fine ’800 e inizi ’900 intorno alla “religione moderna”, alla “religione del futuro”. Ma questo tratto oscillante ed errante può ben rappresentare, sottratto a ogni faziosità di parte, la fisionomia complessiva del “risveglio religioso” del tempo, nella diversità di intenti che lo caratterizza, nella frammentazione e nei conflitti che attesta, perché, se è condivisa l’urgenza di una rinnovata iscrizione nella “religione” della cultura e del popolo, risulta ormai del tutto evidente che da tempo essa non ha più forma unica. Dopo la frantumazione della *christianitas* infatti l’Europa non ha trovato alcun altro principio religioso unificante né alcuno ancora se ne prospetta, capace di vincere il nichilismo che la consuma. Il presente tuttavia evidenza, nella consapevolezza dei contemporanei, un inatteso fervore, una *bullitio* ed *ebullitio*, verrebbe da dire, in cui la religione del futuro si prepara nello scontro e nella selezione di proposte diverse, veicolate da soggetti diversi – politici, sociali, economici, intellettuali –, ora vecchie o sulle

1. Cf. M. PULLIERO, *Une modernité explosive: la revue Die Tat dans les nouveaux religieux, culturels et politiques de l’Allemagne d’avant 1914-1918*, Avant-propos de P. Gisel, C. Indermuhle et T. Laus, Genève, Labor et Fides, 2008, pp. 14-15.

vecchie attardate, ora nuove e portatrici di “ordini nuovi” tra loro il più delle volte contrapposti.

Le voci su cui queste pagine si raccolgono sono quelle di due diversi protagonisti delle creazioni e discussioni di quegli anni e prendono spunto dalla rilevanza che l’una riconosce all’altra. La prima è quella di E. Troeltsch (1865-1923), uno dei massimi rappresentanti della teologia e del mondo intellettuale tedesco di inizio ’900; l’altra, quella del poeta, drammaturgo e scrittore belga M. Maeterlinck (1862-1949), a partire dai primi anni ’90 del secolo precedente una delle figure più geniali del mondo letterario europeo, autore di una lettura mistica e sapienziale della vicenda umana di singolare forza e influenza, soprattutto in ambito tedesco², su cui appunto a più riprese Troeltsch interviene nei suoi scritti³.

Iniziali e fortemente selettive, queste note puntano a mettere a fuoco e saggiare memoria e attualità del cristianesimo in quella stagione febbrile, mistica e critica a un tempo, che precede lo scoppio della grande guerra, nella convinzione che “a un secolo di distanza si delineano certe differenze, ma anche tutto un insieme di analogie, che vanno interrogate” accuratamente, tra quel tempo e il nostro⁴. Si potrebbe dire anche di questo: è un passato che non passa.

1. *E. Troeltsch e la religiosità moderna: il caso di M. Maeterlinck*

In un saggio del 1913 teso a tracciarne un profilo complessivo, Troeltsch presenta il XIX secolo come l’approfondimento e quasi l’esasperazione di entrambe le grandi stagioni della modernità che l’avevano preceduto: l’età dell’illuminismo, esito non voluto, ma inevitabile di quell’“assolutismo razionalistico” che tra ’500 e ’600, “con la sua azione livellatrice, il suo spirito puramente mondano e utilitaristico, l’emancipazione dell’individuo dal giogo delle potenze sovraordinate”, aveva portato a definitivo tramonto l’ormai logora cultura “ecclesiastico-feudale” del tardo medioevo e l’età di quell’idealismo tedesco, a un tempo “classicista” e romantico, che, al passaggio tra

2. La parabola della fortuna di Maeterlinck nei paesi di lingua tedesca tra fine ’800 e la grande guerra è ora ampiamente studiata da D. SROHMANN, *Die Rezeption Maurice Maeterlincks in den deutschsprachigen Ländern (1891-1914)*, Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt a. M.-New York-Oxford-Wien, Peter Lang, 2006.

3. È Maeterlinck, segnale, uno di quei “letterati” dalla religiosità “vagierende” contro cui prendevano posizione i costruttori di una post-moderna religione del popolo tedesco.

4. M. PULLIERO, *Une modernité explosive*, cit., p. VIII dell’“Avant-propos”.

XVIII e XIX secolo, si era contrapposto “all’individualismo atomistico e alla cultura intellettualistica e utilitaristica” precedenti con l’ambizione di rifondere tutto il lascito della storia europea nella creazione di un nuovo, “ricco e autonomo ideale di umanità” esteticamente compiuto⁵. Volontà di razionalizzazione, uniformazione e governo totali della società e della natura e incoercibile impulso alla libertà inventiva e critica dei singoli (e dei popoli) nella loro individualità storica sono dunque i motori, indisciungibili e tra loro contraddittori, di uno stesso processo che, emancipatosi da ogni trascendenza, nel XIX secolo perviene alla sua massima intensificazione. A fine secolo, scrive Troeltsch, si confrontano e scontrano così da una parte “l’onnipotenza dello stato”, che “militarizza i popoli, statalizza la scuola e la formazione spirituale e pone l’economia” e la stessa scienza sotto il proprio controllo, in una “situazione di limitazione della libertà [...] che non viene per nulla modificata dal fatto che i popoli siano compartecipi dell’esercizio di questa costrizione su se stessi”⁶: in breve la “cultura democratico-capitalistica dell’imperialismo”⁷ o, meglio, *degli* imperialismi come “destino dell’avvenire”⁸ – di un

5. E. TROELTSCH, *Das Neunzehnte Jahrhundert*, in Id., *Gesammelte Schriften. Band 4 – Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, hrsg. von H. Baron, Neudruck der Ausgabe Tübingen 1925, Aalen, Scientia Verlag, 1981, pp. 614-649, qui pp. 614-615; trad. it. di G. Cantillo, Id., *Il secolo diciannovesimo*, in Id., *L'essenza del mondo moderno*, Napoli, Bibliopolis, 1977, pp. 303-344, pp. 306, 307 e 306. Su Troeltsch cf., a livello introduttivo, le notizie presenti nelle introduzioni alle diverse traduzioni italiane dei suoi scritti di seguito utilizzate, che ospitano spesso un’ampia e accurata bibliografia. Segnalo che le traduzioni fornite nel testo, quando non siano mie, sono comunque controllate sull’originale (e quindi possono divergere talora da quelle cui si rinvia).

6. *Ivi*, pp. 614-615 e 616; trad. it. *Ivi*, p. 334. Si badi: per Troeltsch stato, scienza ed economia moderni sono governati da principi che nel loro “fondamento ideale” e anche in diverse, singole attuazioni comportano universalità e cosmopolitismo, né i diversi ambiti “nazionali” in cui si articolano e organizzano o gli imperialismi che questi sviluppano sono per lui di per sé conflittuali (benché riconosca che in linea di principio “la democrazia è [...] antinazionalistica” (*Ivi*, p. 638; trad. it. *Ivi*, p. 332)). Eppure “fatalmente”, annota, lo divengono, così che “malgrado il [loro] razionale pacifismo teorico” (*Ibidem*; trad. it. *Ivi*, p. 331) gli stati moderni esercitano una politica di potenza che li conduce a “violenti conflitti” che, poiché operano su scala planetaria, tendono ad assumere dimensione mondiale, pur contrastati da spinte tese alla creazione di “un diritto internazionale che ponga fine allo stato di irrequietezza e disordine” che ne caratterizza i rapporti e li moralizzi allo stesso modo in cui è stata sottoposta “ai principi della legalità e della giustizia e alle esigenze morali” la politica interna di ciascuno di loro (cf. *Ivi*, pp. 638 e 639; trad. it. *Ivi*, pp. 331 e 333).

7. *Ivi*, p. 617; trad. it. *Ivi*, p. 308.

8. *Ivi*, p. 640; trad. it. *Ivi*, p. 334.

avvenire distruttivo; dall'altra, quel "principio del perfezionamento dello spirito e della più radicale autonomia spirituale", già proprio dell'idealismo tedesco⁹, che sotto la pressione del predominio "democratico, capitalistico, imperialistico e tecnologico"¹⁰ aveva allora abbandonato ogni tratto nostalgico, ogni ambizione di mera ripresa del passato, vuoi pagano vuoi cristiano-germanico¹¹, per raggiungere "nelle personalità spiritualmente rivoluzionarie del presente" – si legge¹² – una volontà costruttiva, "uno spirito attivo e creativo adeguato alla nuova situazione e [...] in grado di superarla dall'interno"¹³, conferendole la mancante profondità spirituale e religiosa. Non si dà alcuna decadenza, dunque, nella cultura occidentale di fine '800 – inizi '900, alcuna analogia con l'"alessandrinismo" e l'"auto-dissoluzione [...] della tarda antichità", per quanto ancora "piena di contraddizioni e perciò difficilmente valutabile rispetto alla reale direzione del suo sviluppo" questa alternativa al "secolo del meccanicismo" possa apparire¹⁴. L'ora è anzi quella della prossimità a una possibile svolta salutare, anche se resta incerto l'esito del conflitto tra i due motori della modernità, il secondo dei quali solo sarebbe in grado di darle un futuro.

Ora, lungo i "sentieri propri e originali nella riscoperta dell'anima e del suo legame con un mondo soprasensibile" tracciati dal rinnovato "bisogno religioso" della cultura a lui contemporanea, Troeltsch s'imbatte in un poeta, drammaturgo e saggista fiammingo che ritiene sommamente rappresentativo di questa rinnovata ricerca e/o "costruzione di dio": Maurice Maeterlinck. "Egli – scrive – scopre negli eventi più semplici l'irrazionalità, il mistero e l'impenetrabile profondità dell'anima, che avverte in ciò il suo legame con un ordinamento ignoto che dà, però, serenità e consistenza. In completo contrasto con l'aristocraticismo di Nietzsche [inoltre], egli insegna a percepire in ogni uomo questo mistero e a legarsi reciprocamente nella sua venerazione, o piuttosto a sentirsi reciprocamente legati. Quel che conta per lui – conclude –

9. *Ivi*, p. 623; trad. it. *Ivi*, p. 315.

10. *Ivi*, p. 641; trad. it. *Ivi*, p. 335.

11. *Ivi*, a p. 642 (trad. it. *Ivi*, p. 336), Troeltsch parla di una inadeguatezza a cogliere e positivamente trascendere la "struttura profonda della vita moderna" da parte sia del "narcisismo romantico" sia della "stilizzazione classica, modellata sull'antichità" propria del neومانesimo a cavallo tra XVIII e XIX secolo.

12. *Ivi*, p. 617; trad. it. *Ivi*, p. 308 (letteralmente: "nei rivoluzionari spirituali del presente").

13. *Ivi*, p. 641; trad. it. *Ivi*, p. 335.

14. *Ivi*, p. 618 e 642; trad. it. *Ivi*, pp. 310 e 336.

è soltanto svelare il mistero che ci circonda, per dare all'anima un saldo, anche se impenetrabile fondamento [Halt] in mezzo a tutta l'irrequietezza moderna, alla ricerca della mera felicità mondana e alla razionalizzazione meccanicistica"¹⁵.

Va notato che Maeterlinck non s'inscrive in quella che Troeltsch considera ancora "l'unica vivente tradizione religiosa della nostra cerchia culturale, quella cristiana", cui consegnerebbe con piena convinzione "il destino futuro dei fondamenti religiosi, metafisici ed etici della nostra cultura, che – ribadisce – è profondamente connessa con il cristianesimo"¹⁶. Maeterlinck rappresenta anzi una proposta alternativa a quella di "una cristianità priva di chiese e di dogma" cui lavora il teologo tedesco e suggerisce una ben diversa direzione di sviluppo alla soluzione della crisi europea. Se, come vedremo, usa volentieri "materiali cristiani", nei suoi scritti questi sono radicalmente sottratti al loro contesto. Insomma, con lui si rende del tutto evidente non solo quanto sia ormai affatto indecisa la situazione religiosa dell'Europa, oscillante tra "irreligiosità, restaurazione confessionale, libero sviluppo del cristianesimo e formazione di una religione del tutto nuova", e come comunque sia "definitivamente tramontata l'unità delle idee religiose, già scissa fin dal tempo della riforma", ma anche come questa "religione del tutto nuova", espressa dalla modernità senza ripresa alcuna del passato, abbia forma compiuta e serietà¹⁷.

Su Maeterlinck, occorre aggiungere, Troeltsch aveva richiamato l'atten-

15. *Ivi*, p. 645; trad. it. *Ivi*, pp. 339-340. Nella n. 8 al testo tedesco a p. 646 (8 nella traduzione italiana a p. 340), che ospita alcune indicazioni bibliografiche relative al paragrafo in cui ricorrono le righe dedicate a Maeterlinck, Troeltsch cita una monografia di Heinrich Meyer-Benfey, *Moderne Religion, Schleiermacher und Maeterlinck*, Leipzig, Der Eugen Diederichs Verlag, 1902. Meyer-Benfey (1869-1945) viene descritto come critico letterario e "Zeitdiagnostiker" vicino al circolo di Friedrich Naumann in K. LICHTBLAU, *Der Eugen Diederichs Verlag und die neuromantische Bewegung der Jahrhundertwende*, in *Romantik, Revolution und Reform. Der Eugen Diederichs Verlag im Epochenkontext 1900-1949*, hrsg. von J.H. Ulbricht und M.G. Werner, Göttingen, 1999, pp. 60-77, p. 69.

16. E. TROELTSCH, *Das Neunzehnte Jahrhundert*, cit., pp. 648 e 649; trad. it. Id., *Il secolo diciannovesimo*, cit., pp. 343 e 344. Sulla posizione di Troeltsch in relazione al futuro del cristianesimo si veda l'accurata e acuta messa a punto che si legge nel sesto capitolo, dedicato a *Crisi religiosa e futuro del cristianesimo*, dello studio di R. GARAVENTA, *Religione e modernità in Ernst Troeltsch*, Napoli, Luciano, 2004.

17. E. TROELTSCH, *Das Neunzehnte Jahrhundert*, cit., p. 649; trad. it. Id., *Il secolo diciannovesimo*, cit., p. 344.

zione già dieci anni prima, in una messa a punto su *La situazione teologica e religiosa contemporanea* pubblicata nel 1903¹⁸. Anche qui l'analisi proposta dal teologo tedesco colloca il suo tempo all'estremo limite di una stagione apertasi quasi due secoli prima all'insegna di "un atteggiamento di rottura nei confronti della tradizione ecclesiale", connotato ora da "un'accezione sostanzialmente modificata" dell'idea ed essenza del cristianesimo ora da "una religiosità" schiettamente professata "in termini per lo più indipendenti rispetto alle religioni storiche" e "caratterizzata in senso etico e artistico", che, "se pure coincideva con il cristianesimo, si percepiva comunque come una religiosità specificamente moderna", come un "vangelo del puro al-di-qua"¹⁹.

"Il grande movimento religioso moderno" si muoveva dunque per Troeltsch già allora sostanzialmente "al di fuori delle chiese e, per lo più, anche al di fuori della teologia", in particolare di quella, come la sua, che si proponeva di ripensare e riproporre la permanente attualità del cristianesimo all'interno della modernità; rifiutava, cioè, sia di avere una dimensione liturgica e istituzionale sia di darsi una qualsiasi salda configurazione razionale. Si tratta, ripete, di un movimento "fortemente connotato in senso estetico e letterario" di cui è "molto difficile" prevedere lo sviluppo e "per caratterizzare il quale – conclude – può essere citato ad esempio il nome di Maeterlinck"²⁰.

Sono proprio alcune parole dello scrittore belga a essere poste da Troeltsch subito dopo a conclusione della sua "rassegna" – parole, insiste, di "un uomo che, con cuore ardente, aveva il senso del programma e della ricerca

18. E. TROELTSCH, *Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart*, in Id., *Gesammelte Schriften. Band 2 – Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, hrsg. von H. Baron, Neudruck der 2. Auflage 1922, Aalen, Scientia Verlag, 1962, pp. 1-21; trad. it. di F. Ghia, Id., *La situazione teologica e religiosa contemporanea*, in Id., *Scritti scelti*, Torino, UTET, 2005, pp. 481-505.

19. *Ivi*, p. 1; trad. it. *Ivi*, p. 481.

20. *Ivi*, p. 21; trad. it. *Ivi*, p. 504. Colgo l'occasione di questa caratterizzazione di Maeterlinck come figura esemplare del movimento religioso moderno per precisare che l'assenza da parte sua di un'attenzione alla liturgia, alla costituzione e strutturazione di una comunità, all'elaborazione di una dottrina teologica non significano punto astrazione e disinteresse nei confronti delle dinamiche sociali. Nello scrittore belga si delinea infatti con particolare chiarezza il proposito di contribuire alla costruzione di una nuova civiltà, ma attraverso una conversione di ciascuno e tutti cui solo la sua predicazione/scrittura chiama e di cui lei sola si fa "maieuta" tramite i propri procedimenti "lirico-dialettici", mi verrebbe da dire riprendendo termini kierkegaardiani, tesi a condurre il lettore/spettatore dei suoi drammi a una presa di coscienza e scelta per le quali i tempi, nella loro stessa asprezza, sembrano essere maturi.

del futuro” e che, se “nulla si attendeva dai teologi”, tutto sperava dal “sostare del nostro genere sulla sua vera, intima essenza, nonché dallo sguardo sulla storia delle religioni: ‘Non dobbiamo essere umani – aveva scritto Maeterlinck –, ma figli di Dio; non liberali, ma liberi; *non conservatori, ma tedeschi* [c.n.]; non credenti, ma pii; vivendo corporalmente il divino in ciascuno di noi e integrandoci vicendevolmente in un’unica cerchia: nessuno è come l’altro e nessuno non lo è, quotidianamente mutando in un amore senza invidia, perché tutti procediamo nel cammino verso Dio, e se anche uno giunge più vicino di un altro, mai però taglia all’altro la strada”²¹.

Non s’intende qui dar conto sistematicamente di tutte le citazioni o menzioni di Maeterlinck presenti negli scritti di Troeltsch o a lui addebitate, tuttavia, prima di avanzare alcune considerazioni ricapitolative, mi sembra opportuno segnalare due ulteriori luoghi che aiutano a precisare ulteriormente il modo in cui lo leggeva. Il primo si trova nel verbale che dà conto della discussione seguita alla relazione su *Il diritto naturale stoico-cristiano e il moderno diritto naturale profano* presentata dal teologo tedesco il 21 ottobre 1910 al convegno della Società tedesca di sociologia tenutosi a Frankfurt a. M.²². Il testo riporta gli interventi di F. Tönnies, M. Weber, G. Simmel e altri. Qui interessa l’appunto mosso da M. Buber all’inclusione della mistica tra le forme sociologiche del cristianesimo operata da Troeltsch nella sua relazione. Il

21. *Ibidem*; trad. it. *Ivi*, p. 505. Ho posto nel testo in corsivo l’esortazione a non essere “conservatori”, ma “tedeschi” per segnalare già qui la contrapposizione tra culture “latine” o più latamente “occidentali” e culture germaniche, “asiatiche”, su cui torneremo in seguito. Segnalo che le vicende della Grande Guerra provocarono in Maeterlinck un forte mutamento nel suo rapporto con la Germania (e dei tedeschi nei suoi confronti): “Ho amato la Germania – scriveva nel 1916 – [...]. L’ho creduta grande, onesta e generosa ed è stata sempre accogliente e benevola nei miei confronti. Ma vi sono crimini che annientano il passato e chiudono l’avvenire”, aggiungeva, mettendo in guardia da chi “dirà che lo sventurato popolo tedesco è la prima vittima del suo re e della sua casta feudale”; da chi suggerirà “che non è la buona e simpatica Germania dei tigli, dei chiari di luna, delle vecchie case ingenuie, ma la sola Prussia odiosa e arrogante ad aver compiuto tutto il male” (cito da P. GORCEIX, *Maurice Maeterlinck – L’arpenteur de l’invisible*, Bruxelles, Le Cri édition, 2005, pp. 84-85).

22. *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht* (1911), in E. TROELTSCH, *Kritische Gesamtausgabe. Band 6.1 – Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik (1903-1912)*, hrsg. von T. Rendtorff in Zusammenarbeit mit Katja Thörner, Berlin-Boston, Walter de Gruyter, 2014, pp. 711-772 (testo: pp. 723-748; discussione: pp. 748-772); tr. it. *Id.*, *Il diritto naturale stoico-cristiano e il moderno diritto naturale profano*, in *Id.*, *L’essenza del mondo moderno*, cit., pp. 95-124 (questa traduzione, tratta dall’edizione del saggio presente nel IV tomo dei *Gesammelte Schriften*, edito nel 1925, contiene il testo della sola relazione di Troeltsch).

misticismo, aveva obiettato Buber non è una “categoria sociologica”. “Credo – aveva aggiunto – che la mistica possa essere caratterizzata come un solipsismo religioso. Da una parte è sicuramente il più estremo sviluppo della *religiosità* [...] dall’altra mi sembra essere del tutto lontana dalla *religione* [intesa] come un tutto sociologico costruito sulla religiosità. Mi sembra anzi che la mistica neghi ogni comunità, non [la] combatta, per così dire, né le si contrapponga come la setta, ma la neghi, nel senso che per lei si dà un unico rapporto reale, il rapporto del singolo con Dio”²³. Rispondendo all’obiezione, Troeltsch aveva osservato che la cosa costitutiva “un problema se si [voleva] riconoscere la mistica come autentica espressione del religioso. La mistica cristiana non è però mistica allo stato puro – aveva aggiunto –, ma una certa determinata mistica. In pratica le cose stanno così – si era affrettato a concludere –: non abbiamo a che fare con la mistica in sé, ma solo con Eckhart, Sebastian Franck, John Everard [...] e altri. A costoro non si adatta l’opinione del signor Buber. *A Maeterlinck al contrario, ad esempio, si adatta* [c.n.]. C’è troppo sangue cristiano in quella gente perché possano essere mistici che si sottraggono del tutto a una qualsiasi comunità”²⁴.

Puntualizzazione interessante, nella vivacità del parlato appena mitigata dall’accurata redazione del verbale. Puntualizzazione su cui tornare, non appena si sarà addotta l’ultima testimonianza annunciata.

A conclusione dell’ampia sezione dedicata a *La mistica e lo spiritualismo* posta a conclusione della grande monografia su *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani* che pubblica nel 1912²⁵, Troeltsch torna infatti a menzionare Maeterlinck in una lunga nota apposta a un rinnovato bilancio della situazione religiosa del suo tempo, in cui rileva come ormai questa trascuri del tutto “la comunità religiosa, sia essa chiesa o conventicola”. “Il culto – scrive – ha perso in sostanza la sua interna necessità ed è diventato senza senso per la religione”; “l’elemento storico [stesso] è diventato simbolo, incitamento, illustrazione, se pure non lo si consideri del tutto dubbio”. In questa situazione, prosegue, il “posto dell’antica comunità di culto è stato preso dalla

23. *Ivi*, p. 764.

24. *Ivi*, p. 771.

25. E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Neudruck der im Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1922 erschienenen Ausgabe, Aalen, Scientia Verlag, 1965, pp. 848-940; trad. it. Id., *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani. Volume II – Il Protestantismo*, tr. it. di G. Sanna, Firenze, “La Nuova Italia” Editrice, 1960, pp. 529-646.

letteratura, dalla poesia, dall'antico filadelfismo, dalla formazione di piccoli gruppi guidati da impressioni personali" – un "miscuglio [Mischung]", aggiunge, in cui sono entrati anche "il monismo naturalistico della moderna filosofia della natura e idee brahmaniche e buddhiste", smarrendo completamente i "rapporti con la storia del cristianesimo, anzi col personalismo cristiano in genere [c.n.]"²⁶. È alla fine di questa ricognizione che si legge la lunga nota cui accennavo, di cui cito le poche righe dedicate a Maeterlinck, appunto, contenenti un rinvio a *Le trésor des humbles* (1896), nella terza edizione tedesca del 1906 (la prima è del 1898). Scriveva dunque Troeltsch: "Una mistica originalissima, indifferente nei confronti del cristianesimo, sviluppa Maeterlinck, il cui influsso sul presente va [...] compreso a partire da questa omogeneità" ai suoi orientamenti di fondo²⁷.

2. *M. Maeterlinck e la lettura di Ruusbroeck "l'admirable"*

Se M. Maeterlinck è per Troeltsch una delle più significative "personalità spiritualmente rivoluzionarie del presente", interprete di una "mistica allo stato puro", "originalissima", capace di cogliere e declinare "in un senso estetico letterario" del tutto coerente alla modernità "il mistero e l'inesorabile profondità dell'anima", di ogni anima (in questo "in completo" e salutare "contrasto con l'aristocraticismo di Nietzsche"), svelandone il "legame con un ordinamento ignoto, che dà però serenità e consistenza", egli è pure, a suo avviso, come si è letto, del tutto indifferente al cristianesimo. Ora, il senso di quest'ultimo giudizio merita di essere chiarito e di seguito ne tenteremo un primo, affatto circoscritto approfondimento facendo perno su uno scritto giovanile dello scrittore belga, maturato tra i suoi ventitré e ventinove anni, che permette, tra l'altro, di gettar luce sul modo in cui testi della letteratura spirituale o mistica cristiana venivano letti e avvertiti come decisivi a fine '800²⁸.

V'è dunque una lettera, datata 24 dicembre 1885, in cui l'acerbo poeta,

26. *Ivi*, p. 932; trad. it. *Ivi*, pp. 636-637 – si noti l'ultimo tratto: "anzi col personalismo cristiano in genere": il "personalismo", la costruzione etico-religiosa della persona è per Troeltsch il tratto distintivo dell'occidente, dell'Europa, indissolubilmente congiunto al cristianesimo. Torneremo su questo punto nella sezione conclusiva delle presenti note.

27. *Ivi*, p. 933; trad. it. *Ivi*, p. 638.

28. Mi sembra doveroso sottolineare i limiti di queste note su Maeterlinck, che non intendono in alcun modo seguirne la complessa vicenda. Ci si attiene qui ad alcuni, pochi scritti appartenenti grosso modo al primo decennio della sua produzione e per di più di natura meramente saggistica, trascurando l'opera poetica e drammaturgica certamente decisiva per l'affermarsi stesso dell'autore belga.

rientrato da poco da una breve soggiorno parigino, segnala a un amico la scoperta degli scritti di un autore fiammingo del XIV secolo di cui aveva avuto notizia dalla lettura di *À rebours* di Huysmans²⁹: Ruusbroeck, un “uomo di genio assoluto”, scriveva, la cui opera mappa regioni in cui non ci si era mai avventurati³⁰. A lui negli anni successivi avrebbe dedicato ripetuti contributi e di una sua opera maggiore, *L'ornement des noces spirituelles*³¹, nel 1891 avrebbe pubblicato la traduzione dall'originale fiammingo. Nell'ampia introduzione alla presentazione di questo testo l'ormai affermato autore di *Serres Chaudes* e *La princesse Maleine* riconosce che non è “letterariamente” bello e che Ruusbroeck non è tra i mistici “più efficaci e attuali”, quali Swedenborg e Novalis³². Per di più, sottolinea, i suoi scritti “non corrispondono che

29. L'esergo del romanzo, pubblicato nel maggio del 1884, recita: “Debbo gioire al di sopra del tempo ..., benché il mondo abbia orrore della mia gioia e la sua grossolanità non sappia di cosa voglia parlare. Ruysbroeck *l'admirable*” (J.-K. HUYSMANS, *À rebours, Texte présenté établi et annoté par Marc Fumaroli. Seconde édition revue et augmentée*, Paris, Édition Gallimard – Folio classique, 2010, p. 54). Nel romanzo stesso, alcune pagine dedicate a Ernest Hello, editore nel 1869 della traduzione dal latino di una scelta degli scritti del mistico trecentesco, ospitano alcune citazioni della sua introduzione alla versione in cui il traduttore osservava, a proposito della sua scrittura: “le cose straordinarie non possono che essere balbettate”, e, ancora: “la tenebra sacra in cui Ruusbroeck distende le sue ali d'aquila è il suo oceano, la sua preda, la sua gloria, e i quattro orizzonti sarebbero una veste troppo stretta per lui” (*Ivi*, p. 269).

30. Riprendo notizia e citazione della lettera da P. GORCEIX, *Maeterlinck*, cit., p. 42. L'interesse durevole di Maeterlinck per Ruusbroeck e il senso che accordava ai suoi scritti sono attestati ad esempio da un suo contributo su *La Mystique Flamande* pubblicato nella “Revue encyclopédique” il 24 luglio 1897. Qui si legge tra l'altro: “Vedo in lei [cioè nella “sincera storia di quest'anima” (quella di Ruusbroeck)] tutta la vita del bel, nero Medio Evo, nel momento in cui Dio è stato nel modo più assoluto solo. È stata quella l'unica estate del cuore, eppure a noi che siamo in inverno, ahimé!, e forse anche più in là, e che soffriamo al solo entrare nell'autunno dell'*Imitazione* [di Cristo], come se aprissimo una serra all'uscita da una cantina, questi ardori sembrano ora delle tenebre febbrili in cui la nostra povera anima perirebbe come una pianta del polo al sole” (citato nell'*Avant-Propos* di P. Gorceix a NOVALIS, *Fragments précédé de Les Disciples à Sais, traduit de l'allemand par Maurice Maeterlinck*, Préface de P. Gorceix – Suivi de *Introduction à la poétique symboliste* par P. Gorceix, Paris, Librairie José Corti, 1992, pp. 17-18).

31. *L'ornement des noces spirituelles de Ruusbroeck l'admirable traduit du flamand et accompagné d'une introduction par Maurice Maeterlinck*, Préface de Jacques Brosse – Notice bio-bibliographique sur Ruusbroeck de Luc Versluys, Bruxelles, Édition Les Éperonniers, 1990 (prima edizione: Bruxelles, Paul Lacomblez, 1891).

32. Di Novalis in particolare, che legge nel 1890, Maeterlinck tradurrà alcuni testi pubblicati da Paul Lacomblez a Bruxelles nel 1895 in NOVALIS, *Fragments précédé de Les Disciples à Sais*. Con Ruusbroeck ed Emerson, il poeta tedesco è il terzo autore fondamentale della prima

raramente ai bisogni odierni” e molte pagine non racchiudono che “tiepidi e pii luoghi comuni”³³. Ruusbroeck è ripetitivo, insiste, ha l’ignoranza di un bimbo e usa “una sintassi tetanica”, caratterizzata da ripetute rotture, che mette in difficoltà il traduttore, ma, aggiunge, scrive “pagine che Platone non avrebbe potuto scrivere”, in cui si riflette “il volo convulso di un’aquila ebbra, cieca e insanguinata, al di sopra di cime innevate”³⁴.

La sua opera, prosegue, è un “tempio privo di architettura”: entrando i lettori “crederanno di entrare nel vuoto; avranno la sensazione di una caduta uniforme in un abisso senza fondo, tra rocce nere e lisce”. In questo libro infatti non ci sono “né aria né luce ordinarie; è una dimora invivibile per chi non vi si sia preparato”³⁵. Infine, chi s’inoltri nella sua lettura si troverà portato in “un deserto illimitato, in cui morrà di sete”³⁶.

Con quale preparazione allora accostarvisi? Ma ancor più: perché sopportare una scrittura tanto difficile e disorientante?

stagione della produzione di Maeterlinck. Su Emerson avremo modo di dire qualcosa in seguito, qui vorrei citare una breve caratterizzazione di Novalis utile a comprendere senso e articolazione della mistica nel Maeterlinck di quegli anni. Si legge dunque nell’introduzione ai *Fragments* curata dallo scrittore belga: “Nella maggior parte dei mistici che conosciamo il misticismo è psicologico, cioè si applica a una specie di psicologia trascendentale con cui l’anima si sforza di studiare le proprie abitudini e passioni come il nostro spirito nella psicologia ordinaria si sforza di studiare le passioni e le abitudini del nostro essere *staccato dal mistero* [c.n.]. L’anima, immobile, si ripiega su se stessa e s’inquieta meno dell’ignoto che la circonda che dell’ignoto che racchiude in sé o, piuttosto, non percepisce il mistero esterno che in modo accidentale, attraverso il mistero interiore e in relazione a esso. In genere non è mistica che riguardo a sé, mentre in Novalis può essere mistica nei confronti di un fenomeno chimico, una legge di patologia o un’operazione di aritmetica. Si sposta di continuo e si ritrova dovunque fuori di sé. Invece di attirare in sé le esteriorità e le apparenze si mescola con loro, le satura della sua essenza e ne muta la sostanza. Rende trascendentale meno il suo *io* che l’universo”, grazie a quello che Maeterlinck chiama il suo “idealismo magico” (*Ivi*, p. 43). Su questa intelligenza di Novalis e sui suoi influssi nella cultura del tempo cf. P. GORCEIX, *Maurice Maeterlinck, vecteur du concept de ‘mystique’ chez Hermann Bahr; Hugo von Hofmannstahl et Rainer Maria Rilke*, in *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900 – Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, M. Baßler et H. Châtellier éd., Préface de A. Faivre, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg 1998, pp. 223-238.

33. *L’ornement des noces spirituelles*, cit., p. 1. Sulla scarsa correttezza delle succinte notizie storiche fornite da Maeterlinck su Ruusbroeck cf. B. BEYER DE RYKE, *Ruusbroec, en son temps et dans les siècles*, “Textyles. Revue des lettres belges de langue française” 28 (2005), pp. 19-29.

34. *L’ornement des noces spirituelles*, cit., p. 2.

35. *Ivi*, pp. 3-4.

36. *Ivi*, p. 4.

Maeterlinck, si è detto, aveva affermato che in Ruusbroeck si trovano pagine che Platone non sarebbe stato in grado di comporre. La menzione di Platone non è casuale, e il limite rilevato neppure. Lo scrittore annota infatti che si possono leggere le opere del mistico fiammingo solo avendo familiarità con quelle di Platone e dei neoplatonici³⁷, e a riprova di ciò poco oltre aggiunge:

Porfirio, nei suoi *Principes de la théorie des intelligibles*, sembra aver scritto l' ammonimento più giusto a esser posto in testa al volume: "Grazie all'intelligenza si dicono molte cose sul principio che è superiore all'intelligenza. Ma se ne ha l'intuizione molto più grazie all'assenza di pensiero che grazie al pensiero. Succede a quest'idea quel che succede a quella del sonno, di cui si parla fino a un certo punto da svegli, ma di cui non si acquista conoscenza e percezione che dormendo. Il simile, infatti, è conosciuto solo dal simile e la condizione di ogni conoscenza è che il soggetto divenga simile all'oggetto"³⁸.

Dunque il testo di Ruusbroeck eccede l'ordine dell'intelligenza, e noi non possiamo "percepire *ab intra*", da dentro noi stessi la conoscenza che trasmette, non possiamo "trasformare quelle idee nella nostra stessa sostanza"; possiamo tuttavia "assentir[vi] dal di fuori" grazie a un esercizio dell'"immaginazione filosofica" – "una facoltà preposta all'educazione, lentissima", chiosa Maeterlinck –, che prepara alla loro accoglienza, se e quando ne fossimo visitati. È la testimonianza di Plotino, citata poco oltre:

Non è legittimo, dice Plotino, indagare di dove provenga questa scienza intuitiva, quasi fosse una cosa che dipende dal luogo e dal movimento; perché non si avvicina di qua né se ne va di là, per recarsi altrove; ma appare o non appare, di modo che non si deve cercarla con l'intenzione di scoprirne le fonti segrete, ma bisogna attendere in silenzio che brilli improvvisa su noi, preparandoci al sacro spettacolo come l'occhio attende pazientemente il sole³⁹.

37. Cf. *Ivi*, p. 3.

38. *Ivi*, pp. 4-5. Si tratta della venticinquesima delle sentenze che costituiscono i *Points de départ vers les intelligibles*, la cui versione, accompagnata da un ampio commento, si può leggere ora in PORPHYRE, *Sentences – Études d'introduction – Texte grec et traduction française, commentaire* I-II, Luc Bresson éd., Paris, Vrin, 2005, qui I, p. 325. Segnalo che nel commento alla sentenza (*Ivi*, II, pp. 566-571, qui p. 566), si legge, in modo del tutto conforme a quanto sostiene Maeterlinck: "seul résultat obtenu par l'intellection [nel francese dello scrittore fiammingo: "la pensée"] appliquée à l'Un: un grand bavardage".

39. *L'ornement des noces spirituelles*, cit., pp. 6-7. Il testo di Plotino si legge in *Enneadi* V (32) 5 8.

Questo può la filosofia, la grande filosofia: arrivare al misticismo “tramite la scienza del ragionamento”, la dialettica, anche se poi sia Platone sia Plotino sembrano diffidare “della loro anima intuitiva o contemplativa”⁴⁰ e, giunti sulla vetta, chiudono gli occhi, abbagliati. Le pagine di Ruusbroeck invece – pagine “d’un monaco allucinato, di un solitario stralunato e d’un eremita ebbro di digiuno e consumato dalla febbre”, “sogno stravagante e nero, attraversato da grandi lampi e nulla più”⁴¹ –, portano “al di là del circolo polare dello spirito”, dove, sì, fa “straordinariamente freddo” e “scuro”, ma dove però vi sono anche quelle “fiamme” e quella “luce” grazie alle quali matura “la più esatta delle scienze”⁴², quella che schiude le regioni “più inospitali del divino ‘Conosci te stesso’” in cui “la psicologia dell’uomo si mescola alla psicologia di Dio”⁴³.

Scienza di pochi, scienza cui prepararsi con assidua, necessariamente lenta asceti del corpo e della mente? Sì, eppure ogni uomo, assicura Maeterlinck, è “nella sua vita”, nella sua vita ordinaria, quotidiana, “un mistico inesperto [un mystique informulé]”⁴⁴. Qual è infatti quella sua azione “il cui movente ultimo non sia mistico? L’occhio dell’amante o della madre, ad esempio, non è mille volte *più astruso, più impenetrabile e più mistico* [c.n.] di questo libro povero e spiegabile, dopo tutto, come qualsiasi altro, perché i libri non sono che misteri morti, il cui orizzonte non si rinnova più?”⁴⁵.

Ma cosa rivela infine la scrittura di Ruusbroeck, che la rende tanto necessaria, che consente a chiunque la sostenga un’infine chiara, gioiosa, attiva intelligenza di sé e di tutto – conoscere sé e il dio, per usare i termini con cui Socrate spiega ad Alcibiade il senso dell’oracolo delfico?

Due convinzioni mi sembrano qui decisive. La prima, che in qualche modo costituisce la premessa alla lettura entusiasta del mistico fiammingo da parte di Maeterlinck, chiarisce il retroterra affatto moderno che la condiziona;

40. *L’ornement des noces spirituelles*, cit., p. 11.

41. *Ivi*, p. 8.

42. *Ivi*, p. 5. Si badi: Maeterlinck insiste sul fatto che si tratta di una scienza, non di un sogno. “I sogni non sono unanimi – scrive –; i sogni non hanno radici, mentre il fiore incandescente della metafisica divina qui schiusosi ha le sue radici misteriose nella Persia e nell’India, nell’Egitto e in Grecia. Tuttavia sembra incosciente come un fiore e ignora le proprie origini” (*Ivi*, p. 6).

43. *Ivi*, pp. 5-6.

44. *Ivi*, p. 8.

45. *Ivi*, pp. 8-9.

la seconda evidenza al meglio perché la religiosità moderna, come annota Troeltsch, abbia un fondamentale tratto estetico e letterario.

Al principio dunque sta la percezione della nuova posizione dell'uomo nel tempo del disincanto del mondo. L'universo e l'uomo infatti si sono fatti silenti, incomprensibili. Di Emerson, autore che con Ruusbroeck e Novalis costituisce, come si osservava, il trittico dei testimoni concessi alla sua epoca, Maeterlinck scrive: "È venuto *per i molti* [c.n.] nel momento in cui doveva venire, *nell'ora in cui avevano un vitale bisogno di nuove spiegazioni* [c.n.]"⁴⁶. Non v'è apparente eroismo né abnegazione alcuna nella terra desolata del presente: "non ci resta che la vita quotidiana, e tuttavia non possiamo vivere senza grandezza", prosegue. In questa congiuntura, in quest'inverno in cui viviamo, Emerson ha dato "un senso quasi accettabile a questa vita, *che non aveva più i suoi orizzonti tradizionali* [c.n.], e forse ha potuto mostrarci che è abbastanza strana, abbastanza profonda e abbastanza grande *da non aver bisogno d'altro scopo che se stessa* [c.n.]". Egli osa dire a uomini che "hanno l'aria di pensare [sempre] ad altro": "Dovete vivere, voi tutti che passate giorni e anni senza azioni, senza pensieri, senza luce, perché la vostra vita nonostante tutto è incomprensibile e divina. [...] Non v'è vita grande o piccola": l'anima vive in tutti "sola, al fondo di noi, una vita che non dice e dalle altezze su cui regna la varietà delle esistenze non si distingue più"⁴⁷.

Infine, nel silenzio "impenetrabile" del presente⁴⁸, che, come il poeta fiammingo spiega altrove, ha un nesso essenziale con il "tragico quotidiano", con la sventura, il "malheur" che affatica e piega l'uomo – proprio in questo silenzio matura, forse, una svolta decisiva⁴⁹. I tragici moderni, annotava Maeterlinck, credono che le sventure nascano dalle passioni "elementari" dell'uomo, come al tempo dei "barbari", passioni "che non sono certo le cose più

46. Cito dal saggio *Emerson* contenuto in M. MAETERLINCK, *Le trésor des humbles*, Préface di Patrick McGuinness, Paris, Les Cahiers Rouges – Éditions Grasset & Fasquelle, 2008, pp. 89-101, qui p. 98 (prima edizione Paris, Mercure de France, 1896). Il saggio era stato precedentemente pubblicato su "La Nouvelle Revue", 1 e 15 dicembre 1894 (cf. P. GORCEIX, *Maeterlinck*, cit., p. 65).

47. M. MAETERLINCK, *Emerson*, in Id., *Le trésor des humbles*, cit., pp. 98-99.

48. Così nel saggio su *Le silence* in M. MAETERLINCK, *Le trésor des humbles*, cit., pp. 17-27, p. 22.

49. Cf. l'importante saggio su *Le tragique quotidien* in M. MAETERLINCK, *Le trésor des humbles*, cit., pp. 113-127, rielaborazione dell'articolo *À propos de Solness le Constructeur* comparso su "Le Figaro" del 2 aprile 1894 (cf. P. GORCEIX, *Maeterlinck*, cit., p. 65).

interessanti che si trovano in lui”⁵⁰; le riducono quindi “alla violenza dell’aneddoto che riproducono”, “mentre la maggior parte delle nostre vite si svolge lontano dal sangue, dalle grida e dalle spade, e le lacrime degli uomini sono divenute silenziose, invisibili e quasi spirituali”⁵¹. “La catastrofe” per loro “non fluttua tra due mondi”, come accadeva al tempo dei greci, “molto meno” segnato dall’antropocentrismo, per cui “la fatalità regnava sulle altezze, ma era inaccessibile e nessuno osava interrogarla”, così che il raccordo tra i due mondi non era in alcun modo indagabile⁵². I moderni hanno preteso di negare la fatalità; hanno avuto la presunzione di affermare che la sventura “viene di qua per andare di là, e si sa di dove è uscita”, di affermare che l’uomo “è sempre il signore” della sua storia⁵³. Le tragedie che mettono in scena sono dunque quelle di “esseri che non hanno che un’unica idea fissa e non hanno il tempo di vivere perché debbono uccidere il loro rivale o la loro amante”, che parlano incessantemente dei loro pensieri, dei loro calcoli, delle loro attese, delle loro passioni – tutte cose meschine, tutte cose incapaci di interrogare la fatalità che li opprime. Oggi però, un oggi che è quello della sua generazione, sottolinea Maeterlinck, è lei infine a essere interrogata: il disincanto del mondo, la solitudine dell’uomo in esso, il suo essere ormai nulla più che cosa tra cose obbligano a questo salutare passaggio: l’indagine delle sorgenti del “malheur”, il suo senso per il mondo. “Non ci si arresta più agli effetti della sventura – scrive –, ma [si va] alla sventura stessa, e se ne vogliono conoscere essenza e leggi. Quella che era la preoccupazione inconsapevole dei primi tragici [...] è divenuto il punto centrale dei drammi più recenti e il focolare dai riverberi equivoci intorno al quale girano le anime degli uomini e delle donne. E [con ciò] si è fatto un passo [decisivo] verso il mistero, *per guardare in faccia i terrori della vita*”⁵⁴, sì, ma anche per cogliere e “far vedere cosa c’è di stupefacente nel semplice fatto di vivere”⁵⁵.

Questo “oggi” anticipa la scrittura di Ruusbroeck, uscita dal “bel, nero Medio Evo”, “l’unica estate” fin qui concessa al cuore umano, l’unico momento “in cui Dio [sia] stato nel modo più assoluto il solo” a dominare

50. M. MAETERLINCK, *Le silence*, in Id., *Le trésor des humbles*, cit., p. 122.

51. *Ivi*, pp. 119-120.

52. Cf. il saggio su *L'étoile* in M. MAETERLINCK, *Le trésor des humbles*, cit., pp. 129-141, p. 133.

53. *Ibidem*.

54. *Ivi*, pp. 133-134.

55. Cf. M. MAETERLINCK, *Le tragique quotidien*, in Id., *Le trésor des humbles*, cit., p. 117.

sull'uomo. Questo "oggi" anticipa, travolgendo ogni rappresentazione "naturalistica", chiacchierina e vana della vicenda umana e cosmica, restituendo profondità alla scena del vivere, terribile e liberante a un tempo. Nello specchio dell'anima di questo monaco allucinato, "più scuro e profondo" di quello in cui si riflette il mondo, "non si vede distintamente alcun dettaglio né le parole possono salire alla superficie", ma "qualcos'altro" vi balugina "a tratti": l'anima? Dio? Non lo si saprà mai, forse, ma "queste apparizioni quasi invisibili [questi "oscuri barbaglii"] sono le uniche ed effettive sovrane della vita del più incredulo e del più cieco di noi", afferma Maeterlinck, così che è possibile a chiunque "riprodurre e far vivere per un istante" in sé questi pensieri, che pure non hanno "l'aspetto filiale o fraterno dei pensieri della terra", per assicurarsi della propria identità umana⁵⁶, nonostante risuoni ancora attuale, insistente il grido levato da Novalis davanti a un tempo in cui si era perduta ogni intelligenza dello "spirito di Dio"⁵⁷.

Ruusbroeck dunque è una guida sicura lungo i sentieri che attraversano queste terre ignote e remote "dell'astrazione e dell'amore"⁵⁸ – le due cose insieme, si badi, perché non v'è amore senza sottrazione al mondo, senza morte al mondo: solo un sé morto ama. Ruusbroeck, accompagnato per un tratto da Plotino, aggiungo, l'unico che abbia cercato "di prolungare le vie dell'intelligenza comune fino al cuore di queste devastazioni" – lui, "il solo mistico analitico"⁵⁹.

Ma a questo punto, e coerentemente a questo assunto, v'è il secondo tratto dell'attualità del mistico fiammingo: "Ha risvegliato dopo un riposo di secoli – afferma Maeterlinck – non il tipo di pensiero [sottostante alla tradizione platonica], perché questo tipo di pensiero non dorme mai, ma *quel tipo di parola* [c.n.] che si era addormentato sui monti dove Plotino, abbagliato, l'aveva lasciato mettendosi le mani sugli occhi come davanti a un immenso incendio"⁶⁰.

Un *tipo di parola*: "È nell'utilizzo della lingua e delle parole che si deve cercare l'apporto forse più personale di Maeterlinck alla poesia moderna"⁶¹,

56. *L'ornement des noces spirituelles*, cit., pp. 11-12.

57. *Ivi*, p. 13.

58. *Ibidem*.

59. *Ivi*, p. 14.

60. *Ivi*, pp. 10-11.

61. M. MAETERLINCK, *Serres chaudes – Quinze Chansons – La Princesse Maleine*, Édition présentée par Paul Gorceix, Paris, Éditions Gallimard, 1983, *Préface*, p. 14.

si è scritto, suggerendo poi che è stato proprio il confronto con la scrittura di Ruusbroeck ad aver maturato la sua riflessione al riguardo. In particolare il rinvio va a un passo dell'introduzione a *L'ornement des noces spirituelles* che recita: "Le parole [...] sono state inventate per gli usi ordinari della vita e sono infelici, inquiete e stupite come dei vagabondi intorno a un trono quando, di tempo in tempo, qualche anima regale le conduce altrove"⁶². "Dichiarazione che illumina l'estetica maeterlinckiana in quel che ha di più nuovo – si è commentato –: l'uso da parte del poeta, che si fa 'mago', delle parole quotidiane, comuni, deliberatamente combinate al fine di suggerire l'ineffabile, l'inaudito, che si nasconde dietro la facciata del visibile, e di andare attraverso di loro al di là di sé". Ancor più, a contatto con la lingua del mistico, Maeterlinck avrebbe scoperto "quello 'scarto', quel modo di deviare dalla norma, caratteristico della poesia". Proprio nel momento in cui gli manifestava la povertà della lingua, Ruusbroeck gli rivelava anche "il senso surreale di un nuovo ordine linguistico", "la necessità di rinnovare l'uso delle parole comuni 'in modo da farne apparire gli aspetti sconosciuti e talora terribili'", da "liberare pienamente la carica emotiva" di cui sono capaci una volta sciolte dal rapporto alle cose – tratto su cui torneremo⁶³.

Infine, il mistico fiammingo, posseduto com'era dall'"evidenza dell'universale simbolismo", gli aveva insegnato anche questo: "che tutto quel che vediamo non è lì *per conto proprio* e che la materia non esiste che *spiritualmente*", anche se Maeterlinck è poi obbligato a riconoscere che, "benché tutti gli esseri, dalla pietra e la pianta fino all'uomo, siano contemplazioni, sono [tuttavia, ora, in questo nostro tempo] contemplazioni incoscienti", perché quella "facoltà che abbiamo di contemplarli" e che ci consentirebbe di "parlarne quaggiù" è ora "una facoltà morta"⁶⁴.

Tuttavia, contro quest'amara constatazione, Ruusbroeck è pure la prova che è possibile ritrovare quella facoltà, portare a esistenza "spirituale" ogni cosa, ogni oggetto, anche solo nominandolo: "gli specchi, i riflessi, il cristallo, le fontane, i vetri infuocati, le piante d'acqua, le pietre, i ferri arrossati, la fame, la sete, il fuoco, i pesci, le stelle"⁶⁵. "Ogni cosa visibile [...] può diven-

62. *L'ornement des noces spirituelles*, cit., p. 18.

63. Le citazioni che precedono la nota sono tutte tratte dalla *Préface* di P. Gorceix a M. Maeterlinck, *Serres chaudes*, cit., pp. 14-15.

64. *L'ornement des noces spirituelles*, cit., p. 7.

65. *Ivi*, p. 27.

tare luogo di una rivelazione, di un'epifania", può diventare "esperienza interiore", scrive Gorceix commentando quel passo⁶⁶. Ed è di qui, da questa lezione attinta a Ruusbroeck tramite Maeterlinck, prosegue lo studioso francese, che Hugo von Hofmannsthal può scrivere che "nelle cose più piccole, più umili, Lord Chandos scopre la grande unità della vita". Si rilegga questa pagina della sua lettera:

Un inaffiatoio, un erpice abbandonato su un campo, un cane al sole, un povero cimentero, uno storpio, una piccola casa di contadini – tutto questo può divenire il ricettacolo della mia rivelazione.

Ciascuna di queste cose, e mille altre consimili, su cui l'occhio suole scivolare con naturale indifferenza, può improvvisamente, in un qualsiasi momento che in nessun modo è in mio potere provocare, assumere un carattere [così] elevato e toccante che tutte le parole mi sembrano troppo povere per esprimer[lo]⁶⁷.

Attingendo da queste pagine, aggiungo, anche Rilke può scrivere nella nona elegia: "Siamo *qui* forse per dire: casa, // ponte, fontana, porta, brocca, albero da frutto, finestra, – // al più: colonna, torre ... ma per *dire*, comprendilo, // per dire *così* come persino le cose intimamente mai // credertero d'essere"⁶⁸.

66. P. GORCEIX, *Maurice Maeterlinck, vecteur du concept de "mystique"*, cit., p. 230.

67. Il passo è citato *Ivi*, pp. 227-228. Ricordo che la lettera fu pubblicata nel 1901. Per la traduzione italiana uso H. VON HOFMANNSTAHL, *Lettera di Lord Chandos*, Introduzione di Claudio Magris, Traduzione di Marga Vidusso Feriani, Milano, Rizzoli Editore, 1974, pp. 45 e 47. Più oltre Chandos scrive: "Mi sembra che tutto, tutto quello che c'è [...] sia qualcosa" (*Ivi*, p. 51).

68. Sul rapporto di Rilke con Maeterlinck cf. P. GORCEIX, *Maeterlinck, vecteur du concept de "mystique"*, cit., pp. 230-234. Rilke, aggiungo, si occupa ripetutamente di Maeterlinck nei primi anni del '900. A lui, tralasciando scritti che ne dipendono senza menzionarlo, sono dedicati degli appunti redatti all'indomani della rappresentazione berlinese del dramma *La Morte di Tintagiles* (13.11.1900); il saggio su *Il teatro di Maeterlinck*, composto tra fine novembre-inizio dicembre 1900; la lettera all'attrice Elise Vonhoff, datata 10.12.1901 (Rilke curava allora la messa in scena del dramma di Maeterlinck *Suor Beatrice*); il saggio *Maurice Maeterlinck*, redatto tra autunno 1901 e gennaio 1902 come testo della conferenza che doveva introdurre alla rappresentazione di *Suor Beatrice*, messo in scena il 15 e 16 febbraio 1902.

Cito la nona elegia, datata 9 febbraio 1922, dalla traduzione italiana che si legge in R. M. RILKE, *Poesie II (1908-1926)*, Edizione con testo a fronte a cura di G. Baioni – Commento di A. Lavagetto, Torino, Einaudi – Gallimard, 1995, qui p. 97. Alle pp. 663-664 del volume, Lavagetto, dopo aver osservato che quel "dire" le cose non riscatta la loro transitorietà, ma la rende "magnifica", cita alcune lettere del '21 che indicano la tendenza del Rilke di quegli anni "più che alla descrizione articolata, alla semplice nomina degli oggetti, che, legandosi in relazioni armo-

Ma v'è un ultimo tratto della lezione di Ruusbroeck sulla lingua e sulle parole che vorrei segnalare. Nell'introduzione all'*Ornement des noces spirituelles* Maeterlinck enumera i diversi scritti del mistico, traducendo di ciascuno intere pagine cui appone o frammezza brevi note, rapidi commenti. A proposito della seconda opera che presenta, *Le Miroir du salut éternel*, osserva che per far parola dei "terrori dell'amore", su cui verte, occorre "una lingua che avesse l'onnipotenza propria delle lingue pressappoco immemorabili [...]". Ora – aggiunge –, il fiammingo la possiede e forse molte delle sue parole serbano ancora in sé le immagini delle epoche glaciali. [Ruusbroeck] aveva dunque al suo servizio una modalità della lingua [du verbe] quasi originaria, in cui le parole [les mots] sono realmente lampade dietro alle idee, mentre per noi sono le idee a dover chiarire le parole [c.n.]. Ed io sono incline a credere – conclude Maeterlinck – che ogni lingua pensi sempre più dell'uomo che la usa e non ne è che il cuore momentaneo – anche di quello di genio –, e che è grazie a lei che un misterioso ignorante come Ruusbroeck ha potuto [...] scrivere opere che a stento corrispondono ai nostri odierni sensi", ancora inadeguati a intenderla⁶⁹.

Se le parole dunque sembravano essere state inventate per gli usi della vita ordinaria, qui rivelano una ben altra dignità. Certo, di fatto noi le usiamo così, e in questo uso sono precedute dal senso che ne delimita l'impiego, ma v'è in loro una diversa potenza, che la civiltà (quella greca e latina, quella del Rinascimento e della Francia tra XVII e XIX secolo, dovremmo precisare⁷⁰) ha cancellato o preteso di cancellare, contraendo al solo visibile, al solo utile

niche proprie delle costellazioni [...] scandiscono il ritmo del paesaggio", e rinvia anche a una poesia del 1924, il cui testo recita, nella traduzione: "Ora che sappiamo tanto, si osi altrimenti // 'casa, 'albero' o 'ponte'. // Sempre il dire lo affidò al destino: // è tempo che diventi voce chiara. // // Per sciogliere l'intrico del quotidiano essere, // che ciascuno conobbe a suo modo, // si trasformi in stella notturna // il nostro saper la figura".

69. *L'ornement des noces spirituelles*, cit., pp. 30-31.

70. Importanti e ricapitolative a questo riguardo sono le note di P. Gorceix in *Maeterlinck*, cit., pp. 112-138, che vertono in particolare sul processo intentato da lui, ma anche da ampi settori della cultura del suo tempo, alla cultura greco-latina e al Rinascimento, e il conseguente volgersi al primitivismo e alla cultura del mondo tedesco e anglosassone. Chiarificatrice della diversità di rapporto alla lingua tra popolazioni "latine" e "germaniche" è in particolare questa nota che Gorceix cita da una pagina del *Cahier bleu*, in cui si legge che mentre le parole "per i tedeschi sono come una successione di finestre [...] aperte sulla natura", "per i popoli delle razze latine sono come un'ombra fredda ed eterna tra le cose e l'anima dei più, [...] resti di una lingua morta e priva di un'espressione diretta [della realtà]" (*Jvi*, pp. 127-128).

per l'uomo di cui discorrono i moderni il loro significato. Sembra tornare qui la contestazione della greca eleganza, che svuota le parole di quella potenza o forza che serbano presso i popoli privi di *paideia* propria di tanti scritti delle letterature "barbare" del periodo tardo ellenistico e della Roma imperiale... E di fatto questo per Maeterlinck è il mondo francese, modello dell'occidente: chiarezza ed eleganza, una vita apparentemente dominata con sapienza, che si esaurisce in un'inconsistente rete di convenzioni affatto esteriori e ha forgiato a propria immagine la sua lingua, solo adibita a mondani conversari e mondano dominio.

Ma "les mots" precedono l'intelligenza, si diceva, e ascoltarli, sentirli risuonare rende capaci di ben altra poesia, anzi, dell'unica, vera poesia – pre-messa necessaria di una ben diversa e sola vera vita.

Mi sembra lo colga felicemente W. Kandinsky in alcune pagine del suo saggio su *Lo spirituale nell'arte*, portato a termine nel 1910 e pubblicato a Monaco l'anno successivo, in cui ricorda con ampiezza il rilievo che aveva assunto nella cultura del tempo l'opera di Maeterlinck, "uno dei pionieri – scrive –, uno dei primi compositori spirituali di quell'arte di oggi da cui deriverà l'arte di domani"⁷¹. "Il mezzo fondamentale di Maeterlinck è la parola", scrive, una parola che è essenzialmente "suono interiore". Ora, prosegue, se è vero che "[i] suono interiore deriva in parte (o soprattutto) dall'oggetto cui la parola dà nome", è anche vero che al risuonare del nome di un oggetto che non vediamo "nella nostra mente si forma una rappresentazione astratta, un oggetto smaterializzato, che ci dà immediatamente un'emozione [c.n.]". Di più: "L'uso intelligente (con sensibilità poetica) di una parola, la sua ripetizione interiormente necessaria può non solo dilatarne il suono interiore, ma anche metterne in luce proprietà spirituali sconosciute. [...] Il significato dell'oggetto [allora] si svuota, rivelando il puro suono della parola. [...] L'anima prova un'emozione senza oggetto [c.n.], che è ancora più complessa, vorrei dire 'più sovrasensibile' di quella suscitata dai rintocchi di una campana, dal suono di una corda, dal rumore della caduta di un'asse. Si aprono qui grandi possibilità per la letteratura futura", osserva, e conclude: "La parola, che ha dunque due significati – uno immediato e uno interiore –, è la materia prima

71. W. KANDINSKY, *Über das Geistige in der Kunst* (1911); trad. it. di E. Pontiggia, Id., *Lo spirituale nell'arte*, Milano, SE SRL, 2005, p. 90. Sul rapporto di Kandinsky-Maeterlinck cf. H. ZANDER, *Ästhetische Erfahrung, Mysterientheater von Edouard Schuré zu Wassily Kandinsky*, in *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900*, cit., pp. 203-221, p. 216.

della poesia e della letteratura, una materia che solo quest'arte può usare per parlare all'anima"⁷², liberando la loro carica emotiva e attraverso quella educandoci a un'umanità sottratta alla violenza delle passioni elementari, articolata, armonica, compiuta – non “umanistica”.

3. *Tra occidente e oriente.*

“Vi sono secoli perfetti nei quali l'intelligenza e la bellezza regnano in modo puro, ma in cui l'anima non si mostra. Così essa è lontanissima dalla Grecia e da Roma e dal XVII e XVIII secolo francese”, scriveva Maeterlinck⁷³. Dunque, come si è già avuto modo di sottolineare più volte, per lui sia il mondo classico sia quello moderno non sono luoghi dell'anima, di quell'“innombrable unité” che sostanzia l'umanità e il mondo ed eccede l'ordine dell'“esprit” e delle passioni entro cui abitualmente irretiamo la nostra attenzione. Un “abisso” preme alle frontiere di quel cosmo “ordinato” e contratto voluto e tracciato da ogni “umanesimo”, lo mina dall'interno. Un fondo “sconosciuto” e “straniero” insieme terribile e liberante per chi ne sia travolto o vi si apra: spazza via come un vento gagliardo che irrompa da finestre e porte improvvisamente spalancate, quasi fossero costruzioni inconsistenti, ogni ragionevole fondamento, ogni visibile orizzonte entro cui collocare azioni e pensieri, annota il poeta belga. Per questo spaventa: espone soli all'ignoto ... Ma è anche occasione dell'accoglienza dell'Anima, di una gioia che procede dalla libertà, aggiunge: chiunque ne faccia esperienza spezza infatti catene opprimenti che gravano non solo su lui, ma sull'umanità *tutta*; apre a nuove profondità e impegna a ulteriori acquisizioni non solo sé, ma l'umanità *tutta*. Infatti l'unità dell'Anima, di cui ogni singola anima è scintilla, rende partecipi *tutti* (e *tutto*) sia di quell'acquisto sia di quella rinnovata *epektasis* o proiezione verso un'ulteriore, ignota pienezza. *Ignota*, insisto: l'Anima infatti non ha con questo mondo una relazione congetturabile o prevedibile a partire da alcun pensiero o desiderio; eccede, come si osservava, ragioni, attese, appetiti. Si fa presente in lui improvvisa, violenta; lo spinge tutto – e l'uomo con lui – a sempre nuove configurazioni, a configurazioni sempre meno “umane”, ovvero sempre meno circoscritte all'orizzonte di quell'uomo psi-

72. W. KANDINSKY, *Lo spirituale nell'arte*, cit., pp. 33-34.

73. Cf. il saggio su *Le réveil de l'âme* in M. MAETERLINCK, *Le trésor des humbles*, cit., pp. 29-39, p. 32. Dalla Grecia evidentemente vanno esclusi Platone e la tradizione platonica, massime Plotino, che pure, filosofi, si compron il volto al momento della visione.

chico che ogni classicismo celebra collocando la sua dignità nel libero arbitrio, per limitato che ne sia l'esercizio.

L'Anima, tuttavia, ha nel secolo i suoi testimoni, che in *amentia* parlano di lei, folli ed ebbri – come Ruusbroeck, appunto, che, si ricordi, ha “le abitudini del pensiero asiatico”⁷⁴ e conosce, “a sua insaputa”, “il platonismo della Grecia [...] il sufismo della Persia, il brahmanesimo dell'India e il buddhismo del Tibet”, tutta “la sapienza di secoli sepolti” e di quelli “che non sono ancora nati”⁷⁵. Del resto, aggiungeva Maeterlinck, i pensieri dei mistici “vengano dall'India, dalla Grecia o dal Nord, non hanno patria né giorno natale e dovunque li si incontri sembrano immobili e attuali come Dio stesso. Un'opera – concludeva – non invecchia che in proporzione del suo antimisticismo”⁷⁶.

Questo è il fondo “asiatico” che Maeterlinck contro l'occidente rivendica alla mistica, alla *sua* mistica – mistica “impersonale” di barbari, illetterati e idioti, non di greci, colti e potenti. Mistica pacificatrice, che educa al silenzio e al passo di tutti fa assumere la cadenza della quiete.

Mistica non cristiana, va detto. Si è visto che Ruusbroeck non lo interessa affatto per i “tiepidi e pii luoghi comuni” che i suoi scritti contengono numerosi, al punto da non corrispondere “che raramente ai bisogni odierni”. E se l'oscuro medio evo, un'età in cui l'uomo si raccoglieva nel solo Dio, è un'estate a confronto con il cupo inverno del suo tempo, pure la mistica cui pensa sfonda questa religiosità e prepara una ben diversa stagione all'umanità. A prendere le misure del cristianesimo, poi, erano bastati al poeta fiammingo gli anni passati a Gand nel collegio dei gesuiti, dove gli era stata imposta “una concezione della vita contro natura”. I padri stessi del resto, avrebbe annotato, “vivono troppo nella morte, ma – chioserà con disprezzo – in una morte pratica, economica, commercializzata e vantaggiosa”, priva di qualsiasi grandezza e mistero⁷⁷.

Troeltsch invece, si è visto, ritiene che l'occidente non debba né possa abbandonare il cristianesimo come sua religione. In quello stesso anno in cui nella discussione succeduta alla sua relazione al convegno della Società tedesca di sociologia aveva replicato a Buber indicando in Maeterlinck il tipo

74. *L'ornement des noces spirituelles*, cit., p. 11.

75. *Ivi*, p. 9.

76. *Ivi*, p. 17.

77. Così in P. GORCEIX, *Maeterlinck*, cit., p. 27.

del “mistico puro” cui alludeva – un mistico dunque proprio di una modernità fattasi indifferente se non avversa alla “religione” intesa sempre e solo come “choses sociale” –, in una conferenza tenuta al quinto Congresso mondiale per un cristianesimo libero e il progresso religioso aveva sostenuto con forza che la via destinata agli occidentali “per sperimentare e afferrare Dio, dopo esser stati da lui afferrati,” è quella attestata da Gesù.

Per noi, per il nostro ambito d'esistenza [c.n.] – aveva affermato – [...] la religiosità incarnatasi e manifestatasi nel profetismo e in Gesù resta la fonte più vigorosa e profonda della vita in Dio [...] e noi siamo davanti al volto di Dio proprio perché ci muoviamo nel fascio di luce irradiante dal Cristo. [...] È una follia credere – aveva concluso – che per un'epoca storica così profondamente radicata nel cristianesimo e nelle affini forze religiose dell'antichità si possa dare una nuova religione. *Essa starà o cadrà con la sua religione* [c.n.]⁷⁸.

Sono parole forti, che tornano, diversamente mature, anche nel testo di una conferenza su *La posizione del cristianesimo tra le religioni universali* che Troeltsch avrebbe dovuto leggere a Oxford nel febbraio del 1923, se una morte improvvisa non glielo avesse impedito⁷⁹. Dopo aver sottolineato che i progressi degli studi storico-religiosi inducevano ormai a cogliere ed esaltare l'“individualità” delle singole religioni, facendo passare in secondo piano, nel loro esame, l'“idea, certo sempre un po' razionalistica – chiosava –, del valore e del valore sommo”, scriveva che, “se decisivi sono i fatti”, questi attestano che:

da setta giudaica il cristianesimo è diventato religione dell'intera cultura europea. *Esso [dunque] sta o cade con questa* [c.n.], come questa è *totalmente deorientalizzata ed ellenizzata ed europeizzata* [...].

78. *Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums im Verhältnis zur modernen Philosophie* (*Le possibilità future del cristianesimo in rapporto alla filosofia moderna*, rielaborazione di una conferenza tenuta al quinto Congresso mondiale per un cristianesimo libero e il progresso religioso nel 1910), in *Gesammelte Schriften. Band 2*, cit., pp. 837-862, p. 850.

79. E. TROELTSCH, *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*, in Id., *Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland. Der Historismus und seine Überwindung (1924) / Christian Thought. Its History and Application (1923)*, hrsg. von G. Hübingen in Zusammenarbeit mit A. Terwey, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2006, pp. 105-119; trad. it. di F. Donadio, Id., *La posizione del cristianesimo tra le religioni universali*, in Id., *Lo storicismo e i suoi problemi III – Sulla costruzione della storia della cultura europea, con l'aggiunta di Lo storicismo e il suo oltrepassamento*, a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, Napoli, Guida editori, 1993, pp. 169-184.

L'idea europea della personalità [Persönlichkeit], del suo eterno diritto divino, del progresso verso un superiore regno dello spirito e di Dio, l'enorme energia della diffusione e dell'unione di spirituale e mondano, il nostro ordinamento sociale, la nostra scienza, la nostra arte: *tutto ciò consapevolmente o inconsapevolmente, piaccia o no* – prosegue –, *sta sul terreno di questo cristianesimo completamente deorientalizzato* [c.n.]. Il valore del cristianesimo consiste innanzitutto in questo, che solo attraverso di lui siamo diventati quel che siamo e solo in lui possediamo le forze religiose di cui abbiamo bisogno. Senza di lui cadiamo in un titanismo suicida o in giochi snervanti o in volgare rozzezza. [Con lui si danno invece] sempre nuove eroiche aspirazioni accanto alle più terribili bugie e sacrilegi. *Così siamo noi, così resteremo finché siamo. Non possiamo fare a meno della religione, ma l'unica che possiamo sopportare è il cristianesimo, perché è cresciuto con noi ed è una parte di noi stessi* [c.n.]⁸⁰.

La congiuntura in cui Troeltsch si trovava allora a riflettere, sottolineo, era indubbiamente diversa da quella antecedente alla Grande Guerra. Quanto quest'ultima aveva rivelato dei demoni dell'Europa imponeva infatti ripensamenti radicali circa la sua cultura, e molti guardavano con crescente convinzione all'oriente. “Siamo numerosi in Europa cui non basta più la civiltà europea”, aveva scritto esemplarmente in quello stesso 1922 R. Rolland introducendo la traduzione francese della *Danse de Çiva* di Ananda Coomaraswami, e aveva aggiunto: “nello smarrimento in cui si dibatte la coscienza caotica dell'Occidente” come non cercare nelle “civiltà quaranta volte secolari dell'India e della Cina [...] risposte da dare alle nostre aspirazioni?”⁸¹.

Un moto già vivace a fine '800 e *in primis* in Germania si è dunque accelerato nel dopo guerra. È questa fuga dall'Europa e dall'Europa *cristiana* che Troeltsch denuncia come sciagurata, ora come negli anni tra primo e secondo decennio del secolo: smarrire i “rapporti con la storia del cristianesimo” significa per lui perdere quelli “*col personalismo cristiano in genere*”, significa quindi, ripeto, perdere “l'idea europea della personalità, del suo eterno diritto divino, del progresso verso un superiore regno dello spirito e di Dio” – insomma: “l'enorme energia della diffusione e dell'unione di spirituale e mondano, il nostro ordinamento sociale, la nostra scienza, la nostra arte”. E questo, si badi, perché “*tutto ciò consapevolmente o inconsapevolmente, piaccia o no, sta sul terreno di questo cristianesimo completamente deorientalizzato*”.

80. *Ivi*, pp. 114-115; trad. it. *Ivi*, p. 180.

81. Leggo le citazioni in H. MASSIS, *Défense de l'Occident*, Paris, À la librairie Plon, 1927, pp. 25-26.

Ora, per Troeltsch v'è una presenza irrevocabile di Dio nell'uomo e dell'uomo in Dio, così che non si può pensare ad alcuna rivelazione o religione che pretenda di differenziare assolutamente i singoli (o i singoli popoli) l'uno dall'altro. Certo, si può e si deve "ragionare" sulla diversa profondità delle diverse esperienze del divino, comunitarie e individuali, sui loro reciproci rapporti, ma lo sviluppo degli studi, si è visto, obbliga a riconoscere la molteplicità delle rivelazioni, corrispondenti all'incessante e ovunque operoso lavoro di Dio nell'uomo e dell'uomo in Dio. Dunque, Troeltsch non intende negare né la pluralità delle esperienze spirituali né la profondità cui possono pervenire e cui di fatto pervengono. Sa anche che storia e pensiero dimostrano l'irriducibilità dell'umano come a una singola "religione", così anche al solo momento religioso: esso si articola necessariamente in "compromessi" sempre diversi con altre dimensioni dell'uomo, politiche, economiche, intellettuali, artistiche ... Ogni grande civiltà è una "sintesi di spirito, morale, affari e politica" e molto altro⁸², avrebbe scritto. Difficile, dunque, che sopravviva tradendo quell'equilibrio, sia pur instabile per proprie o esterne pressioni, che ne ha consentito l'affermazione. Più facile che si perda – esito più volte ripetutosi nella storia né in assoluto deprecabile: dalle profondità della vita divina possono sempre scaturire "altre luci" e "altre fonti di luce"⁸³. "Per ogni comunità e per ogni situazione complessiva – ne conclude – l'eterna verità divina ha la sua particolare figura storica, e ciò che è contenuto in questa particolare figura storica non può mai trasformarsi in errore, se è verità autentica [...] Ogni epoca è in rapporto diretto con Dio". Nulla dunque andrà perduto di quanto è stato vitale, per doloroso che ne sia il tramonto. Tuttavia, per quanto concerne l'occidente nella sua propria, originale configurazione – affatto alternativa a quella orientale⁸⁴ –, Troeltsch è convinto

82. Così in *Die Amerikanisierung Deutschlands (12. Dezember 1921)* in E. TROELTSCH, *Spektator-Briefe. Aufsätze über die deutsche Revolution und die Weltpolitik 1918-1922*, hrsg. von H. Baron, Einleitung F. Meinecke, Neudruck der Ausgabe Tübingen 1924, Aalen, Scientia Verlag, 1966, pp. 235-247, p. 247; trad. it. di F. Tessitore, Id., *L'americanizzazione della Germania*, in Id., *La democrazia improvvisata. La Germania dal 1918 al 1922*, Napoli, Guida Editori, 1977, pp. 211-221, p. 221.

83. E. TROELTSCH, *Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, cit., p. 850.

84. In *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*, cit., p.113; trad. it. Id., *La posizione del cristianesimo tra le religioni universali*, cit., pp. 178 o 179, Troeltsch scrive ad esempio che altro è il cristianesimo cresciuto "sul terreno della cultura antica e dei popoli romano-germanici", altro e "completamente diverso" quello "orientale dei giacobiti, nestoriani, armeni, etiopi", e che pure quello russo "è un mondo a sé". La religione infatti "è ogni volta dipendente dal terreno e dalle basi spirituali, sociali e nazionali sulle quali vive".

che la sua parabola non sia punto conclusa, per sé e per il mondo, pur riconoscendo che quel “personalismo cristiano” intorno a cui ruota, se è capace di “sempre nuove eroiche aspirazioni”, possedendo in sé “una poderosa forza interiore e verità” – la cui validità, pure, è sempre e solo “validità per noi”, non universale! –, è anche capace di “terribili bugie e sacrilegi”, che il futuro prevedibile non consente di ritenere trascesi. Non sono infatti considerazioni rassicuranti circa l’occidente e la sua capacità di controllare i propri demoni quelle che egli aveva consegnato ai suoi *Spektator-Briefe* un anno prima, il 12 dicembre del 1921, commentando la situazione politica internazionale:

Tutto sommato, è una diarchia anglo-sassone quella che si prepara, e in essa l’America è la potenza maggiore – aveva scritto –. Per l’inattaccabilità della sua posizione geografica, dominerà politicamente il mondo e culturalmente, per l’influenza che ne deriva, lo americanizzerà sempre più. Il vero vincitore della guerra è il capitalismo americano, avvolto nell’ideologia della virtù propria della democrazia e in quei pregi morali che il possessore suole sempre reclamare per sé e che il mondo tende a riconoscere a chi ha successo. Oggi gli esperimenti socialisti in Europa si possono già considerare falliti, e l’unione americana di virtù e profitto ha tolto efficacia anche all’ideologia pacifista. Il mondo è diventato diverso da quel che era, *ma non pacifista, socialista, fraterno, pieno d’entusiasmo per l’avvenire; bensì anglo-sassone, interamente capitalista, preparato a nuove lotte imperialistiche mondiali* [c.n.], il fondamento morale delle quali è stato posto sotto i nostri occhi in quella ‘Confederazione delle nazioni’ che, partendo da Washington, abroga la Società delle Nazioni di Wilson⁸⁵. Su questa base ci saranno al mondo dieci anni di pace. L’avvenire mostrerà che cosa verrà dopo⁸⁶.

85. Su questa “eliminazione” cf. le più tarde, ma consonanti note di H. Bergson, autore assai apprezzato da Troeltsch. In *Mes Missions*, testo del 1936 pubblicato dopo la sua morte (ora in *Mélanges*, Paris, P.U.F., 1972, qui pp. 1565-1566) egli annotava: “La Società delle Nazioni, vero scopo della guerra per Wilson, aveva tutto ciò di cui v’era bisogno per dar corso alle sue decisioni, perché, secondo il pensiero di Wilson, gli alleati avrebbero dovuto restare uniti e mettere la loro forza al servizio del diritto nella misura in cui fosse stato ancora necessario. Disgraziatamente tutto è stato compromesso e forse perduto per la defezione degli Stati Uniti che comportò quella dell’Inghilterra. [...] Così si è persa l’unica occasione che si fosse data al mondo dopo la predicazione del Vangelo di far passare lo spirito evangelico nei rapporti tra le nazioni [c.n.]. L’umanità si sarebbe innalzata ad altezze insperate. È caduta più in basso che mai. *Corruptio optimi pessima*”.

Cito queste righe per sottolineare il senso che in quegli anni ancora si dava alla memoria e attualità della tradizione cristiana – pur letta fuori dal contesto istituzionale e dogmatico tradizionale – per l’occidente.

86. E. TROELTSCH, *Die Amerikanisierung Deutschlands*, cit., pp. 240-241; trad it. Id., *L’americanizzazione della Germania*, cit., pp. 215-216.

Conclusione

Nell'insieme le pagine che precedono si configurano, ripeto, come il mero abbozzo di una ricerca e il semplice avvio di un rinnovato esercizio del pensiero e dell'attenzione che dovrebbero estendersi, profittando degli studi e delle riflessioni di tanti, a interrogare *unitariamente* la folla dei testimoni di una modernità che non cessa di approfondire le proprie contraddizioni e ambizioni. Come non avvertire nelle pagine di Troeltsch e Maeterlinck temi centrali dei loro e nostri anni? Fato/caso e libertà, violenza e grazia, personale e impersonale, mistica e storia, universale e particolare, occidente e oriente: chi nell'ultimo secolo e mezzo non ha lavorato e tribolato intorno a questo, consapevole o meno? Non resta dunque che continuare il lavoro, memori di quanto scriveva Gregorio Magno: "Obscurum quidem ualde est opus quod aggredimur, sed ponamus in animo quia nocturnum iter agimus. Restat ergo ut hoc palpando carpamus"⁸⁷.

87. Cf. GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur Ézéchiel. Tome II (Livre II)*, Ch. Morel éd., SC 360, Paris, Les Édition du Cerf, 1990, *Praefatio*, p. 44.

TEOLOGIA MISTICA

MAURO PESCE

SI PUÒ PARLARE DI “MISTICA” A PROPOSITO DI
GESÙ DI NAZARETH?

1. *La modernità del concetto di “mistica”*

Dal punto di vista di un uso corretto dei concetti storiografici intesi in senso stretto, non si può parlare di “mistica” a proposito di un ebreo del I secolo dell’Era comune com’era Gesù. Il sostantivo “mysticism” sembra apparire nella lingua inglese solo nel 1730. L’aggettivo inglese “mystic” appare nel XIII secolo, mentre in francese “mystique” si trova già prima, ma comunque solo in età tardo medievale. “Mystical”, invece, sembra apparire in inglese solo nel XV secolo. Decisivo è il fatto che, nel latino medievale dei secoli precedenti, *mysticus* non significa un intimo rapporto tra esseri umani e Dio. Anche la presunta etimologia che vorrebbe ricondurre il termine “mistica” alle parole greche *mystê* oppure *mystikos*, *mystêrion* è fallace perché il termine *mystê* indica la partecipazione a un rito. Cosciché ha ragione Michel de Certeau ad affermare che la scienza della mistica è una creazione moderna¹. E noi sappiamo bene che la creazione di un termine è fortemente condizionata dal sistema concettuale dell’epoca in cui il nuovo concetto viene elaborato, un sistema concettuale che è sostanzialmente diverso dalle categorie culturali giudaiche del I secolo di cui dobbiamo servirci se vogliamo comprendere l’ebreo Gesù².

Il concetto di mistica insiste sul rapporto intimo che si verrebbe a creare tra il mistico e Dio fino ad arrivare a una sorta di identificazione, di unione, tra il mistico e Dio stesso.

1. M. DE CERTEAU, *Fable Mystique. I. XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 107-155 (“La science nouvelle”), in particolare p. 107.

2. E infatti nessuno dei testi protocristiani chiama Gesù con termini che abbiano a che fare con *mystê* oppure *mystikos* o *mystêrion*.

Nell'immaginazione tardo-medievale e moderna questo rapporto sembra estremo e indicibile perché presuppone l'idea di un Dio monoteista totalmente diverso e separato dalla creatura umana il quale non si serve di entità divine o semidivine intermedie per unirsi agli esseri umani. *L'unio mystica* sembra presupporre sia la totale alterità sia l'assenza di mediazione della divinità. Ora è proprio questo concetto di Dio, contrapposto così oppositivamente all'essere umano, che sembra diverso rispetto a quello della cultura giudaica del I secolo. Mi domando anche se le riflessioni sull'inesprimibilità dell'esperienza mistica e sulla sua presunta impossibilità di essere compresa con categorie intellettuali derivino dall'immaginazione teologica tardomedievale e moderna.

Tuttavia, la categoria della "mistica" è stata applicata agli ebrei dell'epoca di Gesù da specialisti della mistica ebraica come Gershom Scholem e Moshe Idel. Infatti, è possibile e corretto dal punto di vista storico e storico-religioso usare il termine "mistica" anche per il primo secolo, a condizione che con esso si designi una tipologia storico-religiosa o un concetto preciso elaborato dalla storia delle religioni di oggi per definire un insieme di fenomeni o un insieme di pratiche. Si tratta in sostanza di un concetto "etico" non "emico".

In particolare mi sembra abbastanza prudente e accettabile la definizione di Idel: "un'esperienza mistica sgorga da un'intima connessione, spesso descritta come diretto contatto con Dio, forte benché spesso non definibile, la quale è designata in alcuni casi estremi come 'unione mistica' o 'unio mystica'"³.

"Connessione intima" mi sembra essere una definizione provvisoria accettabile, anche perché non decide ancora in quale misura questa esperienza sia di carattere conoscitivo oppure comporti anche una serie di modificazioni psichiche e corporee legate al contatto con le realtà soprannaturali. Molti studi, infatti, si concentrano solo sull'aspetto conoscitivo della mistica.

Un saggio di Adriana Destro del 2009⁴ ha attirato la mia attenzione sulla riflessione di Idel sul rapporto tra messianismo e mistica. Scriveva Idel:

3. M. IDEL, *Messianic Mysticism*, New Haven, Yale University Press, 2000, p. 1.

4. A. DESTRO, *Mystic Experience in Context. Representing Categories and Examining "Social Practices"*, in SIMON C. MIMOUNI et MADELEINE SCOPELLO (dir.), *La mystique théorétique et théurgique dans l'Antiquité Gréco-Romaine. Judaïsmes et Christianismes*, Turnhout, Brepols, 2016, pp. 109-118.

nella loro essenza alcune forme di coscienza messianica, e perfino di attività messianica, hanno la loro origine in esperienze interiori che sono vicine o addirittura identiche a ciò che viene generalmente chiamata esperienza mistica. In altre parole, ritengo che il manifestarsi di una coscienza messianica possa essere spesso connesso a speciali fenomeni spirituali interiori che possono conferire a una persona la consapevolezza di una propria importanza che può esprimersi qualche volta in una missione chiaramente messianica⁵.

Posto che l'esperienza messianica ha per scopo la redenzione, e quindi la trasformazione del mondo esistente, Idel si domanda: "che tipo di autocoscienza, quali esperienze spirituali possono avere indotto alcuni ad allontanarsi dalla norma, a deviare dagli atteggiamenti sociali accettati, in attesa di un cambiamento drammatico nella storia"⁶. Idel è, così, interessato alla "descrizione dei profondi legami che esistono tra certe forme di messianismo e di personalità messianiche e certi tipi di esperienza mistica"⁷.

In altre parole, l'attività messianica può avere a volte origine in esperienze di tipo mistico e ciò è importante per comprendere il messianismo di Gesù. Non si tratta di "applicare" a Gesù una definizione di mistica messianica, ma di usarla come modello euristico per vedere se esista in Gesù una connessione delle sue attività con esperienze fondanti di tipo soprannaturale.

Per vedere la novità di questo riconoscimento della possibile connessione tra mistica e azione trasformatrice nel mondo, basti vedere la definizione di mistica di S. Sharot, che esprime la prevalente concezione contemporanea di "mistica": "Il mistico cerca l'unione, l'adesione, o una qualche forma di contatto diretto con il divino oppure uno stato oltremondano che vada oltre la percezione sensoriale e la comprensione intellettuale. A differenza del millenarista, che immagina un cambiamento visibile e materiale nel mondo. Il mistico cerca una realtà ultima e una trasformazione della propria condizione individuale non direttamente percepibile da altri"⁸.

Una volta definito il concetto di "mistica" in base alla concezione tardo-medievale o moderna di Dio inteso come radicalmente altro, il contatto più intimo possibile degli esseri umani con Dio viene visto come un fenomeno di

5. *Ivi*, p. 3.

6. *Ivi*, p. 4.

7. *Ivi*, pp. 1-2.

8. S. SHAROT, *Messianism, Mysticism and Magic. A Sociological Analysis of Jewish Religious Movements*, Chapel Hill, The University of North Carolina, 1982, p. 13.

indiamiento, di identificazione con Dio. Se invece, per comprendere i fenomeni religiosi tardoantichi, si parte non da un moderno concetto astratto e teologico di Dio, ma dalla etnografia dei fenomeni religiosi, si vedrà che il contatto intimo con la divinità può dar luogo a una molteplicità di manifestazioni, azioni e figure storico-religiose, tra cui anche quelle messianiche. Il contatto intimo con Dio non si esaurisce nella, né privilegia la, cosiddetta “unio mystica”. Può manifestarsi anche in un’azione che investe la realtà storica e sociale.

Dal punto di vista metodologico bisogna essere consapevoli che la definizione di “mistica” come “connessione intima descritta come contatto diretto con Dio” (“intimate connection described as a direct contact with God”), o meglio come esperienze e/o pratiche di contatto con il mondo sovrumano o soprannaturale, viene applicata a fenomeni e funzioni che l’antica cultura ebraica ed ellenistico-romana classificava con concetti e termini diversi, ad esempio ‘profeta’, ‘mago’, *theios anthrôpos*, etc. Gesù, ad esempio, nei testi protocristiani, viene variamente designato con termini come signore, maestro, profeta, messia, figlio, figlio dell’uomo, figlio di Dio. È perciò necessario chiarire il rapporto del concetto di mistica con i concetti applicati a Gesù per definire la sua figura religiosa e per definire esperienze simili a quelle chiamate oggi “mistiche”. Bisogna anche aggiungere che nel mondo giudaico del I secolo i concetti non erano univoci. David Aune ha già da tempo mostrato che i concetti di messia, mago, profeta, e altri ancora, spesso si sovrappongono.

Il concetto di mistica come è usato da Idel è in sostanza accettabile perché diventa modello euristico e viene allargato a definire gli aspetti più diversi del contatto con il mondo divino e superumano fino a descrivere le conseguenze nell’attività umana privata e pubblica che quel presunto contatto provoca. Tuttavia, a “mistica” preferisco nettamente il concetto di “contatto con il mondo sovrumano” perché il concetto di “mistica” è troppo legato ad una concettualità tardomedievale e moderna.

Le asserite esperienze di contatto con il mondo ritenuto sovrumano e/o soprannaturale possono essere esaminate con la ricerca storica e le scienze sociali? È veramente impossibile comprendere la natura di queste esperienze come a volte alcuni sembrano asserire? Questa presunta impossibilità dimostra davvero il limite invalicabile delle discipline scientifiche prodotte in età moderna, come la sociologia, l’antropologia, la psicologia, la psicanalisi? La ricostruzione storica dovrebbe dichiarare di fronte all’esperienza mistica la sua incapacità a comprendere qualcosa che sfuggirebbe al suo metodo di analisi? Forse, ma non ne sono veramente certo, è in qualche modo paradossale che si difenda come alcuni fanno l’esperienza definita “mistica” contro le discipline

scientifiche moderne che sarebbero inadeguate ad afferrarne la natura, visto che il concetto di mistica è proprio frutto della modernità. Ma questo è molto secondario. Anzitutto, è necessario invece chiarire che il contatto con il mondo sovrumano per poter essere qualcosa di esperito da un essere umano deve appunto essere esperito, costituire un'esperienza. Ciò che, mi sembra, costituisce la questione principale è che qualsiasi esperienza è irriducibile alla sua spiegazione e comprensione linguistica e concettuale.

L'interpretazione o comprensione dell'esperienza – che sempre si verifica nel parlare di essa o nel pensare a essa – non è che l'espressione simbolica (tramite cioè i simboli linguistici e concettuali) dell'esperienza, ma non è l'esperienza che, in quanto tale, rimane sempre inaccessibile. L'esperienza "mistica" o meglio di contatto con il mondo ritenuto sovrumano o divino è, da questo punto di vista, del tutto identica a qualsiasi altra esperienza. Ed è sempre esperienza di un essere umano, all'interno delle sue capacità percettive umane. E gli strumenti linguistici e concettuali che la simbolizzano sono concetti e parole di una certa cultura. Il concetto di Dio dei mistici tardomedievali o moderni non è quello di un ebreo del I secolo che parli o pensi in aramaico o ebraico come Gesù. Il quale viveva in una cultura in cui alla negazione della rappresentabilità del divino mediante immagini si accompagnava anche una diffidenza sostanziosa verso l'uso di parole che lo vorrebbero rappresentare.

2. *Il polimorfismo della divinità nel Giudaismo*

Nell'esaminare le pratiche religiose di Gesù, è perciò necessario comprendere come la cultura giudaica del primo secolo immaginasse il mondo divino e gli strumenti culturali adatti per venire in contatto con esso.

Una serie di studi sul giudaismo in età ellenistico-romana ha riconosciuto in esso la capacità di includere accanto al Dio sovrano, se non una dualità o un binitarismo (Segal, Boyarin), almeno forme semidivine (lo Spirito, la Memra, il Logos, la Gloria, la Sapienza, il Nome, l'angelo portatore del Nome, il Figlio, il Primogenito, l'Uomo celeste, una serie di grandi figure angeliche). Sono stati messi in luce personaggi e figure ideali semidivini o sovrumani come Metatron, il Figlio dell'uomo, Enoch, Melchisedech⁹, Seth

9. P. PIOVANELLI, *From Enoch to Seth: Primeval Patrons in Jewish-Apocalyptic and Christian-Gnostic Traditions*, "Judaïsme ancien – Ancient Judaism" 2 (2014), pp. 79-112 (citazione tratta da https://www.academia.edu/4769507/Piovanelli_From_Enoch_to_Seth_2013): "A series of speculations about the king-priest of Salem, traces of whom are presently scattered across the

in grado di mediare tra Dio e gli esseri umani. In sostanza, nel giudaismo di età ellenistico-romana, la divinità si manifesta in modo polimorfico. Se i diversi giudaismi contemplavano anche la possibilità di un intervento diretto di Dio nel mondo (come risulta dalla più tarda formulazione della rabbinica *Haggadah di Pesach*), ciò è un fatto eccezionale.

Queste figure divine, o semidivine hanno una funzione sostanziale di mediazione tra Dio e il mondo umano. Non dobbiamo dimenticare che queste forme di mediazione sono anche legate a una visione del cosmo sacro, a una immaginazione cosmologica che abbraccia l'intero universo, dalla terra fino alla dimora divina sopra i cieli. Assolutamente essenziale sono quindi anche le forme che rendono possibile un contatto con il mondo divino attraverso il viaggio celeste, ma non bisogna dimenticare la preghiera e il culto del tempio, anche sacrificale, che era immaginato pure come forma di unione tra il mondo umano e il culto celeste (4Q400-407; 11Q17).

Andrei Orlov, nel suo studio "A Farewell to the Merkavah Tradition"¹⁰, ha sostenuto che, accanto all'"immaginario apocalittico" perpetuato dalla forma "ocularcentrica e antropomorfa del Kavod" esemplificata dal carro divino, è esistita un'altra forma di esperienza visionaria tradizionale, quella della Voce o del Nome divino¹¹. In quest'altra corrente, "un adepto [...] era predestinato ad ascoltare la voce aniconica" di Dio, il nome stesso di Dio¹².

Qumranic pesher 11QMelchizedek, Philo's identification of Melchizedek with the priestly Logos, the episode of Melchizedek's miraculous birth in 2 Enoch 71-72, the references in the Epistle to the Hebrews to a superior priesthood 'according to the order of Melchizedek' (as in Psalm 110:4)". Vedi F.L. HORTON JR., *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1976; C. GIANOTTO, *Melchizedek e la sua tipologia: tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a.C. - sec. III d.C.)*, Brescia, Paideia Ed., 1984; B.A. PEARSON, *Melchizedek in Early Judaism, Christianity, and Gnosticism*, in M.E. STONE-T.A. BERGREN (eds.), *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg, Trinity Press International, 1998, pp. 176-202; E.F. MASON, *Melchizedek Traditions in Second Temple Judaism*, in A. ORLOV-G. BOCCACCINI, in association with J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only*, Leiden, Brill, 2012, pp. 343-360; P. PIOVANELLI, "Much to Say and Hard to Explain": *Melchizedek in Early Christian Literature, Theology, and Controversy*, in A. ORLOV-G. BOCCACCINI, *New Perspectives on 2 Enoch*, cit., pp. 411-429 (con rilevante bibliografia).

10. A. ORLOV, *A Farewell to the Merkavah Tradition*, paper for the Eighth *Enoch Seminar "Apocalypticism and Mysticism" June 21-26, 2015 (Gazzada, Italy, Villa Cagnola)*, consultabile online https://www.academia.edu/12856974/A_Farewell_to_the_Merkavah_Tradition.

11. *Ivi*, p. 1.

12. *Ivi*, p. 7.

Moshe Idel nel suo libro *Il figlio nel misticismo ebraico* ha dato un rilievo straordinario a quello che egli definisce “uno dei più importanti mitologemi” della cultura giudaica antica, quello “legato alla particolare condizione ipostatica del nome divino”. La più antica attestazione sarebbe, per Idel, Es 23,24-20. Dio è presente mediante il suo Nome nell’angelo che guida il popolo nel deserto: il popolo deve rispettare e obbedire l’angelo “poiché il mio nome è in lui”. La tesi/ipotesi di Idel è quella della “esistenza di una forte connessione tra la filiazione [essere cioè figlio di Dio] e la presenza del nome divino nell’entità considerata come figlio”¹³. In sostanza, il figlio della tradizione mistica ebraica è il personaggio in cui il nome di Dio è presente, ed è questa presenza che lo rende appunto figlio di Dio. Anche Filone, *Confusione delle Lingue* 146, attribuisce all’uomo celeste, distinto dall’Adam creato, il titolo di primogenito e portatore del tetragramma. Un passo che sosterebbe la tesi è 4Q246 (i:9 - ii:1): “grande sarà chiamato, sarà designato con il suo nome, figlio di Dio sarà chiamato, e lo chiameranno figlio dell’altissimo”. Un ulteriore testo è quello di Dan 7, 9-14 in cui il nome del Figlio dell’uomo sembra un’entità preesistente. Il giudaismo antico come anche quello rabbinico attribuirebbero quindi “una forma di preesistenza al nome delle figure teofaniche”¹⁴. Per esempio in Apocalisse di Abramo 10,3.8. In questo caso “è evidente una chiara connessione tra un’entità ipostatica e incorporea chiamata Uomo e il concetto di Figlio e primogenito, cui è attribuito un nome divino” .

In sostanza, Idel mostra che una delle radici del misticismo ebraico è la connessione tra un essere semidivino (ipostasi di Dio) e il figlio in quanto in lui è presente il nome di Dio. “L’affinità tra il figlio (aspetto morfico) e il nome (aspetto nominale) fa parte di una visione ben definita. Il primo è la manifestazione esteriore. Il secondo è qualcosa di nascosto e invisibile che si trova dentro il primo”¹⁵.

Le diverse rappresentazioni del polimorfismo divino costituivano il modo di esprimere in maniera culturalmente comprensibile una serie di esperienze di contatto con il mondo divino che erano altrimenti difficili da esprimere o rappresentare. Questo campo culturale delle rappresentazioni è stato,

13. M. IDEL, *Il figlio nel misticismo ebraico*, Verona, Edizioni Centro Studi Campostriani, 2013, p. 36.

14. *Ivi*, p. 37.

15. *Ivi*, p. 43.

quindi, a disposizione degli ebrei del primo secolo – tra cui anche Gesù – al fine di comprendere e rappresentare le proprie esperienze di contatto con il mondo supposto sovrumano o divino.

Ciò significa che questo tipo di ebraismo considerava possibili dei contatti con il mondo divino super-umano, sia in forma teofanica che in forma apofatica. Questo contatto, e questa è la mia tesi qui, si manifestava in due modi non esclusivi l'uno dell'altro. In un primo modo, un'entità divina, manifestazione del polimorfismo divino giudaico (come lo Spirito, il Nome, la Memra, il Logos o la Gloria), poteva incorporarsi in un essere umano rendendolo figlio di Dio. Nel secondo modo, un essere umano poteva *identificarsi* con una delle figure semi-divine della cultura religiosa giudaica (Metatron, Melchisedek, il Figlio dell'uomo, ecc.). Qui ovviamente bisogna capire cosa s'intenda per identificazione.

In Gesù, infatti, una di queste due forme di rapporto con il soprannaturale è una specie di carattere acquisito con la pratica di vita: il suo considerarsi figlio di Dio (dovuto alla presenza della entità semi-divina dello Spirito intesa come sua madre). Infatti, più che alla presenza del Nome come generatore della figliolanza, i testi che parlano di Gesù accennano alla presenza dello Spirito, come vedremo subito. La seconda forma di rapporto con il soprannaturale, diversa dalla prima in quanto non è un carattere, è la sua *identificazione* con la figura semi-divina del Figlio dell'uomo diffusa nell'ambito della mitologia giudaica del tempo. Queste due diverse forme di contatto con il soprannaturale si verificano, nella mia interpretazione, in relazione a processi esperienziali differenti.

3. *Gesù diventa figlio in seguito alle esperienze estatiche provocate dalla Ruah, sua madre*

Nel Vangelo degli Ebrei, Gesù afferma: “Poco fa mia madre, lo spirito santo, mi prese per uno dei capelli e mi condusse al grande monte Tabor”¹⁶.

Qui lo Spirito (*ruah*) di Dio è madre di Gesù, che perciò ne è figlio. E questa figliolanza deriva dall'esperienza estatica che la *ruah* di Dio provoca in lui.

Il ripetersi delle esperienze estatiche – questa è la mia ipotesi – rende

16. ORIGENE, *Commento a Giovanni* II 12, 87. Vedi anche per le varianti: ORIGENE, *Commento a Geremia* XV, 4; GIROLAMO, *Commento a Michea* 2, 7; GIROLAMO, *Commento a Isaia* 40, 9; GIROLAMO, *Commento a Ezechiele* 16,13.

consapevole Gesù di essere figlio, non in un caso particolare, ma in modo costante. Come vedremo meglio esaminando il caso del battesimo, si tratta di una filiazione duratura¹⁷.

L'idea della traslazione estatica in cui un profeta è preso per i capelli dallo Spirito si trova in Ezechiele 8,3¹⁸. E quest'esperienza è tipica di un personaggio: il Figlio dell'uomo. In Ezechiele, "Figlio dell'uomo" è un appellativo che implica la relazione tra lo Spirito e il veggente. Non si tratta semplicemente di una definizione dell'essere umano in quanto tale, ma di un essere umano a cui una forza appartenente al mondo sovrumano concede esperienze e conoscenze superumane¹⁹.

È opinione diffusa che il Figlio dell'uomo dei vangeli rifletta le concezioni del libro di Daniele²⁰ e del I libro di Enoch perché il libro di Daniele mette in diretto rapporto il Figlio dell'uomo con il regno di Dio, tematiche – ambedue – strettamente connesse in Gesù²¹. Le esperienze estatiche del Figlio dell'uomo descritte da Ezechiele possono essere lo sfondo che rende possibile” al Libro di Daniele di immaginare “un figlio di uomo che è trasportato alla presenza di Dio (il vecchio d'anni) e riceve da lui il dominio del

17. È interessante che Gv 5, 25-27 colleghi questi due titoli.

18. Anche in Dan 14,36 il veggente è trasportato per i capelli, ma non dallo Spirito, bensì da un angelo (vedi M. PESCE, *Poco fa mia madre, lo spirito santo, mi prese per uno dei capelli e mi condusse al grande monte Tabor*, in M.B. DURANTE MANGONI, D. GARRIBBA e M. VITELLI (a cura di), *Gesù e la storia. Percorsi sulle origini del cristianesimo. Studi in onore di Giorgio Jossa*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2015, pp. 43-55, pp. 52-53.

19. M. PESCE, *Poco fa mia madre, lo spirito santo, mi prese per uno dei capelli e mi condusse al grande monte Tabor*, cit., p. 51. Fondamentali le molte osservazioni sulla filiazione dallo Spirito in E. NORELLI, *Lo Spirito in un antico apocrifo: il Vangelo degli Ebrei*, in corso di pubblicazione.

20. D. BOYARIN, *Daniel 7, Intertextuality, and the History of Israel's Cult*, "Harvard Theological Review" 105 (2012), pp. 139-162. Id., *Beyond Judaism. Metatron and the Divine Polymorphism of Ancient Judaism*, "Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods" 41 (2010), pp. 323-365. Il fatto che il Figlio dell'uomo possa essere una figura semi-divina sia nella storia pre-danielica che nella redazione del libro di Daniele, non significa che Gesù – identificandosi con il Figlio dell'uomo – si ritenesse l'entità semidivina della supposta concezione religiosa giudaica di Daniele. Gesù si *identifica* con il Figlio dell'uomo, ma non lo è. Il Figlio dell'uomo di Daniele è il Figlio dell'uomo; Gesù non lo è, ma si *identifica* con lui, cioè è se stesso e ritiene di potere diventare altro da sé scoprendosi Figlio dell'uomo in quanto esercita le funzioni di lui.

21. Il passo del Vangelo degli Ebrei permette di estendere la ricerca sul Figlio dell'uomo anche al libro di Ezechiele.

regno futuro di Israele. È forse un viaggio celeste che permette – in Daniele – al figlio d'uomo di arrivare al cospetto di Dio per ricevere il potere. Per Gesù, come per i suoi contemporanei giudei, non c'era affatto bisogno, quindi, di distinguere il libro di Ezechiele da quello di Daniele o da I Enoch.

Il brano del Vangelo degli Ebrei permette, quindi, la possibilità di trovare una connessione tra il concepirsi di Gesù come Figlio e il suo concepirsi come Figlio dell'uomo. Ma non ci dice nulla sul come Gesù sia arrivato a concepirsi come Figlio dell'uomo²².

La mia domanda è la seguente: è perché Gesù si è concepito come Figlio, cioè scelto da una teofania di Dio sotto la forma mediatrice dello Spirito, che può – in seguito – concepirsi, anche come Figlio dell'uomo, o – al contrario – siccome le sue esperienze lo convincono di essere figlio dell'uomo, arriva poi a comprendere se stesso come assistito dalla forza dello Spirito che lo rende Figlio?

La figura semi-divina di Figlio dell'uomo – nelle concezioni giudaiche – definisce una funzione attribuita da Dio nello svolgimento degli eventi escatologici che portano all'instaurazione del regno di Dio. In sostanza, Gesù può collocarsi in queste concezioni giudaiche come figlio dell'uomo, se ha già la certezza dell'avvento del regno di Dio. Ma come è arrivato a questa certezza?

Non si tratta di tanto di penetrare nel segreto della coscienza di un uomo, ma di identificare i meccanismi culturali che rendono possibile a un ebreo del I secolo di comprendere le proprie esperienze. Non affronto la questione della certezza psicologica di Gesù, ma solo delle condizioni che rendono possibile a un ebreo del I secolo di essere certo di qualcosa.

4. *Il battesimo*

L'ipotesi che Gesù si sia concepito Figlio in relazione ad esperienze estatiche provocate dallo Spirito è confermata dal racconto marciano del battesimo, almeno per due fattori rilevanti: (a) in questa esperienza estatica Gesù diventa Figlio; (b) è lo Spirito che entra in Gesù e lo disloca nel deserto rendendolo in grado di combattere la grande esperienza iniziatica che determina tutta la sua vicenda successiva.

Adriana Destro ha sostenuto anni fa che l'episodio delle "tentazioni" fa strettamente parte dell'unico processo rituale del battesimo. Marco, a diffe-

22. Approfondisco qui e preciso quanto già accennato in M. PESCE, *Poco fa mia madre, lo spirito santo, mi prese per uno dei capelli e mi condusse al grande monte Tabor*, cit., pp. 43-55.

renza di Luca e Matteo, ha maggiormente conservato la connessione (Mc 1,10-12)²³. Il battesimo di Gesù fu un rito iniziatico e non vi è iniziazione senza che l'iniziando (in questo caso Gesù) sia sottoposto ad un'esperienza drammatica in luoghi appartati e segreti che conclude l'iniziazione. L'intervento dello Spirito va concepito come parte del rito.

In ogni caso, rimane il fatto che il rapporto di Gesù con lo Spirito, e la sua figliolanza che ne deriva, avviene in connessione con il battesimo di Giovanni. E questo basta per ipotizzare che fu l'efficacia di quel processo rituale a convincere Gesù dell'importanza enorme di Giovanni nella storia dell'intervento di Dio nella vita del popolo di Israele. È probabilmente grazie a questo evento battesimale che Gesù divenne certo che il regno di Dio annunciato dal Battista sarebbe arrivato sicuramente presto. Gesù non sa quando, ma è certo che verrà. Questa è l'ipotesi che presento qui.

E. Norelli ha sostenuto che la versione del battesimo del Vangelo degli Ebrei sia più antica di quella sinottica. “La versione del *VE* descrive un'esperienza mistica uditiva, dove l'elemento della visione manca”. Viene da pensare alla classificazione di Andrei Orlov che distingue una mistica della voce e del nome e una mistica della visione della gloria e del Kavod di Dio. La voce, aggiunge Norelli, nel Vangelo degli Ebrei, identifica Gesù come figlio dello Spirito, ma anche come re²⁴.

In ogni caso, ciò che mi interessa qui è il presupposto culturale giudaico di una mediazione ipostatica dell'entità semi-divina dello Spirito che permette a Dio di manifestarsi e permette agli esseri umani di avere accesso alla sfera divina.

23. Vedi A. DESTRO - M. PESCE, *Continuity or Discontinuity Between Jesus and Groups of His Followers? Practices of Contact with the Supernatural*, in S. GUIJARRO-OPORTO (ed.), *Los comienzos del cristianismo* (Bibliotheca Salmanticensis. Estudios 284), Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, pp. 53-70. La questione è estremamente complessa. Se l'esperienza dello Spirito faceva parte del rito battista perché non sappiamo nulla di simili esperienze dei discepoli di Gesù che prima erano seguaci del Battezzatore? E perché in Atti 19 Paolo incontra discepoli che conoscono solo il battesimo in acqua e non quello in spirito?

24. “Quanto al contenuto della voce, sia nei sinottici (non in Gv) che nel *VE* essa identifica Gesù come Figlio, ma nel *VE* più direttamente come figlio dello Spirito (lo Spirito è il locutore). La connessione tra il titolo di Figlio e il tema del regno, esplicita nel *VE*, è implicita in Mc 1,11 e paralleli nella misura in cui citano Sal 2,7 (perché in 2,6 il locutore afferma “io sono stato costituito re da lui su Sion il suo monte santo”); ma è la versione del *VE*, appunto, che aiuta a coglierla con chiarezza”.

5. *La radice della certezza di Gesù sull'avvento prossimo del regno*

In Marco 11:30, Gesù chiede ad alcuni avversari a Gerusalemme: “Il battesimo di Giovanni era dal cielo o dagli esseri umani?”. Gesù sembra pensare che Giovanni il Battezzatore sia autorizzato dal cielo. Ma perché Gesù pensa così? Perché Marco crede che Gesù poteva essere certo che Giovanni era venuto dal cielo?²⁵

La domanda è sostanzialmente identica a un'altra: perché Gesù ha creduto al Battezzatore e lo ha seguito? In ogni caso, Gesù sembra definire se stesso in relazione a Giovanni: a chi gli domanda con quale autorità egli compia le sue azioni Gesù risponde con una domanda sull'autorità del Battezzatore come se la propria autorità fosse definita da quella di lui²⁶.

Il testo certamente più importante è quello di Luca 16,16 (// Mt 11,12-13): “La Legge e i Profeti fino a Giovanni; da allora in poi viene annunziato il regno di Dio e ognuno si sforza per entrarvi”. Comunque si interpreti questo difficile passo, è certo che Gesù considera l'azione di Giovanni come il punto di svolta decisivo nella storia di Israele diretta da Dio: con l'attività di Giovanni inizia la predicazione dell'avvento del regno di Dio.

Questo è forse il passaggio in cui percepiamo il punto di origine della certezza di Gesù, la quale costituisce la base di tutta la sua azione successiva.

Ma perché Gesù era certo che Giovanni Battista rappresentasse il punto di svolta in cui Dio conduceva la storia di Israele?²⁷ Sulla base dei racconti

25. Sul rapporto tra Gesù e Giovanni cf. E. LUPIERI, *La purità impura. Giuseppe Flavio e le purificazioni degli Esseni*, “Henoch” 7 (1985), pp. 15-43; Id., *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*, Paideia, Brescia, 1988; Id., *Giovanni e Gesù. Storia di un antagonismo*, Roma, Carocci, 2013. Sul battesimo di Gesù vedi anche R.L. WEBB, *Jesus' Baptism by John: Its Historicity and Significance*, in D.L. BOCK - R.L. WEBB (eds.), *Key Events in the Life of the Historical Jesus. A Collaborative Exploration of Context and Coherence*, Tübingen, Mohr, 2009, pp. 95-149.

26. In ogni caso, la relazione di dipendenza dell'autorità di Gesù da quella di Giovanni sembra chiara e, proprio per questo, il testo è attendibile storicamente e non una creazione per difendere la dignità cristologica di Gesù.

27. Questa domanda non è neppure posta dai vangeli. Né da quelli apocrifizzati né da quelli canonizzati. Il Quarto vangelo canonizzato si pone il problema al contrario: cosa ha permesso a Giovanni il battezzatore di riconoscere in Gesù un inviato di Dio? La sua risposta è che Giovanni aveva ricevuto una rivelazione. Ma la questione si pone nuovamente: come si faceva, in quel tempo e in quella cultura, a riconoscere che la rivelazione ricevuta fosse veramente proveniente dal mondo sovrumano e veritiera?

Nel passo in cui Gesù domanda ai discepoli “chi dice la gente che io sia” (Mt 16,14 // Mc

del battesimo e delle affermazioni di Gesù sul Battezzatore possiamo ipotizzare che Gesù fosse certo che il regno sarebbe venuto presto perché credeva in colui che predicava l'avvento del regno. La ragione della certezza sta nel fatto che il rito del battesimo a cui egli si era sottoposto aveva avuto su di lui un'efficacia straordinaria, quella di fargli fare l'esperienza di una filiazione dallo Spirito madre. Proprio perché il rito battista ha prodotto efficacemente la discesa dello Spirito in lui, Gesù è convinto della predicazione del Battezzatore che preannuncia l'avvento del regno.

Su questa base possiamo forse tentare di rispondere alla domanda sull'origine della convinzione di Gesù di identificarsi con il Figlio dell'uomo. Infatti, solo dopo la certezza dell'avvento imminente del regno Gesù poteva porsi la domanda circa la venuta del Figlio dell'uomo che nelle concezioni escatologiche giudaiche relative al regno di Dio e/o di Israele aveva una funzione centrale. Questa convinzione può essersi sviluppata in Gesù dopo il battesimo ma forse prima dell'istituzione dei Dodici che rappresenta come abbiamo detto altrove²⁸ una evoluzione nella vita di Gesù rispetto alla scelta iniziale dei seguaci. La scelta dei dodici, come ci indica il detto di Gesù sui dodici troni (Mt 19,28 // Lc 22,30), richiama la funzione regale del Figlio dell'uomo. Quando li ha istituiti, Gesù doveva perciò essersi già convinto che l'avvento del Figlio dell'uomo doveva avere uno stretto rapporto con la sua persona. Questa convinzione deve quindi essere iniziata, probabilmente, nell'intervallo di tempo che sta tra l'esperienza dello Spirito nel battesimo e la scelta dei Dodici, ma non sappiamo quando, come e perché.

6. *Preghiera*

Il pregare di Gesù era legato alle forme giudaiche di preghiera, almeno per quattro aspetti fondamentali: la preghiera personale faccia a terra; il

8,27-30 // Lc 9,18-21) il meccanismo culturale supposto è quello della *spiegazione mediante identificazione* con figure del passato, ritenute assistite da Dio in modo particolare secondo le concezioni diffuse e accettate nella cultura giudaica: Giovanni il Battezzatore, Elia, uno dei profeti. L'identificazione con figure sovrumane non è un meccanismo culturale soltanto giudaico: ad esempio abbiamo bassorilievi egizi del I secolo prima dell'E.C. in cui Cesarione, Cleopatra e Cesare sono rappresentati come la triade divina Khonsou – Mout – Amon. Oppure Augusto è rappresentato come Faraone che presenta offerte agli dei egiziani Mandoulis e Tot. Ma nella cultura giudaica assume caratteri particolari.

28. A. DESTRO - M. PESCE, *La morte di Gesù. Indagine di un mistero*, Milano, Rizzoli, 2014, pp. 38-41.

pregare nei momenti in cui si svolgevano i sacrifici (*qorbanim*) istituzionali nel Tempio di Gerusalemme; la preghiera dello Shema²⁹ e quella del Qaddish²⁹.

La preghiera implica sempre, in ogni cultura, una trasformazione interiore preventiva: di fronte al mondo divino e ai poteri sovrumani che li sovrastano gli esseri umani si pongono in atteggiamento interiore adatto. Mishnah, Berakhot attribuisce ai maestri del passato un'eccezionale preparazione interiore:

non ci alziamo a pregare se non *be kavod rosh*. I primi *hassidim*, per indirizzare il loro cuore al Luogo (*l^eMaqom*, che può alludere alla presenza di Dio nel Tempio e non essere solo un nome di Dio)³⁰ stavano in silenzio per un ora (*shahah achat*) e poi pregavano (Berakhot 5,1)³¹.

In alcuni detti, Gesù indica atteggiamenti in contrasto radicale con il pregare Dio: in particolare l'inimicizia con qualcuno (Mt 5, 23-24 dove la preghiera è necessariamente implicita nell'atto sacrificale). In Mt 5,44-48, la preghiera esplicitamente richiede la fine delle ostilità e anzi amore verso i nemici (vedi anche Didachè 4,14)³²:

amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, *affinché diventiate figli* (ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς) del Padre vostro che è nei cieli, il quale fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti. [...] [Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste.

29. Sul rapporto tra Padre nostro e Qaddish vedi D.C. ALLISON, *Constructing Jesus. Memory, Imagination, and History*, Grand Rapids, Baker Publishing Group, 2010, pp. 36-37 (solo per quanto riguarda la venuta del regno); A. STEUDEL, *Die Heiligung des Gottesnamens im Vaterunser: Erwägungen zum antik-jüdischen Hintergrund*, in L. DOERING, H.-G. WAUBKE, F. WILK (hsrg.), *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft: Standorte, Grenzen, Beziehungen*, Göttingen, Vandenhoeck, 2008, p. 254.

30. N. J. ZOHAR, *Maqom. The Indwelling God and Rabbinic Reshaping of Sacrificial Ritual*, in S. FISHBANE – J.N. LIGHTSTONE with V. LEVINE (eds.), *Essays in the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society. II*, New York, Ktav, 1992, pp. 13-19.

31. J. TABORY, *Prayers and Berakhot*, in S. SAFRAI – Z. SAFRAI – J. SCHWARTZ ET AL. (eds.), *The Literature of the Sages. Part II*, Assen, Fortress Press, 2006, pp. 281-326; P.W. VAN DER HORST – J.H. NEWMAN (edd.), *Early Jewish Prayers in Greek*, Berlin, de Gruyter, 2008 (con bibliografia).

32. Nella preghiera si diventa figlio, ma ciò comporta una disposizione etica preventiva. Vedi anche Didachè 4,14: "Nell'assemblea confesserai i tuoi peccati e non entrerai nella tua preghiera con una coscienza malvagia" che io suppongo rielabori un detto di Gesù. Vedi M. PESCE, *Le Parole dimenticate di Gesù*, Milano, Lorenzo Valla, 2004, p. 597.

Qui, l'esito della preghiera è il divenire Figlio (uno degli aspetti più interessanti della cosiddetta "mistica" giudaica). Qui si tratta di una filiazione temporanea ed apoteotica nel senso che si cerca di ottenere da Dio di diventare suoi figli, di identificarsi con lui, di partecipare alla sua azione di amore per i buoni e per i malvagi, di essere parte, anzi emanazione di questa azione di Dio. Ciò si radica in alcuni aspetti del modo giudaico di pregare. Qui sta probabilmente la radice del collegamento tra il precetto dell'amore di Dio (che costituisce il centro dello *Shema* ') e il precetto dell'amore del "prossimo" (Mc 12,29-31). Ma si chiarisce anche la necessità, per Gesù, di una stretta relazione tra il pregare e una certa pratica di vita. Questa stretta relazione nasce dall'interpretazione gesuana dello *Shema* '. Uno dei brani biblici in esso contenuti, è tratto da Dt 6, 5: "amerai il signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima (*nefesh*) e con tutte le tue forze". Mishnah, Berakhot 9,5, afferma:

Come è detto, "amerai il signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima (*nefesh*) e con tutte le tue forze" (Dt. 6:5).

Con tutto il tuo cuore – [significa] con ambedue le tue inclinazioni, con la buona inclinazione e con la inclinazione malvagia.

E con tutta la tua anima – anche se egli ti toglie la tua anima.

E con tutte le tue forze – con tutto il tuo denaro (mammona).

Gesù, invece, afferma "non potete servire Dio e mammona" (Mt 6,24 //Lc 16,13). Per lui, in sostanza, è impossibile occuparsi delle ricchezze personali e dei propri beni e amare di Dio con tutte le proprie forze. Per amare Dio con tutte le proprie forze è necessario staccarsi dai beni. In sostanza, Gesù fa sua – in tutta la sua attività – la richiesta dello *Shema* ' di una concentrazione assoluta su Dio³³. La preghiera implica un atto etico di identificazione con Dio. Si tratta di un'identificazione del Sé con Dio che lo rende Figlio, ma non perché porta a una fusione o un contatto con lui, quanto piuttosto perché porta a un comportamento. Questa concentrazione su Dio non implica un'armonizzazione di tutte le energie a disposizione dell'uomo nell'adorazione di Dio come avviene nella primitiva letteratura rabbinica. Qui è il punto essenziale: l'attenzione di Gesù è focalizzata sull'eliminazione di tutti quei comportamenti umani che possono impedire l'adorazione e l'amore di Dio

33. La sua etica presenta una concentrazione sull'amore di Dio e/o servizio a Dio che è quello richiesto dallo *Shema* ' (Mc 12, 28-30).

che lo *Shema* propone. La religiosità basata sullo *Shema* impone all'uomo una concentrazione di tutte le proprie forze in Dio concepito come Uno. L'unicità di Dio non è solo numerica, ma è il principio di unificazione della volontà dell'uomo e di ogni sua attività. Essa implica una profonda unificazione interiore, con la quale l'uomo deve in qualche modo pervenire ad una coincidenza con Dio. Non ci deve essere alcuna azione umana che impedisca di diventare Figlio di Dio come propone la preghiera di Gesù secondo Mt 5,45. Questo tipo di spiritualità porta quindi a conferire unicità interiore all'uomo sulla base dell'unità assoluta di Dio e porta ad una proiezione del proprio io su Dio stesso che diventa in qualche modo l'immagine con cui l'uomo deve identificarsi.

Gesù ha elaborato uno stile di vita basato sul distacco radicale dalla famiglia, dalla casa, dal possesso di beni, e dal lavoro. Nel libro *L'uomo Gesù*, Adriana Destro e io abbiamo sostenuto che Gesù ha creato una pratica di vita che rendesse possibile a Dio di intervenire³⁴. L'attesa che Dio intervenga a regnare nel mondo (centrale nella predicazione di Gesù) e l'eliminazione di ogni attività che impedisce la concentrazione su Dio, sembrano quindi convergere in una pratica di vita quotidiana che renda possibile l'intervento di Dio. L'etica di Gesù, proprio perché basata su una assoluta concentrazione sull'unicità di Dio, propone all'uomo come ideale massimo l'imitazione di Dio stesso. Non è però la natura, l'essenza, di Dio, a essere proposta come modello da imitare, ma il suo agire: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché diventiate figli del Padre vostro che è nei cieli, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti (Mt 5,44-45). Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste (Mt 5,48). Un ideale di totale unità del comportamento umano e come tale irraggiungibile. E, proprio perché irraggiungibile, non può che condurre all'attesa che sia Dio stesso a intervenire nel mondo e a regnare in esso. Mi sembra evidente che il contatto con Dio è assolutamente necessario, ma esso non consiste in un'unione con lui o in un annegamento del Sé in Dio. Al contrario, lo scopo è che sia Dio a intervenire nel mondo trasformandolo. L'uomo deve solo porre le condizioni perché Dio possa intervenire. Se di mistica si dovesse parlare si tratterebbe non di unione con Dio, ma di trasfor-

34. A. DESTRO – M. PESCE, *L'uomo Gesù*, Milano, Mondadori, 2008, p. 58 e in genere tutto il capitolo secondo, pp. 42-58.

mazione del mondo per l'intervento di Dio in esso. Questa è certamente la visione dei vangeli sinottici. Forse il *Vangelo di Tommaso* e quello di *Giovanni* hanno attinto a una tradizione precedente che aveva una visione del contatto con Dio più vicina all'idea dell'unione mistica. E il fatto che il detto nr. 1 di Tommaso si trovi anche nel *Vangelo degli Ebrei* ci fa pensare che il processo "mistico", che questo versetto suppone, risalga a un'antica interpretazione dell'esperienza religiosa di Gesù che è forse non contraddittoria con quella dei vangeli Sinottici, ma semplicemente complementare.

L'ipotesi che io presento è che proprio il modo originale in cui Gesù ha giudaicamente reinterpretato il nucleo dello *Shema* ci permette di intuire la radice profonda della sua pratica di vita.

Moshe Idel ha usato una classificazione dei tipi di incontro tra la divinità e gli esseri umani usando la contrapposizione tra "impulso teofanico" in cui la divinità discende e crea essa stessa il contatto tra i due mondi e "impulso apoteotico" in cui gli esseri umani si concentrano "sui rituali e sulle tecniche mistiche che permettono l'ascesa al mondo superiore"³⁵. Usando le categorie di Idel, Gesù sembra mettere in atto nella preghiera, nel suo modo di pregare, un atteggiamento apoteotico che è teso, però, a permettere un'azione teofanica di Dio.

Il fatto che Gesù abbia usato molto la forma *individuale* della preghiera giudaica ci fa capire che egli pregava per il proprio personale rapporto con Dio: forse per interrogarlo, forse per averne conoscenze e rivelazioni³⁶, forse per richiederne l'intervento, forse per ottenere poteri e forza divina.

7. *Preghiera e filiazione teofanica*

I vangeli pensano che Gesù considerasse la preghiera come un mezzo per fare uscire demòni da persone: Marco 9,29: "Questa specie non può uscire in alcun modo se non con la preghiera (εἰ μὴ ἐν προσευχῇ)"³⁷.

L'affermazione presuppone che Gesù esprima una convinzione alla quale è pervenuto attraverso la sua esperienza personale; questo passo *non* suppone

35. *Il figlio nel misticismo ebraico* Volume I, cit., p. 19.

36. La mia ipotesi è che Gesù usi la preghiera anche in ordine all'ottenimento di rivelazioni da parte di Dio. Così sembra avere pensato Luca nella sua rappresentazione della trasfigurazione. Cf. A. DESTRO – M. PESCE, *L'Uomo Gesù*, cit., pp. 193-194; Id., *La morte di Gesù*, cit., p. 40.

37. Alcuni manoscritti aggiungono: "e con il digiuno".

un intervento *diretto* di Dio sui demòni. La preghiera chiede a Dio di concedere a Gesù e/o ai suoi seguaci il potere di far uscire i demòni. A compiere l'esorcismo è sempre Gesù o il suo seguace. Ma come, in che forma, la forza divina può agire tramite il suo strumento umano? Possiamo pensare che Gesù immaginasse (o meglio che il vangelo di Marco pensasse che Gesù immaginasse) che Dio concedeva la sua presenza momentanea in lui o nei suoi discepoli, mediante una delle sue tante forme di mediazione che il giudaismo antico aveva immaginato: il Nome, lo Spirito, ecc.? Questo è un punto interessante per ricostruire le concezioni giudaiche condivise da Gesù circa le mediazioni dell'intervento di Dio nel mondo.

Lo stesso modo di intervento di Dio è supposto da Gesù quando sostiene che la preghiera verso Dio deve sempre presupporre una fiducia, una *pistis*, assoluta in Dio. Bisogna pregare con la certezza che in seguito alla preghiera *possa* avvenire un contatto con Dio in cui Dio assicura e opera la trasmissione di un potere divino a un essere umano³⁸: “Per questo vi dico: tutto quello che domandate nella preghiera, abbiate fede di averlo ottenuto e vi sarà accordato” (Mc 11,24)³⁹.

Sulla *pistis* in Dio come base dell'attività taumaturgica cf. Mt 17,20 //Lc 17,16 (=Q)

Se aveste fede quanto un granellino di senapa, potreste dire a questo gelso: Sii sradicato e trapiantato nel mare, ed esso vi ascolterebbe (Lc 17,6);

In verità vi dico: se avrete fede pari a un granellino di senapa, potrete dire a questo monte: spostati da qui a là, ed esso si sposterà, e niente vi sarà impossibile (Mt 17,20).

Gli autori di due vangeli hanno pensato che si trattasse, non di un potere di Gesù, ma di un potere divino che si poteva manifestare in modo identico in Gesù e nei suoi discepoli, in chiunque avesse *pistis* assoluta in Dio. Questi

38. M. RESCIO, *A Little Lesson in Faith and Prayer: The Sayings Cluster of Mark 11:22-25*, in A. DESTRO – M. PESCE, with M. RESCIO - L. WALT - E.R. URCIUOLI and A. ANNESE (eds), *Texts. Practices and Groups. First Annual Meeting of Bertinoro (2-4 October 2014)*, Turnhout, Brepols, 2015 forthcoming.

39. Ringrazio Mara Rescio e Luigi Walt per questo suggerimento. Sulla *pistis* in Dio come base dell'attività taumaturgica cfr. Mt 17,20 //Lc 17,16 (=Q) “Se aveste fede quanto un granellino di senapa, potreste dire a questo gelso: Sii sradicato e trapiantato nel mare, ed esso vi ascolterebbe” (Lc 17,6); “In verità vi dico: se avrete fede pari a un granellino di senapa, potrete dire a questo monte: spostati da qui a là, ed esso si sposterà, e niente vi sarà impossibile” (Mt 17,20).

testi non possono essere spiegati alla luce della cristologia cristiana dei secoli successivi, ma in base alle concezioni giudaiche di mediazione tra Dio e qualsiasi essere umano. Per dei giudei, come Gesù e i suoi seguaci, Dio poteva comunicare un proprio potere, depositandolo in un essere umano, che ne diventava così portatore (ovviamente secondo le forme giudaiche della mediazione). Ma se questa forma di mediazione sia lo Spirito o il Nome, i testi non lo dicono.

Si tratta di una preghiera che chiede un intervento teofanico di Dio nell'uomo. Possiamo pensare che ci troviamo qui di fronte ad un altro modo rispetto a Mt 5,45 (teofanico e non apoteotico) in cui Gesù ha concepito la sua filiazione da Dio? Si tratta però di una filiazione temporanea, non duratura, che si manifesta in un caso particolare per effetto della preghiera⁴⁰.

8. *Riassunto*

Gesù, nella sostanza, si comprende come una delle forme di mediazione che erano attuali nel giudaismo del suo tempo: il Figlio, e il Figlio dell'uomo. Ma cosa vuol dire "identificarsi"? Identificare qualcosa con qualcos'altro significa sottolineare la estraneità, la diversità dei due poli che sono identificati. L'identificazione è quindi un processo di forma apoteotica. Mi sembra che le parole con cui Gesù parla di sé in terza persona come un Figlio e / o Figlio dell'uomo siano un'indicazione di questo duplice aspetto dell'identificazione. Si tratta di un'identificazione che mantiene la differenza e la dualità, che mantiene sempre la distinzione tra la forza divina e l'essere umano che è abitato dalla divinità. Un processo dualistico che fa uso delle tante metafore che vorrebbero esprimere ciò che in realtà è inesprimibile. Dovremmo pensare a una identificazione momentanea non durativa. Abbiamo bisogno ancora di molto studio e di indagine per penetrare la mentalità di un uomo ebreo del primo secolo nella sua ricerca di un contatto con il mondo divino.

40. In conclusione, la preghiera personale di Gesù ci appare come una domanda a Dio di intervenire e richiede una condizione di vita radicale che permetta quest'intervento di Dio. Rivela in sostanza quel bisogno di certezza, quella mancanza di conoscenza e di potere che si attende solo da Dio. Tramite la preghiera, Gesù cerca di colmare le sue incertezze e la sua debolezza.

GAETANO LETTIERI

PIÙ A FONDO.
L'ONTOLOGIA APOCALITTICA VALENTINIANA E LE ORIGINI
DELLA TEOLOGIA MISTICA CRISTIANA

A volte piangeva e si addolorava, perché abbandonata sola nella tenebra e nel vuoto, a volte invece pensando alla luce che l'aveva abbandonata si riprendeva e rideva, poi di nuovo temeva, e altra volta era presa dal disagio e dallo stupore¹.

In una celebre notizia su un compatto gruppo settario infiltratosi nella scuola di Plotino, divenuto oggetto di accesa polemica da parte del maestro e dei suoi due principali allievi Amelio e Porfirio, quest'ultimo riferisce dell'assurda pretesa vantata da quei fanatici, eppure arditissimi “cristiani eretici”: “insegnavano che Platone non era penetrato sino nel fondo dell'essenza intelligibile (ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος)”². Questi “gnostici”, come li definisce Porfirio, pretendeva-

1. TOLOMEO, *Grande notizia valentiniana*, in IRENEO, *Adversus Haereses* I,6,1, trad. it. in *Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di M. Simonetti, Milano, Lorenzo Valla-Mondadori, 1993, p. 303. Gli scritti di Nag Hammadi saranno citati tenendo presenti le traduzioni ospitate in *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, J.-P. Mahé et P.-H. Poirier (éd.), Paris, Gallimard, 2007; *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson (ed.), Leiden-New York-Köln, Brill, 1996; e *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di M. Erbetta, vol. I, *Vangeli. Testi giudeo-cristiani e gnostici*, Casale Monferrato, Marietti, 1975.

2. “C'erano a suo tempo numerosi e diversi cristiani, nonché eretici (τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἰρετικοὶ δὲ), che provenivano dalla filosofia antica (ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας) e tra gli altri Adelfio e Aquilino, che possedevano parecchi scritti di Alessandro di Libia, di Filocomo, di Demostrato di Lidia e mostravano Apocalissi (ἀποκαλύψεις τε προφέροντες) di Zoroastro, di Zostriano, di Nicoteo, di Allogeno, di Meso e altri simili. E così ingannavano molti ed essi stessi erano ingannati (ἄλλων τοιοῦτων πολλοὺς ἐξηπάτων καὶ αὐτοὶ ἠπατημένοι); ed insegnavano che Platone non era penetrato sino nel fondo dell'essenza intelligibile (ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος). Perciò

no, insomma, di andare *più a fondo* di Platone, quindi di conoscere qualcosa di più intimo e segreto dell'essere intellegibile e della sua stessa scaturigine, forse (considerati alcuni tratti evidentemente valentiniani delle dottrine confutate da Plotino in *Enneadi* II,9) di sprofondarsi nell'Abisso stesso (ὁ βυθός), nome che Tolomeo e i valentiniani assegnavano al Padre o Pre-*Padre*³, “il Senzaprincipio (ὁ ἄναρχος)”⁴ del pleroma divino, corpo mistico della filialità *patiens*, da lui emanato, quindi caduto, redento e in lui eternamente convertito. Lo stesso ricorrere ad apocalissi (i cui titoli corrispondono ad alcuni trattati non valentiniani ritrovati a Nag Hammadi), cioè a rivelazioni elettive, testimonia come la pretesa di questi eversivi discepoli plotiniani fosse, comunque, quella di accogliere l'intima parola di un Dio personale, l'avvento della salvezza da un altrove: gnosi cristiana di un donarsi, un eleggere, un patire antropomorfo, eccedenti l'ordine impersonale del cosmo, dell'anima e della ragione (pure culminanti nell'Uno), per questo ignoti a Platone e ai suoi fedeli interpreti razionalisti, per i quali quel desiderio anarchico di assoluta libertà e di intimità con il segreto di Dio era soltanto demente ed empia tracotanza (ὑβρις) di miserabili ciarlatani⁵.

Plotino ne fece parecchie confutazioni nei suoi corsi, scrivendo anche un Trattato che io ho intitolato *Contro gli gnostici* (Πρὸς τοὺς Γνωστικούς). Ma a me lasciò di esaminare il resto. Amelio scrisse contro il *Libro di Zostriano* e compose ben quaranta libri. Io invece feci parecchie critiche a quello di *Zoroastro* e dimostrarai che era un libro recente, fabbricato dai fondatori della setta (αἰρεσις) per far credere che le dottrine che si volevano far valere erano quelle dell'antico Zoroastro” (PORFIRIO, *Vita di Plotino* 16, in PLOTINO, *Opera*, vol. I, edd. P. Henry, H.-R. Schwyzer, Leiden, Brill, 1951, trad. it. di G. Faggin in PLOTINO, *Enneadi*, Milano, Rusconi, 1992).

3. Cf. le notizie relative ai tolomeani riportate in IRENEO, *Adversus Haereses* I,1,1, in *Testi Gnostici*, cit., p. 285: “Dicono che nelle altezze invisibili e incomprensibili c'è un eone perfetto preesistente: lo chiamano anche Preprincipio e Prepadre e Abisso (προαρχὴν καὶ προπάτορα καὶ Βυθὸν)”; I,2,1, *Ivi*, p. 289; I,8,4, *Ivi*, p. 325; I,19,1-2; IPPOLITO(?), *Elenchos* VI,30,7, *Ivi*, p. 331, ove il Padre è definito “profondità e abisso (βάθος καὶ βυθός)”; CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Excerpta ex Theodoto* 29, *Ivi*, p. 363. Ma cf. anche la notizia sulla cosiddetta *Lettera dogmatica dei Valentiniani*, in EPIFANIO, *Panarion* XXXI,5,7-8 e 6,3-4, *Ivi*, pp. 219-221; quella sul valentiniano Marco, in IRENEO, *AdvHaer* I,21,2, *Ivi*, p. 349: “Dicono che la redenzione è necessaria a coloro che hanno conseguito la gnosi perfetta... altrimenti sarebbe impossibile entrare nel pleroma, poiché essa è quella che introduce nella profondità dell'Abisso (εἰς τὸ βάθος τοῦ βυθοῦ)”. Il Padre è definito Abisso anche nella notizia sui “Barbelognostici” o “sethiani”, prodotta da IRENEO, *AdvHaer* I,30,1, *Ivi*, p. 101.

4. Cf. IRENEO, *AdvHaer* I,2,1, *Ivi*, p. 289.

5. Per un approfondimento, cf. G. LETTIERI, *Della patologia del pensiero: note su Plotino e gli gnostici*, in *Gnosi. Nostalgia della luce*, P. Vitellaro Zucarella (ed.), Milano-Udine, Mimesis, 2012, pp. 31-51.

Giudizio analogo di recisa condanna, seppure proveniente da un contesto intellettuale e religioso del tutto diverso, è quello che Ireneo, l'autore dell'*Elenchos* o Tertulliano avevano solennemente pronunciato contro il dualismo gnostico, in particolare valentiniano: bestemmiare l'ordine del cosmo, che per di più gli eresiologi facevano dipendere non dal fluire naturale dell'intelligibile dall'Uno, ma dall'atto libero di creazione del Dio giudaico-cristiano; degradare quindi il "Demiurgo" a dio inferiore, estrinseco, alienante; pretendere di abbandonare qualsiasi "legge" e creaturale carne storica, per affermare un'intimità assoluta con il divino, nel Nome di una grazia elettiva, possesso di una filialità del tutto anarchica, eccedente qualsiasi morale e la stessa nuova religione rivelata dal vangelo di Gesù. E questo magari esibendo nuove, ulteriori rivelazioni segrete, vere e proprie super/apocaliss⁶.

Greci e cristiani della grande chiesa, pertanto, concordavano nello scorregere in questa quasi inafferrabile e comunque ibrida αἰρεσις filosofico-apocalittica una folle pretesa di scarto rispetto all'ordine divino stabilito, alla razionalità dell'essere emanato dall'Uno o alla legge rivelata dal Dio creatore. Un perverso desiderio d'intima fusione con "qualcuno" che eccedeva il divino "comune", una gnosi forsennata di assoluta libertà, un dissacrante pathos di distacco dal mondo e dalla religione stabilita, spingevano *più a fondo* del principio razionale, creativo, religiosamente onorato nei culti stabiliti o condivisi. Lo gnostico pretendeva di essere dio in Dio, figlio nel Figlio del Padre, parola della Parola dell'Abisso; il resto era nulla, o apparenza, riflesso ingannevole, ciò che poteva e doveva essere oggetto di scarto, abbandono, persino violento ludibrio, tutt'al più (nelle forme di dualismo più mitigato) segno imperfetto, ambiguo, critico di un'eccedenza amorosa, che soltanto l'eletto era in grado di decifrare. E quest'amore finiva per coincidere con una gnosi patica: se, in Cristo, la teologia diviene un'antropologia e se l'antropologia è una patologia (l'uomo pecca e soffre), la teologia non potrà che rivelare una patologia.

Mi chiedo se proprio in questa a) folle, estatica pretesa di deposizione, scarto e inabissamento (andare più a fondo, proiettarsi aldilà dell'intelligibile e del divino manifestato), che paradossalmente coincide con b) una pretesa di

6. "Inoltre presentano un'infinita moltitudine di Scritture apocriefe e spurie (ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρυφῶν καὶ νόθων γραφῶν), inventate da loro per impressionare quelli che sono stolti e non conoscono le lettere della verità" (IRENEO, *AdvHaer* I,20,1). La corrispondenza con l'accusa dei neoplatonici è davvero singolare.

perfetta intimità con l'Altro, non sia da rintracciare l'origine della mistica cristiana, nella sua duplice esigenza di differenza apocalittica e identità patica: di critica radicale della violenza del mondo e filiale abbandono fusionale a un nascosto, eppure effusivo mistero d'amore.

Certo, ognuna delle categorie storico-concettuali qui chiamate in causa – mistica, gnosticismo, apocalittica e... cristiano! – denuncia immediatamente la sua natura puramente approssimativa e strumentale. Cosa significherebbe “mistica”? E in che senso si darebbe una sua specificazione “cristiana”? E se certo il valentinismo, in riferimento al quale è qui circoscritto il riferimento all'ambito gnostico, presenta un'evidente struttura cristiana, perché pretendere ingenuamente di collocare nelle sue sfuggenti spire “l'origine” (categoria massimamente problematica) della mistica cristiana? Paolo non è già un mistico (si pensi all'opera-capolavoro di Schweitzer)⁷? E come negare l'esistenza di una mistica specifica della tradizione giovannea⁸? E come non definire mistico Ignazio di Antiochia, proteso a conformarsi a Gesù nel martirio⁹? In cosa, allora, i valentiniani sarebbero degli iniziatori? Una risposta quanto meno provvisoriamente attendibile dovrà necessariamente rendere conto dell'intimo legame tra il loro dualismo teologico/ontologico e la connotazione cristiana del suo rapporto con l'apocalittica, categoria storiografica talmente equivoca e astratta, da sembrare ad alcuni persino inutilizzabile.

1. *Desiderio estetico e scienza mistica*

I lavori di de Certeau hanno documentato che soltanto nel XVII secolo, dopo la crisi nominalistica dei grandi sistemi scolastici, è attestato il sostanti-

7. Cf. A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, Mohr, 1930(1); 1931(2); trad. it. di A. Rizzo, Id., *La mistica dell'apostolo Paolo*, Milano, Ariele, 2011.

8. Cf. l'interessantissimo volume, pubblicato nello stesso anno di quello di Schweitzer, di A. OMODEO, *La mistica giovannea. Saggio critico con nuova traduzione dei testi*, Bari, Laterza, 1930; il presupposto dell'opera è la dipendenza della mistica giovannea dalla gnosi precristiana, interpretata, a partire dalle acquisizioni della scuola storico-religiosa göttinghese, come “forma e moto di religiosità d'origine pagana, che fece irruzione nel cristianesimo, ma che al cristianesimo è anteriore e dal cristianesimo in origine indipendente [...]”. La visione gnostica è pregnante: conoscere il divino è insieme trasumanazione, assorbimento d'un elemento nuovo, è rigenerazione dall'alto. E la rigenerazione è assorbimento e fusione dell'umana mente nella mente divina: possesso del primo pensiero di Dio, visione dell'ordine cosmico con gli occhi di Dio, in Dio” (*Ivi*, pp. 9-10).

9. Cf. A. BRENT, *History and Eschatological Mysticism in Ignatius of Antioch*, “*Ephemerides Theologicae Lovanienses*” 65/4 (1989), pp. 309-329.

vo *mistica* come referente di una disciplina teologica specifica, eminentemente *moderna* – *la mistica* come scienza teologica sperimentale –, che nasce dalla sfiducia nei confronti della teologia come sistema dogmatico speculativo unitario, quindi come esigenza di scarto da vie e sistemi “normali e ordinari” di mediazione religiosa: da istituzioni ecclesiastiche e sistemi teologici tradizionali, appunto. Questa *nuova*, singolare, paradossale scienza sperimentale pretende, pertanto, di attingere un’esperienza intima dell’Assoluto, del Senso assolutamente nascosto e sottratto, rifugiandosi in un “luogo a parte” non soltanto rispetto agli ormai sclerotici sistemi teologici dominanti, rispetto ai quali rischia persino l’accusa di eresia¹⁰, ma anche rispetto alle nuove scienze sperimentali, capaci di vantare crescente evidenza oggettiva e potere di trasformazione del reale, che certo mette sempre più in discussione, se non in crisi, ideologie teologiche e poteri ecclesiastici millenari¹¹. D’altra parte, notevolissime sono le indagini di de Certeau sul *luogo dell’altro* come costitutivo – sin dalle assolutamente fondative esperienze del sepolcro vuoto e del sottrarsi del corpo dell’Amato, che l’intera storia del cristianesimo continua a cercare e ad attendere – delle stesse origini cristiane, quindi dell’età patristica e medievale¹². De Certeau ha infatti mostrato come, ben prima del moderno costituirsi della paradossale “scienza mistica”, il desiderio mistico o spirituale sia l’originario, irrinunciabile, anzi fondativo ospite ingrato, liberante proprio perché estaticamente destabilizzante, dell’intera tradizione cristiana, sicché il desiderio eminentemente mistico di un corpo perduto è la scaturigine nascosta dell’intera storia cristiana come eucarestia, scandita dalla provvisorietà delle compensazioni di quella perdita incolmabile (il continuare a farsi corpo

10. Cf. M. DE CERTEAU, *La Fable mystique, I. XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982; trad. it. di R. Albertini, Id., *Fabula mistica XVI-XVII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1987, quindi Milano, Jaca Book, 2008, pp. 19-24; in part.: “La storia dei secoli XVI e XVII presenta una moltiplicazione incredibile di queste divisioni nel campo dell’espressione religiosa. L’eresia proliferata” (*Ivi*, p. 20); di questo fenomeno partecipa la genesi della *mistica* moderna, sempre più marginalizzata, esclusa, rimossa.

11. Cf. *Ivi*, *Parte Seconda – Una topica*, pp. 119-173; e M. DE CERTEAU, *Mystique* in AA.VV., *Encyclopædia universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis SA, 1971 (1); 1985(2), t. XII, pp. 873-878, quindi in M. DE CERTEAU, *Le lieu de l’autre*, Paris, Seuil/Gallimard, 2005, pp. 324-326.

12. Cf. in M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, cit., il cap. “Il monastero e la piazza: follie nella folla”, pp. 33-51, dedicato soprattutto ad alcuni straordinari testi della *Storia lausiaca* di Palladio.

ed emorragia donativa della Parola dell'assente)¹³. Sarebbe del massimo interesse tentare di interpretare, con queste categorie, l'intero mito valentiniano come eucarestia speculativa, non a caso incentrato su Sophia "Maddalena" *patiens*, che genera il suo corpo mistico, cercando (con il *Cantico dei cantici*) l'Amato avvenuto, perduto, avveniente¹⁴. Forse, proprio nella gnosi eretica si possono rintracciare alcune caratteristiche simili a quelle che, soltanto nella modernità, si specificheranno, seppure in configurazioni del tutto diverse, come *scienza mistica* e relativi *testi e metodi mistici*.

Eppure, proprio il costituirsi soltanto moderno della *scienza mistica* come disciplina singolare, come specificazione critica ed estraneante del campo teologico e spirituale, segna una differenza rispetto alla *teologia mistica* antica, che si poneva come culmine e profondità dell'intero sapere teologico-speculativo. L'antica continuità tra costruzione della teologia razio-

13. Nota de Certeau, in riferimento all'eucaristico *Hoc est corpus meum*: "Il cristianesimo si è costituito su *la perdita di un corpo* – perdita del corpo di Gesù, raddoppiata dalla perdita del "corpo" d'Israele, di una "nazione" e della sua genealogia. Una scomparsa effettivamente fondatrice. Essa specifica l'esperienza cristiana rispetto alla certezza che mantiene il popolo ebraico ancorato alla sua realtà biologica e sociale, dunque a un corpo presente, distinto e localizzato, separato in mezzo agli altri dall'elezione, ferito dalla storia e inciso dalle Scritture. La parola cristiana assume forma 'cattolica' (universale) e 'pentecostale' (spirituale) solo grazie al distacco che la separa dalla sua origine etnica e da un'eredità... Nella tradizione cristiana, una iniziale privazione di corpo non cessa di suscitare istituzioni e discorsi che sono gli effetti e i sostituti di tale assenza: corpi ecclesiastici, corpi dottrinali, ecc. Come 'fare corpo' a partire dalla parola? La questione riconduce a quella, inobliabile, di un lutto impossibile: 'Dove sei?'. Entrambe mobilitano i mistici. E popolano già i cominciamanti evangelici. Davanti alla tomba vuota, viene Maria di Magdala, figura eponima dei mistici moderni: 'Non so dove l'hanno messo'. Interroga il passante: 'Se l'hai portato via tu, dimmi dove l'hai messo'. Articolata da tutta la comunità primitiva, questa domanda non si limita a una circostanza. Essa organizza il discorso apostolico... Il suo corpo [di Gesù] è strutturato dalla disseminazione, come una scrittura. Da allora i credenti continuano ad interrogarsi – Dove sei? – e, di secolo in secolo, domandano alla storia che passa: 'Dove l'hai messo?'. Con gli avvenimenti che sono echi venuti d'altrove, con i discorsi cristiani che codificano l'ermeneutica di nuove esperienze, e con le pratiche comunitarie che rendono presente una carità, essi 'inventano' un corpo mistico – mancante e cercato – che sarebbe anche il loro" (*Ivi*, pp. 87-88). Cf. G. LETTIERI, *Storia come promessa del corpo perduto*, in Michel de Certeau. *Un teatro della soggettività*, a cura di D. Napoli, = "Aut Aut" 369/1 (2016), pp. 31-46. Per un'indagine sulla teologia e la spiritualità protocristiana, dal Nuovo Testamento allo Pseudo-Dionigi, cf. G. LETTIERI, *Materia mistica. Spirito, corpi, segni nei cristianesimi delle origini*, Milano, Mondadori, 2017.

14. Per un approfondimento, cf. *Ivi*, cap. III, *Il corpo di Dio. La mistica erotica del Cantico dei cantici dal Vangelo di Giovanni ai Padri*, in particolare III,5.

nale e apice mistico (si pensi al rapporto tra teologia positiva e teologia negativa da Clemente e Origene, passando per lo Pseudo-Dionigi ed Eriugena, sino a Cusano e Ficino) si rivela pertanto irriducibile alla scissione moderna, alla rottura della continuità, al costituirsi de “la mistica” (finalmente sostanziata a partire dalla fine del XVI secolo) come “‘scienza’ particolare”¹⁵, luogo e metodo sperimentale, “verbale”, pragmatico, sociologico di alterazione dei linguaggi religiosi e scientifici dominanti: scienza eminentemente eterologica, disciplina residuale, eccedente, *nuova*¹⁶, perché straordinaria¹⁷ ed eversiva, eppure... effimera! “Alla fine del XVII secolo si disperde”¹⁸, perché necessariamente incapace di definire il suo oggetto inappropriabile, perché “in-finito [...] instabile metafora di un inaccessibile. Ogni ‘oggetto’ del discorso mistico si rovescia in traccia di un Soggetto sempre passante”¹⁹, ridotto quindi a “fantasma” che continua a “ossessionare l’epistemologia occidentale [...]. Al di là dei sistemi verificabili o falsificabili, esso evoca un’estraneità ‘interiore’ [...] l’ enunciabile continua a essere ferito da un indicibile”, comunque ormai ridotto a “rumori, frammenti di estraneo [...] disorbitati”, ormai capaci soltanto di essere “l’indicazione e il nome di ciò che è scomparso”²⁰.

Ebbene, se il movimento specifico della moderna “scienza nuova” della mistica è quello del differire, del forzare la chiusura del sistema unitario de “la” teologia, del balbettare modi di dire singolarissimi e non universalizzabili, essa non si presenta come l’esatto rovescio della teologia gnostica eretica e cattolica protocristiana, che è un movimento di raccoglimento ascetico, concentrazione, unificazione, semplificazione? Se, poi, si pretende di identificare nello gnosticismo cristiano la scaturigine della teologia mistica cristiana, la sua pretesa di possesso ontologico del Senso, di gnosi dell’origine univoca, non si presenta come irriducibile antitesi rispetto alla moderna esperienza mistica della ricerca dell’Uno come differire infinito, disseminazione senza ritorno, fuga irrefrenabile che spinge sino alla scomparsa del Senso?

15. Cf. M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, cit., p. 82.

16. Cf. *Ivi*, l’intero cap. III, *La scienza nuova*, pp. 85-127.

17. Cf. *Ivi*, pp. 110-112.

18. *Ivi*, p. 83.

19. *Ibidem*.

20. *Ivi*, pp. 83-84.

2. *Dal mistero apocalittico al mistero pleromatico valentiniano*

Seppure rigorosamente contestualizzate in ambito moderno, teorie e pratiche (storicamente ricostruite) della mistica di de Certeau sono restituite come vere e proprie estasi del vangelo, re-inviu dell'apocalisse cristologica, appunto estatica, carismatica, patica, eucaristica, escatologica: tutti termini che cercano di esprimere l'esperienza del differire del Senso, dell'irriducibile darsi in altro del proprio, quindi della carità come emorragia della verità, attingibile soltanto nel *lieu de l'autre*. Mistica, per de Certeau, significa *eterologia*, definizione non a caso riferita alla sua stessa interpretazione di teoria e pratica storica. La storia della mistica, allora, è un'eterologia di doppio grado: consente di risalire all'ispirazione mistica dell'operazione storica, che, di fatto, è per de Certeau un'ispirazione evangelica²¹. Se, quindi, la storia è memoria di corpi perduti e chiamati a tornare, la storia è eucarestia: nutrirsi del dono dell'altro scomparso, che pure si continua a desiderare e a invocare.

Occorre, pertanto, tornare al Nuovo Testamento. Senza pretendere di elaborare una rigorosa definizione preliminare di "mistica"²², è necessario premettere alcune precisazioni. Com'è noto, sostantivo *mistica* e aggettivo *mistico* non ricorrono mai nel Nuovo Testamento; abbastanza attestato, soprattutto nei testi paolini e deuteropaolini, è, invece, il sostantivo *μυστήριον*, che generalmente ha il significato di eterno ed escatologico segreto redentivo di Dio, che sta manifestandosi grazie al vangelo di Cristo e alla sua progressiva, seppure enigmatica e contrastata, realizzazione²³. La

21. Cf. G. LETTIERI, *Storia come promessa del corpo perduto*, cit.

22. Per un'indagine introduttiva sul termine "mistica" e sulla sua evoluzione semantica, cf. i notevoli saggi di L. BOUYER, *Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot*, "La Vie Spirituelle. Supplément" 9 (1949), pp. 3-23, e di G. SFAMENI GASPARRO, *Dai misteri alla mistica: semantica di una parola*, in *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, a cura di E. Ancilli e M. Paparozzi, Roma, Città Nuova, 1984, I, pp. 73-113. Per una notevole storia della mistica cristiana dalle origini ad Agostino, cf. B. MCGINN, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. I. The Foundations of Mysticism*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1994, trad. it. di M. Rizzi, Id., *Storia della mistica cristiana in Occidente. Le origini (I-V secolo)*, Genova, Marietti, 1997. Ancora stimolante è il volume di L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, Aubier, 1966, I vol. di AA.Vv., *Histoire de la spiritualité chrétienne*, Paris, Aubier, 1966.

23. L'unica ricorrenza di *μυστήριον* nei vangeli è quella di *Mt* 13,11 (paralleli = *Mc* 4,11; *Lc* 8,10), ove Gesù riserva ai suoi discepoli la rivelazione apocalittica de "i misteri del regno dei cieli", che ai non eletti, cioè a "coloro che invece sono fuori (ἐκείνοις δὲ τοῖς ἕξω)" dalla comunità, è enigmaticamente comunicato, di fatto nascosto tramite le parabole. In *Rm* 11,25, il profon-

ricorrenza più significativa e complessa è quella di *1Cor* 2,1 e 7, ove Paolo esalta “la sapienza di Dio nel mistero, che è rimasta nascosta (θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην) e che Dio ha preordinato prima dei secoli” (2,7): questa è dunque identificata con il mistero economico-redentivo, preordinato dall’eternità, della morte di Gesù Cristo crocifisso (cf. 2,1-16). D’altra parte, in questo stesso contesto, Paolo connette il μυστήριον della σοφία/sapienza nascosta, identificato con lo stesso elettivo “intelletto del Cristo (νοῦς Χριστοῦ)” (2,16), con la conoscenza de “le profondità di Dio (τὰ βάθη τοῦ θεοῦ)” (2,10), che possono essere sondate soltanto da “l’uomo spirituale [che] giudica ogni cosa, senza potere essere giudicato da nessuno (ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει [τὰ] πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ’ οὐδενὸς ἀνακρίνεται)” (2,15). Questi può sondare i misteri di Dio in quanto è abitato dallo Spirito di Cristo, mentre “l’uomo psichico non comprende le realtà dello Spirito di Dio, esse sono follia per lui (ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ, μωρία γὰρ αὐτῷ ἔστιν)” (2,14-15). Insomma, il mistero apocalittico della redenzione storica, oggetto di diretta rivelazione all’eletto, pare slittare verso un mistero abissale celeste, nel quale “lo spirituale” è chiamato a sprofondarsi. Per gli gnostici (che non considero affatto già attivi nell’ambito della polimorfa comunità di Corinto, cui Paolo si

do, davvero apocalittico μυστήριον è quello dell’indurimento temporaneo di gran parte di Israele, finalizzato alla conversione di tutte le genti: esso, pertanto, indica l’intimo e comunque misericordioso segreto della volontà redentiva di Dio, operante nella storia attraverso una dialettica economica umanamente paradossale. Il termine è frequente soprattutto nelle deuteroapoline *Lettere agli Efesini* e *ai Colossesi*, ove indica “il mistero del vangelo (τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου)” (*Ef* 6,19) della redenzione in Cristo, quindi il mistero dell’universale volontà redentiva di Dio (*Ef* 1,9; 3,9; 6,19; *Col* 1,26-27), eternamente preordinato e finalmente rivelato da Cristo e apocalitticamente svelato a Paolo (*Ef* 3,3-4; *Col* 2,2; 4,3). In *Ef* 5,32, “mistero” è invece utilizzato come sinonimo di tipologia o simbologia scritturistica, che tramite l’unione tra Adamo ed Eva o tra l’uomo e la donna simboleggia quella tra Cristo e la chiesa. Chiara è la dipendenza di tutte queste ricorrenze deuteroapoline dalla dossologia finale della *Lettera ai Romani* 16,25-27. Notevole è, in *2Ts* 2,7, l’espressione “il mistero dell’iniquità che è in atto (τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας)”, ove evidentissima è la connotazione apocalittica del dispositivo teologico sotteso, quello della dialettica tra la rivelazione salvifica di Dio e la resistenza perversa del maligno, operante tramite ὁ ἄνομος, l’uomo “anticristico” dell’“apostasia”, il cui avvento precederà l’annientamento del male e il trionfo escatologico di Cristo. Le ricorrenze in *Ap* 1,20 (“il mistero delle sette stelle”), 10,7 (“il mistero di Dio” annunziato dai profeti e presto compiuto) e 17,5 (“mistero” è il nome scritto sulla fronte della grande prostituta Babilonia; cf. quanto si rilevava in riferimento a *2Ts* 2,7), sono tutte piuttosto generiche e comunque continuano a indicare l’eterno disegno redentivo e punitivo di Dio che si sta rivelando nella storia.

rivolge²⁴, ma più tardi lettori e interpreti della lettera dell'apostolo), questo passo rivestirà un'importanza capitale, tanto più in quanto l'elettiva conoscenza spirituale degli abissi di Dio è rivelata come radicata nel mistero della divina σοφία/sapienza anteriore al tempo cosmico e intimamente connessa con la rivelazione della crocifissione di Cristo. Si pensi alla pretesa valentiniana:

Tutto l'elemento spirituale sarà formato e perfezionato con la gnosi: costoro sono gli uomini spirituali (μορφωθῆ καὶ τελειωθῆ γνώσει πάν τὸ πνευματικόν, τούτέστιν οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι), che hanno perfetta conoscenza di Dio e di [Sophia] Achamoth, iniziati ai misteri; [i tolomeani] sostengono che costoro sono essi stessi (οἱ τὴν τελείαν γνώσιν ἔχοντες περὶ Θεοῦ καὶ τῆς Ἀχαμώθ· μεμνημένους δὲ μυστήρια εἶναι τούτους ὑποτίθενται)²⁵.

La gnosi ha per oggetto la conoscenza del teogonico dramma nuziale di Sophia/carne pneumatica e del Cristo/Salvatore celeste, che soltanto gli spirituali sono in grado di attingere, identificandosi con esso, riconoscendovi l'intima scaturigine del seme spirituale, dal quale sono generati come figli divini²⁶. Il mistero dell'apocalissi della redenzione universale è divenuto mistica ontologica, retroproiettando la comunione escatologica, che Paolo annuncia come corpo di Cristo/Spirito che si dissemina nella storia, nell'intimo segreto di Dio stesso, partecipato ontologicamente (e non più soltanto apocalitticamente) dai perfetti, iniziati all'intimo segreto di Dio. Il pleroma della grazia apocalittica si è trasformato nel pleroma ontologico trinitario (seppure *litteraliter* scandito nei trenta eoni tolomeani), ricapitolato nell'èone di Gesù Salvatore, chiamato Καρπός, frutto comune generato da tutto il pleroma²⁷ (anche se, logicamente, sua storica scaturigine concettuale, secondo il principio dell'esemplarismo inverso):

24. Cf. il discutibile e stimolante volume di W. SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth: eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956(1); 1969(3).

25. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,6,1, in *Testi Gnostici*, cit., p. 311.

26. Sul sacramento valentiniano della camera nuziale, come iniziazione misterica al mistero ontologico della sизigia Sophia/Salvatore, cf. la notizia su MARCO IL MAGO, in IRENEO, *AdvHaer* I,21,3: "Alcuni di loro preparano una camera nuziale e fanno un'iniziazione misterica (μυσταγωγίαν) con alcune invocazioni per gli iniziati (τοῖς τελουμένοις) e definiscono nozze spirituali queste fatte da loro a imitazione delle sизигie superiori".

27. Cf. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,2,6, in *Testi Gnostici*, cit., pp. 293-295; I,8,6, *Ivi*, pp. 283-285; *Notizia valentiniana* in IPPOLITO(?), *Elenchos* VI,32,1-2 e 4-5, *Ivi*, pp. 333-335; VI,34,3, *Ivi*, p. 339; VI,36,4, *Ivi*, pp. 343-345.

Questi sono i trenta eoni del loro errore... Per questo dicono che il Salvatore (non lo vogliono chiamare Signore) per trent'anni non ha fatto nulla di manifesto, volendo mostrare il mistero di questi eoni (τὸ μυστήριον τούτων τῶν Αἰώνων)... Questi sono i grandi e mirabili e indicibili misteri che essi presentano come loro frutto (ταῦτ'εἶναι τὰ μεγάλα καὶ θαυμαστά καὶ ἀπόρρητα Μυστήρια, ἃ καρποφοροῦσιν αὐτοί)²⁸.

Così, ancora la tolomeana *Grande notizia* ricapitola l'intera liturgia gnostica nel "mistero della sизigia (τὸ τῆς συζυγίας μυστήριον)", che gli adepti devono "esercitare (μελετᾶν)" tramite il sacramento dell'unione mistica della camera nuziale, pure maliziosamente degradata da Ireneo a strumento di circonvenzione per fini sessuali. In effetti, la prima sизigia del Padre e della Madre, cioè dell'Abisso/Sigé (Silenzio), rappresenta la ricapitolazione del mistero pleromatico, "incarnato", come abbiamo appena documentato, in Gesù/Καρπός, cioè nel Figlio Salvatore. La struttura artificiosissima (troppo artificiosa per essere realmente pensata come oggettiva!) del mistico pleroma tolomeano è, di fatto, riassumibile nella Trinità Padre, Madre/Silenzio/Spirito, Figlio, quest'ultimo distinto nella sua duplice dimensione di Logos/Carne, ovvero di Dio/Uomo(umanità), rappresentata dalla sизigia soteriologica Salvatore(Καρπός)/Sophia. L'intera prima ogdoade tolomeana può essere ricapitolata in questa struttura, che incrocia relazione trinitaria e incarnazione nella stessa scaturigine del pleroma eterno: a) la prima tetraide Abisso/Silenzio e Nous(Unigenito)/Verità descrive il movimento trinitario, cioè la generazione del Figlio/Verità dalla prima sизigia Abisso/Silenzio(Grazia); b) la seconda tetraide Logos/Vita e Uomo/Chiesa descrive il movimento dell'eterna incarnazione di Dio in se stesso, cioè del Logos/Uomo nella sua carne femminile e umana, Vita/Chiesa. L'importante e barocca "*Lettera dogmatica valentiniana*", riportataci da Epifanio, identifica apertamente la prima ogdoade con i misteri ineffabili, che descrivono una vera e propria ontologia mistica:

Io vi faccio memoria dei misteri indicibili segreti iperurani (ἀνονομάστων ἐγὼ καὶ ἀρρητῶν καὶ ὑπερουρανίων μνείαν ποιῶμαι μυστηρίων πρὸς ὑμᾶς), che né i principati né le potenze né gli esseri loro soggetti né alcun essere composito può comprendere e che sono manifesti solo al Pensiero dell'Immutabile²⁹.

28. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,1,3, *Ivi*, pp. 287-289.

29. *Lettera dogmatica valentiniana*, in EPIFANIO DI SALAMINA, *Panarion* XXXI,5,2, *Ivi*, p. 217.

La sistematicità con la quale le testimonianze valentiniane restituiscono la gnosi dell'ontologico pleroma divino come "il grande mistero dell'abisso (τὸ μέγα μυστήριον τοῦ Βυθοῦ)"³⁰ non trova corrispondenze in altri testi cristiani dei primi due secoli, se non nella gnostica *Predica dei Naasseni*³¹, che prospetta una sistematica *retractatio* di culti misterici e mitologie pagane nella rivelazione di Gesù Logos come redentore celeste *patiens*.

Tornando alla *Grande Notizia* tolomeana, il dramma teogonico del pleroma è restituito come mistero che culmina nella generazione del Salvatore: "il Frutto perfetto Gesù (τέλειος Καρπὸς ὁ Ἰησοῦς)"³², futuro redentore e compagno di sизigia della Sophia Achamoth. Questa generazione è apertamente identificata con l'eterna eucarestia mistica:

Lo Spirito Santo insegnò loro, diventati tutti uguali, a render grazie (εὐχαριστεῖν) e li introdusse nel vero riposo. [...] Tutti gli eoni uno per uno portarono insieme, riunirono, disposero opportunamente e accuratamente unificarono ciò che in sé avevano di più bello e fiorente (ὅπερ εἶχεν ἐν ἑαυτῷ κάλλιστον καὶ ἀνθηρότατον συνενεργαμένους καὶ ἐρασιαμένους): emisero un'emanazione a onore e gloria dell'Abisso, perfettissima per bellezza e astro del Pleroma (τελειότατον κάλλος τε καὶ ἄστρον τοῦ Πληρώματος), Gesù il Frutto perfetto, che chiamano anche Salvatore e Cristo e Logos... Tali eventi [quelli del dramma pleromatico di Sophia e della generazione di Gesù suo Salvatore] non sono espressi apertamente, perché non tutti hanno la possibilità di conoscerli, ma sono rivelati misticamente (μυστηριωδῶς) dal Salvatore per parabole (διὰ παραβολῶν) a coloro che li possono comprendere... Noi poi, quanto nell'eucarestia diciamo 'Per gli eoni/secoli degli eoni/secoli', riveliamo quegli eoni [del pleroma]³³.

30. *Notizia sui marcosiani* in IRENEO, *AdvHaer* I,19,2. Ma ancora: "[Sophia al Demiurgo] ha rivelato e insegnato il grande mistero riguardante il Padre e gli eoni (τὸ μέγα τοῦ Πατρὸς καὶ τῶν αἰώνων μυστήριον) ed egli non lo ha rivelato a nessuno" (*Notizia valentiniana* in IPPOLITO(?), *Elenchos* VI,36,1, in *Testi Gnostici*, cit., p. 343). Cf. ancora la *Notizia sui marcosiani*, in IRENEO, *AdvHaer* I,21,4, *Ivi*, pp. 351-353, in cui si riferisce de "il mistero della potenza indicibile e invisibile (τὸ τῆς ἀόρατου καὶ ἀοράτου δυνάμεως μυστήριον)..., il mistero delle realtà inconcepibili e incorporee (τῶν ἀνευνοήτων καὶ ἀσωμάτων)".

31. *Predica dei Naasseni*, in IPPOLITO(?), *Elenchos* V,7,2-9,2, *Ivi*, pp. 51-85; cf., inoltre, il *Salmo dei Naasseni sull'anima*, in IPPOLITO(?), *Elenchos* V,10,2, *Ivi*, pp. 85-86. Rimando al bel volume di M.G. LANCELLOTTI, *The Naassenes: A Gnostic Identity Among Judaism, Christianity, Classical and Ancient Near Eastern Traditions*, Münster, Ugarit-Verlag, 2000.

32. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,2,6, in *Testi Gnostici*, cit., pp. 293-295.

33. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,2,6-3,1, *Ivi*, pp. 293-295.

Il testo è di straordinario interesse, non soltanto perché consente un perfetto parallelismo con l'*Epistola a Flora* di Tolomeo³⁴ e con la notizia dell'*Elenchos* sui valentiniani, ma anche perché mostra con assoluta chiarezza come il pleroma fosse interpretato come eterna celebrazione misterica della Chiesa/Vita del Logos/Uomo, incentrata sull'eucarestia, quindi sulla generazione, derivata “dalla comune colletta (ἔξ ἑξάνου σύνθετος)”, dell'eone “sacrificale” (nel quale tutti i nomi del Figlio convergono), destinato ad entrare nel kenoma e a liberare Sophia e gli gnostici. La mistica pleromatica è, pertanto, una cristologia, interpretata come offerta eucaristica che toglie in sé e redime la passione del femminile, di quella che, come vedremo, è la carne spirituale, cioè l'umanità del Figlio.

Inviarono fuori del pleroma il Frutto comune del pleroma, perché fosse compagno di sizigia della Sophia di fuori (σύζυγον τῆς ἕξω Σοφίας) e correggesse le passioni, per cui soffriva nella ricerca di Cristo (διορθοῦσθαι παθῶν ὧν ἔπαθεν ἐπιζητοῦσα τὸν Χριστόν)³⁵.

Il Frutto è l'eone pleromatico estatico, l'eone sacrificale generato per essere donato al *Pathos*, che è “la Sophia di fuori”. Il Frutto Gesù è l'Amato spasmodicamente cercato da Sophia, dall'Amata mistica del *Cantico*; è la persona che sola può colmare il desiderio infinito e informe della Donna, l'eucarestia mistica alla quale è destinata, sprofondandosi nell'unione estatica della sizigia.

34. Cf. TOLOMEO, *Epistola a Flora*, in EPIFANIO DI SALAMINA, *Panarion* XXXIII,3,1-7,10, *Ivi*, pp. 266-281, in part. 5,10, *Ivi*, p. 275. Sarebbe qui necessaria un'analisi puntuale di ogni singolo termine e dell'impressionante, raffinatissimo tessuto allegorico attraverso il quale Tolomeo fa riferimento agli eventi pleromatici (testimoniatici dalla *Grande Notizia*), a partire dalla lettera dei testi veterotestamentari; rinvio, in proposito, a G. LETTIERI, *Tolomeo e Origene: divorzio/lettera e sizigia/Spirito*, “Auctores nostri” 15 (2015), pp. 79-136, e a G. LETTIERI, *Il Frutto nascosto. Ontologia delle Scritture e Sophia cifrata nell'Epistola a Flora di Tolomeo gnostico*, di prossima pubblicazione. Ricordo come l'ultimo sostantivo dell'*Epistola a Flora* sia “il frutto (ὁ καρπός)”, che Flora è chiamata a produrre in seguito agli insegnamenti che le sono stati impartiti, il che dimostra inequivocabilmente a) la natura simbolica del nome (Flora) della destinataria della lettera, e soprattutto b) il carattere sistematicamente mistico e allegorico del trattato, che di fatto, replicandola nel processo di formazione del lettore, descrive allegoricamente la stessa generazione pleromatica del Καρπός in seguito all'insegnamento eucaristico al quale tutti gli eoni sono iniziati dallo Spirito Santo. Sul Frutto comune del pleroma, cf. *Notizia valentiniana* in IPPOLITO(?), *Elenchos* VI,32,1-2, in *Testi Gnostici*, cit., pp. 333-335.

35. *Notizia valentiniana* in IPPOLITO(?), *Elenchos* VI,32,4, *Ivi*, p. 335.

Passando all'aggettivo *μυστικός*, rarissimo negli stessi testi gnostici – seppure nel valentiniano Marco ricorra nella pregnante espressione “Silenzio mistico (*μυστική Σιγή*)”, in riferimento alla compagna di sизigia di Padre/Abisso³⁶ –, esso risulta utilizzato con una certa frequenza nei testi cristiani soltanto a partire dalla fine del II secolo, in particolare in Clemente d'Alessandria, soprattutto per designare l'aspetto interiore, nascosto – “‘mistico’, in greco, vuol dire ‘nascosto’”³⁷ –, profondo della rivelazione cristiana, in particolare delle Scritture e dell'esperienza sacramentale. Mi limito, in questa sede, a riportare un brano paradigmatico di Clemente, che rivela chiaramente il primo innesto della logica e del linguaggio dei misteri sulla sua nozione di gnosi cristiana cattolica, che presuppone una restituzione in termini ontologici platonici della rivelazione salvifica del Logos:

Promotore di salvezza è colui che si assimila al Salvatore (*σωτήριος γάρ τις ό τώ σωτήρι έξομοιούμενος*), per quanto è lecito alla natura umana contenerne l'immagine [...]. E come la gnosi non è congenita agli uomini, ma acquisita, e il suo apprendimento necessita di attenzione, fin da principio, e di educazione e crescita, e solo poi grazie ad ininterrotto esercizio diventa un abito (*έπειτα δέ έκ τής άδιαλείπτου μελέτης εις έξιν έρχεται*), così, resa perfetta nell'abito mistico, permane immutabile per l'amore (*ούτως έν έξει τελειωθείσα τή μυστική άμετάπτωτος δι' άγάπην μένει*) [...]. [Lo gnostico] si è impadronito ed è in possesso delle cose dette dal Signore, in modo chiaro ed evidente, e anche se agli altri restano tuttora nascoste, egli ha su tutte acquistato la gnosi (*κάν τοίς άλλοις ή έτι κερυμμένα, ήδη περι πάντων ειληφε τήν γνώσιν*) [...]. Nelle cose di scienza, egli solo, che di scienza è dotato, eccellerà (*μόνος ών έπιστήμων, κρατιστεύσει*) e dominerà il discorso sul bene (*τόν περι άγαθού λόγον προεβέύσει*), sempre aderendo agli intellegibili (*τοίς νοητοίς προσκείμενος άεί*)³⁸.

36. Cf. l'invocazione di MARCO IL MAGO, in IRENEO, *AdvHaer* I,13,6, *Ivi*, p. 347: “O tu che siedi accanto a Dio e alla mistica Sigé (*ώ πάρεδρε Θεού και μυστικής πρό αιώνων Σιγής*) anteriore agli eoni, grazie alla quale le grandezze contemplano continuamente il Volto del Padre”. Ricordo come per la tradizione valentiniana il Volto del Padre sia identificato con il Figlio rivelatore: cf. CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Excerpta ex Theodoto* 23,5, *Ivi*, p. 363. Il tema del Volto è sistematicamente presente nei valentiniani *Vangelo di verità* = NH I,3 e XII,2, in *Écrits gnostiques*, cit., pp. 55-84 = *Nag Hammadi Library*, cit., pp. 40-51 = *Apocryfi del Nuovo Testamento*, cit., pp. 521-534; e *Trattato tripartito* = NH I,5, in *Écrits Gnostiques*, cit., pp. 125-204 = *Nag Hammadi Library*, cit., pp. 60-103.

37. “‘Mystique’, en grec, veut dire ‘caché’” (M. DE CERTEAU, *Mystique*, cit., p. 325).

38. CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* VI,9,77,5 e 9,78,4-79,1.

La dottrina filosofica dell'assimilazione dell'anima al divino è fondata sulla nozione biblica dell'uomo ad immagine, comunque restituita (contro l'elezione ristretta degli gnostici) come naturale capacità che ogni uomo ha di appropriarsi dell'eterno insegnamento del Logos, sino ad attingere la mistica intimità con il bene intellegibile, dunque con Cristo rivelatore della semplicità assoluta del Padre. Conseguentemente, mistica può essere detta l'interpretazione allegorica delle Scritture, cristologicamente centrata e comunque platonicamente scandita su una duplicità di piani ontologici, il più profondo dei quali è quello immateriale dell'intellegibile, nel quale solo è possibile fisarsi nell'intimità con Dio³⁹; così, mistica può essere definita la conoscenza più intima, segreta, profonda di Dio, cui Cristo stesso introduce⁴⁰.

Non è un caso, allora, che le prime ricorrenze del termine mistico siano in massima parte attestate in ambito alessandrino (già a partire da Filone), prima di tutto nei valentiniani, quindi in Clemente, Origene⁴¹, per poi passare all'origeniano Eusebio di Cesarea (ma si potrebbe procedere avanti in quest'eredità alessandrina, sino a Gregorio di Nissa, lo pseudo-Dionigi, Massimo il Confessore, Eriugena, Eckhart, Cusano). Questo significa che la teologia

39. "Per molti cristiani alessandrini e per i primi Padri greci, 'mistico' significava interpretazione allegorica della Scrittura e, in modo particolare, rivelazione di Cristo come chiave per entrare nei segreti dell'Antico Testamento" (H. EGAN, *An Anthology of Christian Mysticism*, Collegeville (Minnesota), The Liturgical Press, 1991, trad. it. L. Borriello, Id., *I mistici e la mistica. Antologia della mistica cristiana*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1995, p. 12).

40. Cf. CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* V,6,34,4 e 7, ove "il tetragramma o nome mistico (τὸ τετραγράμμιον ὄνομα τὸ μυστικόν)" di Iahvé è identificato con "il mondo intellegibile nel quale *entra solo* colui che è divenuto dominatore delle passioni, penetrando nella gnosi dell'ineffabile (εἰς δὲ τὸν νοητὸν κόσμον μόνος ὁ κύριος ἀρχιερεὺς) γενόμενος εἴσεισι, <διὰ> τῶν παθῶν εἰς τὴν τοῦ ἀρρήτου γνώσιν παρεισδυόμενος), trascendendo ogni altro nome conoscibile con la parola (ὑπὲρ πᾶν ὄνομα ἕξαναχωρῶν ὁ φωνὴ γνωρίζεται)". Cf. ORIGENE, *Commento al vangelo di Giovanni* I,89: "L'intelletto mistico (ὁ μυστικὸς νοῦς) è la comprensione profonda del vangelo, che introduce all'intimità con il Logos/Noῦς divino; ed EUSEBIO DI CESAREA, *Dimostrazione evangelica* III,7,40 e 4,1,1, ove "la teologia più mistica (ἡ μυστικώτερα θεολογία)" è quella che, trascendendo la conoscenza dello storico uomo Gesù, si approfondisce nella conoscenza del Logos divino.

41. Sulla mistica di Origene, come fluidificazione allegorizzante dei dualismi gnostici, mi limito a rinviare a G. LETTIERI, *Origene interprete del Cantico dei cantici. La risoluzione mistica della metafisica valentiniana*, in *Origene maestro di vita spirituale*, a cura di L.F. Pizzolato-M. Rizzi, Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 141-186; e Id., *Il vōs mistico. Il superamento origeniano dello gnosticismo nel "Commento a Giovanni"*, in *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, a cura di E. Prinzivalli, Villa Verucchio, Pazzini, 2005, pp. 177-275.

cristiana diviene propriamente mistica quando diviene alessandrina, cioè speculativa, assumendo una configurazione ontologica (pure culminante in una me-ontologia) platonica: è mistica quella teologia che penetra nell'intimità dei segreti di Dio, non più storico-economici, ma ontologici, intellegibili, cogliendone la trascendenza assoluta, quindi la semplicità assolutamente principale, che è al di là della stessa ousia (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)⁴². La teologia mistica protocristiana presuppone, infatti, un fondamento ontologico del soggetto – l'anima, un sostrato intelligente, immateriale e immortale per natura –, che lo rivela sottratto alla dimensione corporea, contingente, storica e apparentato intimamente a Dio stesso, con il quale desidera (ri)congiungersi, unificarsi. Insomma, difficilmente contestabile mi pare un'affermazione di Festugière: “Quando i padri “pensano” la loro mistica, platonizzano”⁴³.

3. *La mistica gnostica come ibrido tra apocalisse ebraico-cristiana e ontologia platonica*

I) Soltanto il platonismo, infatti, consente a) di identificare l'uomo interiore con una componente ontologicamente divina, eccedente il mondo; b) di pensare l'unione con il divino nei termini dell'unione ontologica, della partecipazione o persino della consustanzialità (*homoousia*). La dimensione spirituale dell'uomo “evangelico”, capace di ascoltare la nuova, beatificante rivelazione della liberazione dal male e dal mondo, diviene da carismatica, ontologica, da escatologica, metacosmica e persino metateologica: il mondo storico e materiale diviene apparente, ingannevole, precario; il mondo autenticamente divino è pienezza metacosmica, naturale donazione di Spirito, seppure storicizzata attraverso un'esperienza di visitazione, rivelazione, comunione del superiore con l'inferiore. Ove lo scarto economico-rivelativo ebraico che oppone la vecchia alla nuova alleanza viene a corrispondere a quello ontologico greco tra inferiore/derivato (*kenoma*) e superiore/originario (*pleroma*). La dialettica tra a) *kenoma* e b) *pleroma* è, quindi, la traduzione ontologica spazializzata della dialettica temporale tra a) creazione e rivelazione della *littera occidens* e b) apocalisse dello *Spiritus vivificans*.

II) Seppure ontologizzato, il dualismo orizzontale storico-rivelativo di origine ebraica rimane sostanzialmente egemone: l'essere eccedente, il

42. PLATONE, *Rep.* VII, 509b.

43. A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1936, p. 5.

profondo indisponibile, è comunque interpretato come volontà assoluta, che si comunica, rivela, salva, pure se il dono di grazia viene tradotto in cessione di seme/sostanza spirituale. Così, la vecchia economia diviene non soltanto l'immanente, il disponibile, l'immediato illusorio, ma anche l'ordine dominato da una volontà perversa di autoesaltazione idolatrica. La gnosi della trascendenza rimane caratterizzata non soltanto dalla scoperta della *novità* eversiva del pleroma spirituale, ma anche dall'avvento storico del Salvatore, che restituisce una storicizzazione donativa dell'essere e una crisi/un giudizio tra elemento spirituale ed elemento ilico-psichico, ove la manifestazione dell'elementiva gnosi salvifica è pensata come *novum* e *donum*. Si pensi all'ambigua creazione/generazione barbelo-gnostico/sethiana o valentiniana dell'uomo (su cui torneremo), straordinaria protologizzazione ontologica dell'antropogonia escatologica di *ICor* 15,43-53: il primo Adamo è l'uomo coico-psichico, creato dall'Arconte/Demiurgo, l'ultimo Adamo è l'uomo spirituale, generato dall'insufflazione del seme pneumatico nell'uomo puramente animale. L'archetipo protologico degli spirituali è, quindi, la sostanza *nuova, avvenuta, donata*, che ha fatto irruzione nella creatura sottomessa e animale del Demiurgo, rendendola eccedente e anarchicamente libera rispetto al suo dio creatore. La natura gnostica è dualistica, perché sostrato mortale visitato da un successivo, divinizzante, "storico" evento spirituale. Questa scissione storicizzante dell'essere è, dal punto di vista della filosofia greca, schizofrenia antropomorfa, indegna corruzione patica e contingente dell'eterna processualità dell'essere autenticamente divino.

III) Se l'elemento ebraico presente nel dualismo gnostico è un dispositivo di rivelazione ulteriore, di evento donativo che irrompe a liberare la creatura dalla sottomissione alla Legge, esso non è riconducibile al giudaismo testamentario, ma unicamente all'apocalittica enochica⁴⁴: la nuova rivelazione

44. La bibliografia è, in materia, sterminata. Optando ovviamente per un'interpretazione concettuale e non meramente letteraria del termine "apocalittica", mi limito a segnalare P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia, Paideia, 1990; G. BOCCACCINI, *Beyond the Essenic Hypothesis. The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, trad. it. del testo, riveduto e ampliato dall'autore, di A. Bardi, Id., *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Brescia, Morcelliana, 2003; James H. Charlesworth, *A Rare Consensus among Enoch Specialists. The Date of the Earliest Enoch Book*, in *The Origins of Enochic Judaism. Proceedings of the First Enoch Seminar*, a cura di G. Boccaccini = "Henoch" 24/1-2 (2002), pp. 225-234. Per un'attenta e originale ricostruzione storiografica della controversa categoria di *apocalittica*, cf. C. FLETCHER-LOUIS, *Jewish Apo-*

diretta di Dio è *κατάργησις*, superamento, *retractatio* dell'antica rivelazione della Legge e della sua istituzionalizzata mediazione attraverso il Tempio, sicché l'unico Dio di Israele è colui che sostituisce la vecchia rivelazione con la sua nuova apocalisse (in alcuni testi del tutto svincolata dalla Legge e dal Tempio, in altri testi finalizzata a prospettare una nuova Legge e un nuovo Tempio). Se, poi, l'apocalittica enochica è centrata sulla rivelazione straordinaria di Dio, concessa ad eletti capaci di vedere Dio direttamente, senza mediazioni religiose tradizionali, quindi di entrare nello stesso cielo aperto che Dio ha loro dischiuso, si comprende come essa possa cominciare a fornire ragioni per svalutare il mondo creato buono da Dio nella *Genesi*, caduto in preda alle potenze demoniache moltiplicatesi dopo la caduta degli angeli vigilanti enochichi, rispetto a una dimensione celeste di comunione con Dio, alla quale gli uomini eletti sono chiamati. In questo senso, ruolo centralissimo assumeranno il racconto genesiaco della creazione dell'Uomo ad immagine (*Gen* 1,26-27) e quello del rapimento di Enoch da parte di Dio (*Gen* 5,24).

Proprio perché è all'interno della tradizione enochica che l'ebraismo comincia a pensare un'ulteriorità del regno di Dio nella storia e rispetto alla storia stessa, enigmatico scenario del trionfo degli empi pagani e dell'umiliazione storica del popolo eletto, non sorprende ritrovare ai suoi esordi, negli strati più antichi del *Libro dei Vigilanti* (il primo testo dell'*Enoch etiopico*), la prima formulazione della sopravvivenza personale del soggetto (l'immortalità dell'anima oltre la morte del corpo), del tutto assente nell'Antico Testamento. È quindi soprattutto a partire dalla tradizione enochica che è possibile pensare una "mistica ebraica", cioè un regno di Dio celeste accessibile per gli uomini e rivelato agli eletti, quindi una struttura della creazione sdoppiata, capace di corrispondere al dualismo platonico e alla sua affermazione di una componente umana assimilabile al divino. La stessa dottrina della resurrezione dei corpi (comune ad esseni, farisei e comunità protocristiane) pare, da sola, non garantire una mistica unitiva in senso proprio. Insomma, soprattutto nella tradizione enochica, pare svilupparsi una "mistica" ebraica, un giudaismo effettivamente estatico, visionario, capace di immaginare un'intimità

calyptic and Apocalypticism, in *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, T. Holmén and S.E. Porter (ed.), Leiden-Boston, Brill, 2011, I, pp. 1569-1607. Per l'identificazione del *proprium apocalittico* nella pretesa di attingere per estasi, visione, sogno, rivelazione una relazione diretta, non tradizionalmente mediata con Dio, cf. il grande libro di CH. ROWLAND, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, London, SPCK, 1982.

dell'eletto con Dio, illuminato e chiamato a vedere il cielo aperto, persino a essere introdotto nell'intimità celeste con Dio, sino a configurarsi, nel caso del rivelatore di salvezza, come uomo divinizzato e identificato con il Figlio dell'Uomo manifestatosi⁴⁵.

Sorge la questione: nello sdoppiamento ontologico della realtà attestato da alcuni suoi testi (non, ad esempio, dal *Libro dei sogni* contenuto nell'*Enoch etiopico*), l'enoichismo è già una forma di contaminazione con l'ellenismo e in particolare con il platonismo? Certo, la "scoperta" dell'immortalità dell'anima, attestata nel *Libro dei Vigilanti*, quindi nelle più antiche tradizioni enochiche, è un cuneo platonico conficcato nelle tradizioni religiose ebraiche. Quanto questo ha influito sui testi poi raccolti nel Nuovo Testamento? Poco sembrerebbe (per Paolo, ad esempio, il corpo pare essere ancora l'unico sostrato antropologico, nel quale pure avviene l'atto immortalizzante dello Spirito), eppure presto esso dovrà essere riattivato, quasi postulato dall'annuncio del regno di Dio pensato, in particolare a partire dalla crocifissione di Gesù, come realtà sempre più altra rispetto al piano orizzontale della storia. Il regno di Dio, infatti, viene riconfigurato come apocalittica fine della storia stessa, quindi come ingresso elettivo in una dimensione di eccedente beatitudine e immortalizzante intimità con Dio. Insomma, alla "cristologia" celeste del Rivelatore apocalittico comincia ben presto a corrispondere un'antropologia celeste e un culto del Tempio/città/popolo eletti celesti, governati da una nuova Legge celeste. Questo sdoppiamento della storia sacra in una dimensione metastorica, certo sempre più fortemente attestata nel giudaismo intratestamentario, troverebbe nel dualismo gnostico la sua estrema e paradossale radicalizzazione.

45. Pur senza dividerne tutte le prospettive, mi limito qui a segnalare l'importante volume di D. BOYARIN, *The Jewish Gospels*, New York, The New York Press, 2012, trad. it. di S. Buttazzi, Id. *Il vangelo ebraico. Le vere origini del cristianesimo*, Roma, Lit-Castelvecchi, 2012, cf., in particolare le pp. 75-96, ove, a partire dal *Libro delle Parabole* e dal *Quarto libro di Ezra*, si insiste sulla genesi enochica (quindi pre-gesuana) delle categorie chiave della cristologia protocristiana, in particolare mettendo in intima (e, a mio avviso, troppo disinvolta) correlazione dialettica a) cristologia adozionistica dell'apoteosi con b) cristologia teofanica dell'incarnazione. Sicché: "Tutte le idee riguardanti Gesù sono antiche: la novità è Gesù. Non vi è nulla di nuovo nella dottrina del Cristo, salvo la proclamazione di quest'uomo quale Figlio dell'Uomo" (*Ivi*, p. 96). Di fatto, Bojarin finisce per identificare l'enoichismo più tardi con la gnosi della scuola storico-religiosa di Göttingen, influente su Bultmann, che appunto interpretavano la cristologia del salvatore celeste come dispositivo gnostico pre-cristiano, applicato da Paolo e Giovanni sul Gesù storico.

L'apocalittica enochica testimonia, pertanto, una tendenziale autodecostruzione statica della religione tradizionale, sicché l'*apocalisse* è appunto la *rivelazione* nuova di Dio concessa per *visione* o *illuminazione* a un eletto, quindi ai suoi adepti, ma non alla massa degli ebrei: si dà un patto ulteriore, elettivo, segreto, che consente un'esperienza/visione diretta di Dio, che disvela la sua trascendenza e si dona. Negli stessi testi qumraniti, pure così rigorosamente legati all'osservanza scrupolosa della Legge, si manifesta la pretesa enochica di essere il vero, ristretto Israele, il vero Tempio carismatico, la vera comunità degli eletti, guidati da un mediatore illuminato. Lo gnosticismo potrebbe spiegarsi come radicalizzazione platonizzante e dualistica di queste tendenze, quindi come variante antinomistica dell'estasi apocalittica, spinta sino allo sdoppiamento radicale dei piani di realtà e alla degradazione di quello storico-mondano a creatura, oltre che a dominio delle potenze maligne enochiche?

4. *Paolo e Giovanni come necessari presupposti storico-religiosi del dualismo gnostico*

Ebbene, ritengo che lo gnosticismo non possa spiegarsi senza ammettere la variante cristiana, in particolare paolina e giovannea, dell'apocalittica ebraica, che Käsemann definiva come "la madre della teologia cristiana"⁴⁶; questo significa riconoscere come enochiche molte delle categorie presupposte dalla e sovrappostesi alla predicazione del Gesù storico, che non è possibile in questa sede nemmeno sfiorare⁴⁷. In particolare, ritengo che sia stata proprio l'esperienza storica della morte e la fede nella resurrezione di Gesù (ove la resurrezione era per la tradizione enochica e persino per quella farisaica il segno dell'avvento dell'escatologico regno di Dio) l'evento storico decisivo che ha radicalizzato la tensione apocalittica tra a) antica rivelazione, quindi Legge (mai messa in discussione dal Gesù storico) e Tempio (forse messo in discussione da

46. E. KÄSEMANN, *Die Anfänge christlicher Theologie*, "Zeitschrift für Theologie und Kirche" 57 (1960), pp. 162-185, quindi in Id., *Exegetische Versuche und Besinnungen, I-II*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, 1964(2), trad. it. V. Gatti in Id., *Saggi esegetici*, Casale Monferrato, Marietti, 1985, cap. V, *Gli inizi della teologia cristiana*, pp. 83-105, in particolare p. 101.

47. Per un tentativo ancora del tutto embrionale di messa a fuoco di temi apocalittico-enochici nella predicazione del Gesù storico e per la discussione della bibliografia relativa, rimando a G. LETTIERI, *Materia mistica*, cit., cap. IV, *Lo Spirito nella lettera. Estasi, testo sacro, ermeneutica da Gesù "apocalittico" ai Padri*.

Gesù, che ne attendeva probabilmente la rivivificazione o persino la traslazione o la distruzione/ricostruzione), e b) nuova rivelazione, identificabile con l'effusione dello Spirito che caratterizzava l'irruzione del Regno, che Gesù annunciava imminente, anzi operante attraverso i suoi stessi atti. Soltanto a partire dalla contrapposizione tra a) la morte di Gesù, messia di Dio misconosciuto dalla maggior parte di Israele e mandato a morte dai sacerdoti del Tempio, e b) la fede nella sua resurrezione nello Spirito, la relazione tra le due economie cessa di essere pur dialetticamente progressiva e tende a divenire dualistica.

L'opposizione paolina tra *littera occidens* della Legge e *Spiritus vivificans* della grazia donata da Cristo ai suoi credenti rende, infatti, la nuova comunità carismatica estatica rispetto all'Israele storico; lo stesso innesto dello scarto tra le due economie nella persona di Gesù, ucciso dalla Legge come maledetto, ma risorto nello Spirito come Messia (cf. *Gal* 3,10-14), rende l'economia della Legge e del Tempio come "il tolto/annientato/superato/reso effimero (τὸ καταργούμενον)" (*2Cor* 3,11; 13-14), così come tolto, superato, reso ormai effimero è il potere sulla creazione di "quegli arconti di questo mondo che vengono ridotti al nulla (τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων)" (*1Cor* 2,6), di quel "dio di questo mondo (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου)" che tenta di velare le menti degli israeliti, per impedire loro la manifestazione salvifica della gloria di Dio che è Cristo Immagine di Dio (*2Cor* 4,3-4). A una religione della subordinazione (quella del Tempio e della Legge), Paolo sostituisce un'apocalisse o un mistero dell'immanenza carismatica dello Spirito di Cristo. Come proclama chiaramente *2Cor* 3,17-18, il rapporto tra lo spirituale e Dio non è più mediato da Legge, culto, separazioni e gradi di purità del Tempio (simboleggiati dal velo sul volto di Mosè che impedisce la visione diretta del riflesso della Gloria di Dio e la comprensione pneumatica della Scrittura), ma è del tutto risolto nella visione diretta di Cristo, Immagine e Gloria di Dio (cf. *2Cor* 4,4-6). In Cristo, viene a conformarsi il corpo carismatico della comunità credente, nuovo e autentico Tempio eucaristico (cf. *1Cor* 10,16-17; 12,12-27; *Gal* 3,27-29) abitato dallo Spirito di Dio (cf. *1Cor* 3,13; 6,17; 19-20).

Quello che potremmo definire dualismo economico-rivelativo paolino è, comunque, un dualismo relativo, proprio perché dipendente dalla paradossale volontà apocalittica dell'unico Dio onnipotente, che decide una catastrofica novità di economia, che rovescia il rapporto tra eletto e non eletto, Israele e genti, sicché il maggiore reietto (le genti) diviene, proprio per la sua minorità spirituale, il minore "nuovo" che sostituisce il minore "vecchio" eletto (gran parte dell'Israele storico), divenuto però maggiore, perché superbo della sua

proprietà elettiva: Paolo intende in realtà affermare una rivelazione storica progressiva dell'inappropriabilità dell'elezione, che esclude sempre colui che pretende di possederla e detenerla (cf. *Rom* 9-11). Questo dualismo tra tradizionale Legge di proprietà ed evento del dono dello Spirito può essere assunto come radice storica sulla quale si è innestata la radicalizzazione gnostica, che ha a) inasprito l'opposizione teologica tra il Dio di Cristo e gli enochici arconti maligni che imprigionano il mondo e gli uomini, finendo per attribuire loro la sua stessa creazione⁴⁸; b) ontologizzato in sostanze diverse lo scarto rivelativo delle due economie paoline.

La teologia della giustificazione carismatica di Paolo, quindi la sua nozione di Spirito, si congiunge precocemente, nel processo di tendenziale unificazione ideologica che caratterizza la grande chiesa all'inizio del II secolo (si pensi ad Ignazio), con le tradizioni giovanee. Al loro interno, emerge la proclamazione eversiva della divinità preesistente e creatrice di Gesù come Logos eterno di Dio, generando una teologia della comunità carismatica che, nello Spirito appunto, è introdotta a condividere l'intimità con Dio che è propria del Figlio divino, che è nel Padre come il Padre è in lui (cf. *Gv* 10,38). Se, quindi, Dio è nel Figlio che è carne/uomo, gli uomini/carne sono chiamati a divenire uno con il Figlio nel Padre stesso: “Io e il Padre siamo una cosa sola (ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμεν)” (10,30); ma “voi conoscerete che io sono nel Padre e voi in me e io in voi (γνώσεσθε ὑμεῖς ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν ὑμῖν)” (14,20); “Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola (ἵνα πάντες ἔν ὧσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὧσιν)” (17,20). L'identificazione del Figlio con il Logos, quindi con quella Verità (cf., tra tanti testi, 14,6), che appunto con lo Spirito che è Dio è identificata (cf. 4,23-24; 14,17), non potrà che favorire l'ontologizzazione gnostica, prima, clementina e origeniana, poi, dello Spirito con l'essere intellegibile. Queste impressionanti affermazioni rendono partecipi i credenti in Cristo Dio della stessa realtà divina dello Spirito, sino all'affermazione, iperbole apocalittica divenuta ebraicamente scandalosa, insieme entusiasta e freddamente sapienziale, di essere ἔν, un'unica realtà con Dio Padre. Il seme di Dio, nato

48. Sul rapporto tra enochismo e valentinismo, segnalo la notevole tesi di dottorato di F. BERNO, *Il libro aperto. Indagine sulla ricezione valentiniana della tradizione enochica*, Roma, Sapienza Università di Roma, 2017.

da Dio e per questo impeccabile⁴⁹, diviene non soltanto figlio nel Figlio, spirituale nello Spirito, ma persino dio in Dio. È questa quella che i giudei sentono come “bestemmia, perché tu, che sei uomo, ti fai Dio”. Rispose loro Gesù: ‘Non è forse scritto nella vostra Legge: *Io ho detto, voi siete dèi* (Ps 82,6)?’” (Gv 10,33-34). Del tutto evidente risulta il retroterra apocalittico della prospettiva giovannea, quando il celeste Logos rivelatore messianico è interpretato come luce contrapposto alla tenebra, identificata con il regno del “l’Arconte di questo mondo” (Gv 12,31). Cristo libera e illumina, depennendo “Belzebùl arconte dei demonii (Βεελζεβοὺλ ἄρχων τῶν δαιμονίων)” (Mt 12,24)⁵⁰, “il dio di questo mondo (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου)”⁵¹, che, per Paolo, acceca le menti dei “suoi” per negare loro la visione salvifica “della luce del vangelo della Gloria di Cristo che è l’Immagine di Dio (τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ)” (2Cor 4,4).

Non è questo il luogo per insistere sul diverso, eppure convergente processo di fuoriuscita che comunità paoline e comunità giovannee attraversano in seguito al rifiuto di gran parte di Israele di riconoscere il messia atteso in Gesù crocifisso e annunziato risorto dai suoi discepoli: la rottura è favorita a) dalla svalutazione paolina della Legge al cospetto dello Spirito, quindi dall’abbattimento del muro di separazione religiosa tra ebrei e gentili, che costituisce una nuova comunità contaminata che pretende di sostituirsi al Tempio di Gerusalemme come suo carismatico inveroamento; b) dall’autocoscienza sempre più anti giudaica maturata dalla perseguitata comunità giovannea, ormai fautrice di una cristologia talmente alta da risultare inaccettabile da parte della schiacciante maggioranza del popolo ebraico. L’ebraismo messianico gesuano viene pertanto a costituirsi come nuova religione, gemmata

49. “Chiunque è nato da Dio non commette peccato, perché un germe divino dimora in lui (πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει), e non può peccare perché è nato da Dio (καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται)” (IGv 3,9).

50. In 2Cor 2,6, Paolo stesso esalta la “sapienza divina, nascosta nel mistero” di Cristo crocifisso “che non è di questo mondo, né degli arconti di questo mondo che vengono ridotti a nulla (σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων)”.

51. 2Cor 4,4. Cf. 1Cor 8,5, che contrappone al Padre, unico Dio, e al Figlio, unico Signore, i “cosiddetti dèi sia nel cielo sia sulla terra e difatti ci sono molti dèi e molti signori (ὡσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί)”.

dalla partizione dell'ebraismo successivo alla distruzione del secondo Tempio e sempre più marcata dai caratteri paolino-giovannei, configurandosi come chiesa escatologico-messianica di natura mistico-carismatica, seppure precocemente dotata di un proprio nuovo codice legale e rituale. Essa vive della nuova esperienza unitiva del dono dello Spirito, contrapposta polemicamente all'esteriore messa in pratica giudaica di una rivelata Legge imperante; vive della fede nella divinità preesistente di Cristo creatore (subito condivisa dalle stesse comunità deuteropaoline) e dell'incorporazione patica nella morte e nella resurrezione di Gesù nello Spirito, ispiratore di un culto razionale polemicamente contrapposto a quello giudaico, messo in crisi dalla distruzione del Tempio, e comunque restituito come materiale e alienante. Nasce un'apocalittica comunità di figli, liberi nella grazia, che riflettono sul loro stesso volto la Gloria di Dio, che è Cristo, escatologica Immagine apocalittica (cf. *2Cor* 3,4-46), ormai fuoriuscita da una religione polemicamente definita di schiavi sottomessi alla Legge (cf. *Gv* 8,31-36) e alla mediazione estrinseca del Tempio, definitivamente tolti in Cristo e nel suo Spirito (cf. *Gv* 3,19-21; 4,21-24).

5. *Equivocità dello Spirito e auctoritates mistiche*

È proprio l'equivocità della nozione di Spirito⁵² che consente questo slittamento dalla "mistica" di tipo eventuale-carismatico, esperienza identitaria delle comunità entusiaste protocristiane, a una mistica speculativa platonizzante, caratterizzata dalla scoperta del piano ontologico dell'immateriale, nel quale l'avvento dello Spirito è restituito come sprofondamento nello Spirito intellegibile o logico, sino all'attingimento del suo eterno fondamento, ritratando l'escatologica irruzione di un Dono estraneo nella dimensione paradossale di un'archetipica presenza nascosta di un Dono proprio, naturale, inalienabile. Se Paolo e la maggior parte dei membri della comunità giovannea (ma in che senso interpretare *IGv* 3,8-10?) ancora interpretano lo Spirito come irruzione della potenza carismatica di Dio, in ambienti culturalmente ellenizzati e raffinati, quali quelli alessandrini, lo Spirito diviene il segreto ontologico e intellettuale che soltanto l'intelletto degli eletti è in grado di attingere.

52. "L'affinità e la differenza tra la gnosi e il cristianesimo primitivo si precisano infine nel concetto di *pneuma* (spirito)" (R. BULTMANN, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Artemis, Mürich-München 1949, trad. it. di P. Severi, Id., *Cristianesimo primitivo e religioni antiche*, Genova, Ecig, 1995, in particolare p. 178).

Mentre l'estasi è, per *Mc* 3,20-35 o per *2Cor* 12,1-5, esperienza carismatica dell'essere rapiti e mossi da Dio⁵³, nei testi gnostici essa è divenuta gnosi di un piano ontoteologico eccedente, riappropriazione sostanziale dello Spirito in proprio possesso profondo, che pure spopessa l'io empirico della sua illusoria realtà.

La mistica gnostica è l'estasi ontologicamente introflessa, l'interiorizzazione dello scarto economico tra vecchia e nuova economia, della crisi storica o dell'estasi economica apocalittica, che rende la comunità protocristiana appunto storicamente estatica, proiettata escatologicamente al di fuori della *littera occidens* della religione dominante ebraica. L'avvento dello Spirito divinizzante, che apriva la storia verso un eschaton imminente e indisponibile, è interiorizzato nel processo di autoconoscenza cristiana del soggetto: lo spirituale si scopre altro rispetto al suo io empirico ed esteriore, trova un sé profondo, abissalmente *arcaico*, originario e per questo del tutto nuovo, "risorto" come eccedente rispetto alla sua vecchia identità storica, ilico-psichica, morente.

Per cercare di approfondire l'evoluzione dalla prospettiva neotestamentaria alla mistica speculativa gnostica, definibile come apocalissi cristologica ontologizzata, conviene tornare a riflettere su alcune definizioni *autorevoli* di "mistica", qui assunte soltanto come strumenti di approssimazione, lasciando subito cadere la questione delicatissima del rapporto eventuale tra tradizioni misteriche pagane e genesi della dottrina sacramentale protocristiana⁵⁴.

a) Nella folgorante *Teologia mistica* dello Pseudo-Dionigi, culmine ammutolito del risalimento verso Dio attraverso le rivelazioni gerarchiche della creazione e della rivelazione, s'invita ad attingere "le mistiche visioni (τὰ μυστικά θεάματα)" e a sprofondare "per quanto possibile senza conoscenza nell'unione con colui che è al di là di ogni sostanza e conoscenza (πρὸς τὴν ἔνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πάσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν), abbandonato e sciolto da te stesso e da tutte le cose,

53. "Né Paolo, né Giovanni, né, in genere, il Nuovo Testamento ritengono l'estasi l'acmé dell'esistenza cristiana, nella quale l'Aldilà diventa fatto terreno. Ciò è tanto più sorprendente in Paolo, che conosce bene il fenomeno dell'estasi e, volendo, potrebbe vantare un'esperienza estatica, cosa che invece si guarda bene dal fare, preferendo gloriarsi piuttosto delle sue "debolezze", dietro le quali agisce la potenza divina riposta dentro di lui (*2Cor* 12,10)" (*Ivi*, p. 178).

54. Cf. *Ivi*, pp. 137-150, e il critico bilancio di A.J.M. WEDDERBURN, *Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology against its Graeco-Roman Background*, Tübingen, Mohr, 1987.

con pura tensione/estasi (τῆ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτω καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκ(σ)τάσει), tutto togliendo, distaccatosi da tutto (πάντα ἀφελῶν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεῖς)⁵⁵. Forzando contro la stessa intenzione dello Pseudo-Dionigi, risulta comunque chiaro quanto precario divenga qualsiasi fondamento culturale, religioso, teologico-positivo, quando la creatura è chiamata a toccare il fondo mistico, il tremendo abisso di Dio, ad uscire radicalmente fuori di sé e delle mediazioni provvisorie, quindi a tagliare via il proprio intelletto, per unirsi nell'unione estatica con l'inattingibile tenebra divina. Un corrosivo elemento decostruttivo, scettico è annidato in qualsiasi teologia negativa, che pare minare, almeno latentemente, qualsiasi pretesa di tenere salda la macchina della mediazione religiosa, della teologia positiva. La brama di semplicità non finirà per avvertire ancora come appagamenti estrinseci, ostacoli persino, piuttosto che come platoniche ipotesi di slancio verso l'alto (come in effetti le interpreta lo Pseudo-Dionigi), segni, immagini, conoscenze sacralizzate? Se tutto dev'essere tagliato, la religione di appartenenza come può ancora rimanere "qualcosa" di resistente?

b) Ricordo la nota testimonianza di Erodoto relativa al culto presso il sepolcro di Osiride nella città egiziana di Sais: "Di notte (νυκτὸς), presso quel lago, fanno delle rappresentazioni delle sofferenze di Lui (τὰ δείκνυσι τῶν παθῶν Αὐτοῦ), che gli egiziani chiamano misteri (τὰ καλέουσι μυστήρια Αἰγύπτιοι)"⁵⁶. Convergente è la relevantissima testimonianza di Sinesio sull'iniziazione misterica, che restituisce un testo attribuito al perduto *De philosophia* di Aristotele, pure attraverso una rielaborazione neoplatonica cristianamente mediata: "secondo il parere di Aristotele, coloro che sono iniziati (τοὺς τελουμένους) non devono apprendere razionalmente (μαθεῖν), bensì provare emozioni (παθεῖν)"⁵⁷. Dunque non conoscere, non comprendere con l'intelletto, ma patire, sarebbe l'atto più proprio del μύστης, chiamato ad entrare in intimità con il dio.

c) Che i misteri patici di Osiride fossero celebrati di notte, spiega la

55. PSEUDO-DIONIGI AEREO-PAGITA, *De mystica theologia*, in *Corpus Dionysiacum II*, a cura di G. Heil e A.M. Ritter, Berlin, de Gruyter, 1991, 142,5-6 e 10-11.

56. ERODOTO, *Historiae* II, 171.

57. SINESIO, *Dione* 10=ARISTOTELE, *De philosophia*, in *Fragmenta Selecta*, W.D. Ross (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1955, Frammento XV; trad. it. di M. Untersteiner, ARISTOTELE, *Della filosofia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1963, fr. 15: "Avviene come Aristotele pretende, che cioè gli iniziati devono non operare con l'intelletto, ma provare un'emozione", p. 29.

stessa utilizzazione del termine μυστήρια, apparentato con il verbo μύω (che indica l'insegnare/iniziare a un mistero), certamente derivato dal termine μύω, chiudo, chiudo occhi e/o bocca⁵⁸. La τελετή, l'esperienza rituale iniziatica più alta, culmina nei misteri⁵⁹, nella condivisione di un segreto, rispetto al quale deve darsi la cessazione dello sguardo, della parola e della pretesa di comprensione comuni, spinta sino alla morte del proprio esistere immediato, per essere introdotti in un'altra realtà, nascosta e profonda.

Dunque, il mistico a) abbandona estatico qualsiasi proprietà religiosa, b) patisce con dio e diviene il dio che patisce, c) si chiude e nasconde in se stesso, per trovarsi dio in dio. a) Proprio il taglio, l'abbandono persino violento, rispetto alla religione comune stabilita, che può spingersi sino alla stessa *impietas*⁶⁰, caratterizza il dualismo ontoteologico gnostico. Certo, questo è più raffinato e moderato nei valentiniani, che, deposto il giudaismo come idiota, assumono la stessa fede della grande chiesa come religione psichica, ancora alienante, guscio puramente esteriore, all'interno del quale annidare la loro comunità eletta, che sola è capace di leggere la stessa economia psichica cattolica come allegoria del pleroma eccedente. Il dualismo teologico gnostico è l'ontologizzazione mitizzante di un movimento di decostruzione del religioso, nella direzione di un'unitiva estasi mistica, quasi sempre sorretta da una rigo-

58. Cf. G. SFAMENI GASPARRO, *Dai misteri alla mistica*, cit., p. 75.

59. "I misteri sono il rito più onorato di tutti (τὰ γὰρ μυστήρια πασῶν τιμωτάτη τελετή)" (ARISTOTELE, *Retorica* II,b,24,1401a). Di straordinario interesse il fatto che Aristotele deduca questa specificazione dei misteri rispetto al genere dei riti iniziatici partendo dall'etimologia (paradossale) di μυστήρια da μύς, dal topo, animale sfuggente, spesso cieco, che si rintana in recessi oscuri e irraggiungibili: "Proviene dall'omonimia, dire che il topo è un animale serio (σπουδαῖον εἶναι μὲν), perché da lui deriva il più onorato di tutti i riti (ἀφ' οὗ γ' ἐστὶν ἡ τιμωτάτη πασῶν τελετή). I misteri...".

60. Cf. H. JONAS, *The Gnostic Syndrome: Typology of Its Thought, Imagination, and Mood*, in Id., *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1974, trad. it. di A. Dal Lago, *La sindrome gnostica: una tipologia del pensiero, dell'immaginazione e dell'atteggiamento spirituale*, in Id., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 375-392, p. 387: "L'atteggiamento gnostico, indipendentemente dal fatto di comportare una scrupolosa dottrina della salvezza, mostra un elemento di ribellione e di protesta. Il suo rifiuto del mondo, lontano dalla serenità o rassegnazione di altre fedi basate sul distacco dal mondo, è particolarmente sprezzante e violento, e possiamo notare in genere una tendenza all'estremismo, all'eccesso di fantasia e di sentimento [...]. La disposizione gnostica è temperata meno di ogni altra dal potere della tradizione, che essa tratta con particolare *impietas*, dato l'uso sprezzante che fa di essa. Questa mancanza di *pietas* [può persino tradursi in] rabbia rivoluzionaria".

rosa teologia negativa, innestata sull'ereditato dispositivo decostruttivo della pretesa apocalittico-enochica. b) Lo gnostico, in particolare il valentiniano, vive il patire di Dio, riconoscendo peccato, angoscia, sofferenza, desiderio come esperienze eterne del Dio in divenire; la stessa angosciata estraneità provata nei confronti del mondo, vissuto come inganno maligno o insopportabile violenza, nutre la convinzione di essere carne *patiens* amata da Dio, seme di Sophia morente e resuscitata dal Salvatore, figlio/Spirito nel Figlio del Padre. c) La pretesa di suprema γνώσις, visione, ascolto della rivelazione del Rivelatore pleromatico, ubbidisce a una rigorosissima teoria iniziatica:

Il Salvatore ha insegnato agli apostoli dapprima per figure e misticamente (τὰ μὲν πρότα τυπικῶς καὶ μυστικῶς), quindi per parabole ed enigmi (τὰ δὲ ὑστερα παραβολικῶς καὶ ἠνιγμένως), in terzo luogo chiaramente e apertamente da solo a soli (τὰ δὲ τρίτα σαφῶς καὶ γυμνῶς κατὰ μόνας)⁶¹.

L'occultamento misterico rimuove dallo sguardo comune l'unione con l'abisso, il cui culmine non può che essere ammutolito. La camera nuziale, ove si compie la riunificazione escatologica del sé con il divino, è "luogo" remoto, esclusivo, buio: gli eletti, dopo aver deposto qualsiasi elemento ilico e psichico (umano troppo umano), "spogliatisi delle loro anime e diventati spiriti intellegibili (ἀποδυσαμένους τὰς ψυχὰς καὶ πνεύματα νοερὰ γενομένους), entreranno nel pleroma senza essere impediti e visti (ἀκρατήτως καὶ ἀοράτως)"⁶². Il soggetto deve perdere una parte di sé, lasciar cadere quello che è esteriore (la veste psichica), chiudere gli occhi esteriori. La gnosi è segreta, chiusa, sempre cifrata, dispiegata soltanto in un rapporto diretto con il Salvatore, culminante quindi in un'identificazione ontologica che compia estaticamente l'iniziazione (a differenza di quanto verrà affermato nello Pseudo-Dionigi, che forse elabora la sua nozione di estasi proprio per "tagliare via" la pretesa gnostica di intima parentela con il divino, comunque latente, seppure condannata e rimossa, nella stessa tradizione alessandrina ortodossa)⁶³.

61. CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Excerpta ex Theodoto* 66, in *Testi Gnostici*, cit., p. 387.

62. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,7,7, Ivi, p. 315.

63. Segnalo la complessa questione dell'estasi dionisiana e del suo rapporto con l'antropologia intellettualizzante di tradizione origeniana, persuasivamente indagata dall'eccellente contributo di E. FIORI, *Il nous e l'altare. La teologia mistica di Dionigi Aereopagita aldilà di Evagrio*, pubblicato in questo stesso volume. A partire dalla sua raffinata e convincente indagine,

Possiamo, insomma, riconoscere lo gnosticismo valentiniano, culmine speculativo di una polimorfa tradizione dualistica comunque cristiana per origine e per essenza⁶⁴, non soltanto come la prima mistica speculativa cristiana, ma persino come la sua autentica matrice, in quanto soltanto *passando attraverso lo gnosticismo valentiniano*, quindi *ritrattando cattolicamente* a) la sua dualistica ontoteologizzazione della dialettica economica paolina lettera/Spirito e b) la sua radicalizzazione della proclamazione giovannea della divinità del Figlio e della sua unità amorosa con il suo seme spirituale, è stato storicamente possibile approdare a una *teologia spirituale cristiana* dogmaticamente articolata, non a caso scaturita dai due più profondi conoscitori e avversari dello gnosticismo valentiniano: Clemente e Origene, rispetto ai quali l'asiatica teologia di Ireneo si rivela filosoficamente carente, trinitariamente del tutto arretrata e persino reattiva nei confronti di qualsiasi ontologia allegorica e mistica unitiva.

Si tratta, insomma, di riconoscere la genesi valentiniana, pure cattolicamente ritrattata e corretta da Clemente e Origene, dei tre fondamenti della teologia spirituale e dogmatica cattolica al compimento dell'età patristica: a) antropologia dell'anima/intelletto immortale e spirituale per natura, b) dottrina del corpo ecclesiale, animato dallo Spirito di grazia e misticamente proiettato nell'intimità intellegibile di Dio, c) dottrina della Trinità cristiana come monoteismo relazionale, rivelato dalla divinità del Figlio e dalla processione dello Spirito. La teologia alessandrina antignostica, infatti, a) riprenderà l'ontologizzazione e persino (con Origene) la protologizzazione valentiniana del soggetto spirituale, universalizzando l'elettiva natura pneumatica degli gnostici, quindi rifiutandone la dualistica divisione in nature dell'umanità; b) restituirà pertanto un'interpretazione universalistica del concetto di chiesa e di corpo mistico, ove i perfetti rappresenteranno l'avanguardia intellettuale del destino comune dell'umanità redenta, presupponendo quindi una fluidificante teologia del progresso spirituale grazie alla quale ogni soggetto ontologico inferiore è capace di slittare in quello superiore, sicché l'allegoria dei piani ontologici gnostici si compie in un monismo apocatastatico (ritorcendo contro gli gnostici l'arma affilatissima dell'allegoria, che per primi i valentiniani avevano sistematicamente applicato per la *retractatio* mistico-spirituale della rivelazione scritturi-

la mistica dello Pseudo-Dionigi potrebbe essere interpretata come correttivo appunto estatico della sempre latente immanentizzante tentazione gnostica interna alla teologia mistica protocattolica, di matrice origeniana.

64. Cf. G. LETTIERI, *Deus patiens. L'essenza cristologica dello gnosticismo*, Roma, Ed. Gaetano Lettieri, 1996, https://www.academia.edu/11953640/Deus_patiens.

stica e dello stesso ordine della creazione demiurgica); c) respingerà con nettezza il dualismo teologico tra Dio redentore amoroso rivelato dal Figlio Gesù e dio creatore del cosmo, dell'anima e del corpo terreno, proponendo un dialettico monoteismo relazionale giudaico-cristiano.

6. *Decostruzione apocalittica del monoteismo e articolazione trinitaria della mistica valentiniana*

Dunque, radicata nel kerygma cristologico della relazione trinitaria come intima apocalisse di Dio, la teologia mistica cristiana nasce trinitaria. Pur essendo caratterizzata dall'esigenza di "ritorno" al Padre (apocalittico-ebraico), come all'Uno (medioplatonico e neopitagorico) assolutamente semplice, essa si dispiega come radicale messa in questione del monoteismo, sicché, paradossalmente, il monoteismo pleromatico (mantenuto nel riconoscere la subordinazione degli eoni derivati dal Padre o dalla prima sizigia) è antimonoteistico: "Io sono quello che è sempre con voi. Io sono il Padre, io sono la Madre, io sono il Figlio", proclama l'*Apocrifo di Giovanni*⁶⁵. Il mono-

65. *Apocrifo di Giovanni*, recensione lunga, NH II,1 e IV,1, in part. 2,14-15, 259, in *Écrits Gnostiques*, cit., pp. 258-295, in particolare p. 259 = *Nag Hammadi Library*, cit., pp. 104-123, in particolare p. 105 = *Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit., pp. 165-183, in particolare p. 166. Non a caso, la visione donata a Giovanni è quella di "un'immagine dalle molte forme che, nella luce, apparivano sostituendosi e il cui aspetto aveva una forma triplice" (2,6-9, in *Écrits Gnostiques*, cit., p. 259 = *Nag Hammadi Library*, cit., p. 105 = *Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit., p. 166). Cf. la notizia sulla "Trinità" barbelo-gnostica, articolata a) nella Trinità Padre, Madre, Figlio, che b) genera poi il Figlio Redentore insieme con la Seconda Donna/Madre/Sophia/Spirito, cioè il corpo mistico del Figlio Redentore o la matrice della chiesa spirituale, destinata a cadere e ad essere redenta: "C'è nella potenza dell'Abisso una prima luce, beata, incorruttibile, infinita: è il Padre di tutto ed è invocato come Primo Uomo. Il Pensiero (*Ennoeam*) che procede da lui dicono Figlio di quello che lo emette ed è questo il Figlio dell'Uomo, il Secondo Uomo. Sotto costoro c'è lo Spirito Santo [...], che chiamano Prima Donna. Poi, esultando il Primo Uomo con suo Figlio per la bellezza dello Spirito, cioè della Donna, e illuminandola, da lei generò una luce incorruttibile (*lumen incorruptibile*), il Terzo Uomo, che chiamano Cristo, figlio del Primo e del Secondo Uomo e dello Spirito Santo, Prima Donna. Mentre il Padre e il Figlio giacevano con la donna, che chiamano Madre dei viventi, essa non poté sostenere e contenere la grandezza delle luci e completamente satura e ribollente (*superrepletam et superbullientem*) le fece traboccare a sinistra. Perciò il loro figlio è solo Cristo, in quanto di destra" (IRENEO, *AdvHaer* I,30,1, in *Testi Gnostici*, cit., pp. 101-103). Dio, rivelato dal Figlio Cristo come principio della donazione assoluta, è quindi eterna, relazionale Trinità d'amore, che non può non "incarnarsi", generare la sizigia Redentore/Corpo mistico; questo Corpo, la Seconda Donna, cade fuori dal pleroma: la carne estatica è la femminile debolezza, eppure il corpo perduto e amato dal Redentore e dal Pleroma.

teismo è ritrattato nella dimensione relazionale dell'amore intratrinitario, quindi della generazione eterna del Figlio e della filialità, nello Spirito, sicché la voce, l'apocalisse redentiva che discende nel kenoma, per annientare (καταργεῖν) l'autoesaltazione solipsistica dell'Arconte, è il nome relazionale di Dio: "Esiste l'Uomo e il Figlio dell'Uomo"⁶⁶. L'enigmatico, apocalittico, eppure kenotico nome gesuano ("il Figlio dell'uomo") finisce per determinare il Nome stesso dell'Assoluto: il Padre è l'Uomo che genera suo Figlio. Umanità e divinità comunicano, si contaminano nella stessa eterna scaturigine dell'essere. Questo spiega perché la mistica unitiva valentiniana rimanga, comunque, una mistica della sizigia, della relazione amorosa ipostattizzata, dell'aprirsi dell'uno nel due. Il mistero apocalittico del vangelo è, allora, l'amore assolutamente unitivo tra il Padre e il Figlio nello Spirito, quindi l'intima generazione dell'altro amato nell'origine, che si rivela eternamente estatica in se stessa.

Se lo Spirito è l'avvento del Dono di Dio, esso può donare soltanto l'identità divina stessa, l'intima sostanza, che, comunicata all'altro, fuoriesca dalla sua gelosa proprietà: l'eone valentiniano e barbelognostico di Sophia è la personificazione della logica passionale e donativa del Padre, spinta sino al dono del Figlio e alla sua crocifissione e morte, che *toglie in sé* il peccato dell'uomo. La mistica, se è definibile come estatico ricongiungimento del derivato nel principio, è possibile soltanto in quanto il principio stesso è "tutto amore", amore assoluto, che evangelicamente e apocalitticamente fuoriesce dalla sua idiota separatezza, dalla sua immutabile perfezione, violando donativamente la Legge subordinante della creazione:

C'era un tempo in cui nulla era stato generato ed esisteva solo il Padre [...]. Era solo, solitario e riposava solo in se stesso. Ma poiché era atto a generare (γόνιμος), gli sembrò opportuno generare e manifestare ciò che di più bello e perfetto aveva in sé: infatti non era amante della solitudine (φιλέρημος γὰρ οὐκ ἦν). Era tutto amore (ἀγάπη γὰρ ἦν ὅλος) e l'amore non è tale se non ci sia l'amato (ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, εἰ μὴ ἢ τὸ ἀγαπώμενον)⁶⁷.

66. *Apocrifo di Giovanni*, 14,14-15, in *Écrits Gnostiques*, cit., p. 276 = *Nag Hammadi Library*, cit., p. 113 = *Apocriti del Nuovo Testamento*, cit., p. 174. Cf. IRENO, *AdvHaer* I,30,6: "Ialdabaoth, esultando e glorificandosi di tutto ciò che era sotto di lui, disse: 'Io sono il Padre e nessuno è sopra di me' (Is 45,5). Ma la Madre, udendolo, gli gridò: 'Non mentire, Ialdabaoth. Infatti sopra di te c'è il Padre di tutto, Primo Uomo, e l'Uomo Figlio dell'Uomo'".

67. *Notizia valentiniana*, in IPPOLITO(?), *Elenchos* VI,29,5, in *Testi Gnostici*, cit., p. 327.

Lo Spirito, il femminile intradivino, è pertanto la stessa relazione generativa/estatica e conversiva/unitiva tra Padre e Figlio. Lo Spirito è il Luogo dell'apocalissi, la rivelazione eterna dell'amore tra Padre e Figlio:

Infatti il Padre ha aperto il suo seno e il suo seno è lo Spirito Santo che rivela il suo mistero. Il suo mistero è suo Figlio⁶⁸.

Ma l'intimo segreto di Dio, l'amore del Padre per il Figlio, si *comunica*, avvia la processione della filialità. Il Figlio diviene il Volto di Dio, la legge della persona, che è tale solo nella relazione. Il Figlio/Volto è scaturigine di filialità, che in lui si ricongiunge:

Tutte le emanazioni del Padre sono fonti di pienezza e tutte le sue emanazioni hanno radice in chi le fece tutte crescere in sé e diede loro ordine [...]. Esse gioiscono del loro Capo, che è riposo per loro, e si stringono intimamente, trovandosi così vicine a lui, che, per così dire, partecipano del suo Volto per mezzo dei baci⁶⁹.

Il rifiuto della gerarchia diviene assolutizzazione della comunicazione: la stessa subordinazione, implicita nell'emanazione generativa, viene superata nella relazione amorosa. Il vangelo della *nuova* alleanza è divenuto ulteriore, il Dono dello Spirito agli eletti diviene trascendente natura relazionale condivisa da persone divine. Apocalitticamente, il nuovo Dio anarchico distrugge il vecchio Dio padrone; il Dio d'amore, rivelando la filialità come suo intimo segreto, depone il Dio morale con i suoi divieti e i suoi premi⁷⁰; il mistero dell'intimità carismatica abbandona l'estrinseca relazione religiosa. Se il regno avveniva nella storia come Spirito, ora la trascendenza è divenuta intimità fruita da volti che baciano un Volto.

Si dispiega, così, nello gnosticismo un solo apparente "antisemitismo

68. *Vangelo di verità*, 24,9-14, in *Écrits Gnostiques*, cit., p. 64 = *Nag Hammadi Library*, cit., p. 43 = *Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit., p. 525.

69. *Vangelo di verità*, 41,14-20 e 41,29-32, in *Écrits Gnostiques*, cit., pp. 79-80 = *Nag Hammadi Library*, cit., p. 50 = *Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit., p. 533.

70. "Quello che si fa per amore è sempre al di là del bene e del male" (F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig, Naumann, 1886, trad. it. di F. Masini, Id., *Al di là del bene e del male, Preludio di una filosofia dell'avvenire*, Milano, Adelphi, 1968, §153, p. 79). "Gesù disse ai suoi ebrei: 'La legge era per i servi. Amate Dio come io lo amo, come figlio suo! Che cosa importa la morale a noi figli di Dio!'" (*Ivi*, §164, p. 80).

metafisico”⁷¹, che è in realtà *un dispositivo apocalittico di autotrascendimento ebraico* (quindi, niente affatto “antisemita”). Abbiamo già rilevato quanto sia costitutiva, all’origine dello gnosticismo, una modalità apocalittica di ebraismo violentemente carismatico, quindi mistico, capace di attivare all’interno del giudaismo stesso il dispositivo antiidolatratico del monoteismo giudaico, prima rivolta contro le teologie politiche pagane, quindi convertita a decostruire e deporre la forma dominante di ebraismo. Questa apocalittica è quella che, dispiegatasi con la tradizione enochica, si compie e radicalizza nella radicale variante cristiana, che confessa l’intero giudaismo riassunto, tolto, superato nel divino Messia crocifisso dalla Legge e dal Tempio e risorto nello Spirito. Lo gnosticismo, pertanto, è la radicalizzazione dualistica della tragica radicalizzazione messianica cristiana dell’autodecostruzione enochica dell’ebraismo.

In questa prospettiva – evidentemente polemica, caricaturale, ormai estranea, possibile soltanto in un contesto *non più giudaico* –, il Dio veterotestamentario è dagli gnostici smascherato, demitizzato, depresso, analogamente a quanto i profeti operano nei confronti degli arconti, cioè i sovrani di questo mondo (cf. *Is* 14; *Ez* 28), arroganti potenti esaltati e autodivinizzanti, la cui identità slitta dal re di Babilonia o dal principe di Tiro a soggetti angelico-demoniaci (colui che diverrà Lucifero a partire da Girolamo; il cherubino nell’Eden). L’altro Dio, pure confessato nella sua assoluta potenza e separatezza, è, al contrario, alterato da un movimento centrifugo di relazione, desiderio, passione, disseminazione, kenosis. Rispetto al Dio che dona la sua intimità, la libertà dei figli agli ultimi, agli empi, ai pagani impuri, a coloro che violano la Legge e la morale comune (come i carpocraziani o gli stessi valentiniani,

71. Faccio riferimento alla definizione dello gnosticismo come “il più ampio caso di antisemitismo metafisico”, avanzata da Gershom Scholem in una conversazione privata con Hans Jonas: cf. H. JONAS, *Response to G. Quispel’s “Gnosticism and the New Testament”*, in *The Bible in Modern Scholarship*, J.P. Hyatt (ed.), Nashville, Abingdon Press, 1965, pp. 279-293, in particolare p. 288. La prima ricorrenza dell’espressione è comunque quella di E. BLOCH, *Geist der Utopie*, München-Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1918, p. 330, che definisce il sistema teologico di Marcione come “quest’apparente antisemitismo metafisico (dieser scheinbare metaphysische Antisemitismus)”, comunque salutato come “più vicino alla spiritualità messianica (der messianischen Geistigkeit näher)” di quanto non lo fossero le successive “conomie di salvezza” giudaiche e protocattoliche, pedagogiche e comunque pietrificanti. Bloch individua nell’elemento messianico quello che, più propriamente, si potrebbe definire elemento apocalittico, in particolare di tradizione enochica.

almeno nelle malevole testimonianze eresiologiche), il Dio identitario giudaico viene definito “idiota”, *proprietario*, prigioniero della sua *libido dominandi*, appunto assoluto, autonomo, non relazionale. Egli pretende di “non avere nulla fuori di sé”, di detenere un illusorio dominio, affermando una potenza che vanta come indecostruibile, capace di sottomettere il tutto, in realtà producendo *fuori di sé* alienazione, differenza, schiavitù religiosa.

La pretesa del monoteismo assoluto è, pertanto, segno di debolezza, ignoranza del dono spirituale, durezza⁷², chiusura solitaria in un’origine che si vuole pura, immune dal rapporto con l’alterità:

Essendo troppo debole per conoscere delle realtà spirituali (διὰ τοῦτο ἀπονώταρον αὐτὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὸ γινώσκειν τινὰ πνευματικὰ), il Demiurgo credeva di essere lui il solo Dio (αὐτὸν νενομημέναι μόνον εἶναι Θεὸν) e per mezzo dei profeti ha detto: ‘Io sono Dio, nessuno fuori di me (ἐγὼ Θεός, πλὴν ἐμοῦ οὐδεὶς)’ (Is 45,5; 46,9; cf. 40,25; 44,6; Es 20,2; Dt 5,7; 2Sam 7,22)⁷³.

L’ignoranza del Demiurgo, la sua vana pretesa di affermare la sua assoluta autonomia (cioè il suo non sapere di ricevere essere, movimento, vita, pensiero da altro)⁷⁴, è la follia violenta della sapienza e degli arconti di questo mondo, condannata da Paolo:

Il Demiurgo – essi dicono – non sa proprio niente, ma è stolto e pazzo (ἄνους καὶ μωρός) e non sa ciò che fa e che opera... Cominciò a dire: ‘Io sono Dio e non c’è altri fuori di me (ἐγὼ ὁ θεός, καὶ πλὴν ἐμοῦ ἄλλος οὐκ ἔστιν: Is 45,5)’ [...] ‘L’uomo psichico non accoglie ciò che è dello Spirito di Dio: infatti per lui è stoltezza

72. “Sophia provò ribrezzo a vedere la durezza di quello (τὴν ‘ἀποτομίαν’ αὐτοῦ) [del Demiurgo, suo prodotto abortivo]” (CLEMENTE D’ALESSANDRIA, *Excerpta ex Theodoto* 33,4, in *Testi Gnostici*, cit., p. 367).

73. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,5,4, *Ivi*, p. 307. Sul delirio solipsistico del grande Arconte, che è il Dio dell’AT, cf. BASILIDE, in IPPOLITO(?), *Elenchos* VII,25,2-4, *Ivi*, p. 167, e VII,26,1-4, *Ivi*, p. 169, ove si descrive anche la sua conversione, operata grazie alla rivelazione del suo stesso Figlio, il Cristo psichico da lui creato. Il Dio dell’AT, grazie alla kenosis del Figlio, diviene “figlio” del Figlio, “bimbo” sottomesso e impotente, educato al NT della Trinità trascendente. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,8,4, *Ivi*, p. 325, paragona il Demiurgo a Simeone (*Lc* 2,25-32), in quanto accoglie tra le sue braccia il Figlio/figlio che lo depone. Cf., in tal senso, TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,7,4, *Ivi*, p. 319; *Notizia valentiniana* in IPPOLITO(?), *Elenchos* VI,36,1-2, *Ivi*, p. 343.

74. “Come il Demiurgo, mosso da Sophia senza che se ne accorga (ἀδύλως κινούμενος ὑπὸ τῆς Σοφίας), crede di essere autonomo (οἶεται αὐτοκίνητος εἶναι), similmente anche gli uomini” (CLEMENTE D’ALESSANDRIA, *Excerpta ex Theodoto* 53,4, *Ivi*, p. 379).

(μωρία) (I Cor 2,14). Stoltezza è – essi dicono – la potenza del Demiurgo (μωρία δέ, φησίν, ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ δημιουργοῦ). Infatti era pazzo e stolto (μωρὸς γὰρ ἦν καὶ ἄνους) e credeva di creare egli il mondo, senza sapere (ἀγνοῶν) che Sophia, la Madre, l'Ogdoade, tutto faceva per lui che era nell'ignoranza, al fine della creazione del mondo. Tutti i profeti e la Legge hanno parlato per opera del Demiurgo, cioè di un dio sciocco (μωροῦ θεοῦ), essi sciocchi che nulla sapevano (μωροὶ οὐδὲν εἰδότες)⁷⁵.

Nel dato, nel cosmo come ordine definito, governato da un potere e da una legge, si nasconde *più in fondo o prima*, come sua disdetta nascosta, *il Dono*, autentica origine eternamente dischiusa all'alterità, che *il dato* cerca violentemente di rimuovere. La creazione sarebbe l'oggetto di un atto di potere, che la mantiene subordinata, quindi alienata dall'intimità divina. Pertanto, anche il Demiurgo del *Timeo* platonico, di natura psichica, è soltanto

immagine del migliore (τοῦ κρείττονός ἐστιν εἰκὼν) [...] intermedio, né buono, né cattivo e ingiusto (μέσος καὶ μήτε ἀγαθὸς ὢν μήτε μὴν κακὸς μήτε ἄδικος) [...]. Questo Dio risulterà più imperfetto del Dio perfetto e inferiore alla giustizia di quello (καταδεέστερος τοῦ τελείου θεοῦ καὶ τῆς ἐκείνου δικαιοσύνης ἐλάττων οὗτος ὁ θεός)⁷⁶.

Ciò che rende inferiore la giustizia del Demiurgo è la sua superiorità rispetto alla creazione psichica e illica, il suo dominio gerarchico nei confronti delle creature (delle stesse creature psichiche a lui consustanziali): l'ordine del cosmo è macchina di alienazione, quindi di dolore, imperfezione, male persino, proprio perché la pure armonica gerarchia dell'essere separa, sottomette, espelle l'*altro* dall'*identico*, dal *proprio* egemone. E se è vero che l'intero mito gnostico è fondato su questa separazione e purificazione dalla passione, sicché nature psichica ed illica vengono espulse dalla perfezione restaurata dello spirituale redento, comunque esse rappresentano la resistenza all'unione intima tra Dio e derivato, lo scarto irrigidito che è altro da Dio. Il demiurgo è il dio impassibile onorato da questi scarti, il signore di cose e di uomini, i quali si sentono altro da Dio⁷⁷; gli manca la superiore giustizia del

75. *Notizia valentiniana* in IPPOLITO(?), *Elenchos* VI,33 e 34,8-35,1, *Ivi*, pp. 337-339.

76. Cf. TOLOMEO, *Epistola a Flora* 7,7, *Ivi*, p. 281; 7,5-6, *Ivi*, p. 279.

77. La stessa critica che Plotino porta agli gnostici riproduce questa visione rigidamente gerarchica del reale, empiricamente messa in crisi dalla contaminazione gnostica del divino con il patico umano: “[Gli gnostici] identificano il Demiurgo con l'anima e gli attribuiscono le stesse passioni (τὰ αὐτὰ πάθη) che attribuiscono alle anime particolari [...]. [L'Anima del mondo non

Dio buono, del Padre che genera l'altro come suo intimo segreto, come rivelazione o apocalissi di un patico differire in se stesso:

Dimentichi della gloria di Dio, ateisticamente (ἀθέως) affermano che egli è soggetto a passione (παθεῖν αὐτὸν λέγουσιν). Il Padre, per natura rigido (στερεὸς) e inflessibile (ἀνένδοτος), come dice Teodoto, ha provato compassione (συνεπάθησεν) [...]. La compassione è passione di qualcuno a causa della passione di un altro (ἡ γὰρ συμπάθεια, πάθος τινὸς διὰ πάθος ἐτέρου)⁷⁸.

Clemente scorge proprio nell'indebolimento patico dell'inflessibile principio assoluto l'atea empietà gnostica. Il Padre accoglie in sé il patire dell'altro, abbandona la sua stessa trascendenza, venendo invaso del dolore di quello che è inferiore, innalzandolo a suo intimo essere. Questa è quell'anarchia gnostica che Plotino non poteva tollerare: l'uomo miserabile, lo schiavo incolto, è salutato come dio, fratello capace di partecipare immediatamente della trascendenza del principio, aldilà e contro l'ordine divino del cosmo stesso⁷⁹. La gnosi è un παθεῖν che, fondato su un teogonico mito tragico – “tragedia degli orrori (ἡ τραγωδία τῶν φοβερῶν) da lasciare da parte”⁸⁰ –, disprezza il μαθεῖν, la filosofica conoscenza della gerarchia ontoteologica, dell'ordine impassibilmente proceduto dall'Uno metaontologico: “Essi ignorano l'ordine regolare (τάξις) delle cose, dalle prime, alle seconde, alle terze e così via sino alle ultime”⁸¹. Gli gnostici, empi e superbi, pretendono di essere superiori al cosmo e agli dèi stessi⁸², attingendo immediatamente la gnosi di Dio, che è

è] incatenata dalle cose legate ad essa, bensì le domina (ἄρχει). Essa è impassibile nei loro confronti (ἀπαθῆς πρὸς αὐτῶν), mentre noi non siamo padroni (οὐ κύριοι) delle nostre cose” (PLOTINO, *Enneadi* II,9,6-7).

78. CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Excerpta ex Theodoto* 30,1, in *Testi Gnostici*, cit., p. 365.

79. “Costoro non disdegnano di dichiarare fratelli (ἀδελφούς) gli uomini più vili (τοὺς φαυλοτάτους); ma perché non degnano del nome di fratelli il sole, gli astri del cielo e l'anima del mondo, con la loro bocca folle (στόματι μαινομένῳ)? Non è giusto che i malvagi abbiano diritto a questa parentela (φαύλους μὲν οὖν ὄντας οὐ θεμιτὸν εἰς συγγένειαν συνάπτειν)” (PLOTINO, *Enneadi* II,9,18).

80. *Ivi*, II,9,13.

81. *Ivi*, II,9,13.

82. “Gli uomini insensati si lasciano persuadere quando odono ad un tratto simili parole: ‘Tu sarai superiore a tutti, non solo agli uomini, ma anche agli dèi (βελτίων πάντων οὐ μόνον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ θεῶν)’. Grande è la presunzione (ἡ ἀυθάδεια) degli uomini, fossero anche dapprima umili, modesti e semplici, quando odono: ‘Tu sei figlio di Dio (θεοῦ παῖς); gli altri, che tu ammiravi, non lo sono, nemmeno gli astri che i padri hanno onorato; senza fare

mistica della filialità, di cui il mito è rappresentazione. Esso narra il patire del figlio generato, alienato, prodigo (fuoriuscito dal pleroma), eppure sempre amato dal Padre, mai davvero privatosi della sua spirituale sostanza (“τῆς οὐσίας”: Lc 15,12). Più a fondo dell’ordine, si attinge la passione eterna di Dio; più profonda della filosofia è la patologia divina (delirio antropomorfo, per il greco Plotino), che Cristo ha rivelato come segreto di Dio, che i figli sono chiamati ad attingere nel loro stesso patire.

In questo senso, l’antropologia valentiniana è la retroproiezione, sulla creazione di Adamo, della redenzione cristica, che, tramite il battesimo, dona lo Spirito all’uomo terreno, ilico-psichico, trasformandolo in uomo celeste, pneumatico (cf. I Cor 15,42-53). Il processo paolino della redenzione carismatica, che trasforma la vecchia creatura in nuova creatura, viene dualisticamente sdoppiato dagli gnostici: gli arconti/angeli creano l’uomo ilico-psichico, che riceve in dono dal pleroma lo Spirito, che insuffla in lui un seme divino superiore. Nel corpo mortale avviene un’assoluta libertà divina, che libera l’uomo dalla prigionia cosmica, donandogli l’intimità mistico-ontologica con Dio, del tutto anarchica, tremenda, persino distruttiva, rispetto all’ordine della creazione:

Una specie di timore (φόβος) prese gli angeli di fronte a quella creatura quando diceva cose superiori alla propria condizione di creatura (ὅτε μείζονα ἐφθέγγετο τῆς πλάσεως), grazie a Colui che nascostamente aveva posto in lei il seme della sostanza superiore (διὰ τὸν ἀοράτως ἐν αὐτῷ σπέρμα δεδωκότα τῆς ἄνωθεν οὐσίας) e che parlava liberamente (παρησιαζόμενον)⁸³.

Il modello dell’uomo gnostico si rivela cristico: il divino autentico si nasconde nell’ontologicamente inferiore, rivelando l’intimità kenotica di Dio. L’inferiore rivela l’eccedente, nel corpo psichico – ontologicamente degrada-

alcuna fatica, tu sei superiore allo stesso cielo (σὺ δὲ κρείττων καὶ τοῦ οὐρανοῦ οὐδὲν πονήσας) [...] E se Dio provvede a voi, perché trascurerebbe la totalità del mondo nel quale voi siete? [...]. Non si può, dunque, diventare buoni disprezzando il mondo, gli dèi che sono in esso e le altre cose belle (Οὐδ’ αὖ τὸ καταφρονῆσαι κόσμου καὶ θεῶν τῶν ἐν αὐτῷ καὶ τῶν ἄλλων καλῶν ἀγαθῶν ἔστι γενέσθαι)” (Ivi, II,9,9 e 16).

83. Il frammento è riportato in CLEMENTE D’ALESSANDRIA, *Stromati* II,8,36,2. Il testo sarebbe da leggere in parallelo con *Apocrifo di Giovanni*, 44,9-52,17, in *Écrits Gnostiques*, cit., pp. 236-242 = *Nag Hammadi Library*, cit., pp. 112-116 = *Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit., pp. 174-177. Cf., in proposito, G. LETTIERI, *La teofania sulle acque: il fondamento cristologico del mito gnostico*, “Cassiodorus” 1 (1995), pp. 151-165.

to e sottomesso – avviene la libertà dell'intimità spirituale con Dio, il mistico, apocalittico (distruttivo e liberante) annuncio che l'uomo è (seme di) dio. Lo stesso mito gnostico della caduta deriva, allora, dalla retroproiezione della nozione giovannea d'incarnazione storica nell'intima "natura" di Dio, nella quale eternamente è generata la carne umana, sicché lo stesso peccato di Adamo ed Eva (di cui Sophia è la proiezione pleromatica) viene teologizzato ed eternizzato come peccato intradivino. Il *pathos* peccaminoso di Sophia, l'irruzione della morte nel pleroma, quindi la caduta/apostasia di Dio fuori di Dio, è la proiezione in Dio della passione e morte di Gesù, sulla quale si sovrappone la stessa apostasia di Giuda, sicché peccato e morte finiscono per confondersi:

La passione sopravvenuta del dodicesimo Eone [Sophia] è significata dal tradimento di Giuda, dodicesimo degli apostoli (τὸ δὲ περὶ τὸν δωδέκατον Αἰῶνα γεγονὸς πάθος [ὑποσημαίνεσθαι λέγουσι] τῆς ἀποστασίας διὰ Ἰούδαν), e dal fatto che il Signore ha patito (ἔπαθεν) nel dodicesimo mese. Infatti essi sostengono che egli dopo il battesimo abbia predicato per un anno. Questo fatto è rivelato nella maniera più chiara a proposito della emorroissa (Ἔτι τε ἐπὶ τῆς αἰμορροῦσης σαφέστατα τοῦτο δηλοῦσθαι): infatti quella donna che era malata da dodici anni fu guarita dalla presenza (παρουσία) del Salvatore. Poiché ella aveva toccato il bordo della sua veste, il Salvatore disse: 'Chi mi ha toccato?' (Mc 5,30), per insegnare ai discepoli il mistero (μυστήριον) che si era svolto tra gli eoni e la guarigione dell'eone in preda alla passione (καὶ τὴν ἴασιν τοῦ πεπονθότος αἰῶνος). Infatti, la donna che soffriva da dodici anni rappresenta quella potenza, la cui sostanza si tendeva e scorreva verso l'infinito (ἐκείνη ἡ δύναμις, ἐκτεινομένης αὐτῆς, καὶ εἰς ἄπειρον ἑοῦσης τῆς οὐσίας), sì che si sarebbe dissolta nella sostanza universale, se non avesse toccato la veste del Figlio, cioè la Verità della prima tetrad, simboleggiata dal bordo del vestito. Perciò Sophia si fermò e cessò di essere in preda alla passione. Infatti, fattasi avanti la potenza del Figlio – dicono che essa è il Limite (τὸν Ὁρὸν) –, la guarì e separò da lei la passione⁸⁴.

Sophia è l'emorroissa, il desiderio infinito in Dio! E questo perché Sophia è la proiezione in Dio del *pathos* di Gesù, della sua emorragica carne sacrificale. Detto altrimenti, Sophia è la personificazione della logica infinitamente dispersiva del desiderio, che Gesù rivela radicato nel divino stesso. Un'emorragia amorosa, che soltanto il contatto con il margine della veste di Cristo, con il lembo esterno dell'inafferrabile "corpo" amato, può fermare. Il desiderio di Sophia (che come vedremo è la carne stessa di Cristo) è il desi-

84. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,3,3, in *Testi Gnostici*, cit., p. 297.

derio del Cristo divino, del Salvatore, quindi il desiderio patico dell'uomo che diviene divino, desiderio che scaturisce dal Dio-che-è-uomo (Gesù Cristo è la sizigia, essendo *simul* il Salvatore/Logos e Sophia/sarx che lo cerca). Ebbene, questo desiderio rivela comunque la mistica profondità di Dio: il segreto patico del pleroma valentiniano, che spiega la caduta di dio fuori di dio (nell'uomo!), la natura cristologicamente morente della sua assolutezza.

Sophia è l'apocalissi cristologica di Dio, la rivelazione del suo segreto patologico: Dio desidera, fuoriesce da sé, perde sangue, è eternamente eucaristico (si pensi all'agnello sgozzato sul trono di Dio, in *Ap* 5,6-13). Il Limite – τὸ Ὁρὸν, che è la stessa Croce redentiva⁸⁵ – è, allora, la salvezza del desiderio infinito e assolutamente dispersivo di Sophia, il suo trattenerlo e convertirlo all'interno del mistero di Dio. D'altra parte, Sophia rivela come intima sostanza di Dio lo stesso desiderio dell'uomo mistico, o, meglio, di ogni uomo “in ricerca del suo corpo perduto”. Tutto il mito valentiniano, infatti, è finalizzato alla redenzione della seconda Sophia, Sophia Achamoth, “separata dal pleroma con la sua passione (ἀφορισθεῖσα τοῦ [ἄνω] πληρώματος σὺν τῷ πάθει)”⁸⁶, i cui spasimi sono elencati nella citazione che apre quest'articolo⁸⁷. *Più a fondo di Dio*, vi è il movimento estatico, quasi schizofrenico, del desiderio umano che lo abita: vi è il desiderio di Achamoth, vi è il desiderio dell'eone Desiderio/Pathos che si strugge, delira, piange, ride, si spaura.

La Trinità gnostica rivelata dal Logos incarnato è, pertanto, il più profondo segreto o mistero dell'Abisso. La Trinità è non solo la comunione tra Padre e Figlio, ma anche la comunione, nello Spirito, con la sua “carne” mistica: la relazione tra Dio, l'umanità peccatrice/eletta e il Figlio inviata a salvarla non avvengono soltanto nella storia, bensì scandiscono il divenire eterno di Dio in sé. L'eterna verità divina è storicizzata, pensata come eterno processo antropogonico, evento di libertà, rischio, caduta, scissione, kenosis, sacrificio, riconciliazione. Il pleroma (la pienezza di grazia di *Gv* 1,16)⁸⁸ è l'eterno regno trinitario del dono gratuito, dello Spirito del NT, della relazione d'amore nella quale il Padre si comunica nel Figlio alla filialità eletta per grazia: a) il Padre genera il Figlio dalla Madre-Spirito, estatico flusso

85. Cf. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,3,5, *Ivi*, p. 299.

86. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,4,1, *Ivi*, p. 301.

87. Cf. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,4,4, *Ivi*, p. 303.

88. “Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia (ὄτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος)” (*Gv* 1,16).

amoroso; b) il Figlio si incarna eternamente nel suo corpo pneumatico “femminile”; la rivelazione storico-salvifica diviene specchio dell’eterno segreto relazionale di Dio (esemplarismo inverso).

La parte visibile di Gesù era Sophia e la chiesa dei semi superiori (τὸ ὄρατον τοῦ Ἰησοῦ ἢ Σοφία καὶ ἡ Ἐκκλησία ἦν τῶν σπερμάτων τῶν διαφερόντων), che egli rivesti per mezzo dell’elemento carnale (διὰ τοῦ σαρκίου), come dice Teodoto; invece la parte invisibile è il Nome (τὸ δὲ ἀόρατον τὸ Ὄνομα), che è il Figlio Unigenito⁸⁹; ‘Padre’ disse Gesù, ‘nelle tue mani rimetto il mio Spirito’ (Lc 23,46). Il Salvatore è disceso rivestendo l’elemento carnale (σαρκίον), cioè il seme spirituale (τὸ πνευματικὸν σπέρμα), che Sophia ha emesso per il Logos. Perciò nella passione rimette Sophia al Padre per riceverla dal Padre (ἐν τῷ πάθει τὴν Σοφίαν παρατίθεται τῷ Πατρὶ, ἵνα αὐτὴν ἀπολάβῃ παρὰ τοῦ Πατρὸς)⁹⁰.

Cristo è il Nome che si fa carne, Sophia è la carne/chiesa del Nome, l’umanità patica che Dio ha assunto in sé, in seguito all’apocalisse escatologica e charislogica del Figlio *patiens*; il Padre riceve il *pathos* di Sophia, cioè la carne (la chiesa spirituale) assunta dal Figlio, per restituirla al Figlio come suo intimo segreto. Dunque, la genesi della nozione di Trinità cristiana vive di una deposizione violenta, davvero apocalittica del monoteismo, che è decostruito per aprirlo all’avvento (per Feuerbach e Bloch davvero eversivo) dell’umanità del Figlio in Dio, quindi alla mistica unione del Padre con l’instabile contingenza delle creature divenute figli. *L’apocalittica decostruzione trinitaria del monoteismo* coincide con la sua cristologica *storicizzazione* (Dio diviene e non è uno), *escatologizzazione* (Dio viene a se stesso, visitato dall’altro in sé che è il figlio), *patologizzazione* (Dio è *pathos*), *comunicazione kenotica* con l’impuro (Dio cade fuori di sé, si perde nel kenoma, luogo del vuoto). Il pleroma diviene la *communitas* degli uomini teologizzata, la chiesa eucaristica che nel sacrificio del Figlio si incorpora con Dio, sicché la Trinità non è che l’Eden di Adamo ed Eva, cioè del Figlio incarnato, che ha come “catturato in sé” e redento il Dio-Demiurgico, redimendolo in Padre *compassionevole*, *patiens*, appunto, che non scaccia, ma cerca, trova e raccoglie in se stesso i suoi figli liberi e perduti.

89. CLEMENTE D’ALESSANDRIA, *Excerpta ex Theodoto* 26,1, in *Testi Gnostici*, cit., p. 363.

90. CLEMENTE D’ALESSANDRIA, *Excerpta ex Theodoto* 1,1-2, *Ivi*, p. 355.

7. *Il rapporto allegorico tra mito gnostico dualista ed estatica mistica unitiva*

Abbiamo sopra rilevato il ruolo decisivo che, all'interno dell'intelligenza gnostica, svolge il platonismo, indispensabile per riconfigurare ontologicamente l'apocalittica rivelazione cristiana; così come pare superfluo riconosce un irriducibile e cospicuo nucleo mitico, inseparabile dall'ontologia gnostica (così come da qualsiasi configurazione teologica, metafisica e intellettuale, seppure in gradi ovviamente diversi). D'altra parte, nello gnosticismo, miti e dottrine filosofiche (in particolare platoniche: si pensi al Demiurgo del *Timeo*) divengono comunque anche "materiale" secondario⁹¹, *littera* materiale da trascendere, in direzione della fusione mistica del sé con Dio. In particolare, in Tolomeo, la religione giudaica, ormai abrogata, perfezionata e allegorizzata da Cristo, e persino la fede psichica della grande chiesa, sono lettere allegoriche che la mente spirituale è chiamata a inverare nella fruizione ontologica unitiva con lo Spirito. Mi chiedo, pertanto, se la proliferazione sfrenata e spesso del tutto superflua degli eoni del mito tolomeo non ubbidisca a una duplice esigenza: a) pedagogicamente, essa è utilizzata come rifrazione rappresentativa degli atti dei pochi eoni gnostici (Padre, Madre/Spirito, Figlio e Sophia, impersonificazione dell'eletta carne spirituale umana), in analogia con quanto Origene farà con la sua teoria della molteplicità delle *epinoiai* bibliche e concettuali dell'unico Figlio; b) cifratamente, essa è utilizzata come indicazione di *defectus litterae*, che spinga l'intelligenza ad allegorizzare, fluidificare, semplificare misticamente le *litterae* miticopleromatiche, tendendo all'unificazione con l'unico Intelletto mistico⁹². In

91. "Sia la filosofia, sia i miti precedenti sono presupposti dalla gnosi come materiali a portata di mano" (H. JONAS, *La sindrome gnostica*, cit., in particolare p. 388).

92. Jonas fa riferimento a "un certo dualismo tra una rappresentazione oggettiva della realtà da una parte e una realizzazione soggettiva di piani dell'essere, dall'altra. Nella storia delle religioni la rappresentazione oggettiva avviene tipicamente nella forma del mito e precede in generale la fase mistica, che può apparire come una versione interiorizzata dello stesso motivo" (H. JONAS, *Mith and Mysticism: A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought*, "The Journal of Religion" 49/4 (1969), pp. 315-329, trad. it. di A. Dal Lago in Id., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., cap. 15: *Mito e misticismo. Un'analisi dell'oggettivazione e dell'interiorizzazione nel pensiero religioso*, pp. 411-426, in particolare p. 411). Ritengo che, almeno nel caso della *Lettera a Flora* e della *Grande notizia* valentiniana, si possa ipotizzare operante questo passaggio dalla rappresentazione oggettiva della realtà all'interiorizzazione mistica del dualismo in stadi del progresso mistico, chiamato a togliere (o quanto meno a "dimenticare") qualsiasi dualismo nella fruizione mistica dell'unione piena con il divino.

entrambi i casi, Tolomeo, pur rimanendo teologicamente dualista, sarebbe assai più vicino a Origene di quanto non appaia dalla lettera dei suoi barocchi sistemi teologici: il suo razionalismo sfrenato tenderebbe quindi a togliere i diversi livelli nel vortice mistico che spinge il νοῦς a ricongiungersi con il Figlio/Καρπός⁹³.

Si prenda quello che forse è il testo più complesso e profondo dell'intero gnosticismo valentiniano, l'*Epistola a Flora* di Tolomeo (140/150ca.), il primo trattato cristiano di ermeneutica biblica, il primo testo che citi un passo del vangelo di Giovanni (1,3) come Scrittura ispirata e il primo testo cristiano che riporti un'esplicita citazione del *Timeo* di Platone. Esso è strutturato a diversi livelli di intelligenza, nascondendo a) al di sotto dell'ormai cattolicamente condivisa interpretazione di Gesù come inveramento della tipologia veterotestamentaria e in particolare templare, b) una più profonda interpretazione del culto templare e della Legge come allegorie dell'abissale mistero relazionale del pleroma, impersonificato nel Figlio Salvatore, il Καρπός, frutto comune di tutto il pleroma e Sommo Sacerdote mistico. Più a fondo dell'interpretazione tipologica cattolica, che legge l'economia giudaica come figura della rivelazione storica di Cristo (si pensi ad Ireneo), si nasconde l'interpretazione più autenticamente cristologica dell'eucarestia pleromatica, sicché non soltanto il Demiurgo e l'Antico Testamento, ma la stessa interpretazione cattolica della Scrittura e della rivelazione di Cristo divengono εἰκόν, immagine, *littera* dell'eccedenza mistica del pleroma dello *Spirito* (nella direzione indicata dall'*Epistola agli Ebrei*). Il divieto evangelico del divorzio, il comandamento mosaico di onorare padre e madre, il Tempio e la Legge, sono tutte immagini *psichiche* della trascendenza/novità *pneumatica*. Il culto tem-

93. Ritengo, pertanto, che sia riferibile allo stesso Tolomeo questo profondo bilancio di Harnack: "A Clemente e Origene [...] non ripugna l'unione dell'elemento misterioso, realistico [sacramentale] con lo spiritualistico [logico], perché la loro filosofia religiosa non è così fatta da potersi, per così dire, squadernare e distendere su un'unica superficie piana, ma si compone, al contrario, come di tanti piani l'uno all'altro sovrapposti. Alla sommità scompare ogni traccia di realismo, scompaiono persino tutte le virtù e potenze intermediarie di ordine spirituale, ed anche lo stesso Logos. Non restano che Dio e le anime a lui congeneri, che scambievolmente si riconoscono nella loro essenza e si amano e, amandosi, s'immedesimano in una suprema unità. Ma prima di giungere a sì alto fine conviene salire una scala di molti gradi" (A. VON HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten christlichen Jahrhunderten*, Leipzig, Hinrichs, 1906, trad. it. di P. Mazzucchi, Id., *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Torino, Bocca, 1945, p. 177).

plare del Dio uno e separato diviene immagine (εἰκῶν) della generazione pleromatica del Figlio redentore/donatore. Il mistero, razionalmente perseguito, è l'unione dell'eterna sizigia divino-umana (l'eccedente coppia spirituale cui il divieto del divorzio terreno rinvia), quindi la stessa *theo-anthropo-pathia*. Il vangelo di Gesù è, pertanto, quello spirituale riservato agli eletti, ai perfetti, che comprendono come qualsiasi religione di subordinazione (la Legge) o di esteriorizzazione (il Tempio) sia tolta nell'intima del dono dello Spirito, nella partecipazione assoluta del seme spirituale alla consustanzialità condivisa tra Padre e Figlio. Infatti,

Ἐστὶν τῆς φύσεως τοῦ θεοῦ γενεῶν ὁμοίων καὶ ὁμοούσια γεννᾶν τε καὶ προφέρειν⁹⁴.

Nella proiezione verso l'unione mistica, lo gnostico dimentica pertanto lo psichico e lo stesso ilico, abbandonandoli al loro destino di eterna relazione periferica con il pleroma (comunque coincidente con l'escatologia cattolica) o di eterno annullamento (sociniano più misericordioso dell'inferno eternizzato).

Eppure, se la consustanzialità fosse soltanto attingimento della perfetta sizigia con il divino, essa tornerebbe a rinchiudersi in un'identità idiota, "impersonale". Nel segno di Sophia, l'affermazione della consustanzialità gnostica stava invece a significare relazione amorosa, donazione, contaminazione di Dio con il desiderio spasmodico della creatura. In tal senso, l'intuizione più profonda del valentinismo non può essere davvero contenuta nel suo pleroma separato, ma deve tornare a fuoriuscire kenoticamente al di fuori di esso. Affidandosi a una formula storicamente del tutto peregrina, l'eterologia mistica e storica di de Certeau (certo, gesuita allievo di Origene e di de Lubac!) è l'unico fedele rilancio dell'eversiva e liberante apocalissi mistica gnostica. Il tremendo rischio gnostico è, infatti, quello di tornare ad imprigionare l'eterologia assoluta, che ha apocalitticamente decostruito l'uno della filosofia classica e il monoteismo veterotestamentario, in un'identità separata ed esclusiva, quella della natura spirituale, tornando a riaffermare la separazione del puro mistico rispetto al comune, al disseminato, al carnale irriducibile allo spirituale, allo psichico-ilico abbandonato. A meno che le nature

94. TOLOMEO, *Epistola a Flora* 7,8, in *Testi Gnostici*, cit., p. 281.

antropologiche non rivelassero stadi dell'interiorizzazione, sicché: a) lo spirituale è l'uomo che fa esperienza del Dono come liberante estaticità di me nell'altro e dell'altro in me (il paradosso della carità che lo Spirito attiva), che solo è cristicamente divina; b) lo psichico è l'uomo ancora pauroso, rinchiuso nella sua timorosa subordinazione rispetto alla gerarchia mondana, alla legge, alla religione tradizionale; c) l'ilico è l'uomo che vive come datità del tutto priva di ulteriorità. E se certo un Tolomeo così origeniano non sarebbe più gnostico, d'altra parte lo straordinario pathos razionalistico della sua teologia rivela come un'intuizione mistica radicale spinga ad ipotizzare l'almeno latente presenza di un dispositivo apocalittico, decostruttivo dei livelli ontologici miticamente sclerotizzati.

Ma, se così fosse, il mito valentiniano, almeno da parte di Tolomeo che ne è il suo più geniale interprete, sarebbe nato postumo, assumerebbe un ruolo unicamente sacrificale: una rappresentazione strumentale, pensata soltanto per essere misticamente tolta, per velare la profondità, pure facendola indovinare. Ove comunque, nella sua stessa struttura narrativa, il mito storicizza, quindi temporalizza e antropomorfizza l'essere divino, l'impersonale, immota identità dell'assoluto greco, della verità come sovraumana misura. In tal senso, la rappresentazione mitica restituisce come irriducibile la dimensione patica della gnosi: nella sua ibrida dimensione jew-greek, davvero *μαθεῖν* significa *παθεῖν*, identificarsi significa alterarsi, appropriarsi di sé significa espropriarsi nell'altro. Come raccontare la natura assolutamente umana del divino, cioè della verità? Raccontando favole, analoghe a quelle ormai sregolate e singolari, delle quali de Certeau tratta nella sua indagine sulla mistica moderna. Questo significa che la mistica gnostica è più profonda proprio quando rimane più irriducibilmente mitica, quando descrive persone – perdere, cercare, bramare, baciare persone, anzi corpi, che cadono e si vogliono far risorgere. Il mito gnostico, allora, intenderebbe narrare la profondità dell'evento dello Spirito *dopo* la filosofia: il *più a fondo* rimarrebbe, ancora, un a-venire, indicato dalla *fabula mistica*. Che non a caso trapianta e fa pulsare nel cuore dell'ontologia greca la memoria della passione, morte, resurrezione e ascensione di Gesù: l'Amato, che il suo corpo mistico continua a cercare anche nell'intimo dell'essere, alla radice del principio, forzandolo trinitariamente.

Conclusion

Permane un fascino storico innegabile nel meccanismo dualistico gnostico valentiniano, che, in forma certo pesantemente mitizzante, afferma, con

precocissima lucidità, il segreto della novità teologica cristiana. Il Dio metafisico, potente, solitario e assoluto nella sua impassibilità è morto, ormai superato; è al contrario ormai avvenuto un *Deus patiens*, relazionale, autodecostruttivo, kenotico sino alla caduta e alla disseminazione. Soltanto questa radicale, persino *indecente* umanizzazione di Dio può consentire l'accoglimento intimo dell'uomo in Dio. Se soltanto Ireneo, Tertulliano e la tradizione protocattolica fino ad Agostino arriveranno ad affermare, proprio contro il dualismo antropologico gnostico, che la carne stessa dell'uomo è assunta da Cristo Dio e immortalizzata, d'altra parte soltanto la gnostica spiritualizzazione (quindi allegorizzazione, decorporeizzazione) della carne/uomo consente di pensare l'irruzione mistica del contingente nell'intimità dell'eterno mistero trinitario di Dio. Non è un caso, che all'origine della mistica cattolica vi sia un autore-cardine, quale Origene, che comunque continua a prospettare la radicale intellettualizzazione della creatura (fermo restando la permanenza del suo principio materiale creaturale, comunque ridotto alla contingenza ontologica dell'intelletto) come condizione per assicurarne la partecipazione fusiva al Logos, sino alla trasfigurazione della propria stessa identità umano-creaturale.

Il Dio valentiniano è, pertanto, il Dio senza potenza, il Dio emorragico della donazione, della comunicazione, della contaminazione, persino della profanazione di una presunta purezza separata; lo spirituale diviene il κοινός: il comune, impuro, prostituito, condiviso. L'alto è il basso, non vi è dominio di Dio nei confronti delle passioni del desiderio, la carne stessa (Sophia) è rivelata come mistero abissale di Dio, come il suo *umano troppo umano* "peccato originale". Nel Padre, persino nel Pre-Padre gnostico si nasconderebbe, pertanto, un Dio *vulnerabile e vulnerato* che si perde nella storia, si separa da se stesso, si distende, finendo per non riuscire a tornare "tutto" nella sua pleromatica eccedenza, nella garanzia ipermonoteistica del pleroma. Nel peccato e nella morte della filialità, si nasconde il suo più profondo e autentico, perché cristologico destino. Nel principio neoplatonico è assicurata la natura impersonale e impassibile, l'assoluta proprietà dell'Uno, rispetto al quale la processione dell'alterità risulta come del tutto indifferente rispetto alla perfezione della sua scaturigine, per questo chiamata a togliersi nell'unione assoluta con l'Uno. Nello gnosticismo valentiniano la novità apocalittica della filialità rivela il Principio come Persona assolutamente estatica, come Padre, appunto, di un Figlio, che, nello Spirito, genera e mantiene il derivato nella sua precaria alterità. La donazione pleromatica è il riconoscere l'altro eternamente nell'uno, quindi un principio mai assoluto per rimozione dell'alterità, ma al contrario assoluto soltanto nella relazione:

Non c'è alcuna gelosia da parte del Padre, nei confronti di coloro che sono derivati da lui, in quanto essi generano qualcosa di uguale e di simile a lui, poiché è lui stesso che è in tutti, procreando e manifestando se stesso. Ed egli vuole fare Padri coloro dei quali è Padre, o Dèi coloro dei quali è Dio, come fa Tutti coloro dei quali è il Tutto⁹⁵.

La Trinità, allora – seppure rifratta nella molteplicità mitica di configurazioni che la indicano come pleroma della filialità aperta, disseminata, irriducibilmente estatica –, è la causa e circolarmente l'effetto della pretesa mistica che il Figlio ha rivelato ai “suoi”: donare il sé all'altro è a) la legge estatica della Trinità e b) la legge estatica dello spirituale, che in Dio si vuole sprofondare, riconoscendosi come altro nel dono. Come afferma con meravigliosa concisione il *Vangelo di Filippo*, l'apocalissi di Cristo annuncia come regno dei cieli, ai quali tutti gli spirituali sono chiamati, la circolazione d'amore tra Padre e Figlio:

Il Padre esistette nel Figlio e il Figlio nel Padre. Questo è il regno dei cieli⁹⁶.

L'eterno vangelo mistico è la Trinità dello Spirito pleromatico (il regno), nel quale Padre e Figlio esistono l'uno nell'altro. *Più a fondo* del principio, si nasconde la *persona* “che è tutto amore”, l'evento dell'eterna apocalisse del dono, che solo i volti possono manifestare. *Più a fondo* dell'uno, dell'identità, della misura, della verità, dell'essere, di Dio stesso, il mistico è il *pathos* estatico dell'amore⁹⁷...

95. *Trattato tripartito*, 70,20-71,7, in *Écrits Gnostiques*, cit., p. 142 = *Nag Hammadi Library*, cit., p. 70.

96. *Vangelo di Filippo* = NH II,3, logion 96, 74,23-24, in *Écrits Gnostiques*, cit., pp. 343-376, in particolare p. 366 = *Nag Hammadi Library*, cit., pp. 141-160, in particolare p. 154 = *Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit., pp. 220-243, in particolare p. 236.

97. “Se il filosofo volesse esprimere il misticismo in una formula, definirebbe facilmente la natura divina. Dio è amore e oggetto di amore; tutto l'apporto del misticismo consiste in questo. Di questo duplice amore il mistico non finirà mai di parlare. La sua descrizione è interminabile, perché la cosa da descrivere è inesprimibile. Ma ciò che dice chiaramente è che l'amore divino non è un aspetto di Dio: è Dio stesso” (H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Puf, 1932, trad. it. di M. Vinciguerra, Id., *Le due fonti della morale e della religione*, Torino, SE, 2001, 193).

IL LUOGO DELLA MISTICA IN CLEMENTE ALESSANDRINO¹

Clemente Alessandrino è stato da più studiosi individuato quale momento decisivo per la genesi di una mistica specificamente cristiana, o almeno di alcuni dei suoi elementi costitutivi, in quanto anello di congiunzione con la tradizione della contemplazione (θεωορία) platonica, da una parte, e, dall'altra, con la sua declinazione in chiave esegetico-biblica operata da Filone. Vanno in questa direzione gli studi della metà del secolo scorso di Pierre-Thomas Camelot² e di Walther Völker³, e alcune pagine del volume di André Méhat⁴ dedicato agli *Stromati*. Più di recente, Hanny Fiskå Hägg⁵ e Andrew Itter⁶ hanno richiamato l'attenzione sulla dimensione apofatica ed

1. Riprendo qui alcuni temi che ho già trattato in precedenti contributi, cui rimando per una più ampia argomentazione analitica e per ulteriori riferimenti bibliografici: M. RIZZI, *Il fondamento epistemologico della mistica in Clemente Alessandrino*, in *Origene maestro di vita spirituale – Origen Master of Spiritual Life*, a c. di L.F. PIZZOLATO - M. RIZZI, Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 91-122; *Unity of the Symbolic Domain in Clement of Alexandria's Thought*, in *Studia Patristica*, vol. XLI, Leuven, Peeters, 2006, pp. 247-252; *The Bible in Alexandria: Clement between Philo and Origen*, in *Clement's Biblical Exegesis*, ed. by V. ČERNUŠKOVÁ - J.L. KOVACS - J. PLÁTOVÁ, Leiden, Brill 2106, pp. 111-126.

2. P.-T. CAMELOT, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris, Vrin, 1945.

3. W. VÖLKER, *Der Wahre Gnostiker Nach Clemens Alexandrinus*, Berlin, Akademie Verlag, 1952.

4. A. MEHAT, *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, pp. 421-488.

5. H.F. HÄGG, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

6. A.C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Leiden, Brill 2009.

esoterica della mistica di Clemente, ammesso comunque che di una mistica si possa parlare nel suo caso, mentre Piotr Ashwin-Siejkowski ha ridisegnato l'ideale di perfezione proposto da Clemente⁷.

È forse opportuno chiarire che assumo qui il termine “mistica” nell’accezione proposta da Bernard McGinn nella sua monumentale storia della mistica cristiana occidentale⁸: il tentativo di esprimere la consapevolezza della presenza immediata – nel senso di non mediata dal culto, dal sacramento, o da altre forme di contatto istituzionalizzato con il divino – di Dio da parte dell’individuo. In questa accezione, almeno per quanto riguarda gli autori antichi, il termine indica qualcosa di ancora differente dalla proposta di Michel de Certeau, che sottolinea invece la dimensione soggettiva e sperimentale di “una passività appagata in cui l’io si perde in Dio”⁹, i cui criteri diventano l’illuminazione privata e le esperienze psicosomatiche eccezionali, e che in ultima analisi conduce alla (ri)scoperta del sé. Nell’accezione di McGinn, invece, l’esperienza mistica conserva una sua oggettività, che la rende per ciò stesso comunicabile, almeno in una qualche misura. Questa differenza risulta particolarmente rilevante, a mio avviso, proprio nel caso di Clemente Alessandrino.

Se la storiografia si è variamente concentrata su aspetti del suo pensiero quali la dottrina della contemplazione o quella dell’*apatheia*, o ancora sulla figura del vero gnostico delineata negli ultimi due libri degli *Stromati*, poca attenzione è stata rivolta invece al contesto, o se si preferisce al luogo, in cui secondo Clemente prende forma la conoscenza mistica. Ritenerla l’esperienza non mediata della presenza di Dio, infatti, non esclude che si possa e anzi si debba individuare un ambito concreto – ovvero di diretta accessibilità da parte del soggetto – in cui essa trovi la migliore condizione per potersi realizzare. Basti pensare, per la successiva tradizione cristiana, allo spazio del deserto o della cella per la mistica monastica oppure ancora a quello della povertà per la mistica francescana delle origini.

Immediatamente a ridosso di Clemente, è nota ad esempio la stretta con-

7. P. ASHWIN-SIEJKOWSKI, *Clement of Alexandria. A Project of Christian Perfection*, London, T&T Clark, 2008.

8. B. MCGINN, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, New York, Crossroad, 1994; per la definizione qui adottata, si veda il vol. I, p. XVII.

9. M. DE CERTEAU, *Mystique*, in *Encyclopaedia universalis*, vol. XI, Paris, Encyclopaedia universalis de France, 1968, p. 522.

nessione tra mistica ed esegesi biblica in Origene, a far tempo almeno dagli studi di Marguerite Harl¹⁰ e Henri Crouzel¹¹, come testimoniato dal celebre passo della prima omelia sul Cantico: “Poi la sposa volge lo sguardo verso lo sposo, che dopo essersi fatto vedere si è allontanato. Più volte fa così lungo lo svolgimento del canto, e nessuno può capire questo modo di comportarsi se non l’abbia egli stesso sperimentato. Tante volte – Dio mi è testimone – ho visto lo sposo avvicinarsi a me ed egli si intratteneva con me a lungo, ma poi improvvisamente si allontanava e io non potevo trovare ciò che cercavo”¹². Pure nel caso di Filone, la dimensione esegetica appare essenziale, ma essa va congiunta strettamente alla concreta pratica della Legge: così Mosè che ascende al Sinai, in quanto legislatore e profeta ovvero “autore” del Pentateuco, diviene il prototipo e il modello del mistico, al di sopra degli altri patriarchi: “[Mosè] fu chiamato dio e re di tutto il popolo e si dice che sia entrato nella tenda là dove era Dio [...]. Presentò se stesso e la sua vita agli uomini come un’opera di grande bellezza e forma divina, un modello per chi volesse imitarlo”¹³.

Per Platone, necessario punto di riferimento per tutti gli autori sin qui ricordati, è dato individuare lo spazio specifico dell’esperienza contemplativa (θεωρία), se non si vuole utilizzare il termine “mistica”: si tratta del luogo noetico (νοετὸς τόπος) dove l’anima può contemplare “l’essere e il fulgore supremo dell’essere”¹⁴. L’attività noetica costituisce lo spazio in cui il soggetto “non si arresta alla molteplicità dei singoli oggetti opinabili, ma procede senza stancarsi, né cessa dall’amore (*eros*) prima di cogliere la natura di ogni singola realtà in sé, con quella parte dell’anima cui si conviene cogliere una simile cosa; [...] e generando intelligenza (νοῦς) e verità (ἀλήθεια) conosce e veramente vive ed ha alimento, e così – ma non prima – potrà cessare dal suo travaglio”¹⁵.

Individuare il luogo specifico entro cui Clemente colloca l’itinerario mistico può contribuire in maniera significativa a determinarne il carattere specifico in rapporto ai precedenti di Platone e Filone, ma pure alla successi-

10. M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, Éditions du Seuil, 1958.

11. H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, Paris, Desclée, 1961.

12. ORIG. *Hom. Ct.* I,7 (trad. Simonetti).

13. PHIL. *De vita Moys.* I,158 (trad. Graffigna).

14. PLAT. *Resp.* VII,517b (trad. Gabrieli, come quelle che seguono).

15. PLAT. *Resp.* VI,490b.

va tradizione cristiana, rappresentata anzitutto da Origene. Indubbiamente, anche nel caso di Clemente, dimensione speculativa ed esegesi biblica giocano un ruolo imprescindibile, anche se la storiografia tende a sottolinearne l'intellettualismo d'impronta platonica, piuttosto che il fondamento scritturistico. Ma, come si vedrà ad una più attenta lettura, Clemente reinterpreta in modo profondamente innovativo gli esiti del processo noetico di superamento del molteplice e del sensibile, per giungere ad una nuova – e per molti versi insuperata – relazione tra conoscenza, Scrittura e amore che, variamente combinati, rappresentano i tre elementi costitutivi di ogni mistica cristiana.

È argomento dibattuto se Clemente abbia avuto personale esperienza della presenza immediata di Dio, in quanto i suoi scritti non presentano nulla di paragonabile alle affermazioni ad esempio di Origene nel passo citato e in altri ancora¹⁶. Tuttavia, la rappresentazione del “vero gnostico” negli *Stromati* si caratterizza per il fatto che questi “è già congiunto (συνών) per amore all'Amato”¹⁷ e perciò in qualche misura rende presente in sé Dio stesso, come affermato con nettezza: “porta Dio ed è da Dio portato (θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος)”¹⁸. Per ciò che attiene l'amore (ἀγάπη), lo gnostico di Clemente, come già il mistico di Filone, è paragonabile a Mosè, che risplendeva nel volto a motivo del continuo contatto con Dio¹⁹. A riguardo della conoscenza, invece, Clemente vede in Paolo il prototipo di colui che ha raggiunto la conoscenza di Dio e del suo mondo, sulla base di testi come 1 Cor. 2,9, in cui Paolo afferma: “Noi parliamo della sapienza di Dio che sta nel mistero, quella nascosta che Dio preordinò prima dei secoli”; chiosa Clemente: “[Paolo] sa che spirituale e gnostico è il discepolo dello Spirito santo inviato da Dio, che è l'intelletto (νοῦς) di Cristo”²⁰. In questo caso, il riferimento è alla Scrittura e alla necessità della sua interpretazione simbolica per poterne cogliere appieno il messaggio, che costituisce il tema centrale del quinto libro degli *Stromati*.

Proprio in apertura di questo libro, Clemente afferma che chi spera, come chi crede, vede le cose intelligibili e future (νοητὰ καὶ τὰ μέλλοντα) la cui verità può essere contemplata con l'intelletto (νοῦς); e giacché la verità

16. La più ampia discussione del problema, invero considerato sostanzialmente irrilevante dalla storiografia più recente, è quella di P.-T. CAMELOT, *Foi et gnose*, cit., pp. 134-153.

17. CLEM. ALEX. *Strom.* VI,9,72,1 (trad. Pini, come quelle che seguono).

18. CLEM. ALEX. *Strom.* VII,13,82,2.

19. Si veda CLEM. ALEX. *Strom.* VI,12,103,1; va osservato che Clemente non utilizza mai la simbologia erotica del Cantico.

20. CLEM. ALEX. *Strom.* V,4,25,5.

coincide con il Logos di Dio secondo quanto afferma Gv 14,6, il Logos, cioè Cristo, può essere contemplato solo con l'intelletto²¹. In questo modo, Clemente può delineare in termini di assoluto cristocentrismo il percorso dell'ascesa dello gnostico alla conoscenza e all'amore di Dio:

[Cristo] è il principio e la fine. I due estremi, il principio e la fine, non si insegnano e sono la fede e l'amore: ma la gnosi, trasmessa per tradizione, è affidata come un deposito, per grazia di Dio, a quelli che si rendono degni del suo insegnamento. È detto infatti: 'A chi ha sarà dato in aggiunta'²²: alla fede la gnosi, alla gnosi l'amore, all'amore l'eredità. E ciò avviene quando uno si fa dipendente dal Signore per fede, per gnosi, per amore, e ascende con Lui laddove è il Dio e custode della nostra fede e del nostro amore²³.

Per Clemente, lo gnostico è tale perché vivendo nella speranza, che si colloca a mezzo tra fede e amore secondo il dettato di 1 Cor 13,13, riduce lo spazio cronologico e spirituale che lo separa dal futuro, ovvero dal compimento della speranza nell'amore, e dall'intelligibile, cioè dalla contemplazione. La gnosi consiste, per Clemente, in un movimento di ascesa etica e intellettuale, i cui processi comportamentali e cognitivi permettono, grazie alla sequela dell'unico maestro, Cristo, di realizzare una simile contrazione mistica e gnoseologica.

Il punto finale del percorso dello gnostico è costituito, nel solco della tradizione platonica, dalla contemplazione e dall'assimilazione a Dio; quest'ultima, però, ristabilisce nella prospettiva biblica l'originaria condizione dell'uomo creato a immagine di Dio e rende quindi necessario un ripercorrimiento complessivo della creazione, opera di Dio e perciò buona. Egli marca qui uno stacco netto dal platonismo, per cui invece il mondo ($\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$) si poneva non solo come distinto, bensì anche quale ostacolo, in quanto materia distinta dall'essere autentico, all'accesso e alla contemplazione intellettuale di Dio.

Clemente istituisce una stretta analogia tra la verità coincidente con il Logos-Cristo, coeterna e coestensiva a Dio, e l'eone cosmico, che raccoglie in sé presente, futuro e passato: alla scansione temporale, espressione tipica della creazione²⁴ si connette l'articolazione delle parti ($\mu\acute{\epsilon}\rho\eta$) del cosmo; in

21. CLEM. ALEX. *Strom.* V,3,16,1.

22. Mt 25,29.

23. CLEM. ALEX. *Strom.* VII,10,55,5-6.

24. Si veda CLEM. ALEX. *Strom.* VI,16,142,3-4.

questo modo, “colui che ricomporrà le parti divise e le riunificherà, contemplerà senza rischio il Logos nella sua perfezione, cioè la verità”²⁵. La creazione costituisce un *continuum* che l’uomo è chiamato a percorrere noeticamente, per coglierne l’essenza profonda, il suo essere riflesso del Logos di Dio nella sua interezza.

Gli elementi in gioco in questo schema risultano, da un lato, il Logos come manifestazione di unità e di verità, espressione conoscibile di Dio in quanto sua immagine e, dall’altro, l’articolazione nella pluralità del tempo e dello spazio (le parti) del cosmo. Riavvicinare questa serie di elementi sino a portarli a coincidenza costituisce il compito della rivelazione portata da Cristo-Logos e del progresso gnostico opera dell’uomo²⁶. Il modello gnoseologico di Clemente risulta più articolato dell’idea, già presente in Filone e poi in Origene, della creazione e sussistenza nel Logos delle creature razionali o delle idee; nel caso di Clemente, si può invece parlare di un vero e proprio sviluppo dell’unità e della verità del Logos nel tempo e nello spazio, le diverse “parti” (μέρη) in cui consiste la creazione e di cui si sostanzia il cosmo, sulla cui intrinseca bontà egli ritorna insistentemente. Si tratta di un modello di creazione cosmica come processo di distensione del Logos, non di emanazione o caduta, come nello gnosticismo, nel neoplatonismo e, in qualche misura, nello stesso Origene.

Il *continuum* cosmico si articola in luoghi e livelli determinati da diverse configurazioni della qualità della materia e del tempo, tutte destinate a sfociare nella contemplazione unitaria del Logos. La gnosi, che secondo la definizione di Clemente è “conoscenza infallibile di ciò che è, che sarà, e che è passato” corrispettivamente alla verità che racchiude in sé presente, passato e futuro²⁷, indica un’intensità di polarizzazione della differenza e del tempo in direzione dell’unità e delle verità, come chiarisce l’immagine della calamita che Clemente deriva da Platone²⁸. Così la speranza vissuta dallo gnostico anticipa la condizione finale della contemplazione della fede e dell’amore in Dio. Ne consegue una rappresentazione complessivamente unitaria del reale, che vede, ancora una volta, il Logos “al suo principio e al suo termine”²⁹.

25. CLEM. ALEX. *Strom.* I,13,57,6.

26. Si veda CLEM. ALEX. *Strom.* I,14,60,4; IV,25,56,1-157,2; VII,2,9,3-10,2.

27. CLEM. ALEX. *Strom.* VI,7,61,1-2.

28. PLAT. *Ion.* 533d-e, citato da Clem. Alex. *Strom.* VII,2,9,4.

29. CLEM. ALEX. *Strom.* VII,2,9,3-10,2.

Questo campo unitario richiede una specifica modalità di intellesione, che Clemente individua nel metodo simbolico; esso però non viene limitato alla sola esegesi della Scrittura attraverso la sua interpretazione spirituale o allegorica, bensì si estende all'intera realtà creata, in virtù dell'unità omnicomprensiva del Logos che lo fonda e lo sostiene. Il possesso del procedimento simbolico o, come definito in altri termini, della comunicazione per enigmi³⁰ o ancora del modo di espressione in termini velati³¹ rappresenta lo strumento cognitivo che permette di unificare i diversi aspetti della realtà e ne consente l'attraversamento gnoseologico per giungere alla finale contemplazione unitaria del Logos-Cristo.

Ad un livello più profondo, infatti, per Clemente il valore del simbolo è dato dalla sua coincidenza con la struttura stessa del pensiero umano che, coerentemente alla dimensione simbolica del reale, vede nella natura una condizione che rivela e al tempo stesso nasconde la verità. Per coglierne il fondamento ultimo, ovvero il Logos, è necessario saperne ripercorrerne e riconnetterne le parti e i tempi; ciò diviene possibile in virtù di un rapporto dello gnostico con la realtà dell'eone creato perfettamente coincidente con la sua interpretazione simbolica, di passaggio cioè dalle manifestazioni esteriori differenziate alla progressiva percezione della sua intima unità, in modo del tutto analogo al meccanismo di interpretazione della Scrittura che permette di trascendere la lettera per attingere i differenti e infiniti gradi del significato spirituale, che coincide con l'inesauribilità stessa del Logos in quanto rivelazione di Dio³².

Il punto di partenza rimane l'ermeneutica simbolica della rivelazione, ma proprio perché il suo contenuto coincide con il rivelatore, il Logos, una tale ermeneutica si estende dal testo della Scrittura a tutto il cosmo creato, come indica l'esegesi del Tempio e della veste del sommo sacerdote proposta da Clemente sempre nel quinto libro degli *Stromati*³³. La rivelazione cristiana diviene così, unitamente alla tradizione sapienziale greca, una sorta di mappa del reale, grazie a cui se ne possono riconnettere le fila, attraverso un ininterrotto processo di ricerca simbolica³⁴. Cosmo e Scrittura sono dunque tra loro

30. CLEM. ALEX. *Strom.* II,1,1,2.

31. CLEM. ALEX. *Strom.* V,4,19,3.

32. CLEM. ALEX. *Strom.* V,8,46,1.

33. CLEM. ALEX. *Strom.* V,6,32,1-39,4.

34. Si veda CLEM. ALEX. *Strom.* VI,15,121,4-122,1; 15,126,3; 16,133,1.

in relazione strettissima: lo gnostico è colui che acquisisce stabilmente la verità del bene, del male, dell'origine di ogni cosa, dal principio del mondo alla sua fine³⁵. In questo senso, nessuna manifestazione del reale e della natura risulta priva di un significato simbolicamente accessibile; osservazione del reale, dettato scritturistico, principi epistemologici della tradizione greca, in specie quello secondo cui “solo il simile conosce il simile”³⁶ si combinano in unità attraverso l'assunzione del metodo simbolico quale chiave ermeneutica comprensiva e unificante, che assume il testo biblico come punto di partenza per l'ascesi alla contemplazione (θεωρία) mistica, ma non si esaurisce in esso, estendendosi invece ad ogni manifestazione del reale antropologico e cosmico.

Clemente si colloca in una precisa linea semiotica del medio platonismo, che da Numenio giunge sino a Plotino, che sfocerà nel platonismo teurgico del IV secolo: cosmo e linguaggio si strutturano in parti distinte³⁷, che si combinano a dare espressione, per quanto inadeguata, alla vera realtà sottostante. Secondo Robert Lambertson, in ciò è implicita “la convinzione che l'universo materiale stesso costituisca un sistema di significato, un linguaggio di simboli che, opportunamente letto, risulterà portatore di una verità che ne trascende il sostrato fisico”³⁸. Tuttavia, la visione di Clemente si allontana da quella medio e neoplatonica, in quanto, pur riconoscendo la distanza tra la realtà cosmica e la verità trascendente di cui essa è simbolo, non svaluta la posizione nel mondo del soggetto della conoscenza noetica: si tratta di un processo di astrazione nel mondo, non dal mondo, come invece nella tradizione platonica.

Proprio la collocazione nel mondo del progresso conoscitivo dello gnostico determina il carattere decisivo della mistica di Clemente. Nella sua visione la gnosi è contemporaneamente e nel medesimo luogo, il mondo, applicazione alla contemplazione e concreta manifestazione delle virtù che fanno sì che la speranza dello gnostico trascenda in amore, nel duplice carat-

35. Si veda CLEM. ALEX. *Strom.* 6,9,78,5.

36. Citato in CLEM. ALEX. *Strom.* V,3,18,5; il principio rimonta forse al presocratico Filolao (*Fr.* 44 A 29 Diels-Kranz), ma compare poi in PLAT. *Gorg.* 510b; *Lis.* 214b; *Tim.* 45c; ARISTOT. *De an.* I,2,404b; e nel medio platonismo: ALB. *Didask.* 14,1.

37. Στοιχεῖα nel lessico stoico, ἀρχαί in quello medioplatonico, μέση in quello di Clemente, che peraltro conosce e usa entrambi i precedenti.

38. R. LAMBERTSON, *Homer the Theologian*, Berkeley, University of California Press, 1986, p. 77.

tere della sua attività, contemplativa e allo stesso tempo attiva³⁹. Ora, è ben noto che il rapporto tra contemplazione e azione, o se si preferisce tra conoscenza e amore, costituisce un nodo centrale della riflessione cristiana sulla mistica. Nel caso di Clemente, esso assume un carattere del tutto peculiare rispetto a quanto accadrà in seguito. Non si tratta semplicemente dell'amore per il Dio contemplato che *naturaliter* trabocca nell'amore per le sue creature da parte dello gnostico. In realtà questi risulta in qualche misura compartecipe della stessa azione redentrice di Dio nell'atto stesso della propria progressione mistica:

Questa è dunque l'attività (ἐνέργεια) del perfetto gnostico: conversare con Dio attraverso il gran sacerdote⁴⁰ assimilandosi per quanto si può al Signore, mediante tutto il culto (θεράπεια) dedicato a Dio: esso ha per scopo la salvezza degli uomini, attraverso una sollecita benevolenza nei nostri riguardi, attraverso la liturgia (λειτουργία), l'insegnamento della dottrina e la pratica del bene. Oltre a edificare e costruire se stesso, assimilandosi a Dio lo gnostico forma anche chi lo ascolta⁴¹.

Per lo gnostico di Clemente, contemplazione noetica e pratica dell'amore sono compresenti nel medesimo spazio e nel medesimo tempo, come affermato in un passo spesso travisato: *Strom.* VI,9,73,3: "L'amore non è più appetito di colui che ama, bensì familiarità affettiva, che restituisce lo gnostico, non più bisognoso di tempo o luogo, all'unità della fede"^{42,43}. Così, anche le forme culturali, liturgiche e sacramentali specificamente cristiane, che a quell'altezza di tempo già sostanziano la vita delle chiese, sono radicalmente soppiantate – con la sola eccezione del battesimo, in quanto necessario inizio del cammino cristiano generato dall'adesione alla fede – dall'intero complesso della vita del cristiano, in cui vengono ricomprese non solo la liturgia e l'esemplarità di vita, bensì anche la funzione d'insegnamento e di cura del

39. Si veda CLEM. ALEX. *Strom.* VII,16,102,1-2.

40. Ovvero Cristo, secondo Ebr 4,14.

41. CLEM. ALEX. *Strom.* VII,3,13,2; si veda anche VI,17,161,1.

42. Ef 4,13.

43. CLEM. ALEX. *Strom.* VI,9,73,3. Che non si tratti qui della condizione *post mortem* è chiarito da quanto Clemente afferma subito dopo: "Egli già trovandosi grazie all'amore nella condizione in cui sarà, poiché ne ha già anticipato la speranza tramite la gnosi, non aspira più ad alcuna cosa, perché possiede, per quanto è possibile, l'oggetto stesso di ogni aspirazione". E ancora: "Colui che è cresciuto nell'opera del bene propria della perfezione gnostica, questi è uguale agli angeli già qui sulla terra" (Clem. Alex. *Strom.* VI,13,105,1).

progresso spirituale del prossimo. La stessa idea dell'assimilazione a Dio vede quale riferimento l'incarnazione del Logos, più che la sua passione, come invece avverrà in seguito⁴⁴. Al riguardo si dà una spiccata reciprocità: "Il Logos di Dio è dotato di intelletto (νοερός), e per questo l'immagine dell'intelletto (νοῦς) si dà solo nell'uomo; per cui nell'anima l'uomo buono ha aspetto e forma divina e a sua volta Dio ha forma umana, perché essenza di ciascuno è l'intelletto, da cui siamo caratterizzati"⁴⁵.

Una tale concezione del culto determina un profondo cambiamento nel rapporto dello gnostico cristiano col mondo. Viene cancellato ogni confine tra ambiti, luoghi e funzioni distinte nel rapporto con il divino – quindi anche nella mistica – propri di ogni sistema religioso tradizionale e tutta la realtà creata viene ricondotta all'uomo, immagine di Dio. Il cristiano gnostico non conosce né luoghi né tempi speciali per la preghiera, convinto com'è dell'onnipresenza di Dio, in termini di tempo e di spazio. A un simile atteggiamento che rende costante la presenza dello gnostico al cospetto del divino, si accompagna un atteggiamento altrettanto lieto. La dimensione sacrificale della religione antica risulta annullata dal vero sacrificio il cui oggetto è costituito dal Logos stesso, che determina la perfetta affinità tra il destinatario del culto, Dio, e l'oggetto del sacrificio, il Logos. Viene così messa in luce l'intenzionalità profonda del sacrificante: "Il sacrificio della chiesa è infatti il Logos che esala dalle anime sante, rivelando a Dio unitamente al sacrificio tutta intera l'intenzione"⁴⁶.

Clemente esplicita anche l'ultimo, decisivo passaggio che separa la concezione non solo culturale, bensì teologica e mistica del cristianesimo dall'orizzonte antico, laddove egli identifica nell'uomo, come detto, in quanto creato a immagine di Dio il luogo in cui se ne manifesta appieno la grandezza⁴⁷. Da questo punto di vista, per Clemente lo gnostico non rappresenta un'eccezione elitaria nella massa dei cristiani, bensì uno stadio di avanzamento sul percorso unitario e ininterrotto che conduce alla assimilazione a Dio, destinata a non concludersi neppure nella contemplazione celeste, ma che può e deve avviarsi in questa vita, in una dimensione che, stante il vincolo della carne, assume una spiccata connotazione simbolica, come detto.

44. CLEM. ALEX. *Strom.* VII,3,14,6.

45. CLEM. ALEX. *Strom.* VI,9,72,2.

46. CLEM. ALEX. *Strom.* VII,7,35,3-7.

47. Si veda CLEM. ALEX. *Strom.* VII,5,28-29.

Così lo gnostico è “di questo mondo e superiore a questo mondo”⁴⁸. In questa prospettiva è necessario rigettare l’interpretazione denotativamente simbolica del culto materialmente reso, come ancora in Filone: non si dà un duplice livello per l’interpretazione del gesto liturgico o sacrificale, quello materiale di mero segno e quello spirituale o simbolico di vero significato, bensì l’unità del creato in ogni sua dimensione si riflette nell’unità della vita e dei gesti del credente, che già al livello incoativo di chi è sul punto di credere⁴⁹ porta in sé la potenziale pienezza dell’immagine di Dio, destinata a sempre maggior compiutezza nella progressiva ed eterna assimilazione a Lui. Se il vero culto coincide con la totalità della vita del cristiano, l’essenza dell’eucaristia resa dal fedele consiste nel progresso nell’amore, in cui l’offerente viene sempre più a coincidere con l’offerta, il Logos immagine di Dio, e Dio stesso, inteso come amore secondo il dettato di 1 Gv 4,8.

In questo quadro va compresa anche la dottrina dell’impassibilità (ἀπάθεια) dello gnostico, che Clemente certamente deriva dalla tradizione stoica, ma piega ad una significazione autenticamente cristiana. Essa non è altro dalla dimensione soggettiva della restituzione dell’anima alla contemplazione unitaria del Dio che è amore; nel suo viaggio terreno, lo gnostico, pur non allontanandosi ancora dalla vita mortale, riesce progressivamente a strappare l’anima al dominio delle passioni – intese nell’ampia accezione propria della filosofia antica – e a intrattenere un rapporto sostanzialmente strumentale con il corpo, non restandone condizionato dai desideri o dalle affezioni⁵⁰. Tale percorso assume la figura della “morte razionale” (λογικὸς θάνατος)⁵¹, che è separazione dell’anima dalla passione, così come la morte naturale è separazione dell’anima dal corpo. Come detto, la morte fisica costituisce solo una cesura parziale sul cammino ininterrotto di purificazione e progresso che conduce alla mai compiuta assimilazione a Dio.

In questo modo, la condizione del semplice credente, saldo nella fede, costante nella speranza che è certezza nell’attesa del compimento che è amore, si trasforma nella figura mistica dello gnostico, nella misura in cui, restando in questo mondo e operandovi, attraverso l’ascesi intellettuale e comportamentale risale verso l’unità che sostanzia tutto il creato e il tempo,

48. CLEM. ALEX. *Strom.* VII,3,18,2

49. CLEM. ALEX. *Strom.* VII,5,29,8.

50. Si veda CLEM. ALEX. *Strom.* VI,9,75,2-3.

51. CLEM. ALEX. *Strom.* VII,12,71,3.

trascendendoli entrambi e anticipando già su questa terra la condizione paradisiaca in cui tutto è amore⁵². Si tratta di una mistica fortemente intellettualistica, di indubbia ascendenza platonica. Tuttavia, l'ottimismo antropologico che la sostanzia, derivato dall'azione redentrice di Cristo-Logos che si prolunga nel presente di ciascun uomo, e l'individuazione, biblicamente fondata, del mondo quale luogo del suo realizzarsi danno alla mistica di Clemente un'impronta specificamente cristiana e un'ampiezza di vedute che, a mio avviso, non sarà più raggiunta in seguito.

52. Si veda CLEM. ALEX. *Strom.* VII,12,78,3; 80,2-4; 13,82,5-6.

LORENZO PERRONE

LA DIMORA DI DIO NELL'UOMO:
L'INTERPRETAZIONE ORIGENIANA DI GV 14,23

Premessa: la questione della mistica negli studi origeniani

Si è conclusa da tempo l'intensa stagione di studi che, fra il primo e il secondo dopoguerra, ha visto alcuni fra i migliori specialisti dibattere sulle caratteristiche della mistica di Origene nonché sulla sua esperienza personale al riguardo. Possiamo fissarne l'inizio con la pubblicazione nel 1931 del libro di Walther Völker sull'"ideale di perfezione" dell'Alessandrino, concepito come un contributo "sugli inizi della mistica cristiana"¹. Esso mirava, in sostanza, a recuperare la figura di Origene come cristiano mettendo in luce la dimensione religiosa della sua opera, troppo spesso sacrificata a vantaggio di un profilo prevalentemente, se non esclusivamente, dottrinale e filosofico. Völker non aveva remore a parlare apertamente di uno sbocco mistico, in cui sarebbe sfociato il processo di purificazione e ascesa interiore del fedele a Dio, arrivando a sostenere anche la presenza di momenti estatici nell'Alessandrino. In particolare, lo affermava a proposito della dottrina origeniana dell'orazione che, articolandosi nel suo stadio più elevato come preghiera silenziosa di adorazione e contemplazione, avrebbe dato luogo in ultimo all'*unio mystica* con Dio².

Al luterano Völker rispondeva nel 1938 lo studio del gesuita Aloisius

1. W. VÖLKER, *Das Völlkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik*, Tübingen, Mohr, 1931.

2. *Ivi*, p. 209. Ne ho trattato più approfonditamente in: *Origenes' Rede vom Gebet zwischen Frömmigkeit und Theologie: Zur Rezeption von Peri Euchês in der modernen Forschung*, in A. FÜRST (Hg.), *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*, Münster, Aschendorff, 2011, pp. 101-127 (spec. 106-111). Völker si basava, in particolare, su *HNm* XXVII,12 e su *Clo* I,30,206.

Lieske sulla “teologia della mistica del Logos”, primo di una serie d’interventi in campo cattolico che hanno fatto propria, pur con sensibili ritocchi e precisazioni ulteriori, l’idea di un Origene ‘mistico’³. Egli intendeva supplire a quelle che riteneva le carenze di Völker sul piano dogmatico, collegando la mistica del Logos all’antropologia teologica e alla dottrina della grazia, entrambe ancorate al motivo dell’immagine di Dio nell’uomo. Inoltre si sforzava di superare le tensioni fra il modello di mistica individuale elaborato dall’Alessandrino e la dimensione ecclesiale, anticipando istanze che saranno condivise da Henri de Lubac e Hans Urs von Balthasar⁴. Se Lieske contestava la tesi di esperienze estatiche in Origene, facendosi interprete di una critica rivolta a Völker da molti altri studiosi, pochi anni dopo la seconda guerra mondiale Jean Daniélou riproponeva la visuale della mistica origeniana, ricapitolandone i tratti essenziali a conclusione di una fortunata monografia sull’Alessandrino⁵. Daniélou, tenendo fra l’altro presenti i suoi studi su Gregorio di Nissa, si sforzava di offrire una ricostruzione che aiutasse ad individuare con più precisione il posto di Origene nella storia della mistica giudaico-cristiana. Egli confermava così la visuale della mistica come sbocco ultimo dell’itinerario spirituale e della teologia di Origene, ma ne sottolineava anche le distinzioni: a monte con Filone e a valle con Gregorio di Nissa. Non è esatto, a giudizio di Daniélou, considerare Origene l’iniziatore della mistica cristiana in senso proprio, un riconoscimento che spetta semmai a Gregorio di Nissa. Mancano, infatti, nell’Alessandrino una serie di elementi che contraddistinguono la nozione più comune di ‘mistica’. Perciò Daniélou preferisce parlare in Origene di una “mistica della luce” invece di una “mistica delle tenebre”, che accomuna piuttosto Filone, Gregorio di Nissa e lo Pseudo-Dionigi Areopagita, per limitarci agli autori mistici dell’antichità⁶. La sua sarebbe dunque

3. A. LIESKE, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster, Aschendorff, 1938.

4. Si veda l’esame di U. BERNER, *Origenes*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, p. 75 e il mio articolo: *Origenes’ Rede vom Gebet zwischen Frömmigkeit und Theologie*, cit., p. 113. Balthasar critica peraltro l’esclusività pressoché totale della mediazione cristologica con Dio nella “mistica del Logos” origeniana. Cf. *Origenes: Geist und Feuer*. Ein Aufbau aus seinen Schriften, von H.U. VON BALTHASAR, Freiburg, Johannes Verlag, 1991, p. 17.

5. J. DANIÉLOU, *Origène*, Paris, La Table ronde, 1948 (le citazioni sono tratte dalla ristampa: Paris, Cerf, 2012).

6. “C’est qu’en effet la mystique d’Origène ne connaît pas la ténèbre. C’est une mystique de la lumière. Et c’est peut-être sa limite. C’est plus une mystique spéculative de l’illumination de l’esprit par la gnose qu’une mystique expérimentale de la présence du Dieu caché saisi dans l’obscurité par le toucher de l’âme” (*ivi*, p. 291).

una “mistica orientata verso la contemplazione intellettuale”, in altre parole una “mistica da didascalico”, per il quale il processo conoscitivo sfocia nella comprensione dei misteri, anziché porsi nei termini di “una mistica sperimentale”⁷. In questo senso, l’Alessandrino si mostra refrattario all’idea dell’estasi come un uscire da sé e un venir meno dell’intelletto, anche per via dell’opposizione coi montanisti che rivendicavano la loro prassi di esperienze estatiche.

Non è un caso che Henri Crouzel, con Manlio Simonetti il maggiore studioso di Origene nella seconda metà del Novecento, abbia sviluppato ulteriormente l’approccio di Lieske e Daniélou mettendo a fuoco, da un lato, la nozione dell’immagine di Dio nell’uomo e, dall’altro, la natura ‘mistica’ della conoscenza nel pensiero dell’Alessandrino. Al tempo stesso egli ha cercato di mostrare l’inadeguatezza di una visione meramente intellettuale della mistica origeniana⁸. In essa, secondo Crouzel, il processo conoscitivo si contraddistingue per l’idea di una partecipazione al suo oggetto o, meglio ancora, per una vera e propria unione amorosa con esso⁹. In ultima analisi la conoscenza del mistero conduce l’anima a sentire la presenza del Verbo e del Padre dentro di sé¹⁰. Di conseguenza, tutta l’opera e la vita di Origene sono potentemente animate da questo afflato conoscitivo di natura essenzialmente mistica¹¹. Il

7. “... Il est sûr que la mystique d’Origène est plus orientée vers une contemplation intellectuelle que vers cette transformation de l’âme par l’amour et cette expérience de la présence de Dieu que décrira Grégoire de Nysse. Sa mystique reste une mystique de didascalico, qui culmine dans la contemplation des mystères. Il sera réservé à Grégoire de Nysse de fonder la théologie mystique proprement dite en décrivant l’entrée de l’âme dans la ténèbre où au-delà de tous les concepts, par l’amour, elle a une expérience obscure de la présence de Dieu. Origène s’arrête dans le domaine de la gnose que Grégoire dépassera. Ou, du moins, sa description s’arrête à ce domaine” (*ivi*, p. 296).

8. H. CROUZEL, *Théologie de l’image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier, 1956; Id., *Origène et la “connaissance mystique”*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

9. H. CROUZEL, *Origène*, Paris-Namur, Éditions Lethielleux-Culture et Vérité, 1985, p. 160: “L’analyse de l’acte de connaître y dénote une activité d’ordre décidément mystique: la connaissance est une vision ou un contact direct, elle est participation à son objet, bien mieux, elle est union, ‘mélange’ avec son objet, et amour. Dans la béatitude les sauvés seront... devenus comme intérieurs au Fils, sans panthéisme cependant, et ils verront Dieu avec les yeux même du Fils”.

10. H. CROUZEL, *Origène et la “connaissance mystique”*, p. 450: “L’âme sent la présence du Verbe et du Père en elle-même. Les rapports de la foi avec la connaissance ne se comprennent que si cette dernière est une véritable expérience de Dieu présent dans l’intelligence”.

11. H. CROUZEL, *Origène*, cit., p. 162: “Cette conception du connaître est de nature mystique au sens actuel le plus fort du terme: un désir mystique indiscutable soulève puissamment et oriente cette œuvre, donne forme à cette pensée, explique cette vie”.

modello elaborato da Crouzel è stato accolto da Bernard McGinn nella sua pregevole *Storia della mistica in Occidente*, a conferma di un esito interpretativo con valore di sintesi e conciliazione fra approcci distinti¹².

Con questi interventi si può dire che siano state definite le linee essenziali della mistica di Origene superando i contrasti fra le sue possibili ricostruzioni. Né gli studi successivi paiono aver modificato il quadro in maniera significativa. Si nota, per la verità, fino ai nostri giorni, una preferenza per l'espressione "teologia spirituale" in luogo di "mistica", da vedere senza dubbio come il riflesso delle incertezze su una definizione capace di attagliarsi pienamente al pensiero di Origene. Vi è inoltre, per così dire, una *pièce de résistance* al consenso che possiamo considerare largamente acquisito. Il *Trattato sulla preghiera*, lo scritto dell'Alessandrino che, accanto all'*Esortazione al martirio*, verte più direttamente sul tema della vita spirituale, si presenta a prima vista come irriducibile alla prospettiva mistica, almeno nei termini in cui l'ha disegnata Völker¹³. Egli stesso era costretto a prenderne atto almeno in parte, ma dopo di lui non è mancato chi ha fatto leva sull'assenza dell'*unio mystica* nel cammino di perfezionamento spirituale dell'orante per contestare nuovamente la possibilità di applicare la categoria di 'mistica' a Origene. Tuttavia, anche la monografia di Wilhelm Gessel sulla "Teologia della preghiera nel *De oratione*" perviene a tale giudizio soprattutto a causa di un condizionamento terminologico legato, in particolare, al riscontro o meno di esperienze estatiche¹⁴. Neppure Gessel nega del resto la presenza di Dio nell'orante, ma la riconduce

12. B. MCGINN, *Storia della mistica in Occidente. Le origini (I-V secolo)*, trad. it. di M. Rizzi, Genova, Marietti, 1997, p. 168: "La controversia se Origene debba essere considerato soprattutto come un mistico intellettuale di matrice platonica o affettivo e di matrice cristiana, è fuorviante... Potremmo volerlo chiamare un tipo di *amor intellectualis Dei*, ma non dobbiamo dimenticare che rimane pur sempre un *amor*".

13. È la tesi sostenuta, ad esempio, da Eric George Jay (*Origen's Treatise on Prayer*, Translation and Notes with an Account of the Practice and Doctrine of Prayer from New Testament Times to Origen by E.G. JAY, London, SPCK, 1954, p. 68). Sul *De oratione* e la storia della ricerca si veda anche L. PERRONE, *La preghiera secondo Origene: l'impossibilità donata*, Brescia, Morcelliana, 2011, spec. le pp. 27-50.

14. W. GESSEL, *Die Theologie des Gebetes nach "De Oratione" von Origenes*, München-Paderborn-Wien, F. Schöningh, 1975. L'A. è tornato sull'argomento in due articoli: *Der origeneische Gebetslogos und die Theologie der Mystik des Gebetes*, "Münchener Theologische Zeitschrift", 28 (1977), pp. 397-407; *Kennt der origeneische Gebetslogos eine Theologie der Mystik des Gebetes?*, in *Origeniana Secunda*. Second colloque international des études origéniennes (Bari 20-23 settembre 1977), Textes rassemblés par H. CROUZEL et A. QUACQUARELLI, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1980, pp. 119-127.

semmai all'idea della 'partecipazione' (μετοχή). Inoltre, ammette che l'esito ultimo dell'orazione comporta la deificazione, pur senza che si possa parlare di una fusione dell'individuo con Dio, prossima al panteismo¹⁵.

Le indagini più recenti, condotte specialmente dal Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina alla luce del *De oratione* fino all'importante convegno milanese del 1999 su "Origene maestro di vita spirituale", hanno perlopiù privilegiato gli stadi preparatori all'esperienza mistica in senso stretto¹⁶. Traendo ispirazione anche dal rinnovato interesse per gli esercizi spirituali della filosofia antica, a seguito degli studi di Pierre Hadot, queste ricerche hanno ampliato la nostra conoscenza delle dottrine ascetiche e spirituali dell'Alessandrino, evitando di riproporre più in generale la questione della mistica origeniana, come vediamo anche nel saggio di Gaetano Lettieri sul *Commento* e le *Omellerie sul Cantico dei Cantici*, principale testimonianza del pensiero mistico di Origene¹⁷. Egli ha il merito di aver allargato il contesto comparativo più consueto della mistica filosofica e giudaico-cristiana, mostrando l'incidenza della polemica antignostica sul discorso dell'Alessandrino.

Gv 14,23:

la venuta di Dio nell'anima

Questa premessa aiuterà a comprendere la natura più circoscritta del mio contributo. Esso si prefigge di ripensare il tema della mistica origeniana alla luce di un luogo scritturistico che in qualche modo 'cristallizza' la riflessione dell'Alessandrino, pur senza ignorare la costellazione più ampia di passi biblici che l'alimentano. Così facendo s'ispira alla convinzione espressa a suo tempo, con una formula efficace, da Jean Daniélou – per il quale tutta la

15. W. GESSEL, *Die Theologie des Gebetes*, cit., pp. 208-209. Condivide tale conclusione B. MCGINN, *Storia della mistica in Occidente*, cit., p. 173: "La sua comprensione dell'unione, basata sulla distinzione tra Creatore e creatura, è sempre modellata su quella degli amanti nel *Cantico dei Cantici*. Perciò egli cita spesso il versetto di 1 Cor 6,17 che sarebbe poi diventato la prova scritturale classica dell'unione d'amore di cuori e menti per escludere qualsiasi unione di identità o indistinzione".

16. Si vedano rispettivamente *Il dono e la sua ombra. Ricerche sul ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ di Origene*. Atti del I Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la tradizione alessandrina", a cura di F. COCCHINI, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1997; *Origene maestro di vita spirituale*, a cura di L.F. PIZZOLATO e M. RIZZI, Milano, Vita e Pensiero, 2001.

17. G. LETTIERI, *Origene interprete del Cantico dei Cantici. La risoluzione mistica della metafisica valentiniana*, in *Origene maestro di vita spirituale*, cit., pp. 141-186.

sostanza della teologia mistica di Origene è biblica –, proponendosi di verificarlo in un esempio che appare particolarmente adatto¹⁸: Gv 14,23 (“Gesù rispose e gli disse [*scil.* a “Giuda”, ma “non l’Iscaiota”]: “Se qualcuno mi ama osserverà la mia parola, e il Padre mio lo amerà, e verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui”)¹⁹. In effetti, il versetto giovanneo suscita già in partenza considerazioni che ruotano intorno alla mistica, come vediamo a titolo esemplificativo anche nello sforzo di Rudolf Bultmann per sottrarlo a una lettura siffatta. A dire il vero, egli riconosce che queste e altre parole di Gesù, nel quarto vangelo, riguardo all’unione del credente col Figlio e il Padre, riflettano “la tradizione del linguaggio mistico”, essendo però colorate in Gv 14,23 dal linguaggio dell’apocalittica²⁰. Ma esse non intendono comunque esprimere né una “parusia realistica” né tanto meno un “rapporto mistico fra Gesù e i suoi”, bensì prefigurano l’esistenza escatologica nella fede, al di fuori da un rapporto diretto con Gesù o con Dio²¹.

A differenza di Bultmann, l’Alessandrino intende certamente il luogo giovanneo nel senso di un’esperienza effettiva di Dio nell’anima del credente, anche se le distanze – come vedremo – sono forse minori di quel che sembri di primo acchito. Non a caso la sensibilità esegetica così eccezionale di Origene si serve di Gv 14,23 anche in combinazione con Ap 3,20 (“Ecco io sto alla porta e busso: se uno sente la mia voce e apre la porta, entrerà da lui e mangerò con lui e lui con me”)²², coerentemente col suo tentativo di sfruttare

18. J. DANIELOU, *Origène*, cit., pp. 288-289: “Si la théologie spirituelle d’Origène a rencontré un tel écho dans l’âme chrétienne, c’est qu’elle est d’abord biblique. Chez Origène, il n’y a d’autre livre que l’Écriture. C’est elle qui contient toute la théologie dogmatique. C’est elle aussi qui contient toute la théologie mystique”.

19. Ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἐάν τις ἀγαπᾷ με τὸν λόγον μου τηρήσει, καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτὸν καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ’ αὐτῷ ποιήσομεθα. Traggio la traduzione da: *I Vangeli: Marco Matteo Luca Giovanni*, a cura di G. GAETA, Torino, Einaudi, 2006, p. 677. Si veda anche il commento *ad loc.*, p. 1204, dove Gaeta parla di una “partecipazione attuale alla vita di Dio prefigurata in termini trinitari”.

20. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 9. Aufl., Tübingen, Mohr, 1984, p. 437: “Stammt solche Redeweise aus der Tradition der mystischen Sprache, so ist die Formulierung anderer Worte, die das gleiche besagen, durch die Sprache der Apokalyptik gefärbt”.

21. *Ivi*: “So wenig die letzteren Worte von einer realistischen Parusie reden, so wenig die ersteren von einem mystischen Verhältnis zwischen Jesus und den Seinen. Alle diese Worte beschreiben die der Welt entnommene eschatologische Existenz der Glaubenden. Diese Existenz ist aber nur im Glauben wirklich und nicht in einem direkten Verhältnis zu Jesus oder zu Gott”.

22. Traduzione da: *Apocalisse di Giovanni*, a cura di D. TRIPALDI, Roma, Carocci, 2012, p. 49.

la testimonianza congiunta dell'Antico e del Nuovo Testamento per tracciare la visuale dell'inabitazione di Dio nell'anima²³. L'importanza del riferimento giovanneo si deduce dal fatto che ricorre in una pluralità di scritti – dal *Commento al Cantico* e dalle *Omellerie su Genesi, Isaia e Salmi* fino a trattati come il *De oratione* e il *Contro Celso* –, spesso attirando i luoghi paralleli che servono a ribadire anch'essi lo stesso tema della venuta e della presenza di Dio, in linea con le sue premesse scritturistiche²⁴.

Un passo dall'*Omellia sul Salmo 75*, venuta alla luce di recente nel *Cod. Gr. 314* di Monaco, evidenzia come Gv 14,23 concorra, per così dire, conclusivamente entro un più ampio dossier di riferimenti biblici a sostegno dell'idea che Dio ha la sua dimora nei 'santi' o, che è lo stesso, nei 'giusti'. È un brano che intreccia sinteticamente prospettive diverse, in relazione al motivo del "luogo per il Signore", suggerito dal commento a Sal 75,3 ("Nella pace è stato posto il suo luogo e la sua abitazione in Sion")²⁵.

Καὶ φημι ὅτι ὁ ἅγιος οὐ νυστάζει, οὐδὲ δώσει ὕπνον τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, ἕως οὐ εὕρη τόπον ἐν αὐτῷ τῷ κυρίῳ (cf. Sal 131,4-5 LXX). Ὡς γὰρ ὁ ἄμαρτωλὸς δίδωσι τόπον τῷ διαβόλῳ, οὕτως ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς δίδωσι τόπον τῷ θεῷ ζητοῦντι ἐνοικήσαι ἡμῖν καὶ δίδωσι τόπον τῷ Χριστῷ. Ὁ μὲν γὰρ θεὸς τοῦτ' ἐπαγγέλλεται λέγων· ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω, καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεὸς καὶ αὐτοὶ ἔσονται μου λαὸς (Lv 26,12; 2 Cor 6,16).

Καὶ ἀληθῶς κατὰ τὴν εἰρημένην ἐπαγγελίαν ἐνόησε καὶ ἐμπεριπάτησε ἐν τῷ Ἡσαΐα λέγοντι· υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ὑψωσα, αὐτοὶ δέ με ἠθέτησαν (Is 1,2). Μὴ γὰρ ἐνοικούντος τοῦ θεοῦ, πῶς ἂν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ Ἡσαΐου; Οὕτω δὲ καὶ περὶ τῶν λοιπῶν ἔρεις προφητῶν. Ὁ δὲ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ αὐτὸς ἐνοικεῖ ταῖς ψυχαῖς τῶν δικαίων· ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι πνεῦμα Χριστοῦ ὃς οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ (Rm 8,9); Καὶ σαφῶς δὲ ἐδίδαξεν ὁ σωτὴρ λέγων ὅτι ἐάν τις ἀκούσῃ μου τῶν λόγων καὶ τηρήσῃ αὐτούς, ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ μου ἐλευσόμεθα πρὸς αὐτὸν καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα (Gv 14,23)²⁶.

23. Sulla continuità con la tematica neotestamentaria dell'"inabitazione di Cristo o della Trinità nell'anima" si veda H. CROUZEL, *Origène*, cit., p. 169.

24. Ecco l'elenco dei luoghi origeniani: *Orat* XX,2; XXIII,1; XXV,1; *CC* VIII,1; *CCt* Prol. 2,27; *CCt* II,8,40; *CCt* III,11,19; *FrCt* 23; *HGn* I,17; *Hler* VIII,1; *H75Ps* 2.

25. Utilizzo per comodità la traduzione del Salterio dei LXX in: *I canti di lode dei Padri. Esapla dei Salmi*, a cura della Piccola Famiglia dell'Annunziata, Bologna-Reggio Emilia, Edizioni Dehoniane-Edizioni San Lorenzo, 2009.

26. *H75Ps* 2 (*Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314*, hrsg. von L. PERRONE, in Zusammenarbeit mit M. MOLIN PRADEL, E. PRINZIVALLI u. A. CACCIARI, Berlin, W. de Gruyter, 2015, p. 282,2-15).

E io affermo che il santo non sonnecchia né concederà sonno ai propri occhi, finché non trovi in lui un luogo per il Signore (cf. Sal 131,4-5 LXX). Infatti, come il peccatore fa posto al diavolo, così colui che è bello e buono fa posto a Dio che cerca di abitare in lui e fa (anche) posto a Cristo. Dio di fatto promette ciò quando dice: “Io abiterò in loro e camminerò in mezzo a loro; io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo” (Lv 26,12; 2 Cor 6,16).

E veramente, secondo la promessa che si è detto, egli ha abitato e ha camminato in Isaia che dice: “Io ho generato e innalzato dei figli, ma essi mi hanno respinto” (Is 1,2). Se Dio non avesse abitato in lui, in che modo Dio avrebbe potuto parlare attraverso Isaia? Dirai la stessa cosa anche riguardo agli altri profeti. Ora, il nostro Signore Gesù Cristo abita anche lui nelle anime dei giusti. O forse non sapete che “colui che non possiede lo spirito di Cristo, questi non è di Cristo” (Rm 8,9)? E il Salvatore ha insegnato ciò con chiarezza dicendo: “Se qualcuno ascolta le mie parole e le osserva, io e il padre mio verremo a lui e faremo dimora in lui” (Gv 14,23).

Col suo consueto esercizio intertestuale Origene associa Sal 75,3 a Sal 131,4-5, identificando subito nel “santo” colui che pronuncia le parole: “Non darò sonno ai miei occhi né alle mie palpebre assopimento... finché non avrò trovato un luogo per il Signore”. Al contrario di colui che è “bello e buono” – come si esprime ellenicamente l’Alessandrino riformulando i termini biblici di ‘santo’ e ‘giusto’ – il peccatore fa posto dentro di sé al diavolo. Non si tratta solo di un accenno alle condotte morali alternative che concorrono ad assicurare rispettivamente l’inabitazione di Dio o di Satana, perché Origene sottolinea il desiderio di abitare nell’uomo da parte di Dio stesso, più precisamente del Padre e del Figlio, con un’iniziativa che è comunque da considerare come preveniente gli sforzi umani per una pratica delle virtù. La dimora divina nell’uomo si fonda infatti sulla promessa di Lv 26,12 ed Ez 37,27, ripresa da 2 Cor 6,12 (“Io abiterò in loro e camminerò in mezzo a loro; io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo”). Ma la sua esemplificazione richiama l’ispirazione profetica come prova della presenza di Dio in Isaia e negli altri profeti. Non è ovviamente uno sviluppo fuori luogo, dato che ci lascia intravedere in filigrana la dottrina sull’*ἐνθουσιασμός* dei profeti derivante dalla venuta in essi del Logos, il quale opera la loro divinizzazione²⁷. Lo vediamo espresso da un frammento su Ez 1,3, a sua volta dipendente da

27. Ne ho trattato in: *Ἰγνος ἐνθουσιασμοῦ: Origene, Platone e le Scritture ispirate, in La rivelazione in Filone di Alessandria: Natura, legge, storia*, Atti del VII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina, a cura di A.M. MAZZANTI e F. CALABI, Verucchio/Rimini, Pazzini, 2004, pp. 231-248.

Gv 10,35 (“Gesù rispose loro: ‘Non è forse scritto nella vostra legge: Io ho detto, voi siete dèi? Se chiamò dèi quelli su cui venne la parola di Dio – e la Scrittura non può essere vanificata...’) con la sua ripresa di Sal 81,6, *locus* classico per tutta la riflessione origeniana e patristica sulla deificazione²⁸.

Tali implicazioni rimangono però in sottofondo nell’*Omelia sul Salmo 75*, come pure la visuale trinitaria della presenza di Dio nell’anima. Peraltro il nostro passo, pur accennando sempre solo al Padre e il Figlio – com’è riepilogato dalla stessa citazione finale di Gv 14,23 –, insinua anche l’idea della presenza dello Spirito grazie al richiamo a Rm 8,9 (“Se uno non ha lo Spirito di Cristo non gli appartiene”). Ma la spiegazione che Origene ne dà nel VI Libro del *Commento alla Lettera ai Romani* parrebbe orientare piuttosto verso la partecipazione agli ‘attributi’ (le *epinoiai*) di Cristo in quanto Sapienza, Giustizia, Pace, Carità, Santificazione. E in questo senso si comprende bene come Rm 8,9 prelude alle parole di Gesù su quelli “che ascoltano le sue parole e le osservano”, com’è appunto dei ‘santi’ o ‘giusti’ che praticano le virtù per contrasto coi peccatori che fanno posto a Satana dentro di sé²⁹. Tuttavia, secondo il trattato sullo Spirito santo nel *Perì archôn*, è proprio lo Pneuma che assicura la partecipazione alle *epinoiai* di Cristo, di modo che il coinvolgimento dello Spirito traspare anche qui dal ricorso a Rm 8,9³⁰.

28. *FrEz* 6 in *Origene. Omelie su Ezechiele*, a cura di F. BUCCHI e A. GRAPPONE, Roma, Città Nuova, 2016, p. 437.

Καὶ ἐγένετο λόγος Κυρίου πρὸς Ἰεζεχὴλ (Ez 1,3), Λόγος ὁ ἐν ἀρχῇ, θεοῦ λόγος (Gv 1,1). *Ἐγὼ εἶπον· Θεοὶ ἐστε καὶ υἱοὶ Ὑψίστου πάντες* (Sal 81,6). Τὸ πνεῦμα λέγει θεοὺς πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο, ὁ θεὸς λόγος· οὗτος γὰρ θεοποιός ἐστι.

“E venne il Logos del Signore a Ezechiele” (Ez 1,3), il Logos che era in principio, il Logos di Dio (Gv 1,1). ‘Io dissi: voi siete dèi e figli dell’Altissimo’ (Sal 81,6). Lo Spirito chiama ‘dèi’ coloro per i quali venne il Logos di Dio, il Dio Logos: è lui infatti il divinizzatore.

29. *CRm* VI,13 in *Origene. Commento alla Lettera ai Romani/2. Libri V-X*, a cura di F. COCCHINI, Roma, Città Nuova, 2016, pp. 213-214: *Sed et sic unusquisque habere in se probabitur spiritum Christi. Christus sapientia est; si sit sapiens secundum Christum et quae Christi sunt sapientia habet in se per sapientiam spiritum Christi. Christus iustitia est; si qui habeat in se iustitiam Christi per iustitiam habet in se spiritum Christi. Christus pax est; si qui habeat in se pacem Christi per spiritum pacis habet in se spiritum Christi. Sic et caritatem, sic et sanctificationem, sic et singula quaeque quae Christi esse dicitur qui habet hic spiritum Christi in se habere credendus est et sperare quod mortale suum corpus uiuificabitur propter inhabitantem in se spiritum Christi.*

30. *Prin* 1,3,8 in *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, hrsg. von H. GÖRGEMANNS u. H. KARPP, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985², 189,7-11: *Rursum Christi*

Sarebbe dunque riduttivo rapportare l'impiego di Gv 14,23 esclusivamente alle precondizioni etiche e spirituali di un'esperienza definibile di natura mistica, prefigurando così solo la 'via purgativa' secondo lo schema ben noto. Anche se lo sbocco mistico rimane all'orizzonte, si tratta in ogni caso di un orizzonte che possiamo già definire 'trinitario' e, come tale, fa scorgere anche la 'via illuminativa' (l'intelligenza dei misteri divini in forza dell'ispirazione) e la 'via unitiva' (la partecipazione in Cristo e nello Spirito), per richiamare schematicamente le altre due tappe usuali dell'ascensione mistica³¹.

Il luogo giovanneo ritorna più volte nel *Trattato sulla preghiera* e aiuta a comprendere fino a che punto questo scritto, di fondamentale importanza per la dottrina spirituale di Origene, contribuisca a precisare la sua visuale della mistica. Non è senza significato che l'utilizzo di Gv 14,23 si concentri nella seconda parte del *De oratione*, dove l'Alessandrino commenta dapprima le istruzioni di Gesù sulla preghiera in Mt 6,1-8 offrendo di seguito un esteso commento del Padrenostro, visto come il modello di vita del cristiano. Attesta, per così dire, un uso ancora preliminare rispetto al nostro oggetto la raccomandazione a non intendere in senso spaziale la venuta del Padre e del Figlio nell'anima. Essa va compresa spiritualmente come la manifestazione della condiscendenza divina verso l'uomo, che dà luogo alla *kenosis* del Verbo (*Orat* XXIII,1-2). In tal modo l'aspettativa mistica s'iscrive di fatto nella dinamica dell'iniziativa salvifica dell'Incarnato, pur sottolineando piuttosto il compimento escatologico di un tale processo chenotico allorché il fedele ne riceverà i suoi benefici in pienezza³². Si tratta quindi di un'estrapolazione che si differenzia dalle altre due occorrenze di Gv 14,23 nel trattato,

secundum hoc, quod 'iustitia' dei est, capacia efficiuntur ea, quae iam sanctificata ante fuerint per spiritum sanctum; et qui in hunc gradum proficere meruerint per sanctificationem spiritus sancti, consequuntur nihilominus donum sapientiae secundum uirtutem inoperationis spiritus dei.

31. Sul ricorso delle tre vie nell'Alessandrino si veda, ad es., J. DANIELOU, *Origène*, cit., pp. 290-291.

32. *Orat* XXIII,2 (p. 350 Koetschau): Οὐχὶ δὲ γε ταῦτα τοπικῆς μεταβάσεως νοουμένης περὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν πρὸς τὸν ἀγαπῶντα τὸν λόγον τοῦ Ἰησοῦ γίνεται, οὐδ' ἄρα τοπικῶς ταῦτα ἐκδεκτέον· ἀλλ' ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, ἡμῖν συγκαταβαίνων καὶ ὡς πρὸς τὴν ἰδίαν ἀξίαν, ὅτε παρὰ ἀνθρώποις ἐστὶ, ταπεινούμενος, μεταβαίνειν λέγεται «ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα» (Gv 13,1), ὅπως καὶ ἡμεῖς ἐκεῖθι τέλειον αὐτὸν θεασώμεθα, ἀπὸ τῆς παρ' ἡμῖν κενότητος, ἣν «ἐγένωσεν ἑαυτὸν» (Fil 2,7), ἐπὶ τὸ ἴδιον πλήρωμα παλινδρομοῦντα, ἐνθα καὶ ἡμεῖς, αὐτῷ ὁδηγῶ χρώμενοι, πληρωθέντες πάσης κενότητος ἀπαλλαγισόμεθα.

perché queste mirano a illustrare la presenza del Padre e del Figlio entro il cuore dell'orante, nell'atto stesso in cui si volge a pregare, dando inoltre risalto all'attuazione fin d'ora del "regno di Dio" in noi. A questo proposito Origene sfrutta l'immagine della "camera", nella quale Gesù invita a ritirarsi per pregare in solitudine, promettendo l'assistenza del Padre all'orante (Mt 6,6), con l'intento di profilare l'orazione nei termini di un'anacoresi integrale, chiaramente ispirata dalla pratica degli esercizi spirituali.

Ὁ δὲ μὴ ὑποκριτῆς ἀλλὰ πᾶν τὸ ἀλλότριον ἀποθέμενος, ἐν τῷ παντός τοῦ προειρημένου θεάτρου καθ' ὑπερβολὴν μείζονι ἑαυτὸν ἀρέσκειν εὐτρεπίζων, εἰσέρχεται εἰς τὸ ἑαυτοῦ ταμεῖον, ἐπὶ τοῦ ἐναποθησαυρισμένου πλοῦτου τὸν "τῆς σοφίας καὶ γνώσεως" (Col 2,3) θησαυρὸν ἑαυτῷ ἀποκλείσας· καὶ μηδαμῶς ἔξω νεύων μηδὲ περὶ τὰ ἔξω κεκηνῶς πᾶσάν τε θύραν τῶν αἰσθητηρίων ἀποκλείσας, ἵνα μὴ ἔλκηται ὑπὸ τῶν αἰσθήσεων μηδὲ ἐκείνων ἢ φαντασίᾳ τῷ νῷ αὐτοῦ ἐπεισκρίνηται, προσεύχεται τῷ τὸ τοιοῦτον κρυπτὸν μὴ φεύγοντι μηδὲ ἐγκαταλείποντι πατρὶ ἀλλ' ἐν αὐτῷ κατοικοῦντι, συμπαραόντος αὐτῷ καὶ τοῦ μονογενοῦς. *Εγὼ γάρ, φησί, καὶ ὁ πατήρ προσὸς αὐτὸν ἐλεησόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα*» (Gv 14,23).
Δῆλον δὲ ὅτι τῷ δικαίῳ, ἐὰν δὲ οὕτως εὐχόμεθα, οὐ μόνον θεῷ ἀλλὰ καὶ πατρὶ ἐντευξόμεθα, ὡς υἱὸν μὴ ἀπολειπομένῳ ἀλλὰ παρόντι ἡμῶν τῷ κρυπτῷ καὶ ἐφορῶντι αὐτὸ καὶ πλεονα τὰ ἐν τῷ ταμείῳ ποιοῦντι, ἐὰν τὴν θύραν ἀποκλείσωμεν³³.

Invece chi non è un attore, ma ha rimosso tutto ciò che è estraneo, disponendo se stesso a piacere in quel teatro di gran lunga più grande di quello che abbiamo menzionato prima, entra nella propria camera, dove ha depositato le sue ricchezze avendovi rinchiuso per sé il tesoro "della sapienza e della scienza" (Col 2,3), e senza volgersi affatto all'esterno né lasciandosi svagare dalle cose esterne, chiusa ogni porta ai sensi, per non essere trascinato dalle sensazioni e perché le loro rappresentazioni non s'imprimano in lui, prega il Padre che non rifugge da un tale nascondimento né l'abbandona ma vi prende dimora, essendo presente con lui anche l'Unigenito. Dice infatti: "Io e il padre verremo a lui e faremo dimora in lui" (Gv 14,23).

È evidente che, qualora preghiamo così, ci rivolgeremo non soltanto al Dio giusto ma anche al Padre che non abbandona i suoi figli, ma è presente nel nostro nascondimento, lo osserva e arricchisce i tesori della camera, qualora richiudiamo la porta.

33. *Orat XX,2* (p. 344 Koetschau). Per altre descrizioni dell'atto orante in Origene rimando, in particolare, al mio articolo: "Goldene Schalen voll von Räucherwerk". *Das Bild vom Gebet bei Origenes*, "Jahrbuch für Antike und Christentum" 50 (2007), pp. 51-71. Per le affinità con gli esercizi spirituali di matrice stoica si veda A. MONACI CASTAGNO, *Un invito alla vita perfetta: il ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ di Origene*, in *Il dono e la sua ombra. Ricerche sul ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ di Origene*, cit., pp. 116-138 (131).

La riscrittura della condotta orante prefigurata dalle parole di Gesù, in polemica con gli ‘ipocriti’ che ostentano la loro prassi di preghiera, si traduce nel massimo sforzo per attuare un ‘regresso’ interiore dai sensi e da ogni rappresentazione ad essi collegata. È un trascendimento che implica un’ascesa della mente a Dio (anche se qui non viene tematizzata espressamente), almeno se teniamo conto degli altri luoghi affini: in particolare, CC VII,44, che si richiama al ‘volo dell’anima’ secondo il modello platonico. Del resto, l’orazione si dà al cospetto del teatro del cosmo, che va ben aldilà dei confini dell’interiorità raccolta, poiché ha per suoi spettatori partecipi gli angeli e i demòni (come si evince dal più ampio contesto del *De oratione*); ed essa, al culmine della sua *performance*, sfocia in un momento d’intima comunione col Padre e col Figlio, illustrata appunto col rinvio a Gv 14,23. L’ascensione mentale avviene a partire da una condizione spirituale che, attraverso l’immagine della camera coi suoi tesori, non può che rimandare alle virtù di un orante santo. Sono, infatti, di tal genere le ricchezze depositate nel tesoro dell’anima, come Origene chiarisce anche nel suo commento sulla ‘camera’ dell’anima-sposa in Ct 1,4³⁴. Ma esse includono verosimilmente anche la comprensione dei misteri divini, come dà ad intendere l’allusione al “tesoro della sapienza e della scienza” di Col 2,3³⁵. Ora, l’avvento del Padre e del Figlio, in risposta all’orazione, “arricchisce” ulteriormente questi tesori che possiamo intendere dunque in senso sia spirituale sia intellettuale.

Se il luogo si prestava a un approfondimento della preghiera in senso mistico, dobbiamo comunque constatare che l’Alessandrino è, tutto sommato, abbastanza parco al riguardo, benché l’anabasi interiore faccia intuire un simile approdo, tanto più se vi accostiamo altri spunti ricavabili dal trattato. La stessa impressione emerge anche dalla terza citazione di Gv 14,23 (*Orat* XXV,1) che compare nella spiegazione della seconda domanda del Padrenostro (Mt 6,10; Lc 11,2). Ricollegandosi a Lc 17,20-21, Origene elabora l’idea che “il regno di Dio è dentro di noi” e dipinge l’anima di colui che, in quanto è “giunto alla perfezione” (τετελειωμένη), viene governato da Dio alla

34. *CCt* I,5,10 (p. 110 Baehrens): *sicut rex habet cubiculum quoddam in quod reginam siue sponsam suam introducit, ita habet et sponsa suum cubiculum, in quod monetur per Verbum Dei ingressa claudere ostium et ita conclusis illis omnibus diuitiis suis intra illud cubiculum orare Patrem qui videt in abscondito (Mt 6,6) et perspicit quantas opes, animi scilicet uirtutes, intra cubiculum suum sponsa condidit, ut uidens eius diuitias det ei petitiones suas; Omni enim habenti dabitur (cf. Mt 25,29).*

35. Cf. *CMt* XIV,11 (p. 302 Klostermann).

stregua di una “città ben amministrata”. Dio prende così dimora nel santo, conformemente al passo giovanneo, sicché la presenza del Padre e del Figlio produce in lui “la disposizione beata dell’egemonico” e assicura l’“ordine dei suoi pensieri di sapienza”. È in questi aspetti che si riassume per l’Alessandrino la nozione di “regno di Dio”, laddove anticipando le distinzioni di Evagrio intende il “regno di Cristo” come le parole apportatrici di salvezza a quanti le ascoltano e le opere della giustizia e delle altre virtù che conseguono da quelle³⁶. Per tale via ritroviamo nuovamente il motivo della partecipazione alle *epinoiai* di Cristo che abbiamo incontrato in precedenza. Tuttavia, Origene ancora una volta si limita ad alludere ai corollari mistici in senso proprio più che descriverli, mentre preferisce soffermarsi sulla trasformazione morale e spirituale operata dalla dimora di Dio nel santo. È vero però che nel prosieguito della spiegazione si riaffaccia l’idea evocata da 2 Cor 6,12, per cui chi sperimenta l’avvento del regno di Dio dentro di sé, diviene come un “giardino spirituale” in cui Dio “passeggia”, prefigurando per così dire una presenza divina più espansiva e pervasiva³⁷.

A questo punto l’attesa di delucidazioni maggiori di quelle che si sono potute esporre finora s’indirizza verso lo scritto dal quale, più di tutti gli altri, siamo soliti ricavare la dottrina mistica dell’Alessandrino: il *Commento al Cantico dei Cantici*. Se Gv 14,23 è assente nelle due *Omellerie sul Cantico*, è attestato però tre volte nel *Commento* trovando anche il riscontro di un frammento greco. La prima occorrenza figura nel Prologo (*CCt* Prol 2,27), dove Origene afferma l’equivalenza fra le nozioni bibliche di *eros*, *caritas* e *dilectio*, pur affermando il primato di *caritas* come designazione di Dio in base a 1 Gv 4,7-8. Ma se Dio è ‘carità’, lo stesso può dirsi di colui che è da Dio, il che si addice pienamente al Figlio in rapporto al Padre, tanto che in forza di tale ‘carità’ il Figlio e il Padre sono una cosa sola. Di conseguenza, dopo aver

36. *Orat* XXV,1 (p. 357 Koetschau): παντὸς μὲν ἁγίου ὑπὸ θεοῦ βασιλευομένου καὶ τοῖς πνευματικοῖς νόμοις τοῦ θεοῦ πειθομένου, οἷον εἰ εὐνομούμενην πόλιν οἰκοῦντος ἑαυτὸν· παρόντος αὐτῷ τοῦ πατρὸς καὶ συμβασιλεύοντος τῷ πατρὶ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ τετελειωμένῃ ψυχῇ κατὰ τὸ εἰρημένον, οὐ πρὸ βραχείος ἐμνημόνευον· πρὸς αὐτὸν ἔλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ’ αὐτῷ ποιησόμεθα. Καὶ οἶμαι νοεῖσθαι θεοῦ μὲν βασιλείαν τὴν μακαρίαν τοῦ ἡγεμονικοῦ κατάστασιν καὶ τὸ τεταγμένον τῶν σοφῶν διαλογισμῶν, Χριστοῦ δὲ βασιλείαν τοὺς προϊόντας σωτηρίους τοῖς ἀκούουσι λόγους καὶ τὰ μὲν ἐπιτελούμενα ἔργα δικαιοσύνης καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν (λόγος γὰρ καὶ δικαιοσύνη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Cf. L. PERRONE, *La preghiera secondo Origene*, cit., pp. 215-217.

37. *Orat* XXV,3 (p. 359 Koetschau).

aggiunto *caritas* alla lista spesso menzionata delle *epinoiai* di Cristo (insieme a Sapienza, Potenza, Giustizia, Verbo e Verità), l'Alessandrino ribadisce con 1 Gv 4,12.18 che Dio, in quanto *caritas* – cioè insieme il Padre e il Figlio – ha la propria dimora in coloro che sono perfetti nell'amore, in conformità con le parole del Salvatore in Gv 14,23³⁸. Benché l'argomentazione di Origene sia espressa con un accento diverso, che pare risolvere la prospettiva binitaria nell'unità della *caritas* fra Padre e Figlio, essa non aggiunge elementi di novità, ma rimanda pure in questo caso all'idea della partecipazione in Cristo.

La riflessione del Prologo anticipa un passo di più ampio respiro su Ct 1,11-12a nel II Libro del *Commento* (CCt II,8,38-41). L'argomento è quello del progresso spirituale dell'anima che dalla condizione di 'piccina' arriva a quella di 'perfetta'. Solo quest'ultima è in grado di far riposare il Logos-re dentro di sé, perché ha eliminato ogni ristrettezza assicurandogli la larghezza del suo cuore. Il brano attira molti dei luoghi scritturistici emersi in parte sulla scia di Gv 14,23, a cominciare da 2 Cor 6,16, mentre propone uno scenario pienamente trinitario dell'inabitazione di Dio dell'anima. Al tempo stesso evoca con le immagini della vicenda amorosa del Cantico motivi e temi di più immediata connotazione mistica.

Sic enim dicit hic rex quia: habitabo in iis et inambulabo in iis (2 Cor 6,16), profecto qui tantam Verbi dei cordis sui latitudinem praebent, ut etiam in iis deambulare dicatur, spatiis scilicet amplioris intelligentiae agnitionisque diffusioris. Ita ergo et recubare dicitur in anima illa sine dubio, de qua ipse Dominus dicit per prophetam: Super quem requiescam nisi super humilem et quietum et trementem sermonem meum (Is 66,2)? Habet ergo rex iste, qui est Sermo Dei, in ea anima, quae iam ad perfectum uenerit, recubatum suum, si tamen non sit in ea aliquod uitium, sed plena sit sanctitate, plena pietate, fide, caritate, pace omnibusque uirtutibus. Tunc enim delectat in ea recubare regem et habere recubitum. Ad hanc enim animam Dominus dicebat quia: Ego et Pater ueniemus, et caenabimus cum eo, et mansionem faciemus apud eum (Gv 14,23: Ap 3,20). Ubi ergo caenat Christus cum Patre et ubi mansionem facit, quidni et recumbit? Beata latitudo illius animae, beata strata illius mentis, ubi et Pater et Filius, ut non dubito, una cum Spiritu sancto recumbit et caenat et mansionem facit. Quibus putas opibus, quibus copiis tales conuiuiae pascuntur? Pax

38. CCt Prol. 2,27 (pp. 69-70 Baehrens): *Et ideo conuenienter Christus, sicut sapientia et uirtus et iustitia et uerbum et ueritas (cf. 1 Cor 1,24.30), ita et caritas dicitur. Et ideo dicit Scriptura quia si caritas manet in nobis, Deus in nobis manet (1 Gv 4,12); Deus autem, id est Pater et Filius, qui et ueniunt ad eum qui perfectus est in caritate (1 Gv 4,18), secundum uerbum Domini et Saluatoris dicentis: Ego et Pater meus ueniemus ad eum et mansionem faciemus apud eum (Gv 14,23).*

*ibi primus cibus est, humilitas simul apponitur ac patientia, mansuetudo quoque et lenitas, et quod summae ei suavitatis est, puritas cordis. Caritas autem in hoc conuiuio principaliter obtinet locum*³⁹.

Infatti, questo re dice così: “Abiterò in loro e camminerò in mezzo a loro” (2 Cor 6,16), senza dubbio quelli che offrono al Verbo di Dio la larghezza del loro cuore, in modo tale che si dica che egli passeggia in mezzo a loro, ossia tra gli spazi di una più ampia comprensione e di una più diffusa conoscenza. Pertanto, si dice anche che egli senz’alcun dubbio riposa in quell’anima, della quale lo stesso Signore dice per bocca del profeta: “Su chi mi riposerò se non su chi è umile e pacifico e teme le mie parole” (Is 66,2)? Perciò questo re, che è la Parola di Dio, ha il suo giaciglio in quell’anima che già sia pervenuta alla perfezione, purché in essa non ci sia alcun vizio, ma piuttosto sia piena di santità, piena di pietà, di fede, di amore, di pace e di ogni virtù. Infatti, solo allora il re si compiace di riposare e giacere con lei. Infatti, a quest’anima il Signore diceva: “Io e il Padre verremo e mangeremo con lui e dimoreremo presso di lui” (Gv 14,23; Ap 3,20). Ma dove mangia Cristo con il Padre e dove si trattiene se non là dove anche si riposa? Beata la larghezza di quell’anima, beata la strada spianata di quella mente, in cui il Padre e il Figlio, senz’alcun dubbio con lo Spirito santo riposano e mangiano e dimorano. Di quali cibi ritieni che si nutrano questi commensali? Lì la pace è il primo cibo, ma è apparecchiata insieme l’umiltà con la pazienza, la mansuetudine e anche la dolcezza, e ciò la cui soavità è massima, la purezza del cuore. Ma la carità in questo banchetto occupa il posto principale⁴⁰.

Non si può non riscontrare la compattezza della visuale origeniana pure in questa testimonianza ulteriore, quantunque essa ci conduca più vicino a quella “mistica della luce” che Daniélou ed altri hanno attribuito all’Alessandrino. La *latitudo*, quella “larghezza” dell’anima – assicurata dalle sue condotte virtuose che culminano nella *caritas* –, grazie alla quale essa può offrire ospitalità a Dio, si traduce in un’intensificazione e pienezza dell’esistenza spirituale in tutte le sue dimensioni, sul piano sia morale che intellettuale. Infatti, si accompagna all’attività intellettuale che risulta da “una più ampia comprensione e una più diffusa conoscenza”⁴¹. La comprensione dei misteri divini si fa dunque più abbondante, a seguito della dimora della Trinità nell’anima, come evidenzia anche l’intreccio fra Gv 14,23 e Ap 3,20. Ecco allora che ai motivi ricorrenti del ‘dimorare’ e ‘passeggiare’ di Dio si aggiunge il

39. *CCt* II,8,38-41 (pp. 164-165 Baehrens).

40. La traduzione di Vito Limone, con leggere modifiche, è tratta da: Origene, Gregorio di Nissa, *Sul Cantico dei Cantici*, a cura di V. LIMONE e C. MORESCHINI, Milano, Bompiani, 2016, pp. 413-415.

41. L’aspetto intellettuale della *latitudo* del cuore è ben chiarito da *HLc* XXI,6 con la citazione di Sap 7,17-20.

‘mangiare’ insieme a lui, che introduce un tema di vastissima risonanza in Origene come quello dei cibi spirituali. D’altra parte, gli elementi intellettivi di questa comunione con Dio sono, per così dire, contemperati dal primato della carità che va oltre la stessa “purezza di cuore”. Se questa è invero la condizione spirituale in cui, secondo la promessa della beatitudine (Mt 5,8), è dato di vedere Dio, la visione è congiunta all’amore, si direbbe, come il suo sbocco supremo.

Da segnalare, infine, la connotazione trinitaria del banchetto divino che affiora apertamente, senza che essa sia da ricondurre a un ritocco ortodosso apportato da Rufino, dato che trova conferma, tra l’altro, nell’utilizzo di Gv 14,23 nell’*Omelia VIII* su Geremia. Lì l’inabitazione di Padre, Figlio e Spirito fa sì che l’anima non sia un “deserto” ma sia invece un “mondo pieno”⁴². D’altronde, ritroviamo l’implicazione pneumatologica del luogo giovanneo anche nel Libro VIII del *Contro Celso*, dove lo Spirito di Cristo “si posa” su coloro che son divenuti “conformi” a lui e si sono resi degni di accogliere il Padre e il Figlio come in un tempio⁴³.

L’ultimo dei tre luoghi del *Commento al Cantico* ci fa fare un passo avanti, perché ci prospetta la dimensione cosiddetta “esperienziale” della

42. *Hier VIII,1* (p. 55 Klostermann-Nautin): Εἰ γὰρ οὐκ ἔχει τὸν θεόν, «εἰ οὐκ ἔχει τὸν Χριστὸν τὸν εἰπόντα: Ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ μου ἐλευσόμεθα πρὸς αὐτὸν καὶ μονὴν παρ’ αὐτῷ ποιησόμεθα (Gv 14,23), εἰ οὐκ ἔχει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ψυχῇ, ἔρημός ἐστιν οἰκουμένη δέ ἐστιν, ὅτε πεπλήρωται θεοῦ, ὅτε ἔχει τὸν Χριστόν, ὅτε πνεῦμα ἅγιόν ἐστιν ἐν αὐτῇ. Per un’analogia estrapolazione in senso trinitario si veda anche la conclusione di *HGn I,17* (p. 35 Habermehl): *Sed nos secundum apostoli Pauli sententiam adtendamus lectioni, ut possimus, sicut ipse ait, “sensum Christi” accipere et scire “quae a Deo donata sunt nobis”, et quae nobis ad escam data sunt, non faciamus escas porcorum uel canum, sed tales eas praeparemus in nobis, quibus dignum sit suscipi in hospitio cordis nostri uerbum ac Filium Dei uenientem cum Patre suo et uolentem facere apud nos mansionem in Spiritu sancto, cuius prius templum per sanctitatem debemus existere.*

43. *CC VIII,18* (pp. 235-236 Koetschau): Οὕτω δὲ καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ τοῖς, ἴν’ οὕτως ὀνομάσω, συμμόρφους ἐφίξεται. Καὶ τοιαῦτά γε βουλόμενος παραστήσει ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἀνέγραψε τὸν μὲν θεὸν ἐν ἐπαγγελίᾳ τοῖς δικαίοις λέγοντα: ἐνοικίησω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω ἐν αὐτοῖς, καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεὸς καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι λαὸς (Lv 26,12; 2 Cor 6,16), τὸν δὲ σωτήρα: Ἐάν τις ἀκούῃ μου τοὺς λόγους καὶ ποιῇ αὐτούς, ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ μου ἐλευσόμεθα πρὸς αὐτὸν καὶ μονὴν παρ’ αὐτῷ ποιησόμεθα (Mt 7,24; Gv 14,23). Sul motivo del tempio interiore si veda C.L. ROSSETTI, “*Sei diventato Tempio di Dio*”. *Il mistero del Tempio e dell’abitazione divina negli scritti di Origene*, Roma 1998; M.C. PENNACCHIO, *Omelia XXVI: Ubi Iesus habitat*, in *Omelia su Giosuè. Lettura origeniana*, a cura di M. MARITANO e E. DAL COVOLO, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 2007, pp. 79-98 (79-95).

mistica origeniana, quella che associamo abitualmente alla celebre esternazione dell'*Omelia I sul Cantico*. Analogamente alla vicenda della sposa e dello sposo nella *fabula* biblica, l'Alessandrino vi confessa infatti di continuare a sperimentare ora il venire ora l'allontanarsi del Logos, fino al momento in cui potrà "tenerlo veramente e salire appoggiandosi all'amato" (Ct 8,5)⁴⁴. Troviamo l'equivalente di questa confessione in prima persona nel III Libro del *Commento* (nonché in un frammento greco corrispondente), sebbene essa si porga adesso in termini più generali quale espressione dell'amore per il Verbo di Dio, con un atteggiamento che non è inappropriato definire di *amor intellectualis*, essendo questo animato dal desiderio di comprendere il mistero del Logos divino affidato alle Scritture.

Sed et unaquaeque anima – si qua tamen est quae Verbi Dei amore constringitur –, si quando in disputatione sermonis est posita – ut nouit omnis qui expertus est quomodo cum in arctum uenitur et angustiis propositionum quaestionumque concluditur –, si quando eam legis aut prophetarum uel aenigmata uel obscura quaeque dicta concludunt, si forte adesse eum sentiat anima et eminus sonitum uocis eius accipiat, subleuatur statim. [...] Sic ergo nunc praesens est sponsus et docet, nunc absens dicitur et desideratur; et utrumque uel ecclesiae uel animae studiosae conueniet [...]. Sic et animae, cum quaerit aliquem sensum et agnoscere obscura quaeque et arcana desiderat, donec inuenire non potest, absens ei sine dubio est Verbum Dei. Ubi uero occurrerit et apparuerit quod requiritur, quis dubitat adesse Verbum Dei et illuminare mentem ac scientiae ei lumen praebere? Et iterum subduci nobis eum atque iterum adesse sentimus per singula quae aut aperiuntur aut clauduntur in sensibus nostris. Et hoc eo usque patimur donec tales efficiamur ut non solum frequenter reuisere nos, sed et manere dignetur apud nos, secundum quod interrogatus a quodam discipulo dicente: Domine, quid est factum, quod incipis nobis manifestare temet ipsum, et non huic mundo? (Gv 14,22), respondit Saluator: Si quis diligit me, uerbum meum custodit, et Pater meus diligit eum, et ad ipsum ueniemus, et mansionem apud eum faciemus (Gv 14,23)⁴⁵.

Ma ogni anima – purché sia una che è tenuta stretta dall'amore del Verbo di Dio –, se talvolta si ritrova coinvolta in una discussione – come sa chiunque ha sperimentato in che modo viene messo alle strette e si arena con le aporie di problemi e questioni –, se mai gli enigmi o qualunque parola oscura della Legge o dei Profeti le precludano

44. HCt I,7 (Origene, *Omelia sul Cantico*, a cura di M. SIMONETTI, Milano, Fondazione Valla-Mondadori, 1998, p. 50): *Saepe, Deus testis est, sponsum mihi aduentare consexi et mecum esse quam plurimum, quo subito recedente, inuenire non potui quod quaerebam. Rursum igitur desidero eius aduentum et nonnumquam iterum uenit; et cum apparuerit meisque fuit manibus comprehensus, rursusque elabatur et, cum fuerit elapsus, a me rursus inquiritur et hoc crebro facit, donec illum uere teneam et adscendam innixa super fratrualem meum (Ct 8,5).*

45. CCt III,11,13.17-19 (pp. 202-203 Baehrens).

l'accesso, se mai quest'anima si accorge che il Verbo di Dio si è reso presente e sente il suono della sua voce da lontano, subito essa si risollewa. [...] Così dunque lo sposo ora è presente e insegna, ora si dice che è assente ed è oggetto di desiderio. E l'una e l'altra cosa si diranno sia della chiesa sia dell'anima studiosa. [...] Così, anche per quell'anima che cerca qualche significato e desidera conoscere le oscurità e i segreti, fintantoché non riesce trovarlo, il Verbo di Dio è senza dubbio assente per lei. Ma allorché le si presenta e le si manifesta ciò che cercava, chi può dubitare che il Verbo di Dio sia presente, che illumini la sua mente e le conceda la luce della conoscenza? E di nuovo avvertiamo che si allontana o che si avvicina, a seconda che le singole cose diventino chiare o restino oscure alla nostra intelligenza. E noi soffriamo ciò fino al momento in cui diventiamo tali che non solo lui ci faccia visita di frequente, ma si degni anche di restare presso di noi, conformemente alla domanda del discepolo: "Signore, che cosa è successo, per cui cominci a manifestare te stesso a noi, e non a questo mondo" (Gv 14,22). Al che il Salvatore rispose: "Se uno mi ama, custodisce la mia parola e mio Padre lo ama, e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui" (Gv 14,23).

Come ci attesta egualmente il frammento greco di tenore affine, le attese della sposa e l'andirivieni dello sposo finiscono per racchiudere in maniera simbolica ed esemplare la quintessenza dell'esperienza stessa di Origene in quanto lettore e interprete della Bibbia⁴⁶. In linea con le indicazioni del Trat-

46. *FrCt* 23, in Origene, *Commentario al Cantico dei Cantici*, a cura di M.A. BARBARA, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2005, pp. 186-188 (trad. pp. 187-189).

Καὶ δῆλον, ὡς ἡ νύμφη τοῦ λόγου ψυχὴ, ἡγουν ἐκκλησία Χριστοῦ, φωνῆς πρὶν νοῆσαι αὐτὴν ὡς θείας ἀντίλαμβάνεται· ὅπερ πάσχομεν οἱ πιστοί, πρὶν νοῆσαι τὰς νομικὰς καὶ προφητικὰς φωνὰς ὡς θείας χάριτος πλήρεις καταπληττόμενοι. Τοιοῦτόν ἐστι τὸ *Φωνὴ τοῦ ἀδελφιδοῦ μου* (Ct 2,8a) προτεταγμένον τῆς μακροῦθεν ἐπιφανείας τοῦ λόγου· ὃν ἰδοῦσα μεγάλων θεωρημάτων ἀπτόμενον, μετὰ τοῦ μηδὲ τῶν βραχυτέρων καταφροεῖν, φησὶν οὖν· *Ἴδον οὗτος ἦκει ἐπὶ τὰ ὄρη διαλλόμενος ἐπὶ τοὺς βουνούς* (Ct 2,8b-c). Δι' ὅλον δὲ τοῦ λόγου, τινὰ μὲν ὡς παρόντι λέγεται τῷ νυμφίῳ, τινὰ δὲ ὡς περιζητούμενου παρὰ τῆς νύμφης, ἐπεὶ καὶ τῶν προβλημάτων ποτὲ μὲν τινὰ ζητοῦμεν ἀποροῦντες τῆς λύσεως, ποτὲ δὲ τῆς λύσεως ἀπολαύομεν, τοῦ νυμφίου λόγου καταυγάζοντος ἡμῶν τὰς καρδίας. Εἶτα πάλιν ἀποροῦμεν ἐν ἑτέροις, καὶ πάλιν ἡμῖν ἐμφαίνεται. Καὶ τοῦτο πολλάκις μέχρι τελειωθέντες τοῦ νυμφίου τύχωμεν οὐ μόνον ἐρχομένου πρὸς ἡμᾶς ἀλλὰ καὶ *μονὴν* ποιούμενου (Gv 14,23).

Ed è chiaro che l'anima, sposa del Logos, oppure la chiesa di Cristo, percepisce la sua voce come divina prima di comprenderla: è ciò che noi fedeli proviamo quando, prima di comprendere le voci della Legge e dei Profeti, rimaniamo ammirati per la loro pienezza di grazia divina. Tale è il significato dell'espressione: "La voce del mio amato" (Ct 2,8a), che è premessa alla manifestazione del Logos da lontano. E vedendo che egli tocca elevati concetti, dopo che non ha trascurato neppure i più piccoli, dice dunque: "Ecco, egli viene sui

tato di ermeneutica biblica nel IV Libro del *Peri archôn* (*Prin* IV,2) dirette contro ogni lettura superficiale e ingenua della Parola di Dio, l'interpretazione della Legge e dei Profeti si dispiega attraverso la continua interrogazione del testo sacro con un esercizio sistematico di questioni: ζητήματα (o προβλήματα) καὶ λύσεις, per usare la terminologia tecnica testimoniata dal frammento. In questo sforzo d'intelligenza spirituale il momento aporetico risulta costitutivo e nella crisi che si determina al suo insorgere, nel momento in cui la Scrittura appare inaccessibile nel suo significato profondo opponendo all'interprete "enigmi" e "oscurità", la venuta del Logos ne illumina il significato fino al manifestarsi di una nuova aporia⁴⁷. La confidenza fatta in prima persona nell'*Omelia I sul Cantico* rivela allora il suo significato più autentico: non è tanto la prova dell'esperienza mistica dell'Alessandrino, poiché tutta la sua esegesi rispecchia di per sé una tensione 'mistica', o per meglio dire riflette una dinamica conoscitiva che sa di non potersi acquietare se non a momenti. Da questo punto di vista, la venuta di Dio con la sua dimora nell'anima non può che essere, almeno in senso pieno, il suo orizzonte ultimo.

monti, passando sui colli" (Ct 2,8b-c). In tutto il discorso alcune parole sono dette allo sposo come se fosse presente, alcune invece come se egli fosse attentamente cercato dalla sposa; e infatti noi ricerchiamo intorno alle singole questioni ma talvolta non riusciamo a trovarne la soluzione, talvolta invece la otteniamo la soluzione, quando lo sposo, cioè il Logos, illumina le nostre menti. Poi di nuovo siamo incerti su altre questioni e di nuovo egli si manifesta a noi, fino a quando, raggiunta la perfezione, diventiamo tali che lo sposo non solo ci visita, ma anche prende dimora in noi (Gv 14,23).

47. Ha ben colto il rilievo aporetico von Balthasar in *Origenes: Geist und Feuer*, cit., p. 19: "(...) Gewiß hat er die schöne Theorie der *Aporia* ersonnen, nach welcher die Einsicht in ein Wort des Logos immer erst in dem Augenblick geschenkt wird, da der Geist in der Ausweglosigkeit und Ratlosigkeit verirrt scheint".

ALBERTO CAMPLANI

IL DIBATTITO SULLA VISIONE DI DIO
E SULL'“UOMO AD IMMAGINE” NEL MONACHESIMO EGIZIANO:
INTERPOLAZIONI E RISCRIITTURE NEI TESTI COPTI
ATTRIBUITI AD AGATONICO DI TARSO

Anche allo studioso della cultura letteraria e della storia dell'Egitto cristiano che non abbia specifiche competenze in storia della mistica capita non raramente di incontrare, lungo i suoi itinerari di ricerca, testi o raccolte di lettere, redatti in greco o in copto, nei quali sono presenti alcune delle componenti fondamentali di un discorso qualificabile come “mistico”. In effetti le discussioni circa la visione di Dio, le modalità della preghiera, la nozione di uomo a immagine di Dio e la sua relazione con il peccato di Adamo, di frequente hanno interferito con quello che negli ultimi vent'anni costituisce il centro dei miei interessi di ricerca, ovvero la formazione delle strutture ecclesiastiche e l'evoluzione del patriarcato come costruzione sociale e ideologica. L'abbandono, del tutto parziale, della tradizione origeniana da parte di Teofilo di Alessandria attorno all'anno 400 – che è anche una presa di posizione nei confronti delle tendenze mistiche espresse da quella tradizione – si configura come una scelta che il vescovo assume sia per motivi di politica ecclesiastica e di riassetto degli equilibri all'interno del mondo monastico, sia in ragione della costruzione di un modello ideologico di potere episcopale in cui nuovi valori prevalgono rispetto a quelli tradizionali ad Alessandria: le grandi articolazioni storiche relative alla fondazione del patriarcato, da Marco, evangelista e martire, a Pietro, vescovo e martire, dalla battaglia per l'ortodossia antiariana alla relazione privilegiata con il potere politico, rappresentano gli elementi costitutivi della nuova immagine dell'episcopato di Alessandria, giudicati molto più significativi che la sua tradizione di ricerca teologica, ancora valorizzata da Atanasio¹, ma ormai marginale nel nuovo corso.

1. Si veda l'introduzione di N. RUSSELL, *Theophilus of Alexandria* (The Early Church Fathers), New York, Routledge, 2007, pp. 18-27; A. CAMPLANI, *L'autorappresentazione dell'episcopato di Alessandria tra IV e V secolo: questioni di metodo*, “Annali di Storia dell'Esegesi” 21

1. *La dialettica tra scoperte testuali e paradigmi interpretativi*

Negli ultimi decenni abbiamo assistito al mutare radicale di modelli interpretativi a proposito di una crisi che interferisce profondamente con il tema mistico della visione di Dio, la crisi antropomorfità e origenista della fine del IV secolo / inizio del V secolo, la quale, come tema di ricerca, ha perduto i tratti che esibiva anche solo vent'anni fa: la rappresentazione tradizionale dell'"antropomorfismo" ha abbandonato la scena dei nostri studi e quella di "origenismo" si è andata complicando grazie alla percezione sempre più affinata della diversità di tendenze nell'ambito della cultura cristiana di ascendenza alessandrina. In particolare va sottolineato che ambedue le categorie hanno assunto agli occhi degli studiosi i tratti di costruzioni eresologiche, utili per azioni di politica ecclesiastica, di affermazione identitaria di certi gruppi monastici, di critica nei confronti del potere ecclesiastico, ma nello stesso tempo di vuote categorie che nascondono dietro di sé una realtà poco o per nulla articolabile dal punto di vista storico. In una fase più recente, l'impostazione antropomorfità è stata recuperata come fenomeno storico avente una sua identità, dunque non soltanto come il prodotto di una costruzione polemica, soprattutto da parte di coloro che sospettano che dietro le accuse degli eresologi, secondo le quali alcuni monaci concepivano Dio in forma umana sulla base di Gen 1,26, o lo rappresentavano in forme peculiari nell'atto della preghiera, si nascondesse un'antica tradizione teologica prenicena imperniata su concezioni giudaiche e protocristiane relative alla gloria di Dio o alla corporeità del Logos, in particolare nella prassi eucologica.

In questo lungo e articolato dibattito, un ruolo molto significativo hanno giocato alcuni testi giuntici in lingua copta, la maggioranza dei quali (anche se non tutti), prima di subire quest'esito linguistico, ha conosciuto una fase greca per noi spesso sconosciuta perché non attestata: anzi negli ultimi anni il numero dei testi copti che potrebbero essere usati nella ricostruzione di eventuali dibattiti antichi relativi alla crisi apertasi nel 399 sta crescendo in quantità ed importanza, a tal punto da non essere taciuti (con una eccezione) da nessuno dei critici, pur non coptologi di professione, che hanno prodotto anche in tempi recentissimi un saggio a proposito dell'antropomorfismo².

(2004), pp. 147-185; Id., *L'identità del patriarcato alessandrino, tra storia e rappresentazione storiografica*, "Adamantius" 12 (2006), pp. 8-42.

2. Si veda, oltre agli studi che citeremo più sotto, la sezione monografica di "Adamantius", *La controversia origenista: un affare mediterraneo / The Origenist Controversy: a Mediterranean Affair*, a cura di R. Alciati - F. Fatti, "Adamantius" 19 (2013).

La tradizionale rappresentazione della lotta tra due impostazioni antropologiche e teologiche divergenti, arricchita della loro infelice interazione con la politica ecclesiale di Teofilo³, ha dunque lasciato lo spazio nella rappresentazione storiografica contemporanea a una pluralità di crisi e di dibattiti condotti da attori di volta in volta diversi, la cui ragione più profonda non sembra essere quella relativa all'eredità di Origene più specifica, quanto la concorrenza tra modelli culturali, da una parte, e l'affermazione di nuovi attori nel sistema religioso egiziano, o orientale, dall'altra. Questo non significa negare la presenza di un dibattito reale, o meglio, una serie di dibattiti reali, i cui contorni devono ancora essere definiti soprattutto nella loro origine e nei loro esiti, ma sottolineare quanto peso abbia avuto in esso la concorrenza tra gruppi monastici, la posizione del patriarcato nel mondo monastico e la sua relazione con altri patriarcati: tali elementi hanno spinto al dibattito, estremizzandolo, creando nemici dall'una e dell'altra parte, portando a inestricabili costruzioni polemiche. È come se, nel *mare magnum* degli argomenti discussi nei gruppi monastici e nelle diocesi, un mare agitato ma non burrascoso, gli interventi di attori efficaci abbiano provocato appositamente delle crisi per riconfigurare e ricomporre i gruppi e le loro alleanze in maniera conveniente ai propri progetti ecclesiali. Secondo F. Fatti, ad esempio, Epifanio inizia la sua polemica contro Giovanni di Gerusalemme per difendere i diritti di dominio di Antiochia contro Gerusalemme, situazione che a sua volta poteva favorire la chiesa di Cipro⁴; secondo G. Filoramo⁵, alcuni vescovi polemizzano appositamente contro certe forme bizzarre di antropomorfismo, perché intendono mettere ordine nel mondo monastico e controllarne i carismi.

Davanti a questo vivace dibattito, ci domandiamo: quando parliamo di origenisti e antropomorfiti, siamo davvero in presenza di un mero costrutto

3. Sulla nascita dell'approccio moderno alla crisi origenista e sulle sue debolezze metodologiche si vedano le pertinenti osservazioni di R. ALCIATI, *Origene, gli antropomorfiti e Cassiano: le ragioni di una relazione istituita*, "Adamantius" 19 (2013), pp. 97-110.

4. F. FATTI, Pontifex tantus. *Giovanni, Epifanio e le origini della prima controversia origenista*, "Adamantius" 19 (2013), pp. 30-49.

5. G. FILORAMO, *La vision de Dieu entre mystique théurgique et théorétique: la cas de Sérapion (Cassien, Conférences X 2-3)*, in *La mystique théurgique et théorétique dans l'antiquité gréco-romaine. Judaïsmes et christianismes*, ed. S. Mimouni - M. Scopello, Brepols, Turnhout, 2016, pp. 585-598.

eresiologico, oppure alcune testimonianze ci permettono di illuminare una situazione che certamente con tale costrutto non coincide, ma che ha una sua realtà, ad esempio quella di gruppi che discutono sulla base di prospettive culturali diverse? quella di gruppi o individui che hanno percezioni diverse della corporeità nell'ascesi monastica?

Come è noto, un ruolo fondamentale nell'immagine dei dibattiti relativi alla controversia origenistica hanno giocato due fonti: Cassiano *Conlationes* X e Socrate, *Hist. eccl.* VI 7. Il primo riporta di aver assistito alla circolazione pubblica della lettera festale di Teofilo del 399, nella quale il vescovo avrebbe polemizzato contro l'"eresia degli antropomorfiti", suscitando reazioni negative in buona parte del mondo monastico, aduso invece a concepire Dio in forma umana sulla base di Gen 1,26-27. Secondo un toccante racconto che Cassiano ha voluto riprodurre nel suo testo, un vecchio monaco egiziano, di nome Serapione, dopo aver accettato a malincuore, grazie a un diacono cappadoce, la visione spiritualistica dell'arcivescovo, sarebbe poi entrato in crisi non sapendo più a chi rivolgere la sua preghiera (X 3: *tulerunt a me deum meum, et quem nunc teneam non habeo uel quem adorem aut interpellem iam nescio*): tale sua reazione viene ricondotta dai monaci amici di Cassiano a un antico modo di pensare, influenzato dall'idolatria pagana, e soprattutto caratterizzato da ignoranza e semplicità (*inperitia seu rusticitate*)⁶. Secondo lo storico costantinopolitano, Teofilo, in base alla sua formazione origenista, sarebbe intervenuto pubblicamente in un dibattito già iniziato nel mondo monastico sull'immagine di Dio, prendendo posizione contro coloro che concepivano il divino corporalmente. La reazione monastica a tale pronunciamento ufficiale, tuttavia, avrebbe portato a una contestazione aperta della sua persona e a una sorta di ritrattazione da parte del vescovo⁷. Anzi, l'esplosione di una crisi ecclesiale tra quest'ultimo e suoi vecchi collaboratori e monaci di tendenza origenista, lo avrebbe spinto a cercare l'appoggio dei monaci antropomorfiti per combattere il gruppo divenuto a lui avverso, incolpandolo di eresia.

Questa rappresentazione tradizionale è entrata in crisi nel XX secolo, quando ci si è accorti di quanto tali racconti, e altri affini, risentissero della

6. Iohannes Cassianus, *Conlationes patrum*, X,3, ed. M. PETSCHENIG (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 13), Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004², p. 288.

7. Socrates Scholasticus, *h.e.*, VI,7,4-6, ed. texte grec de l'édition G.C. HANSEN (GCS); traduction par P. PÉRICHON - P. MARAVAL; introduction et notes par P. MARAVAL (Sources chrétiennes 505), Paris, Cerf, 2004-2006, p. 288.

posizione ideologica, di marca origenista, dei loro autori⁸. Gli eventi che più hanno spinto gli studiosi a rivedere la ricostruzione vulgata del dibattito sono stati l'edizione di un testo copto, l'anonima *Vita di Aphu*⁹, e soprattutto il suo commento da parte di É. Drioton, che in esso individuava una testimonianza fondamentale sulla presenza in terra egiziana di una dottrina della corporeità gloriosa di Dio, ricostruibile secondo lui da quanto le fonti eresiologiche ci attestano a proposito degli audiani di ambiente siriano¹⁰.

A questa revisione hanno partecipato in contemporanea due studiosi, G. Florovsky e A. Guillaumont, i quali, pur divergendo circa l'identità della dottrina del protagonista del testo, hanno colto in esso, così come in tutta la "controversia antropomorfità", un dibattito appassionato e vivace circa la preghiera, le sue modalità, le rappresentazioni mentali che possono accompagnarla, la sua funzione nell'antropologia. Lo studioso francese, pur ritenendo che effettivamente il monaco sostenga una rappresentazione antropomorfità della divinità, si domanda se gran parte della controversia non possa essere spiegata come un dibattito sulla prassi eucologica monastica, acuitizzata dalle prese di posizione di Evagrio nel suo trattato *De oratione*:

Bisogna forse vedere nel trattato *Sulla preghiera* una messa a punto fatta contro gli errori grossolani dei monaci antropomorfiti, o non bisognerebbe piuttosto vedere nel movimento antropomorfità una reazione contro la teoria della preghiera pura esposta nel trattato di Evagrio? Noi inclineremmo verso questa seconda interpretazione dei fatti: la teoria della preghiera pura, infatti, si inserisce troppo bene nello sviluppo spontaneo del pensiero di Evagrio perché si possa pensare di spiegarla sulla base di un mero motivo occasionale¹¹.

8. Per una storia particolareggiata degli studi, oltre a R. ALCIATI, *Origene, gli antropomorfiti e Cassiano*, cit., si veda P.A. PATTERSON, *Visions of Christ. The anthropomorphic controversy of 399 CE*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, pp. 2-24.

9. F. ROSSI, *Trascrizione di tre manoscritti copti del Museo egizio di Torino con traduzione italiana*, Torino, Loescher, 1885, pp. 5-22 (testo), pp. 83-88 (traduzione). T. Orlandi, *Vite di monaci copti*, Roma, Città Nuova, 1984, pp. 55-65.

10. É. DRIOTON, *La discussion d'une moine anthropomorphite audien avec le patriarche Théophile d'Alexandrie en l'année 399*, "Revue de l'Orient Chrétien" 10 (1915-1917), pp. 92-100 (I), pp. 113-128 (II).

11. A. GUILLAUMONT, *Les "Képhalaia gnostica" d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, Seuil, 1962, p. 61: "Faut-il voir dans le traité de la Prière une mise au point faite contre les grossières erreurs des moines anthropomorphites, ou ne faudrait-il pas plutôt voir dans le mouvement anthropomorphite une réaction contre la théorie de la prière pure exposée dans le traité d'Evagre? Nous inclinerions vers cette seconde

Anche Florovsky ritiene che il nucleo della controversia sia rappresentata dalla preghiera, circa la quale gli attori del dibattito si chiedono se possa essere incentrata sulla memoria del Gesù storico, quello rappresentato dai Vangeli, o se debba rinunciare a qualsiasi immagine. Secondo Florovsky, Aphu potrebbe aver pensato, alla maniera di Ireneo, che l'umanità sia stata creata a immagine di Dio, identificata con l'immagine prolettica del Logos incarnato, e che questa concezione sia stata unita alla valorizzazione di tutto il composto umano nella preghiera:

Questa enfasi (di Ireneo) incoraggia l'uso di immagini "visibili" e "somatiche" nel pensiero e nel linguaggio teologico, senza consegnare per questo i Cristiani ad alcuna concezione "antropomorfa" della divinità. L'"immagine" è la struttura totale dell'uomo; la "somialianza" è confinata alla sua sfera spirituale. I monaci "antropomorfiti" si collocavano in una tradizione venerabile. Il conflitto nel deserto non era semplicemente uno scontro tra gli "ignoranti" e i "dotti". Era un conflitto tra due tradizioni: il realismo evangelico e il simbolismo "origenista"¹².

Mentre Socrate e Cassiano rappresentano il monachesimo non origenista come semplicistico e ingenuo nelle proprie espressioni teologiche, Florovsky, ben più di Guillaumont, insiste sul fatto che la prospettiva rivelata dalla *Vita di Aphu* è anch'essa teologicamente profonda, non può essere definita antropomorfa nel senso della rappresentazione degli avversari, ma afferente a una cultura cristiana diversa da quella origenista, con basi filosofiche e antropologiche distanti dal platonismo origeniano e evagriano:

La controversia veniva presentata come uno scontro tra i *simpliciores* rustici e i dotti. Questo aspetto della vicenda non dovrebbe essere ignorato o negato. Ma c'era molto di più di questo: c'era uno scontro tra tradizioni teologiche e uno scontro tra conce-

interprétation des faits: la théorie de la prière pure s'insère trop bien, en effet, dans le développement spontané de la pensée d'Evagre pour qu'on puisse songer à l'expliquer par une simple cause occasionnelle".

12. G. FLOROVSKY, *The anthropomorphite in the Egyptian desert*, in Id., *Aspects of Church History. Collected works*, vol. 4, Belmont (Mass.) 1975, pp. 89-96, qui p. 96 (originariamente pubblicato nel 1958): "This (Irenaeus') emphasis encourages the use of 'visible' and 'somatic' images in theological thought and language, without committing Christians to any 'anthropomorphite' conception of Divinity. The 'image' is in the total structure of man; 'likeness' is confined to his spiritual sphere. The 'Anthropomorphite' monks stood in a venerable tradition. The conflict in the Desert was not just a clash between the 'ignorant' and the 'learned.' It was the conflict between the two traditions: Evangelical realism and 'Origenistic' symbolism".

zioni spirituali. La “Vita” di Aphu ci aiuta a cogliere questa prospettiva teologica della controversia, e questo costituisce l’alto valore storico di tale peculiare documento agiologico¹³.

I decenni seguenti hanno conosciuto un approfondimento delle prospettive di Florovsky da parte di storici del monachesimo o della controversia origenistica come G. Gould¹⁴ e E. Clark¹⁵, per menzionarne due tra i molti¹⁶, i quali hanno posto la crisi dell’anno 399 in una prospettiva molto più ampia, sia di tipo culturale che cronologico, e l’edizione o analisi di testi

13. G. FLOROVSKY, *Theophilus of Alexandria and Apa Aphou of Pemdje*, in Id., *Aspects of church history. Collected works*, vol. 4, Belmont (Mass.), Nordland, 1975, pp. 97-129, qui pp. 127-128 (originariamente pubblicato nel 1965): “The controversy was presented as a clash between the rustic *simpliciores* and the learned. This aspect of the case should not be ignored or denied. But there was much more than that: there was also a clash of theological traditions, and a clash of spiritual conceptions. The “Life” of Aphou helps us to grasp this theological perspective of the controversy, and this constitutes the high historical value of this peculiar hagiological document”.

14. G. GOULD, *The image of God and the anthropomorphite controversy in fourth century monasticism*, in *Origeniana Quinta. Historica - Text and Method - Biblica - Philosophica - Theologica - Origenism and Later Developments*, ed. R.G. Daly, Leuven, Peeters, 1992, pp. 549-557; Id., *The influence of Origen on Fourth-Century Monasticism. Some Further Remarks*, in *Origeniana Sexta. Origène et la Bible*, ed. G. Dorival - A. Le Boulluec, Leuven, Peeters, 1995, pp. 549-557

15. E.A. CLARK, *The Origenist controversy: the cultural construction of an early Christian debate*, Princeton (NJ), Princeton UP, 1992.

16. Si vedano studi riguardanti la controversia, ma anche Epifanio e Cassiano: J.F. DECHOW, *Dogma and mysticism in early Christianity. Epiphanius of Cyprus and the legacy of Origen*, Macon (GA), Mercer UP, 1988; C.A. STEWART, *Cassian the monk*, Oxford, Oxford UP, 1998; F. LEDEGANG, *Anthropomorphites and Origenists in Egypt at the end of the fourth century*, in *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Leuven, Peeters, 1999, pp. 375-379; E. PRINZIVALLI, *Magister ecclesiae: il dibattito su Origene fra III e IV secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum 82), Roma, Augustinianum, 2002; M. DELCOGLIANO, *Situating Sarapion's sorrow: the anthropomorphite controversy as the historical and theological context of Cassian's tenth conference on pure prayer*, “Cistercian Studies Quarterly” 38 (2003), pp. 377-421; A.M.C. CASIDAY, *Tradition and Theology in St. John Cassian*, Oxford, Oxford UP, 2007; J.F. DECHOW, *From Methodius to Epiphanius in Anti-Origenist Polemic*, “Adamantius” 19 (2013), pp. 10-29; H. LUNDHAUG, *The Body of God and the Corpus of Historiography. The Life of Aphou of Pemdje and the Anthropomorphite Controversy*, in *Bodies, Borders, Believers: Ancient Texts and Present Conversations*, ed. A.H. Grung, M.B. Kartzow, A.R. Solevag, Eugene (OR), Pickwick, 2015, pp. 40-56; B. KRASTU, *Theophilus of Alexandria and the First Origenistic Controversy. Rhetoric and Power*, Oxford, Oxford UP, 2015.

copti, soprattutto da parte di T. Orlandi, purtroppo non sempre utilizzati negli studi ai fini di una comprensione più esatta di una crisi che appare sempre più come un confronto culturale di ampia portata. Infatti è del 1984 la pubblicazione del *Contra origenistas* di Shenute, una catechesi antiariana e antinestoriana che si concentra polemicamente anche su teorie gnosticheg-gianti e soprattutto origeniste concernenti la rappresentazione del divino, l'esegesi scritturistica, la teoria della preesistenza delle anime, la resurrezione, la preghiera, l'eucarestia¹⁷: un testo fondamentale per comprendere sia gli effetti della crisi origenista qualche decennio dopo la sua esplosione, sia le reazioni del mondo monastico non origenista. Lo stesso studioso ha riedito e analizzato altri testi, come l'omelia *De anima et de corpore* attribuita nella redazione copta a Atanasio, ma nella sua forma originale assegnabile a Melitone di Sardi¹⁸; la già menzionata *Vita di Aphu*¹⁹, e in particolare una raccolta di opere attribuita a un non meglio noto Agatonico di Tarso²⁰, giungendo alla sua riedizione²¹ e approfondimento analitico²², nel contempo mostrandone l'importanza per il dibattito sull'uomo a immagine di Dio e la preghiera. L'edizione delle opere di Paolo di Tamma, conservate in copto, ha contribuito ad allargare ulteriormente il quadro delle diverse concezioni monastiche della preghiera, dell'ascesi e della visione di Dio, favorendo una contestualizzazione molto più ricca della situazione del

17. *Shenute contra Origenistas*, testo con introduzione e traduzione a cura di T. ORLANDI (Unione Accademica Nazionale, Corpus dei Manoscritti Copti Letterari), Roma, CIM, 1985. Il testo è stato riedito in *Shenute: Contra origenistas. Edition des koptischen Textes mit annotierter Übersetzung des 16. Osterfestbriefs des Theophilus in der Fassung des Hieronymus (ep. 96)*, ed. H.-J. CRISTEA (Studien und Texte zu Antike und Christentum 60), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011. Si veda H. LUNDHAUG, *Origenism in Fifth-Century Upper Egypt: Shenoute of Atripe and the Nag Hammadi Codices*, in *Studia Patristica LXIV: Ascetica; Liturgica; Orientalia; Critica et Philologica*, ed. M. Vinzent, Leuven, Peeters, 2013, pp. 217-228.

18. T. ORLANDI, *La tradizione di Melitone in Egitto e l'omelia De anima et corpore*, "Augustinianum" 37 (1997), pp. 37-50.

19. Tradotta in *Vite di monaci copti*, trad. T. ORLANDI, Roma, Città Nuova, 1984; la riedizione del testo copto si trova nel sito del *Corpus dei manoscritti copti letterari*: www.cmcl.it.

20. T. ORLANDI, *Il dossier copto di Agatonico di Tarso. Studio letterario e storico*, in *Studies presented to Hans Jacob Polotsky*, ed. D.W. Young, Beacon Hill, Pirtle Polson, 1981, pp. 269-299.

21. <http://www.cmcl.it>.

22. T. ORLANDI, *Coptic Texts Relating to the Church Canons. An Overview*, Roma, CIM, 2016, pp. 46-52, 55-57, 59.

dibattito religioso, soprattutto in ambiente monastico, che ha preparato le crisi antropomorfità e origenista²³.

A partire dal 1998 si segnala la nascita di una nuova tendenza volta a comprendere la posizione di Aphu e di altre figure non origeniste di ambiente egiziano e non egiziano sulla base di antecedenti culturali diversi rispetto a quelli proposti fino ad allora negli studi: distinguendo la mistica concreta di Aphu da quella interiorizzata di Evagrio, ambedue finalizzate alla visione di Dio, e rivalutando l'ideologia "antropomorfità" del primo, tale tendenza propone che una delle fonti più importanti dell'autore della *Vita di Aphu* non sia la cultura "asiatica" di Ireneo, materialista e antropologicamente unitiva, ma un'antica tradizione cristiana e giudaica a proposito del corpo e della gloria di Dio²⁴. A. Golitzin in particolare non accetta due elementi fondamentali della proposta di Florovsky: (1) che l'antropomorfismo attribuito da Cassiano e Socrate a una parte del monachesimo egiziano sia soltanto una costruzione polemica; (2) che il Cristo cui fanno riferimento i monaci del tipo di Aphu sia unicamente il Cristo incarnato dei Vangeli (secondo la prospettiva di Ireneo): egli propone che oggetto della contemplazione da parte di questi monaci sia il corpo divino glorioso appartenente al Figlio prima dell'incarnazione, un'idea che Golitzin ritiene tradizionale, anche se ormai marginalizzata in epoca nicena, derivante da speculazioni giudaiche sulla gloria di Dio in forma d'uomo (Ez 1,26-28), che ponevano in stretta relazione le nozioni di immagine, gloria divina, forma umana, e che sarebbero poi state rielaborate nella letteratura cristiana primitiva, anche se in maniera non evidente.

Questa prospettiva è stata ulteriormente approfondita e arricchita dal libro che P.A. Patterson ha dedicato all'intera questione della visione di Dio durante la controversia antropomorfità. Secondo lo studioso, nell'ambito di

23. *Paolo di Tamma, Opere*. Introduzione, testo, traduzione e concordanze a cura di T. ORLANDI (Unione Accademica Nazionale, Corpus dei Manoscritti Copti Letterari), Roma, CIM, 1988.

24. L'idea è stata affacciata da G. STROUMSA, *Jewish and Gnostic Traditions among the Audians*, in *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land*, ed. A. Kofsky - G. Stroumsa, Jerusalem, Yad Izhak Ben-Zvi, 1998, pp. 97-108; è stata poi approfondita da A. GOLITZIN, *The vision of God and the form of glory: more reflections on the anthropomorphic controversy of AD 399*, in *Abba. The tradition of orthodoxy in the West. Festschrift for bishop Kallistos (Ware) of Diokleia*, ed. J. Behr - A. Louth - D. Conomos, Crestwood (NY), St Vladimirs Seminary Press, 2003, pp. 273-297. Per altra bibliografia, cf. P.A. PATTERSON, *Visions of Christ*, cit., pp. 20-24.

un mondo monastico che affermava unanimemente l'importanza della preghiera, della visione di Dio, della sua realizzabilità grazie alla figura di Cristo, si evidenziano due tendenze opposte:

Per gli antropomorfiti, la visione era esclusivamente quella del Figlio (mentre il Padre rimane invisibile), era "concreta" (disponibile agli occhi del corpo), ed era di forma umana. Per gli evagriani, la visione era quella della Trinità consustanziale (vista nel Cristo glorificato), era interiore (disponibile solo agli occhi della mente o dell'anima), ed era senza forma²⁵.

Il percorso di Patterson si svolge attraverso diverse tipologie di testi, da quelli del giudaismo ellenistico a quelli di Nag Hammadi (*Vangelo di Tommaso e Eugnosto*, tra gli altri), alla ricerca di tracce della nozione di un corpo glorioso del Cristo preesistente²⁶. Lo stesso studioso tiene conto, nella ricostruzione del contesto storico, anche di testimonianze tarde, come quelle di Cirillo e Agostino²⁷.

Ma questa tendenza non è l'unica emergente negli studi recenti su questa crisi. D. Bumazhnov ad esempio²⁸ nel 2006 ha contestato la visione di Golitzin, tornando a sostenere, su un'ampia base testuale, una posizione simile a quella di Florovsky, seppure con un'argomentazione più duttile e sensibile alle differenze anche all'interno dei due grandi fronti contrapposti: Aphu non è antropomorfito, esibisce un'antropologia diversa da quella origenista o alesandrina, piuttosto tradizionale, i cui antecedenti possono individuarsi in Melitone, di cui viene studiato dettagliatamente il *De anima et de corpore* in tutte le versioni che lo tramandano, in Ireneo, del cui *Adversus haereses* è attestata la circolazione in Egitto, e in altri autori molto noti nel medesimo contesto, sia in greco che in copto.

25. P.A. PATTERSON, *Visions of Christ*, cit., p. 119: "For the anthropomorphites the vision was exclusively that of the Son (while the Father remains invisible), it was 'concrete' (available to the eyes of the body), and it was human in form. For the Evagrians, the vision was of the consubstantial Trinity (seen in the glorified Christ), it was interior (available only to the eyes of the mind or soul), and it was formless".

26. *Ivi*, pp. 91-118; su Filone pp. 119-147.

27. *Ivi*, pp. 60-90.

28. In particolare D. BUMAZHNOV, *Der Mensch als Gottes Bild im christlichen Ägypten. Studien zu Gen 1,26 in zwei koptischen Quellen des 4.-5. Jahrhunderts* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 34), Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.

Bumazhnov²⁹, in un volume del 2009, ha offerto inoltre una sua ampia ricerca sulla visione di Dio nella letteratura monastica legata al nome di Antonio³⁰ e di Ammona³¹. L'opera, nonostante si ponga tematicamente ai margini della presente indagine, potrebbe tuttavia in futuro esercitare un impatto non secondario su di essa: infatti offre nuove proposte circa le lettere di Antonio, generalmente considerate come portatrici di una proposta antropologica e teologica di chiara ascendenza origeniana e vero antecedente di Evagrio; anche Ammona, tradizionalmente giudicato come un persecutore della spiritualità antoniana, è nel volume oggetto di profonda reinterpretazione, che tende ad allontanarlo dall'origenismo del maestro. Si tratta dunque di testi importanti per definire le condizioni di partenza del dibattito monastico acuitosi nel 399. In questo volume Bumazhnov mette inoltre in questione quello che dopo l'opera di Rubenson era diventato un consenso maggioritario sull'autenticità antoniana delle lettere: le *Lettere* II-VII, con il loro atteggiamento negativo verso il corpo, albergo dei demoni e delle passioni, la nozione di immagine di Dio e di salvezza riservate al *nous*, la dottrina dell'apocatastasi, rifletterebero una prospettiva teologica ben più origenista, e comunque diversa, rispetto a quella espressa nella *Lettera* I: questa differenza potrebbe far presumere una diversità d'autore, anche se lo studioso rimane cauto nei confronti di questa ipotesi³². Non solo: Bumazhnov ritiene che Ammona sia un pensatore molto più moderato sul fronte antropologico e soteriologico rispetto all'autore delle lettere II-VII, in quanto naturalmente penso a dare

29. D. BUMAZHNOV, *Visio mystica im Spannungsfeld frühchristlicher Überlieferungen. Die Lehre der sogenannten Antoniusbriefe von der Gottes- und Engelschau und das Problem unterschiedlicher spiritueller Traditionen im frühen ägyptischen Mönchtum* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 52), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

30. L'opera di riferimento per le lettere di Antonio rimane S. RUBENSON, *The Letters of St. Antony. Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis, Fortress Press, 1995.

31. Si veda ora R. CHERUBINI, *Conoscere Dio. Lettere e scritti di Ammonas*, Roma, Urbaniana, 2011.

32. D. BUMAZHNOV, *Visio mystica*, cit., p. 88: "Due possibili spiegazioni dei risultati qui presentati potrebbero essere o il cambiamento di visione da parte di un redattore nel corso del tempo, oppure la diversità degli autori dei due gruppi di testi. Dal momento che la seconda ipotesi sembra più semplice, esse viene proposta come ipotesi di lavoro in vista di ulteriori analisi delle cosiddette lettere di Antonio" ("Zwei mögliche Erklärungen für den vorgestellten Befund sind entweder die Änderung der Ansichten eines Verfassers im Laufe der Zeit oder verschiedene Verfasser der beiden Textgruppen. Da die zweite Annahme einfacher scheint, wird sie für die weitere Analyse der sogenannten Antoniusbriefe als Arbeitshypothese vorgeschlagen").

valore alla funzione della corporeità umana nella visione di Dio³³; il medesimo studioso enfatizza, d'altra parte, il significato di un testo, il *De patientia*, attribuito al medesimo Ammon, ma piuttosto ascrivibile a una corrente più convintamente origenista³⁴. Come si può ben capire, il libro di Bumazhnov viene da una parte a complicare il quadro relativo alla letteratura monastica, mostrando come ambienti che si ritenevano contigui come quelli di Ammon e di Antonio, siano in grado di esprimere antropologie e approcci mistici non univoci, anzi piuttosto distanti, dall'altra a sollevare dubbi circa il consenso sull'autenticità antoniana di alcune delle lettere a lui attribuite, la qual cosa potrebbe avere conseguenze anche sulla loro cronologia. Nel libro sono coinvolti anche altri testi, come ad esempio gli apoftegmi attribuiti ad Arsenio, che sono utilizzati dallo studioso per mostrare come il discorso sulla visione di Dio e la sua inabitazione nel cuore del monaco potesse essere elaborato in direzioni diverse anche all'interno della medesima tendenza di ispirazione origeniana. Insomma, il mondo monastico che precede o accompagna la crisi del 399 esibisce una varietà di approcci, anche all'interno di una stessa tendenza culturale, origenista o non origenista, nei confronti delle grandi questioni della pietà monastica: dove si collochi la nozione di uomo a immagine di Dio, quanto l'essere ad immagine sia stato compromesso dal peccato originale, se la visione di Dio sia riservata all'intelletto / spirito o possa coinvolgere anche il corpo, se sia legittimo nella preghiera concepire Dio, o il suo Verbo, mediante immagini.

L'opera di Marksches, *Gottes Körper*, del 2016, prende in considerazione una quantità impressionante di testi giudaici e cristiani che abbiano parlato di corpo e corporeità di Dio, toccando ampiamente la crisi antropomorfitica e quella origenista, e muovendosi, con un notevolissimo dominio delle fonti, su linee non coincidenti con la proposta interpretativa di Stroumsa, Golitzin, Patterson. Di grande importanza è la valorizzazione della posizione non antropomorfitica di un testo di Teofilo di Alessandria dedicato alla Visione di Isaia che posteriormente alla crisi dichiara l'impossibilità di vedere Dio con il corpo³⁵, così come della posizione polemica contro le tendenze antropomorfitiche nel mondo monastico assunta da Cirillo di Alessandria in numerose occasioni³⁶.

33. D. BUMAZHNOV, *Visio mystica*, cit., p. 209-236.

34. D. BUMAZHNOV, *Visio mystica*, cit., p. 236.

35. C. MARKSCHIES, *Gottes Körper*, cit., pp. 358-361.

36. *Ivi*, pp. 354-355.

Non solo: un testo come la *Fides Agathonici*, rimasto completamente marginalizzato negli studi, viene messo al centro dell'attenzione critica come documento che meglio ha tematizzato la connessione tra "uomo a immagine di Dio" e "preghiera pura, senza immagini"³⁷. È interessante, a conclusione di questa rapida disamina, citare alcuni passi esprimenti giudizi generali dello studioso a proposito di questa crisi e della sua interpretazione. Scrive Marksches:

Il punto di partenza teologico degli antropomorfiti del IV secolo, a differenza delle costruzioni eresiologiche del loro insegnamento da parte di Giovanni di Gerusalemme, Teofilo e Cirillo, non dovrebbe più essere costituito dal materialismo stoico e dalla questione del modo in cui esso possa connettersi alla dottrina cristiana di Dio. I testi sopravvissuti suggeriscono che il punto di partenza dovrebbe essere piuttosto stato l'idea, oggetto di intensa riflessione, che gli uomini come immagine di Dio sono stati creati con il corpo e l'anima secondo l'archetipo divino. In questo modo, il punto di partenza per l'"antropomorfismo" nei confronti delle vecchie idee cristiane del secondo e terzo secolo sul corpo di Dio si sarebbe per così dire trasferito dalla *teologia* all'*antropologia*. Per una teologia che è stata rappresentata principalmente da asceti cristiani (e forse da ascete), questo non è sorprendente: la stretta relazione tra il corpo del monaco e il corpo di Dio, che era sostenuta dalla teologia degli antropomorfiti, veniva avvertita da tali circoli come un fondamento (o forse meglio: *il* fondamento) della vita cristiana, che in primo luogo al monaco rendeva possibile la sua strada verso la perfezione. (...)

"Antropomorfismo" alla fine del IV e all'inizio del V secolo può essere descritto come una trasformazione monastica di visioni cristiane classiche sul corpo di Dio operatasi ai fini delle comunità ascetiche, e sta ancora (come ad esempio dimostra Cirillo di Alessandria) nella tradizione degli sviluppi dell'insegnamento cristiano del secondo e del terzo secolo. Ciò vale anche se questa continuità negli ultimi decenni è stata volentieri messa in discussione³⁸.

37. *Ivi*, pp. 410-417.

38. *Ivi*, pp. 356-357: "Der theologische Ansatzpunkt der Anthropomorphen des vierten Jahrhunderts dürfte im Unterschied zu den häresiologischen Konstruktionen ihrer Lehren bei Johannes von Jerusalem, Theophilus und Cyrill allerdings nicht mehr der stoische Materialismus gewesen sein und die Frage, wie er sich mit der christlichen Gotteslehre verbinden lassen könne. Die erhaltenen Texte legen die Vermutung nahe, dass der Ansatzpunkt vielmehr die hochreflektierte Idee gewesen sein dürfte, dass Menschen als Bild Gottes mit Seele und Körper nach göttlichem Urbild geschaffen wurden. Damit hätte sich der Ansatzpunkt für den 'Anthropomorphismus' gegenüber älteren christlichen Vorstellungen des zweiten und dritten Jahrhunderts vom Körper Gottes gleichsam von der *Gotteslehre* in der *Anthropologie* hinein verschoben. Für eine Theologie, die vor allem von christlichen Asketen (und vielleicht auch Asketinnen) vertreten

Questa breve storia degli studi permette di comprendere il ruolo giocato dai testi preservati in copto, in particolare la *Vita Aphu*, nella ricostruzione dei dibattiti svoltisi nel mondo monastico tra IV e V secolo. La posizione antropologica e teologica che viene espressa nella *Vita* non è facile da definire se non in negativo: evidente è la sua distanza non solo dagli orientamenti origeniani in materia, ma anche da qualsiasi forma di visione platonizzante e spiritualistica. D'altra parte il tipo di argomentazione non appare semplicistico, come ha notato la critica fin dal tempo di Florovsky, ma basato su un'appassionata lettura del testo biblico, come quando Aphu fa osservare che *kat'eikona* (Gen 1,26) ricorre nel racconto delle origini anche dopo il peccato di Adamo (Gen 5,1 e 9,6), ragione per cui, al contrario dell'espressione citata dalla lettera festale di Teofilo del 399, anche l'uomo peccatore è a immagine di Dio, nonostante questo non appaia evidente. Per sostenere un'interpretazione letterale delle parole attribuite a Dio dalla Bibbia Aphu ricorre all'esempio dell'eucarestia (come aveva già fatto Epifanio), in quanto nessuno può negare che il pane concreto fatto dagli uomini possa diventare il corpo di Cristo durante la consacrazione: il detto attribuito a Gesù in Mt 26,26 "prendete e mangiate, questo è il mio corpo e il mio sangue", ripetuto nella liturgia, stabilisce una relazione di identità tra elementi apparentemente diversi come il corpo di Cristo e un pezzo di pane. Aphu conclude il suo ragionamento usando l'esempio più classico dell'immagine dell'imperatore impressa nelle sue statue di legno, che i sudditi riconoscono anche se il materiale è diverso e i tratti somatici non sono coincidenti: fa autorità la parola dell'imperatore, così come le parole di Gesù, reiterate nella liturgia, fanno autorità nei confronti del pane eucaristico.

Bumazhnov non ritiene che da questo testo si possa ricavare un'impostazione "antropomorfità", ovviamente se si prende questa etichetta nel suo signi-

wurde, ist das nicht verwunderlich: Die enge Beziehungen zwischen dem Körper des Mönchs und dem Körper Gottes, die durch die Theologie der Anthropomorphiten behauptet wurde, empfanden solche Kreise wahrscheinlich als ein grundlegendes Fundament (oder vielleicht besser: als *das* grundlegende Fundament) christlichen Lebens, das dem Mönch seinen Weg zur Vervollkommnung überhaupt erst möglich machte. [...] 'Anthropomorphismus' im späten vierten und frühen fünften Jahrhundert lässt sich als eine monastische Transformation der klassischen christlichen Ansichten über den Körper Gottes für die Zwecke von asketischen Gemeinschaften beschreiben und steht trotzdem (wie beispielsweise Cyrill von Alexandrien zeigt) in der Tradition der christlichen Lehrbildungen des zweiten und dritten Jahrhunderts. Das gilt, auch wenn diese Kontinuität in den letzten Jahrzehnten in der Forschung gern bestritten wurde".

ficato più tecnico e ristretto. A prescindere da una seria discussione delle categorie di origine eresiologica che usiamo nei nostri studi, possiamo dire che certamente si tratta di un'impostazione lontana da quella tradizionale ad Alessandria. Manlio Simonetti e Emanuela Prinzivalli hanno valorizzato nel mondo orientale e egiziano la permanenza per lungo tempo di schemi culturali profondamente diversi da quelli dominanti ad Alessandria³⁹. Essi hanno definito come "asiatica" quella cultura cristiana, formatasi a partire dalla fine del II secolo, ma destinata a permanere in Oriente, e, minoritariamente, anche in Egitto, fino al IV secolo, in cui prevale una concezione monistica della realtà, in contrasto con il doppio livello del reale proposto dal platonismo, un'antropologia unitaria, differente dallo spiritualismo e dalla concentrazione sul *nous* tipica della tradizione origeniana, e conseguentemente una concezione realistica della resurrezione, distante dalla polisemicità che il termine assume ad esempio in Origene, Pierio, Ieraca⁴⁰, una certa insistenza sugli aspetti concreti del divino, di contro all'assoluta immaterialità del Dio origeniano, un'esegesi tipologica che risulta semplicistica se paragonata alla pluralità dei livelli di senso della Scrittura quale è rilevata dall'ermeneutica alessandrina. Tito Orlandi ha dimostrato che tale cultura era ben rappresentata in Egitto negli ambienti in cui nasceva la letteratura copta⁴¹. Io stesso ho rilevato recentemente che alcuni dei codici Bodmer sembrerebbero, se presi nel loro complesso, esprimere delle corrispondenze con questa impostazione "asiatica"⁴².

A questa stessa cultura, con tutte le opzioni che essa ammette, e le ela-

39. M. SIMONETTI, *Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea*, "Augustinianum" 13 (1973), pp. 369-398; M. SIMONETTI, *Modelli culturali nella cristianità orientale del II-III secolo*, in *De Tertullien aux Mozarabes*, 1. *Antiquité tardive et christianisme ancien (IIIe-VIe siècles)*. *Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, ed. L. Holz - J.C. Fredouille, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1992, pp. 381-392, riedito in Id., *Ortossia ed eresia tra I e II secolo*, Soveria Mannelli, Rubettino, 1994, pp. 315-331; E. PRINZIVALLI, *The Controversy about Origen before Epiphanius*, in *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, ed. W. Bienert - U. Kühneweg, pp. 195-213, in particolare pp. 197-200.

40. E. PRINZIVALLI, *Magister ecclesiae*, cit., cap. III.

41. Tra le tante pubblicazioni dedicate a questo problema si veda T. ORLANDI, *Letteratura copta e cristianesimo nazionale egiziano*, in *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardoantica*, ed. A. Camplani (Studia Ephemeridis Augustinianum 51), Roma, Augustinianum, 1997, pp. 39-120.

42. A. CAMPLANI, *Per un profilo storico-religioso degli ambienti di produzione e fruizione dei Papyri Bodmer: contaminazione dei linguaggi e dialettica delle idee nel contesto del dibattito su dualismo e origenismo*, "Adamantius" 21 (2015), pp. 98-135.

borazioni varie di cui è suscettibile, sembra fare riferimento un autorevole rappresentante del monachesimo copto, Shenute di Atripe. Ciò è particolarmente evidente nel trattato sopra menzionato, *Contra origenistas*. Qui Shenute sostiene con forza le ragioni del corpo contro la teoria platonico-origeniana della colpa delle anime preesistenti. Il corpo, esattamente come nella prospettiva di Aphu, riceve una sua piena valorizzazione proprio nell'atto della preghiera e della festa religiosa. In altri termini, la preghiera non è solo *nous* ascendente a Dio, ma coinvolge la totalità del composto umano:

§409 Forse che non hanno detto che il corpo è la punizione dell'anima e la sua prigione? Io invece affermo che in realtà il corpo del giusto è la gioia e il sollievo dell'anima: §410 quando infatti l'anima dell'empio diventa oscura, rende oscuro tutto il corpo e diventa preda della Gehenna col corpo; quando invece l'anima del pio si illumina, rende luminoso tutto il corpo. §411. E veramente l'anima che ama Cristo è come se stesse nei cieli, pur essendo ancora nel corpo, facendo festa nel corpo durante le feste di Cristo, le benedizioni e le preghiere e in ogni buona azione con la quale ciascuno concorre a dar gloria a Dio, come coloro che fanno festa in cielo nella festa e nella *Chiesa dei primogeniti che è iscritta nei cieli* (Eb 12,23)⁴³.

Del massimo interesse è poi la contestazione polemica della dottrina origeniana della preghiera rivolta non al Figlio, ma al Padre attraverso il Figlio, in favore di una preghiera rivolta al solo Figlio, che in sé implica tutta la Trinità, impostata sulla ripetizione del nome di "Gesù", dunque una prassi eucologica in cui la materialità della sequenza sonora ripetuta gioca un ruolo importante:

§ 818 Come ho già detto, nominando il nome del Figlio chiamiamo la Santa Trinità (...).È chiaro dunque che se nominiamo Gesù nominiamo la santa Trinità, soltanto, il Padre come Padre, il Figlio come Figlio, e lo Spirito Santo come Spirito Santo. (...)

§ 821. facendo festa e stando in allegria, (dite): Gesù;

preoccupati e addolorati: Gesù;

i bambini e le bambine ridendo: Gesù;

coloro che attingono acqua: Gesù;

coloro che fuggono davanti ai barbari: Gesù;

coloro che vedono delle belve o qualcosa di terribile: Gesù;

coloro che stanno nei dolori o nelle malattie: Gesù;

coloro che sono presi prigionieri: Gesù;

coloro il cui processo è corrotto o che ricevono ingiustizia: Gesù.

43. *Contra origenistas*, ed. T. ORLANDI, cit., p. 42.

Solo il nome di Gesù sta sulla loro bocca ed è la loro salvezza e la loro vita, Egli e il suo Padre⁴⁴.

Posizione del tutto simile circa la partecipazione del corpo all'attività di preghiera e all'unità tra corpo e anima è espressa nella versione copta (ma anche nel testo originario) del *De anima et corpore* di Melitone di Sardi⁴⁵, che in ambiente copto doveva circolare anche se con attribuzione pseudoepigrafa.

Insomma, la presenza di una varia opposizione alle categorie generali della cultura alessandrina si può rilevare nei testi più diversi, mentre un'adesione allo spiritualismo alessandrino, seppure accompagnata dalla costante condanna di Origene, sembra permanere a livello di patriarcato tra IV e V secolo (Teofilo e Cirillo). Una ricostruzione adeguata del quadro dettagliato della controversia, nella molteplicità delle sue attestazioni letterarie e dell'attività editoriale cui esse sono state sottoposte, è dunque un compito ancora da affrontare.

2. *La professione di fede di Agatonico di Tarso e la questione delle alterazioni testuali ideologicamente significative*

In questa sede ovviamente non ci fermeremo sui testi copti più noti, ma limiteremo l'indagine a un testo attribuito a Agatonico di Tarso e alla questione delle alterazioni testuali dei testi a fini ideologici avvenute tra V e VI secolo.

Il corpus legato al nome di Agatonico di Tarso, edito da Crum⁴⁶ e più recentemente da Orlandi⁴⁷, costituisce davvero una prova dell'utilità del doppio binario su cui stiamo conducendo la nostra inchiesta: da una parte i testi, di incerto autore, che prendono posizione nella controversia sulla visione e sulla preghiera, dall'altra le manipolazioni di un'eredità testuale che è sottoposta alle tendenze divergenti degli ambienti in cui viene trasmessa. Per rendersi conto di questo binomio, basta riepilogare, sulla base di un noto articolo di Tito Orlandi⁴⁸ e di un recentissimo libro da lui dedicato ai canoni ecclesia-

44. *Ivi*, p. 63.

45. D. BUMAZHNOV, *Der Mensch als Gottes Bild*, cit., pp. 36-109.

46. W.E. CRUM, *Der Papyruscodex Saec. VI-VII der Philipps-Bibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften* (Schriften der Wiss. Gesellsch. in Strassburg 18), Strassburg, Trubner, 1915.

47. <http://www.cmcl.it>.

48. T. ORLANDI, *Il dossier copto di Agatonico di Tarso. Studio letterario e storico*, in *Studies presented to Hans Jacob Polotsky*, ed. D.W. Young, Beacon Hill, Pirtle Polson, 1981, pp. 269-299.

stici in ambiente copto, nonché il sito in cui i codici sono presentati e editi, la tradizione manoscritta più significativa che ci ha conservato il corpus:

(1) un codice papiraceo del VI-VII secolo, CMCL.AZ, oggi conservato a Cologny (Ginevra) nella Biblioteca Bodmer, recante: a) *Erotapokriseis* di Cirillo di Alessandria e i diaconi Anthimos e Stephanos, che trattano argomenti morali, scritturistici ed ecclesiali molto vari (sono chiamati *zêtêmata*); b) una lettera di Teofilo al pacomiano Orsiesi, la descrizione del viaggio di quest'ultimo ad Alessandria e il dialogo tra i due, seguita da un'ulteriore lettera di Teofilo ai monaci pacomiani, plesso seguito da *zêtêmata*, cioè da questioni poste da due diaconi di Alessandria, Fausto e Timoteo, a Orsiesi durante il suo viaggio ad Alessandria; c) i testi attribuiti a Agatonico di Tarso, alcuni dei quali inseriti in una cornice pseudostorica in cui si menziona un non meglio noto sinodo di Ancira, specificando che sarebbe stato organizzato contro gli eustaziani, il quale avrebbe approvato l'insegnamento di Agatonico: si tratta della *Fides Agathonici*, un apoftegma *De resurrectione mortuorum*, un titolo senza indicazione di autore e non seguito dall'opera cui dovrebbe riferirsi, il quale menziona il Concilio di Calcedonia, la *Disputatio cum Iustino Samaritano* sul tema della resurrezione, il *De providentia contra Stratonicum* in forma dialogica; un altro trattato dedicato all'incredulità (*apistia*) è invece isolato, fuori dalla cornice⁴⁹. Dietro all'organizzazione dei materiali veicolati dal codice intravediamo, oltre che a interessi ecclesiologici e teologici tipici di un monachesimo pacomiano nel suo rapporto con il patriarcato, anche un gusto pronunciato per la forma letteraria delle *erotapokriseis* e degli *zetemata*.

49. Ecco come il codice, CMCL.AZ, è presentato in ORLANDI, *Coptic texts Relating to Church Canons*, cit., p. 17 (per le sigle delle biblioteche, si faccia riferimento al sito www.cmcl.it, dove esse sono sciolte):

“GB.61.B, p. 1-4 lacuna;

GB.61.B, p. 5-38 = cc0106 *Erotapokrisis Cyrilli et Stephani*.

GB.61.B, p. 38-73 = cc0203 *Historia Horsiesi*.

GB.61.B, p. 73-88 = cc0008 *Agathonicus of Tarsus Fides Agathonici*.

GB.61.B, p. 89-90 = cc0009 *De resurrectione mortuorum (apophthegma)*.

GB.61.B, p. 90 = cc0011 *Titulus extravagans de synodo Chalcedonensi*.

GB.61.B, p. 90-96 = cc0010 cc0010 *Agathonicus of Tarsus Disputatio cum Iustino Samaritano*.

GB.61.B, p. 96-125 = cc0012 cc0012 *Agathonicus of Tarsus De providentia contra Stratonicum*.

GB.61.B, p. 126-136; GB.61.E, p. 137-138 = cc0013 *Agathonicus of Tarsus De incredulitate*”.

(2) una tradizione manoscritta di carattere più ufficiale, legata al Monastero Bianco (MONB.CV e MONB.EF): in particolare, un codice pergamenaceo dell'anno 1003, MONB.EF, ricostruito dagli studiosi sulla base di fogli distribuiti tra la Biblioteca Apostolica Vaticana e la Bibliothèque nationale de France, contiene i canoni conciliari (Nicea, Costantinopoli, Efeso), cui segue il *corpus* di Agatonico, nel quale la titolazione si presenta in forma pi  ridotta rispetto a CMCL.AZ; anzi l'ultimo scritto di Agatonico   seguito da un titolo relativo al Concilio di Calcedonia che introduce, questa volta, un interessante testo anticalcedonese, che meriterebbe uno studio a parte⁵⁰.

50. T. ORLANDI, *Coptic texts Relating to Church Canons*, cit., pp. 9-11, descrive cos  i contenuti di MONB.CV:

“PN.129.14.143 and 142 (p. num. not visible) = cc0010 Agathonicus of Tarsus, *Disputatio cum Iustino Samaritano*; cc0011 *Titulus extravagans de synodo Chalcedonensi*; cc0950 Agathonicus of Tarsus *Apophthegma de incarnatione*; cc0966 *Contra concilium Chalcedonense*

PN.131.1.26 (p. num. not visible) = end of an unknown homily; beginning of cc0320 (BHG.APP0080, CPG5800). Proclus of Constantinople *In Mariam V.* (from the Acts of Ephesus).

BL.OR06807.11-12 (p. num. not visible) = cc0101 Cyril of Alexandria, *Epilysis XII Capitulorum* (from the Acts of Ephesus).

BL.OR06954.04 (p. numb. not visible) = not identified”;

e di MONB.EF:

“RV.B109.cass29.159.01-04 (p. 19-26) = cc0955 *Symbolum Nicaenum A*, cc0956 *Anathemata Nicaena*, cc0957 *Nomina Patrum Nicaenorum*.

RV.B109.cass29.159.05 (p. 47-48); IB.10.10-17 (p. 49-64) = cc0019, Anonimo. Athanasius of Alexandria *Didascalia Patrum Nicaenorum-Syntagma doctrinae*.

RV.B109.cass29.159.06-07 (p. 69-72); IB.10.18-23 (p. 73-84) = cc0959 *Epistula Epiphani*, cc0960 *Epistula Rufini*, cc0961 *Narratio de 318 Patribus Nicaeae*, cc0021 *Sententiae Concilii Nicaeni*;

RV.B109.cass29.159.08-09 (page num. not visible) = cc0556 *Canones Concilii Nicaeni*.

PN.129.14.061 (p. 101-102) = cc0962 *Canones Ancyrani*.

CF.061-068 (p. 135-150); PN.129.14.063-070 (p. 151-166); PN.129.14.062 (p. 167-168) = cc0963 *Canones Antiocheni*, cc0964 *Canones Laodicaeni*, cc0965 *Canones Constantinopolitani*, cc0558 *Symbolum Concilii Constantinopolitani*, cc0559 *Decretum Concilii Ephesini*, cc0008 Agathonicus of Tarsus *Contra Anthropomorphitas-Fides Agathonici*, cc0009 Agathonicus of Tarsus *De resurrectione mortuorum (apophthegma)*, cc0011 *Titulus extravagans de synodo Chalcedonensi*, cc0010 Agathonicus of Tarsus *Disputatio cum Iustino Samaritano*, cc0011 *Titulus extravagans de synodo Chalcedonensi* (again), cc0950 Agathonicus of Tarsus *Apophthegma de incarnatione*, cc0011 *Titulus extravagans de synodo Chalcedonensi* (slightly modified), cc0966 *Contra concilium Chalcedonense*.

(3) Frammenti di un codice papiraceo del Fayyum in dialetto faiumico. Essi contengono l'*Apologia sull'incredulità*, seguita dalla diatriba con Giustino Samaritano⁵¹. Essendo il codice frammentario non possiamo immaginare quali altri contenuti veicolasse.

Noteremo subito che MONB.EF, appartenente al secondo gruppo, presenta un'interessante mescolanza di testi di Agatonico e testi canonici. Secondo Tito Orlandi, esso esibisce queste caratteristiche (p. 279): "l'ufficialità ormai acquisita dai testi; il fatto che essi siano fatti passare come resoconto di avvenimenti verificatisi tutti nel concilio di Ancira, che avrebbe dato il crisma a tutte le teorie contenute nei testi; il fatto che in questo *corpus* siano definitivamente introdotti testi che sono esplicitamente riferiti al concilio di Calcedonia, e che erano probabilmente estranei, inizialmente, al *corpus* di Agatonico"⁵².

Lo studioso ha dunque individuato, sulla base della tradizione manoscritta a noi nota, della selezione, disposizione e conflazione delle singole unità testuali, del loro rapporto con i titoli, del plesso testuale più ampio in cui sono inserite, tre tappe fondamentali nello sviluppo di questo corpus, a seguito della creazione di alcune unità testuali primarie attribuite a Agatonico di Tarso e di altre secondariamente costruite sulle prime per ragioni letterarie e ideologiche:

I. vi sarebbe stata dapprima una circolazione varia di gruppi testuali, del tipo di quello attestato da CMCL.AZ (n. 1) o dal corpus faiumico (n. 3), ma senza cornici pseudostoriche o riferimenti a concili storici se non nel *De providentia*.

II: "In un secondo tempo un redattore riunì in un *corpus* le opere che meglio si prestavano alle sue intenzioni di canonizzarne la dottrina. Sembra che egli intendesse attribuire all'autorità di un concilio di Ancira le teorie che si trovavano negli scritti attribuiti ad Agatonico a proposito dell'antropomorfismo, della resurrezione del corpo, della provvidenza. La costruzione di questo *corpus* dovrebbe essere avvenuta prima del concilio di Calcedonia, al di fuori della cerchia ufficiale della Chiesa egiziana"⁵³;

MU.0158.27 (p. 181-182) = cc0012 Agathonicus of Tarsus *De providentia contra Stratonicum*.

PN.132.1.55 (p. 185-186); IB.10.24-27 (p. 187-194) = end of cc0012; cc0403 Timoteo II di Alessandria *Diataxeis*.

PN.129.14.094-095 (199-202) = end of cc0403; cc0863 *Diegemata*".

51. T. ORLANDI, *Coptic Texts Relating to Church Canons*, cit., p. 22.

52. T. ORLANDI, *Il dossier copto di Agatonico di Tarso*, cit., p. 279.

53. *Ivi*, p. 280.

III. “Questo *corpus* primitivo venne recepito poi in ambienti diversi, ma dopo che gli furono apportati i necessari cambiamenti dottrinali, furono inseriti testi nuovi e in conformità cambiata la titolatura”⁵⁴.

Recentemente Orlandi ha ipotizzato una storia letteraria delle singole opere del *corpus*:

Per quanto riguarda Agatonico, dopo quello che abbiamo detto illustrando le singole opere e i singoli manoscritti, proponiamo quanto segue. La fortuna di “Agatonico” in Egitto iniziò con una versione originale di cc0012 (= *De providentia contra Stratonicum*) limitata alla *erotapokrisis* (parte seconda), alla quale fu presto aggiunta la prima parte con l’invenzione del concilio di Ancira e Stratonico. Dopo che questo testo ebbe ottenuto successo, furono creati altri due testi con il nome di Agatonico, cc0008 (= *Fides*) e cc0010 (= *Disputatio cum Iustino Samaritano*). Tutto questo fu compiuto in greco, in un ambiente monastico evagriano (Nitria), dove un primo *corpus* greco fu riunito, con titoli di passaggio tra le opere. Questa collezione non è preservata, ma noi possiamo conoscerne l’organizzazione dalla più antica collezione copta, che si trova in CMCL.AZ, dove troviamo titoli di passaggio succitati in greco (coptizzato)⁵⁵.

Nelle varie fasi della loro storia gli scritti di Agatonico sono dunque stati creati, riscritti, accostati, inseriti in una cornice, e poi aggiornati teologicamente. L’accostamento in CMCL.AZ con opere in cui intervengono Orsiesi, Teofilo, Cirillo, e l’esito finale di un *corpus* nei codici del Monastero Bianco dimostrano che poteva ben accadere che testi evagriani fossero trasmessi in ambiente pacomiano, per finire in un ambiente shenutiano, dove venivano alterati e aggiornati nel linguaggio antropologico, eucologico e teologico.

Qualche osservazione aggiuntiva sul *corpus* può essere proposta prima di analizzare la *Fides Agathonici*. L’accostamento precoce di alcune opere di

54. *Ivi*, pp. 280-281.

55. T. ORLANDI, *Coptic Texts Relating to the Church Canons*, p. 59: “For what concerns Agathonicus, after what we have said illustrating the individual works and the individual manuscripts, we propose the following. The fortune of ‘Agathonicus’ in Egypt began with an original version of cc0012 (= *De providentia contra Stratonicum*), limited to the *erotapokrisis* (second part), to which was soon added the first part with the invention of the council of Ancyra and Stratonicus. Having this text obtained success, other two texts were created under the name of Agathonicus, cc0008 (= *Fides*) and cc0010 (= *Disputatio cum Iustino Samaritano*). All this was done in Greek, in an Evagrian monastic milieu (Nitria), where a first Greek *corpus* was assembled, with passage-titles between the works. This collection is not preserved, but we can know its organization from the most ancient Coptic collection, found in CMCL.AZ, where we find the (copticized) Greek passage-titles quoted above”.

Agatonico alla letteratura dei sinodi conciliari ne ha influenzato profondamente la cornice testuale in cui esse sono state inserite: il Concilio di Calcedonia e quello di Ancira sono menzionati più di una volta. Perché?

Cominciamo dal sinodo di Ancira. Esso all'origine doveva essere stato escogitato da qualcuno come sinodo fittizio per costruire una cornice letteraria a una raccolta di testi di Agatonico. Infatti è del massimo interesse che sia nella raccolta di CMCL.AZ (1, *Corpus Agathonicaeum A*) che in quelle del Monastero Bianco (2, *Corpus Agathonicaeum B*) sia detto essere un concilio convocato "a causa degli eustaziani"⁵⁶. Soprattutto colpisce un'annotazione o glossa più dettagliata (e forse all'origine dei titoli?) che incontriamo proprio all'interno del testo del *De providentia contra Straticum* (MONB.EF), nella quale non solo si afferma che il sinodo di Ancira è stato tenuto contro gli eustaziani, ma si spiega anche chi era il personaggio: il testo informa che si tratta di un asceta che, considerando il matrimonio impuro, aveva causato la separazione dei mariti dalle mogli e viceversa⁵⁷.

Questa annotazione, sia nella sua forma semplice che in quella più complessa, non è del tutto peregrina, come invece potrebbe apparire a una prima lettura, soprattutto per chi conosce le raccolte canoniche antiche nel loro sviluppo storico: è noto infatti che il sinodo di Ancira del 314 non ha affatto trattato la questione degli eustaziani, la quale invece appare ben evidente nella documentazione relativa al ben più tardo sinodo di Gangra. Lo dimostra ad esempio una frase estratta dalla lettera introduttiva ai canoni di Gangra conservata nelle raccolte canoniche, che vale la pena confrontare con la nostra annotazione:

Testo della lettera sinodale di Gangra

Infatti poiché essi (= gli eustaziani) disprezzano le nozze e presumono che nessuno sposato abbia speranza di salvezza da parte di Dio, molte donne maritate ingannate da costoro si allontanarono dai loro mariti e i mariti dalle proprie mogli⁵⁸.

Annotazione in MONB.EF

Eustazio era un individuo che aveva rovinato molti dicendo che il matrimonio è impuro, e aveva separato molti uomini dalle loro mogli, e aveva separato molte mogli dai loro mariti.

56. *Ivi*, p. 37, con presentazione del titolo premesso alla raccolta *Corpus Agathonicaeum A* e *Corpus Agathonicaeum B*.

57. T. ORLANDI, *Coptic Texts Relating to the Church Canons*, p. 49; CRUM, *Papyruscodex*, cit., p. 29.

58. *I canoni dei concili della Chiesa antica*, a cura di A. di Berardino. I. *I Concili greci*, a cura di C. Noce, C. Dell'Osso, D. Ceccarelli Morolli (Studia Ephemeridis Augustinianum 95), Roma, Augustinianum, 2006, p. 296.

Possiamo porci due domande: perché mai un redattore intermedio ha pensato di menzionare gli eustaziani nella raccolta? perché mai lui o un altro redattore, alla ricerca di notizie per la cornice storica, avrebbe sbagliato il nome del sinodo cui attribuire le decisioni ecclesiastiche contro gli eustaziani? Alla prima domanda è difficile rispondere: l'unica cosa che sappiamo è che il fenomeno eustaziano ha avuto un peso enorme nel mondo monastico del nord dell'Asia minore, nella seconda metà del IV secolo e oltre; dunque chi ha scritto questa annotazione, influenzato dall'insistito riferimento nel corpus alla toponomastica dell'Asia minore (Tarso, Cilicia, Galazia), avendo una vaga notizia circa questo movimento, originariamente contiguo a Basilio di Cesarea, ma poi da questi ufficialmente condannato, avrebbe inserito un'annotazione a loro proposito⁵⁹. La risposta alla seconda domanda va ricercata nella disposizione materiale dei canoni conciliari all'interno delle raccolte canoniche cui un redattore potrebbe aver fatto riferimento, mentre era alla ricerca di informazioni sugli eustaziani o sul sinodo di Ancira: i canoni del sinodo di Ancira del 314, provvisti ovviamente del loro titolo, o aprivano il codice che egli leggeva, oppure ne iniziavano una sezione importante, collocata appena dopo i canoni del concilio di Nicea, ragione per cui il redattore, dopo aver letto il titolo relativo al sinodo di Ancira, potrebbe non essersi avveduto che le decine di canoni seguenti (sia che fossero separati da titoli in relazione a ciascun sinodo, sia che invece non lo fossero), facevano riferimento ad altri sinodi posteriori, tra i quali anche quelli di Gangra: errore forse favorito dall'usanza attestata nelle raccolte canoniche di una numerazione continua dei canoni, indipendentemente dal sinodo di riferimento (come del resto accade in ambito copto⁶⁰). Dopo aver trovato nei canoni di Gangra alcuni riferimenti agli eustaziani e nella lettera introduttiva al sinodo una sintetica spiegazione del movimento, avrebbe senz'altro formulato la sua glossa attribuendo ad un sinodo di Ancira, che appariva o a inizio codice o in apertura di una sua sezione importante appena dopo i canoni di Nicea, la condanna degli eustaziani. L'ipotesi secondo la quale il codice di riferimento si sarebbe aperto con i canoni di Nicea, seguiti da quelli di Ancira, potrebbe essere argomentata anche sulla base della strana frase "Essi concordano col

59. Un'ottima messa a punto su Eustazio e gli eustaziani, nel contesto del monachesimo dell'Asia minore, si trova in F. FATTI, *Monachesimo anatolico. Eustazio di Sebastia e Basilio di Cesarea*, in *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, a cura di G. Filoramo, Brescia, Morcelliana, pp. 53-91.

60. T. ORLANDI, *Coptic Texts Relating to the Church Canons*, p. 46.

sinodo di Nicea” in riferimento non agli eustaziani (che, almeno storicamente, non furono mai niceni), ma a un soggetto sottinteso, che potrebbe benissimo identificarsi con i vescovi del fantomatico concilio di Ancira.

Il *corpus* è accompagnato da un altro strano titolo anche nella raccolta più antica fra quelle in nostro possesso, attestata da CMCL.AZ: “Sul sinodo che avvenne a Calcedonia, che disse che il logos, cioè l’unigenito, è impassibile”. Titoli simili occorrono anche nei manoscritti del Monastero Bianco, nei quali addirittura compare un’operetta anticalcedonese che attende ancora di essere studiata a fondo e collocata nell’amplissimo spettro delle opere anticalcedonesi della prim’ora. Uno sviluppo di questo titolo in MONB.EF poco dopo l’inizio dell’operetta anticalcedonese è indubitabilmente stato elaborato in Egitto: “Sul sinodo che è avvenuto in Calcedonia, che concorda con gli Elleni (= i pagani) così come gli ariani concordano con i meliziani”⁶¹, dove il legame tra ariani e meliziani è tradizionale dal tempo di Atanasio di Alessandria in poi, un vero stereotipo egiziano. Credo che una delle ragioni dell’evocazione del Concilio sia una frase di un’opera di cui ci occuperemo fra breve, la *Fides Agathonici*, in cui si parla di impassibilità del Logos, che ha scelto di diventare passibile. Può essere che tale frase, sia che fosse interpolata nel testo o che fosse originale, abbia dato lo spunto per inserire materiale anticalcedonese fra i testi attribuiti ad Agatonico. Tra l’altro, anche l’*Apophthegma de incarnatione* sembra riflettere dibattiti del tempo di Efeso e Calcedonia: esso potrebbe o essere una creazione posteriore al Concilio, oppure un testo precedente (fase efesina?) avvertito dai compilatori intermedi delle raccolte come una base e giustificazione per aggiungere riferimenti (polemici) al Concilio di Calcedonia.

Ma torniamo ai contenuti della *Fides Agathonici*. Come si vede dal seguente prospetto, i passaggi delle opere di Agatonico sono avvenuti non senza conseguenze per il testo, mediante alterazioni che evidenzieremo o mediante colonne parallele o con annotazioni a piè di pagina⁶²:

CMCL.AZ

Noi crediamo (dunque) che Dio è il creatore di ogni cosa che sta sotto il

MONB.EF

Noi crediamo dunque che Dio è il creatore di ogni cosa: è stato lui a creare i

61. T. ORLANDI, *Coptic Texts Relating to the Church Canons*, p. 46; W.E. CRUM, *Papyrucodex*, p. 43 ll. 11-12.

62. W.E. CRUM, *Papyrucodex*, pp. 22-24; T. ORLANDI in <http://www.cmcl.it>; utilizzo la traduzione italiana di T. Orlandi, con minime variazioni.

cielo e sopra il cielo, colui del quale disse Salomone⁶³: Egli è una sostanza perfetta, inconoscibile, indicibile, incomparabile. Non proviene dalla materia con la quale ha creato tutte le cose. E chi si figura la sostanza della divinità nel suo cuore ha posto una forma (*smot*) nel suo cuore, dicendo: “Dio è in questa forma (*smot*)”, calunniando la divinità: è l’arconte della tenebra a suggerire queste sostanze inferiori nel cuore degli sciocchi (*anoêtos*), ingannandoli (con la credenza) che la divinità è di questa forma (*smot*), mentre essi senza saperlo adorano degli idoli.

cieli e ciò che è in essi e la terra e gli abissi e ciò che è in essi.

È lecito che io pensi al corpo che Cristo rivestì nell’umiltà, ma la divinità che si unì alla carne è indicibile. Si può chiamare il corpo “Cristo” – poiché il significato di Cristo è “colui che fu unto” – ma non puoi pensarla (= la divinità) in alcuna forma affinché tu non sia nell’errore.

Crediamo infatti che il Figlio sia la parola del Padre e che lo Spirito Santo sia il suo soffio. Ma la Trinità consustanziale è senza corpo (*asômatos*)⁶⁴, senza inizio né fine.

(Anche se vi sono) coloro infatti che credono che Dio abbia la forma dell’uomo a causa della parola della Genesi: “Facciamo un uomo secondo la nostra immagine (*hikôn*) e la nostra somiglianza (*eine*)” (Gen. 1,26), non pensare che egli sia in tale inferiorità.

(...).

Alcuni adducono delle testimonianze dalla Scrittura a proposito degli occhi di Dio, delle sue mani, eccetera. O ascoltatore, se non ti si parlasse in una lingua che conosci, tu non comprenderesti il suono. Chi comprende questo è saggio. Dunque ti si dice: “gli occhi di Dio” etc., affinché tu comprenda appieno che cosa tu ascolti, poiché Paolo ha detto: “Ciò che occhio non vide, né orecchio udì, né salì al cuore degli uomini, questo Dio ha preparato per coloro che lo amano” (1 Cor. 2,9). Se le promesse per i suoi giusti non salirono al cuore degli uomini, quanto più colui che fece le promesse!

Ancora noi diciamo che Dio assume la sembianza (*eine*) dell’uomo (cf. Fil 2,7), ma egli fa in modo che la sua sembianza (*eine*) assuma qualsiasi forma (*skhêma*) che voglia, cioè, ogni forma (*skhêma*) che egli voglia assumere, egli l’assume.

63. Mi è ignota la provenienza di questa citazione (un apocrifo attribuito a Salomone?), né mi sono chiari i suoi confini: termina a “inconoscibile” o a “materia con la quale ha creato tutte le cose”?

64. Codice MONB.CV omette.

Coloro infatti che hanno una certa forma (*morphê*) non possono mutarla, in quanto hanno certe caratteristiche fisiche con le quali sono stati creati, cioè “la forma” (*morphê*). Dio invece, poiché non ha un creatore, per questo motivo assume ogni forma (*hrb*) che voglia. Egli apparve ad Abramo nella forma (*smot*) di un uomo. È scritto infatti: “Egli alzò i suoi occhi e vide tre uomini che si avvicinavano” (Gen 18,2). Egli apparve a Mosè essendo un cespuglio infuocato (Es 3). Apparve a Paolo luminoso, splendente più della luce del sole (At 26,13). E per non dilungarci troppo, coloro che possono capire consultino essi stessi la Scrittura. Troveranno che differente è la forma (*skhêma*) nella quale egli apparve a ciascuno dei santi. Paolo dice: “In molte parti e in molti modi Dio parlò fin dall’inizio con i nostri padri attraverso i profeti” (Eb 1,2). Io darò anche un’altra dimostrazione che Dio assume qualunque forma (*hrb*) onorevole che desideri. Nel Vangelo secondo Matteo infatti egli portò Pietro Giovanni e Giacomo su di un alto monte e si trasformò dinnanzi a loro: il suo volto si illuminò come il sole, le sue vesti divennero come la luce (Mt 17,1-2).

Questi esempi bastino dunque agli ascoltatori intelligenti, ed essi non restringano la divinità in una piccola sostanza inferiore (*ousia esk’obj*) come quella dell’uomo, che non può mutare nella sua inferiorità⁶⁵. E coloro che si oppongono a queste parole sono degli sciocchi, avendo gli occhi del loro cuore appannati.

Siano intelligenti coloro che credono in Dio nel loro cuore e non credano a quelle forme (*morphê*) che Satana suggerisce al loro cuore, facendo loro credere che Dio assomigli a questa forma (*eine nteimorphê*). Egli ti fa vedere nel tuo cuore delle cose sconvenienti in forme (*morphê*) che egli stesso ha fatto e posto nel tuo cuore, volendo che tu getti macchie sulla divinità.

Nessuno infatti conosce il Padre se non il Figlio (Gv 8,19; 10,38), cioè nessuno conosce la divinità se non essa stessa se stessa⁶⁶.

E come potrebbe qualcuno conoscere la divinità? Chi vede questa divinità e la forma divina (*skhêma noute*) naturalmente diventa cadavere, come egli disse a Mosè: “Nessuno guardi il mio viso e resti vivo” (Es 33,20).

Dunque coloro il cui cuore riceverà luce nel momento delle loro preghiere preghino il Figlio di Dio rivestito del corpo nel quale purificò l’umanità⁶⁷.

Il Padre infatti è nel Figlio ed il Figlio nel Padre con lo Spirito Santo.

Come infatti il respiro e la parola risiedono nell’uomo, così il Figlio e lo Spirito Santo sono nel Padre, essendo di una medesima sostanza.

Come dunque la parola dell’uomo non si chiama il suo corpo, né il suo corpo si chiama la sua parola, così non è possibile chiamare il Padre Figlio né è possibile chiamare il Figlio Padre né lo Spirito Santo Figlio, come ha detto Sabellio. Ma come i raggi del sole si dividono fra loro venendo qui, ma sono della medesima sostanza del sole, così la Trinità è una medesima sostanza essendo tre ipostasi.

65. MONB.EF: “Basti ciò a coloro che imparano, ed essi sappiano che Dio assume ogni forma”.

66. MONB.EF: “Sappi questo, che nessuno conosce il Padre se non il Figlio e nessuno conosce il Figlio se non il Padre”.

67. MONB.EF: “rivestito della carne dell’umanità che ha assunto”.

Ed il Logos del Padre ricevette il corpo nella Vergine⁶⁸, essendo egli senza passioni, ma divenendo volontariamente passibile non per impotenza, morì volontariamente e risorse dai morti nel terzo giorno, e assunse la carne <nei> cieli⁶⁹, con la quale verrà a giudicare {e giudicherà} ognuno. Essa è quella che si unisce al pane sull'altare quando viene benedetta, come disse Paolo, ed il suo sangue si unisce al calice che è diventato sangue quando il sacerdote proclama: *sôma kai aima Christou*.

Abbiamo messo in rilievo, seguendo l'esempio di Orlandi, i punti in cui le due recensioni si distanziano maggiormente tra loro. Certamente il testo di MONB.EF rappresenta una versione neutralizzata del testo presente nella più antica raccolta di opere di Agatonico attestata da CMCL.AZ, un tentativo di addomesticarne il linguaggio per adattarlo agli ambienti, come quelli pacomiani o, a maggior ragione, shenutiani, più reattivi nei confronti di espressioni che potessero urtare la loro antropologia unitaria e la loro spiritualità concreta. D'altra parte, anche questa raccolta più antica non è certo la prima di cui sospettiamo l'esistenza, ragione per cui non è affatto da escludersi che anch'essa avesse già iniziato un processo di correzione testuale dei testi, come proporremo tra breve con tutte le cautele del caso.

Il brano, come altre opere del corpus, può essere agevolmente riportato a influenza evagriana⁷⁰, come d'altra parte incita a fare un'esplicita citazione dalla *Lettera a Anatolio* preservata in un'altra opera attribuita a Agatonico, il *De incredulitate*⁷¹. Lo rivela la sua insistenza sull'assoluta incorporeità della Trinità, oggetto precipuo della preghiera e della visione, che implica un'esclusione delle forme che la nostra immaginazione ci suggerisce in relazione a Dio⁷²: non si può non richiamare il fatto che, come dimostrano il *De oratio-*

68. MONB.EF: "carne dall'utero della Vergine".

69. MONB.EF aggiunge: "si sedette alla destra del Padre senza divisione".

70. Ovviamente altre influenze sono possibili, in particolare la riflessione di Gregorio di Nissa, come suggeritomi da Gaetano Lettieri: si veda ad esempio *De vita Moysis* II 165.

71. W.E. CRUM, *Papyruscodex*, cit., p. 38.

72. Sulla svolta rappresentata dalla concezione eucologica di Evagrio nella storia della preghiera si veda da ultimo B. BITTON-ASHKELONY, *Theories of prayer in late antiquity. Doubts and practices from Maximus of Tyre to Isaac of Nineveh*, in *Prayer and Worship in Eastern Christians*, ed. B. Bitton-Ashkelony, D. Krueger, London-New York, Routledge, 2016, pp. 10-33, in particolare pp. 20-22. Indispensabili per approfondire questa concezione sono G. BUNGE, *Das Geistgebet: Studien zum Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos*, Cologne, Luther-Verlag, 1987; Id., *The Spiritual Prayer: On the Trinitarian Mysticism of Evagrius of Pontus*, "Monastic Studies" 17 (1987), pp. 191-208; C. STEWART, *Imageless prayer and the theological vision of Evagrius Ponticus*, "Journal of Early Christian Studies" 9 (2001) 173-204. Per un acuto confronto

ne⁷³ e altre opere di Evagrio, la preghiera per il pensatore è elevazione dell'intelletto a Dio (*De oratione* 35: Προσευχή ἐστὶν ἀνάβασις νοῦ πρὸς Θεόν)⁷⁴, il quale deve tendere a una liberazione dalle rappresentazioni, nonché dalle forme più o meno corporee con cui immagina il divino (66: Μὴ σχηματίζης τὸ Θεῖον ἐν ἑαυτῷ προσευχόμενος, μηδὲ πρὸς μορφήν τινα συγχωρήσης τυπωθῆναι σου τὸν νοῦν· ἀλλ' ἄυλος τῷ ἄυλῳ πρόσιθι, καὶ συνίσει). La nozione che tali forme possano essere suggerite da forze demoniache è anch'essa ispirata da Evagrio (72: Ἐπὰν καθαρῶς λοιπὸν, ἀπλανῶς καὶ ἀληθῶς προσεύχηται ὁ νοῦς τὸ τηρικαῦτα. οὐκ ἔτι ἐκ τῶν ἀριστερῶν ὑπέρχονται οἱ δαίμονες, ἀλλ' ἐκ τῶν δεξιῶν· ὑποτίθενται γὰρ αὐτῷ δόξαν Θεοῦ, καὶ σχηματισμὸν τινα τῶν τῆ αἰσθήσει φίλων, ὡς δοκεῖν τελείως τετεῦχθαι αὐτὸν τοῦ περὶ προσευχῆς σκοποῦ). *De oratione* 114-116 suggerisce di non cercare la forma di Dio nel corso della preghiera (μορφή, σχῆμα), di non desiderare di vedere né angeli né il Cristo in maniera sensibile, di non circoscrivere la divinità secondo le modalità dell'immaginazione umana:

Ἐπιποθῶν ἰδεῖν τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρὸς τοῦ ἐν οὐρανοῖς, μὴ ζήτηι παντελῶς μορφήν, ἢ σχῆμα δέχεσθαι ἐν τῷ τῆς προσευχῆς καιρῷ·
Μὴ πόθει ἀγγέλους ἰδεῖν, ἢ δυνάμεις, ἢ Χριστὸν αἰσθητῶς, ἵνα μὴ τέλεον φρενιτικῶς γένη, λύκον ἀντὶ ποιμένος δεχόμενος καὶ προσκυνῶν τοῖς ἔχθοις δαίμοσιν.
Ἀρχὴ πλάνης, νοῦ κενοδοξία, ἐξ ἧς κινούμενος ὁ νοῦς, ἐν σχήματι καὶ μορφαῖς περιγράφειν πειράται τὸ Θεῖον.

tra il *De oratione* di Origene e il *De oratione* di Evagrio, si veda L. PERRONE, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata* (Letteratura cristiana antica. Nuova serie 24), Brescia, Morcelliana, 2011, pp. 564-587.

73. Qui citato secondo PG 79, 1165A-1200C. Si veda anche Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν ἐν ἡ διὰ τῆς κατὰ τὴν Πράξιν καὶ Θεωρίαν Ἠθικῆς Φιλοσοφίας ὁ νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται, καὶ τελεοῦται, Athens, Ἀστήρ, 1957³, pp. 176-189.

74. Sull'ambito della preghiera nel composto umano, si veda *Practicus* 49: "Non ci è stato prescritto di lavorare e vegliare e digiunare di continuo, ma ci è stata fatta legge di *pregare incessantemente* (1 Ts 5,17), perché, mentre quelle (osservanze), che garantiscono la parte passibile dell'anima, abbisognano, in ordine alla loro operazione, anche del nostro corpo, che non basta, per sua debolezza, a (quelle) fatiche, la preghiera rende vigoroso e puro per il combattimento l'intelletto, che è naturalmente fatto per pregare, anche separatamente da questo corpo (προσεύχεσθαι καὶ δίχα τούτου τοῦ σώματος), e per dare battaglia ai demoni, a difesa di tutte le potenze dell'anima", tradotto in *Evagrio Pontico. Per conoscere lui*, a cura di P. BETTILO, Magnano, Qiqajon, 1996, p. 204.

Questo è in linea con quanto affermato da Evagrio in *Epistula fidei* VII, 17, dove il Cristo incarnato, certamente momento di passaggio dell'itinerario mistico, dev'essere trasceso in direzione del Logos⁷⁵.

Fermiamoci brevemente sulle due menzioni del corpo di Cristo che occorrono nella *Fides*, secondo il testo più antico di CMCL.AZ. La prima sembra più in linea con il discorso in cui è inserita: “È lecito che io pensi al corpo che Cristo rivestì nell'umiltà, ma la divinità che si unì alla carne è indicibile”, laddove è evidente l'idea di una progressione, ammessa anche da Evagrio per i primi gradi della vita cristiana, secondo la quale la riflessione sul Cristo sensibile e incarnato è propedeutica a un più avanzato attingimento del Logos mediante il proprio *nous*.

La seconda menzione, invece, appare in contrasto con la prospettiva evagriana, e dunque potrebbe essere l'effetto di un'interpolazione, come cerchiamo di esplicitare riprendendola dal testo appena citato: “Dunque coloro il cui cuore riceverà luce nel momento delle loro preghiere preghino il Figlio di Dio {rivestito del corpo nel quale purificò l'umanità}. Il Padre infatti è nel Figlio ed il Figlio nel Padre con lo Spirito Santo”. Ipotizziamo cioè che l'espressione messa tra parentesi sia un intervento mediante il quale un redattore intermedio si distacca dalle rigorose posizioni evagriane, per suggerire la legittima possibilità di pensare al Cristo incarnato nel momento dell'illuminazione mistica. Se questo fosse vero, il processo di correzione delle affermazioni più “evagriane”, che appare così evidente in MONB.EF, sarebbe già presente in forma incipiente, qualche tempo prima, nelle raccolte più antiche delle opere di Agatonico, come quella presupposta da CMCL.AZ, le medesime dove è già all'opera la costituzione di una cornice testuale e la tendenza a menzionare avversari teologici come gli eustaziani e i calcedonesi.

75. In maniera molto chiara Cassiano riprende e addolcisce la scansione evagriana: “Potranno contemplare la sua [di Gesù] divinità solo coloro che con occhi purissimi, risalendo dalle opere umili e terrene, si collocheranno con lui sull'alto monte della vita solitaria (*solitudinis monte*). Questo luogo, libero com'è dal frastuono di tutti i pensieri e preoccupazioni terreni, al sicuro dalla contaminazione di tutti i vizi, reso eccelso dalla fede purissima e dalla straordinarietà delle virtù, rivela la gloria del suo volto e l'immagine (*imaginem*) del suo splendore a quanti meritano di contemplarlo con lo sguardo mondo dell'anima. Gesù è anche visto da quanti vivono nelle città, nei villaggi, nei borghi più piccoli, vale a dire da coloro che hanno una vita nel mondo (*in actuali conuersatione*) e lavorano, ma non però in quello splendore con il quale è apparso a chi è potuto salire con lui sul suddetto monte, ossia Pietro, Giacomo e Giovanni. Così infatti, nella solitudine, è apparso a Mosè e ha parlato a Elia” (Conl. X 6, trad. R. ALCIATI, *Origene, gli antropomorfiti e Cassiano*, cit., p. 107).

L'altro dato su cui fermare la nostra attenzione è la polemica contro la lettura letterale degli antropomorfismi anticotestamentari. Essa pare particolarmente insistita e ben intrecciata con l'ideale proposto di una preghiera in cui Dio è pensato senza forma, nonché con la critica di un antropomorfismo molto primitivo, distante dalla spiritualità pur concreta e antropologicamente unitaria quale quella di Aphu o Shenute. Ma va anche rilevato che tale polemica ha dei tratti in comune con certe prese di posizione anti-antropomorfiti di Cirillo di Alessandria, ben dopo, dunque, l'esplosione della controversia origenista⁷⁶. Egli infatti intende rispondere a coloro che pensano Dio (Padre, Figlio e Spirito Santo) in forma umana: secondo lui non si può utilizzare Fil 2,7, cui forse si allude anche nella *Fides*, per attribuire un corpo a Dio, perché il Figlio, con l'incarnazione, assume una forma che non aveva e da cui è libero, a differenza degli uomini⁷⁷; l'incorporeità di Dio impedisce la possibilità di immaginarlo con delle forme, ragione per cui l'unico motivo per cui nella Bibbia si fa uso di un linguaggio antropomorfo è per favorire la comprensione umana, esattamente come affermato nella *Fides*⁷⁸; le membra di Dio menzionate nella Bibbia non sono da intendersi nemmeno come membra immateriali, ma come simbolo delle attività di Dio nel mondo⁷⁹. L'espressione *kat'eikona* anche secondo Cirillo va compresa in termini spirituali⁸⁰.

In conclusione, uno scritto originariamente più vicino alle posizioni di Evagrio, nel trasmigrare da un ambiente all'altro, ha perduto alcuni suoi tratti più marcati, si è addomesticato tanto da poter essere messo in dialogo con una prospettiva teologica molto diversa, come quella shenutiana: ed in effetti è nel Monastero Bianco, assieme a plessi testuali di diritto ecclesiastico, che tale testo è stato trasmesso.

76. Cirillo di Alessandria, *adversus anthropomorphitas*, PG 76, 1065-1132, in realtà costituita da tre opere diverse, cf. C. MARKSCHIES, *Gottes Körper*, cit., p. 709; cf. *Answers to Tiberius, and Doctrinal Questions and Answers*, in *Cyril of Alexandria: Select Letters. Select Letters*, trad. L.R. WICKHAM, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 132-179, 181-213.

77. *Responsiones*, trad. L.R. WICKHAM, p. 137.

78. *Responsiones*, trad. L.R. WICKHAM, p. 138.

79. *Quaestiones et responsiones*, trad. L.R. WICKHAM, pp. 185-186.

80. *Responsiones*, trad. L.R. WICKHAM, pp. 164-167.

Un'indagine sulle alterazioni testuali della letteratura monastica tra IV e V secolo certamente porterebbe a risultati di grande interesse, a una penetrazione più profonda nel tessuto di una controversia complessa, in cui i due fronti che riusciamo a ricostruire non sempre hanno avuto gli stessi protagonisti e, se da una parte hanno visto moltiplicarsi le correnti interne, dall'altra hanno conosciuto qualche forma di convergenza e di dialogo. Basti qui citare qualche minimo esempio, in attesa che ricerche più ampie e sistematiche possano ulteriormente illuminare la questione.

Bumazhnov ha più volte messo in rilievo la diversità delle versioni delle lettere di Antonio, che spesso tocca aspetti qualificanti della sua mistica. Il suo studio sul *De patientia* attribuito ad Ammona, secondo lui assegnabile a un autore più marcatamente origenista rispetto alla posizione moderata delle lettere, conservato in due redazioni tradotte in siriano e arabo, ha dimostrato che quella in siriano manifesta una maggiore vicinanza alle posizioni originarie, mentre quella araba appare moderare i modelli di mistica ivi proposti, per esprimere una posizione più neutrale e adatta ai diversi fronti della controversia⁸¹.

Nella letteratura piuttosto neutrale del mondo pacomiano, Schneider individua tracce di correzione di un testo più antico riutilizzato in un testo posteriore alla crisi origenista proprio nell'uso del termine "immagine" e nella descrizione della "visione di Dio" nel corso della preghiera⁸²: il primo sarebbe applicato anche ai monaci peccatori (contro le limitazioni imposte dalla prospettiva evagriana), la visione di Dio sarebbe descritta in modo da evitare qualsiasi presa di posizione di carattere mistico⁸³.

81. D. BUMAZHNOV, *Visio mystica*, cit., pp. 241-247.

82. C. SCHNEIDER, *The Image of God in On Love and Self-Control and Instruction concerning a Spiteful Monk*, in *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th-22nd, 2012, and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15th-19th, 2008*, ed. P. Buzi, A. Camplani, F. Contardi, Leuven, Peeters, 2016, pp. 929-936.

83. *Ivi*, p. 934-935: "Sembra dunque che quando il sermone *Sull'amore e la temperanza* fu edito la prima volta fosse possibile usare il termine "immagine di Dio" in maniera non origenista per fare riferimento all'umanità peccatrice mentre, allo stesso tempo, si alludeva a Origene a proposito della preghiera. C'era spazio nel monachesimo pacomiano per un uso selettivo di Origene, per una simultanea simpatia e antipatia nei confronti del pensiero origeniano. L'assenza di materiale origeniano nella sezione corrispondente dell'*Istruzione concernente un monaco rancoroso* sembra indicare che quando questo adattamento testuale fu compiuto era diventato impossibile,

Se poi vogliamo volgere lo sguardo verso l'altro fronte, Bumazhnov ha mostrato come la versione copta del *De anima et corpore* attribuita a Atanasio, ma in realtà di Melitone, sembra allargare la nozione di *kat'eikona* fino a comprendere anche l'anima, mentre nell'originale era il corpo dell'uomo a essere un riflesso di Dio⁸⁴.

Tutto questo significa che tra V e VI secolo le versioni copte di testi greci, o le recensioni greche che esse traducevano, manifestavano in ambedue i fronti una tendenza a moderare le posizioni più estreme, per giungere a forme di interazione con l'altrui tradizione culturale, se non addirittura alla possibilità di circolare presso ambienti distanti ideologicamente: forse nello stesso monastero pachomiano, ma con maggiore certezza nel medesimo Monastero Bianco circolavano versioni neutralizzate di Agatonico di Tarso e di Melitone.

3. Conclusioni

Il nesso inscindibile, nelle controversie svoltesi tra IV e V secolo in comunità monastiche e ambienti ecclesiastici egiziani, tra il dibattito sulla collocazione del *kat'eikona* (Gen 1,26-27) nel composto umano e la sua permanenza nella fase postlapsaria della storia dell'umanità, quello sul ruolo del corpo nelle forme di preghiera e di mistica più elevate, quello sulle modalità nelle quali Dio può essere immaginato nel percorso mistico e sul senso degli antropomorfismi biblici a proposito del divino, è stato colto e focalizzato nella ricerca più recente estendendo progressivamente il numero dei testi che possono contribuire a illuminarli, abbandonando vecchi stereotipi polemicamente suggeriti dalle fonti antiche, tentando l'avventura di nuove vie di carattere comparativo alla ricerca delle fonti alla base degli orientamenti ideologici in conflitto, affinando l'analisi dei testi più impegnati e scoprendone gli strati redazionali.

almeno per l'adattatore, attingere a Origene in maniera così trasparente" ("It seems that when the sermon *On Love and Self-Control* was first given it was possible to use the term 'image of God' in a non-Origenist way to refer to sinful humanity while simultaneously alluding to Origen on prayer. There was room within Pachomian monasticism for selective use of Origen, for simultaneous sympathy and non-sympathy with Origenist thought. The absence of the Origenist material from the corresponding part of the *Instruction concerning a Spiteful Monk* seems to indicate that when this adaptation was made it had become impossible, at least for the adapter, to draw upon Origen so transparently").

84. D. BUMAZHNOV, *Der Mensch als Gottes Bild*, cit., p. 108.

Ne emerge un quadro molto complesso, da collocarsi in un arco temporale di lunga durata, che va ben oltre, sia in avanti sia indietro, gli anni della cosiddetta controversia origenista. In altri termini, sta crescendo nel mondo degli studi la consapevolezza che il terreno dello scontro tra Teofilo di Alessandria e i monaci origenisti non sia stato preparato soltanto da alcuni episodi della controversia che ha coinvolto Giovanni di Gerusalemme, Gerolamo e Epifanio negli anni precedenti l'incidente tra il patriarca e una parte del mondo monastico, ma anche da una pluralità di occasioni di discussione e di dibattito che hanno segnato in vario modo tutto l'ambiente ascetico e monastico egiziano in una fase antecedente. Le lettere attribuibili ad Antonio o alla sua scuola, quelle di Ammona, le prospettive antropologiche di Atanasio e Teofilo, la polemica antiorigenista e quella antiantropomorfitica di Teofilo e di Cirillo, da una parte, la circolazione dei testi di Ireneo e di Melitone in Egitto, la facies culturale non origeniana degli ambienti colti dei papiri Bodmer, certi orientamenti sulla mistica e la preghiera che traspaiono seppure con scarsa nitidezza in alcuni ambienti monastici (pacomiani e shenutiani), dall'altra, sono tutti elementi che dimostrano come culture e spiritualità di differente orientamento si siano fronteggiate, intrecciate, influenzate reciprocamente, scontrate durante tutto il IV secolo, e abbiamo continuato, in una veste nuova, rese più avvertite dal punto di vista culturale e ideologico dalla crisi ecclesiale con i monaci origenisti, una loro vita segnata anche da tentativi di convergenza, ancora sotto Cirillo e Dioscoro e anche posteriormente: il patriarcato, dopo aver rotto con la tradizione di scuola e aver fatto della polemica contro Origene e gli origenisti una propria marca identitaria, ha tuttavia continuato a coltivare una visione spiritualistica di tipo alessandrino, aggiornandola. Cirillo continua a polemizzare contro visioni della spiritualità vicine alle posizioni antropomorfitiche, oltre ad assumere, come il suo successore Dioscoro, una ferma posizione contro le più diverse teorie origeniste.

Di fronte a una ricerca dai risvolti molteplici, si è scelta in questa sede un'angolazione particolare, quella della *Redaktiongeschichte* di alcuni testi preservati in lingua copta, attenta a valorizzare le alterazioni testuali, correlandole, quando possibile, con ipotizzabili ambienti monastici e orientamenti ideologici. L'insistita esortazione di Tito Orlandi a ricerche che tenessero conto sia del dettato sia della storia redazionale dei testi copti, mi ha stimolato a privilegiare un testo rimasto in po' in disparte negli studi sull'evoluzione della controversia origenista, con l'eccezione di Christof Marksches: la *Fides Agathonici*, membro di un corpus pseudoepigrafo, che successivi interventi redazionali hanno di volta in volta manipolato inserendolo o in una cornice

sinodale fittizia (un non meglio noto sinodo di Ancira, che poi qualche glosatore si è premurato di illustrare, confondendolo con quello di Gangra), o in plessi testuali segnati dall'interesse per l'istituzione patriarcale (le figure di Teofilo e Cirillo) e dall'avversione nei confronti del Concilio di Calcedonia, o in giustapposizione alla letteratura canonica trasmessa nella sua forma più tipica, come successione di canoni relativi ai singoli sinodi, a partire da quello di Nicea.

Tale ricerca, che è solo agli inizi, non sembra per ora corroborare l'idea proposta dalla linea di studi rappresentata da Golitzin e Patterson, secondo la quale in questione sarebbe stata la possibilità nella prassi eucologica di immaginare il Figlio come dotato di un corpo particolare, precedente l'incarnazione, ispirato alle speculazioni giudaiche circa la gloria di Dio. I testi non contraddicono esplicitamente questa prospettiva, ma per il filologo delle letterature tardoantica risulta più vicina ai testi non origenisti una linea di pensiero come quella di Melitone, di Ireneo (che circolavano in Egitto) o dei poemetti del Codice delle Visioni, per cui è il Cristo incarnato dei Vangeli a fornire alla riflessione mistica il repertorio di immagini su cui essa può fissare la propria attenzione nel proprio esercizio: un Cristo incarnato con il quale una certa parte del mondo monastico ritiene che l'umanità dell'asceta abbia una relazione diretta, fondata sulla nozione di *kat'eikona* che istituisce una correlazione tra il Cristo destinato a incarnarsi e l'uomo nella sua interezza.

L'individuazione da parte dello studioso moderno del significato ideologico originario di testi come quelli attribuiti ad Agatonico, non del tutto perspicuo, non può essere disgiunta da uno studio delle condizioni di circolazione e di alterazione testuale. È stato così possibile, ai pochi che si sono avvicinati a questo corpus, notare forme di correzione che tendono ad attenuare l'ipotizzabile ispirazione originale, di marca evagriana-origenista, in direzione di una prassi eucologica meno radicalmente antiiconica, meno astratta, di una spiritualità più concreta e di un'antropologia più unitaria. Un processo non dissimile è d'altra parte presente in testi prodotti in ambienti opposti rispetto a quelli appena menzionati: il trattamento subito dell'omelia *De anima et de corpore*, secondo quanto emerge dall'analisi di D. Bumazhnov, nella cui versione / redazione copta il *kat'eikona* è nozione che si riferisce all'insieme del composto umano, e non soltanto al corpo, com'era nella forma originale del trattato, mostra come anche il fronte non origenista, di matrice "asiatica", non fosse compatto e tendesse in alcuni casi o a moderare alcune sue affermazioni o ad accogliere istanze provenienti da correnti spirituali diverse.

Le interpolazioni o le brevi omissioni, ma anche le più sistematiche revisioni redazionali, avvenute in greco ma forse anche in copto, e i plessi testuali in cui le opere vengono trasmesse, dimostrano da una parte che i due diversi approcci alla spiritualità e all'antropologia cristiana fossero molto più vari internamente di quanto non vogliano farci credere le fonti antiche, dall'altra che tendessero a convergere e a tener conto l'uno delle critiche dell'altro. Una ricerca che miri alla scoperta di queste alterazioni nei testi relativi ad Agatonico, così come nell'insieme molto vasto delle lettere monastiche, potrà certamente illuminare nei prossimi decenni i dibattiti e le controversie che animavano i diversi gruppi monastici a proposito di tematiche, come l'uomo a immagine e le rappresentazioni coinvolte nella preghiera mistica, che essi avvertivano come fondamentali per la costruzione della propria identità.

EMILIANO FIORI

IL *NOUS* E L'ALTARE
LA TEOLOGIA MISTICA DI DIONIGI AREOPAGITA
AL DI LÀ DI EVAGRIO

Avendo ormai studiato Dionigi l'Areopagita per più di dieci anni, per la gran parte dei quali sono stato accompagnato dalla guida magistrale e dal sapiente consiglio di Paolo Bettolo, di cui spero oggi di non essere indegno, sembrerei avere tra le mani uno dei soggetti più adeguati al tema che siamo riuniti a discutere, la "mistica" di ieri e di oggi. Eppure, questo è allo stesso tempo vero e falso. È vero, perché l'idea che comunemente ci facciamo oggi della mistica e di ciò che è mistico affonda in definitiva le sue radici proprio in Dionigi. Il suo uso di "mistero" e di "mistico" non fu ai suoi tempi neologistico come quello di gerarchia, un termine che ci viene da lui, ma la storia concettuale e terminologica che ci ha portati a dire "la mistica" è effettivamente una storia che prende le mosse dalla *Teologia mistica* dell'Areopagita. D'altra parte, tuttavia, lo sviluppo che, pur facendo leva proprio su Dionigi, ha portato la cultura europea a forgiare quella che è oggi la concezione corrente di mistica è un processo che portò molto lontano da Dionigi. Michel de Certeau è stato il primo a tematizzare con forza, fin dai primi capitoli del suo *La fable mystique*, che l'evoluzione del termine *μυστικός* da aggettivo, qual era stato per tutta l'antichità e in Dionigi stesso, e ancora fin oltre il primo millennio d.C., a sostantivo ("la mistica"), è un processo di vero e proprio sviluppo epistemico, di presa di coscienza epistemologica, che caratterizza la filosofia occidentale tra il XIII e il XIV secolo¹. Accettando questa impostazione, e occupandomi qui di autori e problemi del primo millennio, intendo pormi esclusivamente (nei limiti delle possibilità di uno storico) dal loro

1. M. DE CERTEAU, *La fable mystique, I. XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 104-105.

punto di vista, cercando di capire cosa il “mistico” significasse per loro. Non tenterò pertanto di applicare a questi autori le categorie moderne: non tenterò di vedere in quale misura essi le anticipino e le contengano già eventualmente in sé pur senza averne ancora la coscienza epistemologica. La mia indagine mi porterà anzi a osservare che, se mai, la riflessione degli autori cristiani dei primi cinque secoli approdò a una concezione – quella dionisiana – che, pur essendo il modello dichiarato della mistica moderna, a questa è profondamente estranea. La mia sarà dunque un’indagine su un tratto della mistica degli antichi nella paradossale coscienza che una “mistica degli antichi”, se ci atteniamo al termine così sostantivato, non esiste. A dimostrare questo, il tratto che indagherò, per quanto necessariamente limitato è, penso, significativo: cercherò infatti di ripercorrere brevemente la storia dell’*estasi* negli autori cristiani di lingua greca nei primi cinque secoli – di quella, potremmo dunque credere, che nel nostro linguaggio comune siamo avvezzi a definire “estasi mistica”. La ricerca ci porterà invece a osservare che nell’antichità cristiana questo uso “mistico” del termine si scontra per lo più con silenzi e reticenze; che il termine ricevette un’effettiva consacrazione soltanto in Dionigi, più che in Gregorio di Nissa come di solito si pensa; e che tale consacrazione, tuttavia, lo legava intenzionalmente a una “mistica” (per usare un’ultima volta il sostantivo) assai diversa da quella moderna che pure farà della teologia mistica di Dionigi il suo punto di riferimento.

Una precisazione metodologica. L’indagine che segue non intende porsi soprattutto come un percorso di storia delle idee, che svolga ordinatamente la storia dell’*estasi* nel pensiero cristiano antico (in quanto tale sarebbe troppo lacunoso e semplicante), ma mira piuttosto a essere un’archeologia della peculiare congiuntura che, nel VI secolo, produrrà la sintesi dionisiana. Si tratta qui cioè di dipanare la materia mentale, la costellazione dei riferimenti, che Dionigi compendia – nel “momento del pericolo” – nel dispositivo polemico e difensivo della sua teologia mistica.

1. *I primi passi dell’estasi cristiana*

1.1 *Filone, Plotino e Giamblico*

Sarà dunque l’*estasi*, come si è detto, il centro di questo saggio, in quanto esso disegna un percorso che porta a Dionigi e alla funzione che l’*estasi* aveva in Dionigi. Infatti, se parlando di mistica intendiamo anzitutto unione con Dio e contemplazione di lui, il cristianesimo greco antico pensò queste esperienze proprio lungo un itinerario che le vede spostarsi in un

primo tempo sempre più dentro l'ambito del νοῦς, nella forma di un'estasi che è però infinito sprofondamento in sé dell'intelletto, e in una seconda fase, con Dionigi, le proietta all'esterno di esso, per reazione all'emergere di intelligenze troppo estremiste del potere mistico del νοῦς. È questo itinerario che intendo tracciare qui: altre nozioni fondamentali della "mistica degli antichi" saranno intenzionalmente date per sottintese; beninteso, esse saranno evocate di passaggio in quanto segue, ma soltanto nella misura in cui la trattazione dell'estasi lo renderà necessario. Così sarà anzitutto della preghiera, e poi della *sobria ebrietas*, della dialettica tenebra/luce, di concetti come θεωρία e ἔνωσις: tutti temi a cui sono dedicati monografie e articoli celebri e numerosi. L'estasi invece, stranamente, pur venendo spesso discussa, non ha mai beneficiato di una trattazione sistematica, ma si è sempre trovata relegata in brevi paragrafi – nel migliore dei casi – se non in note a pie' di pagina, anche se almeno per un momento, negli anni '50, una discussione a proposito si era aperta, come accennerò. Ripercorrendo la storia cristiana antica del concetto e del termine che lo esprime, si comprenderà la ragione di questa situazione: l'estasi come rapimento, semplicemente, non era ben vista. Anzi, era considerata pericolosa, e ci sarebbe voluta la percezione di un pericolo ancora maggiore per darle piena cittadinanza nel linguaggio cristiano.

Quando oggi parliamo di estasi mistica, in senso proprio o metaforico, usiamo un'espressione (se non un concetto) che si è definita con una certa precisione soltanto tra il IV e il VI secolo d.C., dunque nella tarda Antichità, tra la filosofia neoplatonica, in cui tuttavia il termine ἔκστασις fu usato con estrema cautela, e il cristianesimo, nel quale esso ricevette davvero quella connotazione che ancora oggi gli conosciamo. A ben vedere anzi, quando, nonostante l'intrinseca problematicità del termine, parliamo di mistica nel nostro dire quotidiano, intendiamo spesso l'esperienza diretta di Dio, e l'associazione di tale esperienza all'estasi è per lo più sempre implicita. Nella tarda Antichità il termine estasi aveva già una lunga storia come *vox media*², avente uno spettro semantico che si estendeva dal torpore all'alienazione

2. La corretta definizione è di Sodano in *Giamblico. I misteri egiziani*, a c. di A. R. SODANO, Milano, Rusconi, 1983, p. 313. Questa storia non è stata mai propriamente tracciata dagli studiosi, ma è stata sempre relegata in note a pie' di pagina o in osservazioni incidentali. L'unico tentativo un poco più sistematico a mia conoscenza è rimasto quello di J. Kirchmeyer, *Exstase chez les Pères de l'Église*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV,2, Paris, Beauchesne, 1961, coll. 2087-2113.

abbruttita, al significato a noi più familiare di rapimento in una dimensione dell'esperienza altra e superiore rispetto alla coscienza quotidiana. Come è stato presto osservato³, la descrizione migliore di questa varietà semantica fu fornita nel I secolo d.C. da Filone nel suo trattato *Quis rerum divinarum heres sit* (LI, 249, 56, 20 ss.). Qui Filone distingue tre significati negativi e uno positivo del termine ἔκστασις: sul primo versante, la passività mentale (il sonno), la follia, lo stupore; sul secondo, il rapimento invasato e divino, cui vanno soggetti i profeti: ἔνθεος κατοκωχή τε καὶ μανία, ἧ τὸ προφητικὸν γένος χριῆται (possessione e frenesia invasati, cui vanno soggetti i profeti)⁴. Pressappoco negli stessi anni, gli *Atti degli Apostoli* riferiscono a Pietro esperienze di estasi visionaria, utilizzando il termine in un'accezione non molto diversa da quella profetica presente in Filone: in At 10,10 e 11,5, Pietro riceve visioni in stato di "estasi" (10,10: ἐγένετο ἐπ' αὐτὸν ἔκστασις καὶ θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεωγμένον; 11,5: εἶδον ἐν ἔκστασει ὄραμα). Tuttavia, fino al IV secolo d.C. questo significato del termine non è altrimenti molto attestato nella letteratura greca giunta fino a noi, e questo probabilmente per una ragione che sarà illustrata poco oltre.

D'altronde, nonostante questi illustri precedenti neotestamentari, il termine giunge al Cristianesimo greco antico con una connotazione prevalentemente negativa: più che il concetto del contatto extra-razionale col divino, esso era stato visto soprattutto come stato di perdita *infra*-razionale del senno. Ancora tra il III e il IV secolo, ciò vale, a quanto pare, pienamente per i filosofi neoplatonici, che non se ne servono volentieri per indicare uno stato superiore della coscienza: su undici ricorrenze di ἔκστασις nel *De Mysteriis* di Giamblico, per esempio, soltanto una è positiva, laddove egli distingue due tipi di estasi, una che trascina verso il basso e una che porta verso l'alto⁵. Nonostante questa distinzione, tuttavia, nel resto del trattato Giamblico contempla sempre

3. W. VÖLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1955, p. 202.

4. *Philonis alexandrini opera quae supersunt*, ed. L. COHN et P. WENDLAND, vol. III, Berlin, Reimer, 1898, p. 57. Entrambi i termini κατοκωχή e μανία, così accostati, fanno senz'altro riferimento alla descrizione dell'invasamento poetico nello *Ione* platonico, 536c, dove il termine κατοκωχή trova uno dei suoi pochi utilizzi attestati, appunto in associazione con μανία. Origene, lo vedremo, rifiuterà questa concezione filoniana dell'ispirazione, ma l'influenza dello *Ione* platonico si farà comunque sentire su di lui, come ha mostrato L. PERRONE, *Ἴχνος ἐνθουσιασμοῦ. Origen, Plato and Inspired Scriptures*, "Phasis. Greek and Roman Studies" 2-3 (2000), pp. 319-326.

5. *De Mysteriis* III, 25, in *Jamblique. Les mystères d'Égypte*, texte établi et traduit par É. DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 158, 10-159, 6.

soltanto l'accezione negativa⁶. Lo stesso dicasi, ancor prima, per Plotino: considerato spesso il primo grande filosofo dell'estasi, il primo in cui il sostantivo si leghi più chiaramente alla descrizione della condizione di unione con la divinità, a indicare la completa uscita da sé dell'individuo nel momento della compenetrazione con l'Uno, Plotino usa in realtà il termine quasi sperimentalmente, in una lista di sinonimi⁷ – quasi ad accumulare un termine in più per suggerire l'impossibilità di approssimarsi alla descrizione di tale condizione. Lo fa tra l'altro, come è ben noto, in un trattato del suo primo periodo, VI, 9 [9], mentre il termine non si ritrova più in questo senso nei suoi testi successivi: anzi, torna ad assumere una coloritura neutra o, in un trattato tardo (V, 3 [49]) addirittura negativa⁸. Peraltro, se questa uscita da sé attestata dal termine nel trattato 9 sia da intendersi come un perdita integrale dell'identità individuale non è chiaro e, di fatto, come ha ricordato Riccardo Chiaradonna, “sembra che l'unione con l'Uno sia caratterizzata da una profonda ambivalenza”⁹. È tuttavia significativo che ἔκστασις faccia la sua comparsa in questo senso quasi tecnico proprio in un testo dove si teorizza e descrive la φυγή μόνος μόνῳ (Enn. VI, 9 [9], 11, 51), la fuga da solo al Solo che denota un rapporto marcatamente individuale con il divino: ciò da cui, lo vedremo, l'evoluzione cristiana tardoantica dell'estasi mistica, con la sua marcata connotazione eucaristica, si distanzierà. In VI, 7 [38], 35, 26 Plotino, pur non usando la parola ἔκστασις, definisce l'unione con l'Uno come una condizione di ebbrezza, citando il *Simposio* platonico; e vedremo che nel Cristianesimo il concetto di ebbrezza inerirà al termine ἔκστασις fin dalle sue prime attestazioni nel senso positivo di esperienza di rapimento sovrarazionale¹⁰.

6. Moreschini, in *Giamblico. I misteri degli Egiziani*, intr., trad. e note di C. MORESCHINI, Milano, BUR, 2003, p. 265 n. 73 ipotizza che nel suo unico uso positivo, Giamblico potrebbe essere stato influenzato da Plotino; e però, come spieghiamo di seguito, neanche Plotino è così ben disposto nei riguardi del termine ἔκστασις.

7. Enn. VI, 9 [9], 11, 22-25 [cit. dall'edizione *Plotini opera*, ed. P. HENRY et H.-R. SCHWYZER, voll. 1 e 2, Desclée de Brouwer-L'Édition universelle, Paris/Bruxelles, 1951-1959; vol. 3, Desclée de Brouwer-Brill, Paris/Leiden, 1973]: τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἄπλωσις, καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφήν καὶ στάσις καὶ περινώσις πρὸς ἐφαρμογήν.

8. Enn. V, 3 [49], 7, 14 HENRY-SCHWYZER: νῶ ἡσυχία οὐ νοῦ ἐστὶν ἔκστασις.

9. R. CHIARADONNA, *Plotino*, Roma, Carocci, 2009, p. 175.

10. Su questo concetto (è il tema della *sobria ebrietas*, cui sopra si accennava) rimane fondamentale la densa monografia di H. LEWY, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Gießen, Töpelmann, 1929.

1.2. Origene e Gregorio di Nissa

Nella storia cristiana, ai tempi di Dionigi ancora tutt'altro che densa, del termine ἔκστασις nel senso di un distacco da sé per unirsi con Dio, spiccano gli scritti di Gregorio di Nissa. Il fatto è stato notato negli studi moderni fin dalla monografia tardo-ottocentesca di Franz Diekamp¹¹ e dalle annotazioni dedicate a Gregorio nello studio su Anfiloquio di Karl Holl¹², ed è stato studiato con ampiezza di argomenti soprattutto tra gli anni '40 e '50 del Novecento, da Jean Daniélou in *Platonisme et théologie mystique*¹³, e da Walther Völker in *Gregor von Nyssa als Mystiker*; in anni più recenti, il tema è stato ulteriormente sviluppato all'interno di ampie monografie da studiosi come Thomas Böhm¹⁴ e Franz Dünzl¹⁵. Mentre Holl e Diekamp propendevano per un'influenza neoplatonica su Gregorio in questo ambito, basandosi in fondo sull'unico uso plotiniano di ἔκστασις per denotare lo statuto sovraintellettuale dell'unione con l'Uno, Völker accentuava invece, senza volere per forza escludere questa influenza, piuttosto gli antecedenti origeniani¹⁶. Tuttavia in Origene la terminologia estatica positiva che Gregorio utilizza non è ancora presente. Nei suoi scritti pervenuti in greco, l'alessandrino è in linea con la gran parte della tradizione a lui precedente: ἔκστασις ricorre quasi soltanto in un'accezione negativa (per lo più nel *Contro Celso* e nel *Commento a Matteo*)¹⁷, ed è

11. F. DIEKAMP, *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte der patristischen Zeit*, Münster, Aschendorff, 1896.

12. K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadokiern*, Tübingen und Leipzig, Mohr Siebeck, 1904.

13. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nyssse*, Paris, Aubier, 1944.

14. T. BÖHM, *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa*, Leiden, Brill, 1996.

15. F. DÜNZL, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993.

16. VÖLKER, *Gregor von Nyssa*, cit., pp. 210-215.

17. B. MCGINN, *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*, London, SCM Press, p. 379, n. 216, annota due usi di estasi nell'opera origeniana: uno si troverebbe nel *Commento al Cantico dei Cantici*, 140, 3-11, dove la traduzione di Rufino non dà tuttavia reale appiglio a una presenza di estasi nel greco sottostante; l'altro si trova effettivamente nella *Omelia 27 su Numeri*, dove Rufino, trovandosi nell'imbarazzo di non trovare un termine latino corrispondente adeguato, ricorre alla seguente spiegazione: *non possumus in Latina lingua uno sermone exprimere verbum Graecum quod illi ἔκστασιν vocant, id est cum pro alicuius magna rei admiratione obstupescit animus* (275, 17-22). Anche Crouzel discute questo passo in H.

escluso da Origene anche nell'interpretazione dell'ispirazione profetica (diversamente da Filone)¹⁸. Tuttavia, è anche vero che la rivalutazione positiva del termine in Gregorio non segna probabilmente un cambiamento radicale rispetto a Origene in quest'ambito. In effetti Origene rifiutava il termine, ma non il concetto che Gregorio con esso aveva voluto esprimere. In un passo famoso del *Commento a Giovanni* (I, 30), infatti, Origene interpreta Gv 15,1, in cui il Figlio è detto "vite vera", alla luce di Sal 103,15, "il vino rallegra il cuore dell'uomo":

"se infatti il cuore è la capacità intellettuale (τὸ διανοητικόν); e se ciò che le arreca allegrezza è il Logos ottimo a bersi, quel Logos che ci strappa dalle cose umane (ἐξιστῶν ἀπὸ τῶν ἀνθρωπικῶν), ci riempie di divino entusiasmo e d'una ebbrezza non irragionevole ma divina (οὐκ ἀλόγιστον ἀλλὰ θεῖαν), ... allora quella che produce il vino che rallegra questo cuore dell'uomo è a buon diritto la 'vite vera'"¹⁹.

Questo passo origeniano, che figura ovviamente tra i più rilevanti nel dossier di Hans Lewy sulla *sobria ebrietas*²⁰, contiene in effetti un riferimento positivo all'estasi, anche se parzialmente larvato dalla forma verbale (ἐξιστῶν), ma non si parla di un rapimento fuori della facoltà intellettuale (οὐκ ἀλόγιστον).

Gregorio "osa" invece riproporre, per dirla con Holl, il termine ἔκστασις in senso positivo, perché la critica al montanismo aveva provocato un'interiorizzazione del divieto di valutarlo positivamente (a questo proposito si vedano, ancora nel IV secolo, le pagine che Epifanio dedica al montanismo

CROUZEL, *Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente*, "Revue d'ascétique et de mystique" 130 (1957), pp. 189-202, qui p. 200, dove sembra propenso a non considerarla una "vraie extase", anche se rimane possibilista. Si vede tuttavia che non si tratta di rapimento estatico, ma soltanto di stupore attonito.

18. Si vedano le annotazioni di G. FILORAMO in *Origene. Dizionario*, p. 377 s.v. "Profezia": anche Filoramo accredita l'idea che Origene reagisca alla crisi montanista.

19. Origene, *Clo* I, 30, 206-208, in *Origenes Werke, Vierter Band. Der Johanneskommentar*, hrsg. von E. PREUSCHEN, Leipzig, Hinrichs, 1903: Εἰ γὰρ ἡ καρδία τὸ διανοητικόν ἐστί, τὸ δὲ εὐφραίνον αὐτὸ ὁ ποτιμώτατός ἐστι λόγος, ἐξιστῶν ἀπὸ τῶν ἀνθρωπικῶν καὶ ἐνθουσιᾶν ποιῶν καὶ μεθύειν μέθην οὐκ ἀλόγιστον ἀλλὰ θεῖαν ... εὐλόγως ὁ τὸν εὐφραίνοντα καρδίαν ἀνθρώπου οἶνον φέρων "ἄμπελός" ἐστὶν "ἀληθινή". Trad. it. da *Origene. Commento al Vangelo di Giovanni*, a c. di E. CORSINI, Torino, UTET, 1995², p. 176.

20. Accanto a CMt 85, HLv 7,1 e CCt III, 184c: cfr. LEWY, *Sobria ebrietas*, cit., pp. 119-128.

nel *Panarion*²¹). Pur reintroducendo il sostantivo, tuttavia, Gregorio non si pone su posizioni differenti da quelle di Origene. L'esempio più celebre si trova nell'*Omelia X sul Cantico dei Cantici*. In questo testo Gregorio discute Ct 5,1: *Amici, mangiate, bevete, inebriatevi o fratelli!* Nel testo della LXX: φάγετε πλησίοι καὶ πίετε καὶ μεθύσθητε ἀδελφοί. Qui mi interessa sottolineare in primo luogo un aspetto dell'esegesi del Nisseno che da una parte la riallaccia a Origene, e dall'altra sarà fondamentale anche per la comprensione di Dionigi. Come Hans Lewy e, pochi anni più tardi, Jean Daniélou ebbero a evidenziare, il versetto del *Cantico* riceve in Gregorio un'interpretazione eucaristica, per cui nel Cantico il Logos di Dio sta già parlando del sacramento e della ebbrezza mistica che esso induce in chi lo riceve, quella di cui parlava Origene nel *Commento a Giovanni*. Gregorio scrive infatti:

“per colui che conosce le mistiche parole del Vangelo non apparirà nessuna differenza tra le parole che qui sono dette e la mistica iniziazione che, nel Vangelo, viene impartita ai discepoli. In entrambi i passi, infatti, il Logos dice: *Mangiate e bevete* (Mt 26,26-27) ... quello che nel nostro passo il Logos esorta a fare, quello lo compie lui, nel Vangelo, con i fatti, in quanto ogni ebbrezza produce solitamente l'uscita [ἐκστασιν] dalla mente per colui che è vinto dal vino ... e la stessa cosa si ripete sempre, in quanto con il mangiare e con il bere vengono a concorrere anche la trasformazione e l'uscita [ἐκστασις] dalla condizione peggiore a quella migliore”²².

Dunque tanto nell'Origene del *Commento a Giovanni* quanto nel Gregorio di Nissa delle *Omeliie sul Cantico* l'estasi si produce in connessione con

21. Il possibile legame tra il montanismo e un ritegno cristiano verso l'estasi fino a Gregorio di Nissa fu suggerito da HOLL, *Amphilochius*, cit., p. 205 (“hier hat Gregor ... gewagt, eine Idee wieder einzuführen, die seit Ablehnung des Montanismus aus der christlichen Kirche verdrängt war, die Anschauung, dass man zum Höchsten nur gelangt, indem man in der Verzücckung [ἐκστασις, ἐκβασις τοῦ νοῦς] aus sich selbst heraustritt”), e ripreso da VÖLKER, *Gregor von Nyssa*, cit., p. 210 e n. 5.

22. In Cant. 10, in *Gregorii Nysseni Opera VI. In Canticum canticorum*, ed. H. LANGERBECK, Leiden, Brill, 1960, pp. 308-309: τῷ γὰρ ἐπισταμένῳ τὰς μυστικὰς τοῦ εὐαγγελίου φωνὰς οὐδεμία φανήσεται διαφορὰ τῶν ἐνταῦθα ῥητῶν πρὸς τὴν ἐκεῖ τοῖς μαθηταῖς γινομένην μυσταγωγίαν· ὡσαύτως γὰρ ἐκεῖ τε καὶ ἐνταῦθα φησὶν ὁ λόγος τὸ Φάγετε καὶ τὸ Πίετε ... ὅπερ γὰρ ἐνταῦθα τῷ λόγῳ τοῖς φίλοις παρεκελεύσατο, τοῦτο ἐκεῖ διὰ τῶν ἔργων ἐποίησεν, διότι πᾶσα μέθη ἐκστασιν εἴωθε ποιεῖν τῆς διανοίας τοῖς κεκρατημένοις ὑπὸ τοῦ οἴνου ... καὶ τότε ἐγένετο καὶ πάντοτε γίνεται συνεισιούσης τῆ βρώσει τε καὶ τῆ πόσει τῆς ἀπὸ τῶν χειρόνων πρὸς τὰ βελτίω μεταβολῆς καὶ ἐκστάσεως. Trad. it da *Gregorio di Nissa. Omelie sul Cantico dei Cantici*, intr., trad. e note a c. di C. MORESCHINI, Roma 1996², pp. 217-218, con lievi modifiche.

un mangiare e un bere che è in entrambi i casi esplicitamente interpretato in chiave eucaristica. Ancora più rilevante è che in entrambi l'aggettivo *μυστικός* è parte integrante dello scenario eucaristico. Nel passo di Origene, infatti, l'ebbrezza del vino eucaristico porta a "contemplazioni ineffabili e mistiche": τὰ δὲ εὐφραίνοντα καὶ ἐνθουσιᾶν ποιοῦντα ἀπόρρητα καὶ μυστικὰ θεωρήματα; in Gregorio, il mangiare e il bere a cui vengono invitati gli amici in Ct 5,1 è collegato direttamente all'invito eucaristico di Gesù, "Mangiate e bevete" (Mt 26,26-27), definito "mistica iniziazione" (*μυσταγωγίαν*). Beninteso, la definizione della dimensione sacramentale come "mistica" non è un'innovazione né di Origene, né di Gregorio, e risale nella letteratura attestata quanto meno a Clemente Alessandrino. Inoltre, la gamma di significati dell'aggettivo non si limita certo all'ambito sacramentale, né in questi due autori, né in altri scrittori cristiani greci tra il primo e il quinto secolo; tuttavia è indubbio che in questi passi si gettano i semi di un'importante creazione linguistica che, a seguito di una forte risemantizzazione operata proprio da Dionigi Areopagita, avrà decisive conseguenze concettuali: il legame tra l'estasi e la dimensione dell'eucaristia come dimensione "mistica".

D'altro canto, un ulteriore aspetto da evidenziare è che poco oltre Gregorio rievoca l'ἔκστασις di Davide in Sal 115,2 e quella di Pietro in *Atti*, definendole entrambe "uscite da sé"; e tuttavia, in conclusione dell'esegesi di Ct 5,1, ricapitolando il discorso Gregorio parla di "estasi dell'anima verso le realtà più divine", con un genitivo chiaramente soggettivo: Gregorio mostra dunque di non intendere l'ἔκστασις come un'esperienza extranoetica e incosciente di sé, bensì come un fenomeno in cui l'anima resta presente a sé stessa. In un'eccellente, ma purtroppo poco nota monografia sul Nisseno risalente a una ventina di anni or sono, il patrologo Franz Dünzl ha infatti osservato che nell'esegesi di Gregorio a Ct 5,1 il sostantivo ἔκστασις non indica un *excessus mentis*, perché non si colloca sul piano dell'esegesi, ma sul piano del significato letterale²³. La ἔκστασις τῆς διανοίας di cui parla Gregorio è, in maniera del tutto tradizionale nella lingua greca del tempo, l'ubriachezza: l'ebbrezza, con la conseguente uscita di senno, dei commensali che vengono invitati a mangiare e bere nella lettera del testo biblico interpretato. Gregorio scrive infatti che "ogni ebbrezza usa produrre un'uscita di senno per chi è vinto dal vino" (πάσα μέθη ἔκστασιν εἴωθε ποιεῖν τῆς διανοίας τοῖς κερρατημένοις ὑπὸ τοῦ οἴνου):

23. DÜNZL, *Braut und Bräutigam*, cit., pp. 345-350.

si riferisce dunque palesemente all'ubriachezza in senso generale, che è quella di cui parla il testo di Ct 5,1. Quando passa all'esegesi vera e propria, tuttavia, Gregorio metaforizza l'estasi sul piano morale e la interpreta come "la trasformazione e l'uscita da una condizione peggiore verso una migliore" (τῆς ἀπὸ τῶν χειρόνων πρὸς τὰ βελτίω μεταβολῆς καὶ ἐκστάσεως): uscita dunque, letteralmente, e non estasi²⁴. Gli argomenti di Dünzl sono persuasivi, e se, come pare, sono corretti, vale anche per Gregorio ciò che notò Crouzel a proposito di Origene²⁵, ossia che se è vero che nell'alessandrino si dà possibilità di una "uscita dalle cose umane" indotta dalla "sobria ebbrezza" del calice eucaristico (*Clo* I, 30), tuttavia non si parla propriamente di un rapimento fuori dalla facoltà intellettuale, ma di una uscita da una condizione inferiore.

A proposito della corretta individuazione del concetto di estasi in Origene e Gregorio, e delle osservazioni di Crouzel a tale proposito, è interessante richiamare qui alla memoria come la "priorità" di Gregorio nello sviluppo di una concezione patristica dell'estasi sia stata l'oggetto di un breve dibattito alla fine degli anni '50. Nel 1957, Crouzel discusse nella *Revue d'ascétique et de mystique* il volume su Gregorio di Völker, al tempo recentemente apparso, tornando al contempo su alcuni problemi posti da *Platonisme et théologie mystique* di Daniélou, sulle cui posizioni lo studioso tedesco aveva a sua volta espresso delle riserve. L'articolo di Crouzel porta un titolo rivelatore: "Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique?" L'autore cercava di assumere una posizione intermedia tra Daniélou, cui Völker aveva contestato un'eccessiva distinzione tra Origene e Gregorio nell'ambito di quella che all'epoca veniva chiamata "dottrina spirituale", e la posizione di Völker stesso, per cui invece tra i due non vi era alcuna differenza. Anche per Crouzel Daniélou aveva dato un rilievo eccessivo al contributo del Nisseno alla nascita di una teologia mistica cristiana, soprattutto per quanto concerne l'estasi, la cui valutazione positiva si troverebbe per la prima volta soltanto in Gregorio, mentre in Origene vi sarebbe un troppo accentuato intellettualismo, che impedisce un'apertura estatica fuori dal νοῦς (cosa che, abbiamo visto, neanche Gregorio propriamente considera!); concordando in

24. Claudio Moreschini (*Gregorio di Nissa. Omelie sul Cantico*, cit., p. 217), la cui traduzione è altrimenti buona, rimane qui nella concezione "mistica" e traduce "estasi", sviando il lettore italiano.

25. H. CROUZEL, *Origène*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 11, Paris, Beauchesne, 1981, col. 948.

questo con Völker, sosteneva invece l'importanza di Origene in questo ambito, nonché la sua influenza su Gregorio. Al patrologo tedesco però Crouzel contestava di aver attribuito a Origene, e per estensione anche a Gregorio, una concezione irrazionalista dell'estasi, di un rapimento in cui l'uomo perde coscienza di sé. Nel maestro alessandrino, sostiene Crouzel, c'è, in effetti, un aspro rifiuto dell'estasi in quanto rapimento incosciente, di uscita completa dal *voûs*, probabilmente in tripla polemica con la teoria filoniana dell'ispirazione profetica, con il montanismo e con certi culti misterici. È senz'altro per questo motivo che il termine in quanto tale non ha mai connotazione positiva nella sua opera. La tesi di Crouzel è – contro Daniélou – che, anche se Origene scarta il termine estasi, designa questa stessa realtà in altri termini; contro Völker, che questa estasi non è incosciente. E cos'è quindi per Crouzel questa attitudine estatica *de facto*, che egli chiama “la vraie extase”²⁶, per contrasto con quella depersonalizzante che Völker credeva di leggere in Origene? Crouzel la legge proprio in quei passi che Völker citava a supporto della propria concezione, ossia *Clo* I, 30, citato qui sopra, e pure *Orat* 9,2, in cui si dice che l'anima esce dal corpo per seguire lo Spirito e, deposta la natura di anima, si spiritualizza, il che tra l'altro richiama “l'estasi dell'anima” di cui abbiamo appena letto nell'Omelia X di Gregorio sul Cantico. Si tratta fondamentalmente di quella che Aloisius Lieske aveva definito la “Logosmystik” dell'alessandrino²⁷, d'altronde da Lieske stesso messa in stretta correlazione con la “Christusmystik” di Gregorio di Nissa²⁸. “L'insistance d'Origène sur le maintien du voûs”, scrive Crouzel, “ne donne pas un sens intellectualiste à l'extase”, come riteneva Daniélou²⁹; si tratta invece di comprendere che “toute la doctrine origénienne de l'image et de la ressemblance” al Logos “parle pour une authentique extase ... elle montre que l'homme est un être excentré et extatique par sa nature la plus profonde, le selon-l'image qui constitue sa principale substance”³⁰.

Questa polemica dell'età d'oro della patristica novecentesca ha portato alla luce un dato di fatto che tuttavia, ancora molti anni dopo, non è mai

26. CROUZEL, *Grégoire*, cit., p. 200.

27. A. LIESKE, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster i. W., Aschendorff, 1938.

28. A. LIESKE, *Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa*, “Zeitschrift für katholische Theologie” 70 (1948), pp. 49-93; 129-168; 315-340.

29. J. DANIELOU, *Platonisme*, cit., p. 282.

30. CROUZEL, *Grégoire*, cit., p. 201.

divenuto una stabile acquisizione degli studi: quale che fosse il legame di Gregorio con il suo predecessore alessandrino in materia mistica, l'accentuazione esplicitamente positiva del *termine* (non del concetto) "estasi" è proprio un'innovazione di Gregorio. Tanto Daniélou, che tendeva a tenere Origene e Gregorio maggiormente distinti, quanto Völker, che ne accentuava soprattutto la continuità, quanto soprattutto McGinn in anni più recenti³¹, non hanno esitato a parlare di estasi in riferimento a Origene (cosa che anche Crouzel accettava entro i limiti sopra menzionati), ma solo Crouzel ha reso sufficientemente esplicito che il *sostantivo* ἔκστασις non è applicabile a Origene in un'accezione positiva.

2. *Sacramenti ed estasi in Evagrio e nello pseudo-Macario: interiorizzazione e gradi di verità*

Tra la fine del quarto e l'inizio del quinto secolo, con l'evoluzione e il ramificarsi del monachesimo intorno al Mediterraneo e con il rafforzamento delle strutture gerarchiche, fanno la loro comparsa fenomeni di crescente spiritualizzazione, o meglio di forte interiorizzazione³², dei sacramenti e del sacerdozio. Ai fini della mia indagine, che mira a Dionigi, dovrò soffermarmi in particolare su due autori che segnano tappe importanti in questo percorso di spiritualizzazione e che, in maniera a tratti discutibile, un recente libro ha definito come i "predecessori" di Dionigi³³: Evagrio e lo pseudo-Macario. In un'omelia di quest'ultimo, per esempio, il legame tra estasi ed eucaristia che abbiamo visto stabilirsi in Origene e Gregorio ricompare in modo assai rive-

31. Cfr. *supra* n. 17.

32. Prendo a prestito questo termine dalla "Theophaneia school", iniziata da Alexander Golitzin e Andrei Orlov alla Marquette University negli Stati Uniti e oggi molto influente tra gli studiosi ortodossi, soprattutto anglofoni. L'atto che ha sancito ufficialmente l'esistenza di questa scuola è stata la pubblicazione di una serie di saggi nel terzo volume della rivista "Scrinium" (2008), in particolare A. ORLOV and A. GOLITZIN, "Many Lamps are Lightened from the One". *Paradigms of the Transformational Vision in Macarian Homilies*, originariamente "Vigiliae Christianae" 55 (2001), pp. 281-298. Nella Theophaneia School, il termine "interiorizzazione" viene riferito per lo più a un patrimonio di immaginario apocalittico che va dai libri di Enoch fino all'Apocalisse giovannea e oltre, che secondo Golitzin sarebbe stato fatto oggetto di concettualizzazione e interiorizzazione nella letteratura soprattutto ascetica cristiana della tarda Antichità.

33. "Dionysius' Predecessors. Evagrius and Macarius", sesto capitolo di A. GOLITZIN (with the collaboration of B. BUCUR), *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, Colledgeville, Minnesota, Cistercian Press, 2013, pp. 305-363.

latore. In questo testo (l'Omelia 8 della collezione di 50), organizzato per domande e risposte, l'omelista menziona alcuni esempi di esperienza dell'uomo interiore: a volte "l'uomo [*scil.* interiore, ὁ ἕσω ἄνθρωπος, menzionato poco prima nel testo], durante la preghiera, è andato come in estasi e si è trovato in chiesa davanti all'altare, e gli sono stati porti tre pani come lievito con olio (cfr. Lv 2,4, ampliato in chiave trinitaria) e, quanto più ne mangiava, tanto più cresceva e si ingigantiva"³⁴. Questo passo è conforme al caratteristico insegnamento dello ps.-Macario riguardo all'esistenza di una Chiesa interiore. Questa dottrina è universalmente nota, ma mette conto richiamarne qui quei tratti che avranno uno speciale rilievo nel seguito del discorso. L'uomo interiore, definito talvolta come "cuore", talaltra come "intelletto" e come "anima" è il vero trono di Dio (cfr. per esempio, tra i tanti esempi possibili, Hom [II] 6, 5: "il trono della divinità è il nostro intelletto"³⁵ e, per analoghe espressioni con menzione dell'anima, [II] 33, 2 e [II] 47, 14), o un tempio, una chiesa: in Hom [II] 37, 8 leggiamo che "se viene inteso spiritualmente, riferito all'uomo, [il termine] chiesa designa l'insieme delle sue componenti", ossia delle componenti della sua anima; "la parola 'chiesa' può essere riferita a molti oppure a un'anima sola. L'anima infatti raduna tutti i pensieri ed è una chiesa per Dio ... questo si intende riferito a molti o a uno solo"³⁶); il cuore è anche un altare sul quale si celebrano i veri sacramenti, di cui quelli esteriori sono simboli: "il corpo dell'uomo è un tempio di Dio ... e il cuore umano è un altare dello Spirito Santo"³⁷. L'affermazione più netta e più ica-

34. Ps.-Macarius, Hom (II) 8, 3, in *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, hrsg. von H. DÖRRIES, E. KLOSTERMANN, M. KRÖGER, Berlin, de Gruyter, 1964, p. 78-79: ἐν τῇ εὐχῇ ὡς ἐν ἐκστάσει γέγονεν ὁ ἄνθρωπος καὶ εὐρέθη εἰς θυσιαστήριον ἐστῶς ἐν ἐκκλησίᾳ, καὶ προσηέχθησαν τῷ τοιοῦτῳ ἄρτοι τρεῖς ὡς δι' ἐλαίου ἐζυμωμένοι, καὶ ὅσον ἦσθιεν, ἐκείνο πλέον ἠϋξανε καὶ ἐμυκύνετο. Trad. it. Lisa Cremaschi, in *Pseudo-Macario. Spirito e fuoco. Omelie spirituali (Collezione II)*, intr., trad. e note a c. di L. CREMASCHI, Bose, Qiqajon, 1995, p. 136 (con lievi modifiche).

35. Hom (II) 6, 5, ed. Dörries, p. 68: ὁ θρόνος τῆς θεότητος ὁ νοῦς ἡμῶν ἐστι.

36. Hom (II) 12, 15, ed. Dörries, p. 115-116: ἐκκλησία οὖν λέγεται καὶ ἐπὶ πολλῶν καὶ ἐπὶ μίας ψυχῆς. αὐτὴ γὰρ ἡ ψυχὴ συνάγει ὅλους τοὺς λογισμοὺς καὶ ἐστὶν ἐκκλησία τῷ θεῷ ... τοῦτο δὲ καὶ ἐπὶ πολλῶν νοεῖται καὶ ἐπὶ ἐνός. Trad. it. CREMASCHI in *Spirito e fuoco*, cit., pp. 173-174.

37. Hom (I) 7, 18, 3, in *Makarios/Symeon. Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)*, hrsg. von H. BERTHOLD, 2 Bde, Berlin, Akademie-Verlag, 1973, p. 114: τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου ναὸς ἐστὶ τοῦ θεοῦ ... καὶ ἡ καρδιά τοῦ ἀνθρώπου θυσιαστήριον ἐστὶ τοῦ ἀγίου πνεύματος.

sticamente riassuntiva di questa concezione dello pseudo-Macario si trova forse in apertura dell'Omelia 52 della collezione di 64:

“tutta l'economia manifesta (φαινομένη) della Chiesa di Dio è venuta a motivo dell'essenza vivente e intellettiva (διὰ τὴν ζώσαν καὶ νοεράν οὐσίαν) dell'anima razionale che è stata fatta a immagine di Dio, e che è la vivente e vera Chiesa di Dio ... affinché l'anima infante, viaggiando attraverso l'ombra, pervenga alla verità. Infatti chiesa di Cristo, tempio di Dio e vero altare e vivente sacrificio è l'uomo di Dio ... Come infatti il culto e la condotta della legge sono un'ombra della Chiesa di adesso, così la Chiesa che adesso si vede è ombra dell'uomo interiore razionale e veritiero. Ecco, infatti, tutta l'economia e il servizio manifesti dei misteri della Chiesa passano (παρέχεται) nel compimento, e rimane l'essenza razionale e intellettiva dell'uomo interiore”³⁸.

Più oltre nella stessa Omelia lo ps.-Macario si fa ancora più esplicito riguardo alla superiorità del culto interiore, utilizzando tra l'altro con abbondanza l'aggettivo “mistico” in riferimento ad esso:

come nella Chiesa visibile – se prima le letture e le salmodie e la sinassi del popolo e tutta la sequenza dell'ordinamento ecclesiastico non si sono compiute, il sacerdote non può compiere neanche il divino mistero del corpo e del sangue di Cristo e non si dà comunione mistica dei fedeli ... così pure il Cristiano: anche se ha digiuno, veglia, salmodia, ogni asceti e ogni virtù, ma l'operazione mistica dello spirito ... non si compie sull'altare del cuore ... [tutte queste virtù] sono quasi inefficaci poiché non hanno ciò che è capitale: l'esultanza dello Spirito che opera misticamente nel cuore per effetto della grazia³⁹.

38. Hom (I) 52, 1, 1, ed. Berthold, p. 138: Πάσα ἡ φαινομένη τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ οἰκονομία γέγονε διὰ τὴν ζώσαν καὶ νοεράν οὐσίαν τῆς ψυχῆς τῆς λογικῆς τῆς κατ' εἰκόνα θεοῦ ποιηθείσης, ἥτις ἐστὶν ἡ ζῶσα καὶ ἀληθινὴ θεοῦ ἐκκλησία ... ἵνα διὰ τῆς σκιάς ὀδεύσασα ἡ νηπία ψυχὴ ἐπὶ τὴν ἀληθειαν καταντήσῃ. ἐκκλησία γὰρ Χριστοῦ καὶ ναὸς θεοῦ καὶ θυσιαστήριον ἀληθινὸν καὶ θυσία ζῶσα ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος τυγχάνει ... ὥσπερ γὰρ ἡ τοῦ νόμου λατρεία καὶ διαγωγή σκιά ἦν τῆς νῦν ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ, οὕτως ἡ νῦν ὀρωμένη ἐκκλησία σκιά ἐστὶ τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου τοῦ λογικοῦ καὶ ἀληθινοῦ. ἐκκλησία γὰρ Χριστοῦ καὶ ναὸς θεοῦ καὶ θυσιαστήριον ἀληθινὸν καὶ θυσία ζῶσα ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος τυγχάνει. Ἰδοὺ γὰρ πάσα ἡ φαινομένη οἰκονομία καὶ διακονία τῶν μυστηρίων τῆς ἐκκλησίας παρέχεται ἐν τῇ συντελείᾳ καὶ μένει ἡ λογικὴ καὶ νοερὰ οὐσία τοῦ ἔσω ἀνθρώπου.

39. Hom (I) 52, 2, 2-3, *ibid.*, p. 140: ὥσπερ οὖν κατὰ τὴν ὀρωμένην ἐκκλησίαν· ἐὰν μὴ πρῶτον αἱ ἀναγνώσεις καὶ αἱ ψαλμωδία καὶ ἡ σύναξις τοῦ λαοῦ καὶ πάσα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ θεσμοῦ ἡ ἀκολουθία ἐπιτελεσθῇ, αὐτὸ τὸ θεῖον μυστήριον τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ὁ ἱερεὺς οὐκ ἐπιτελεῖ καὶ ἡ μυστικὴ κοινωνία τῶν πιστῶν οὐ γίνεται ... οὕτω καὶ ὁ Χριστιανός· ἐὰν ἔχη νηστείαν, ἀγρυπνίαν, ψαλμωδία, πάσαν ἄσκησιν καὶ πάσαν ἀρετὴν, ἡ δὲ μυστικὴ τοῦ πνεύματος ἐνέργεια ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ τῆς

Non c'è forse nessun altro passo più chiaro di questo in tutta l'opera pseudo-macariana per convincerci che, seppure la realtà e la validità degli ordinamenti e dei sacramenti della Chiesa esteriore non siano affatto negate, l'affermazione di una progressione ascendente nel grado di verità dalla Chiesa esteriore a quella interiore è altrettanto netta. Confrontando in particolare quest'ultimo passo con il pensiero di Dionigi (ma d'altronde citandolo in maniera incompleta e tralasciando le affermazioni sul παρέργεσθαι della Chiesa e sulla sua funzione di ombra dell'uomo interiore), Golitzin ha voluto vedere un accordo di fondo tra i due autori⁴⁰. Si vedrà più oltre perché questo accordo sia solo molto parziale: Dionigi, infatti, mette degli argini robusti all'interiorizzazione dei sacramenti⁴¹. Per il momento dovrebbe essere chiaro, tuttavia, che nel passo pseudo-macariano da cui abbiamo preso le mosse, dove si dice esplicitamente che è l'uomo interiore a fare un'esperienza di estasi a tema eucaristico, tale esperienza estatico-liturgica va allora compresa nell'ambito di questa interiorizzazione dei sacramenti e soprattutto della superiore dimensione di verità che ad essa viene associata. Se di estasi si tratta, è pur sempre un rapimento che porta *dentro*, e non fuori, e conduce al sacramento della chiesa interiore. Solo in questa dimensione si può dare quella condizione che è il fine stesso del cristiano e che lo ps.-Macario, ripetutamente attraverso tutta la sua opera, definisce "comunione mistica dello Spirito", *μυστική τοῦ πνεύματος κοινωνία*⁴².

Se lo pseudo-Macario, per quanto in maniera del tutto occasionale, poteva associare alla chiesa interiore, e dunque all'ambito del cuore e del νοῦς, un'esperienza estatico-eucaristica che ancora lo avvicinava a Origene e Gregorio, Evagrio invece rimane sì vicino a entrambi nell'affermazione del carattere noetico dell'esperienza di Dio, che è contemplazione della Trinità esperita nell'intelletto, ma è ben più deciso di loro nell'escludere il sia pur minimo riferimento all'estasi. Quanto all'ambito liturgico, lo vedremo, sembra interessargli soltanto in chiave tipologica e, forse ancor più radicalmente, metaforica. In Evagrio le poche occorrenze registrabili del termine

καρδίας ... οὐκ ἐπιτελεῖται, ἔλλειπής ἐστὶ πάσα ἡ ἀκολουθία τῆς ἀσκήσεως, καὶ σχεδὸν ἀργά εἰσι μὴ ἔχοντα τὴν κεφαλὴν, τὴν τοῦ πνεύματος ἀγαλλίασιν ἐν καρδίᾳ μυστικῶς ὑπὸ τῆς χάριτος ἐνεργουμένην.

40. GOLITZIN, *Mystagogy*, cit., soprattutto pp. 353-355.

41. Sul fatto, poi, che la gerarchia in Dionigi non sembri destinata a passare, nemmeno nell'*eschaton*, si veda E. FIORI, *The impossibility of the apokatastasis in Dionysius the Areopagite*, in H. PIETRAS (ed.), *Origeniana decima*, Leuven, Peeters, 2011, pp. 831-843.

42. Cfr. p. es. Hom (I) 52, 2, 1, 5, ed. Berthold, p. 141.

estasi sono negative e si riferiscono alla condizione di chi è preda dei demoni: nel *Praktikos*, il termine estasi è utilizzato in un contesto in cui viene definito niente meno che come il peggiore dei mali, provocato dal peggiore dei demoni, quello della superbia: “lo seguono ira e tristezza”, scrive Evagrio, “e l’ultimo male: l’uscir di senno [ἔκστασις φρενῶν], e la follia e una moltitudine di demoni veduta nell’aria” (*Praktikos* 14)⁴³. Negli *Scoli ai Proverbi*, l’estasi è addirittura l’opposto di come siamo comunemente abituati a considerarla – è follia che fa uscire da Dio, e ben lungi dall’avvicinare a Dio, deve essere anzi “soppressa” perché ciò sia possibile: “[solo] qualora si sopprima la follia degli insensati, a causa della quale uscirono da Dio, essi, ridivenuti puri, si avvicinano a Dio” (Scolio 323)⁴⁴.

Anche in Evagrio, poi, l’ambito del νοῦς, nel quale pare darsi interamente la contemplazione di Dio, si colora di simbolismi sacramentali ed ecclesiologici. Nell’opera del Pontico, è vero, si cercano quasi del tutto invano riferimenti ai sacramenti della Chiesa visibile, altri essendo i suoi accenti e altre le sue preoccupazioni. Tuttavia, i pochi cenni che è dato rintracciare nei suoi scritti suggeriscono proprio un’interiorizzazione sacramentale che presenta analogie marcate con quella pseudo-macariana. Ciò riapre peraltro la questione del rapporto tra questi due autori, che Hausherr⁴⁵ aveva impostato (e in seguito sfumato) negli anni ’30 secondo un’impostazione

43. *Évagre le Pontique. Traité Pratique ou le moine*, intr., éd., trad., comm. et tables par A. GUILLAUMONT e C. GUILLAUMONT, Paris, Cerf, 1971, p. 534: Παρακολουθεῖ δὲ ταύτῃ ὀργή καὶ λύπη, καὶ τὸ τελευταῖον κακόν, ἔκστασις φρενῶν καὶ μαγία καὶ δαιμόνων ἐν τῷ ἀέρι πλῆθος ὁρώμενον. Trad. it. in *Evagrio Pontico. Per conoscere lui. Esortazione a una vergine. Ai monaci. Ragioni delle osservanze monastiche. Lettera ad Anatolio. Pratico. Gnostico*, intr. trad. e note a cura di P. BETTILOLO, Bose, Qiqajon, 1996, p. 196.

44. *Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes 323*, intr., texte critique, trad., appendices et index par P. Géhin, Paris, Cerf, 1987, p. 414: Ἐὰν συντριβῆ ἡ ἔκστασις τῶν ἀφρόνων, καθ’ ἣν ἐξέστησαν θεοῦ, πάλιν καθαροὶ γενόμενοι προσέρχονται τῷ θεῷ. Nella stessa direzione va *Sentenze* 9, dove Evagrio ribadisce che l’estasi è precisamente l’opposto della condizione di conoscenza di Dio: “l’ekstasis è il fatto che l’anima razionale torna a inclinare verso il male, dopo [aver praticato] la virtù e la conoscenza di Dio”.

45. I. HAUSHERR, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, “Orientalia Christiana Periodica” 1 (1935), pp. 114-138, e, in modo più sfumato, id. (=J. Lemaître), *Contemplation chez les Grecs et autres orientaux chrétiens*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol II,2, coll. 1849-1851; ora si veda la discussione in M. Plested, *The Macarian Legacy. The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 59-71 (capitolo “Macarius and Evagrius”), che apre stimolanti orizzonti alla ricerca futura.

binaria, e molto tipica di quegli anni, mistica intellettiva/mistica affettiva. Guillaumont ha menzionato alcuni di questi passi e vi ha riflettuto in maniera assai equilibrata⁴⁶; Golitzin ha attirato l'attenzione su alcuni altri, altrettanto importanti⁴⁷. Per parte mia ne propongo qui di seguito una rassegna, con qualche nuova riflessione sull'analogia con lo ps.-Macario. Si tratta anzitutto di *Sentenze ai monaci* 118-119, dove Evagrio illustra il significato della carne e del sangue di Cristo: "Carni del Cristo sono le virtù pratiche: chi le mangerà diverrà impassibile. Sangue del Cristo è la contemplazione degli esseri divenuti, e chi ne beve sarà da lui reso sapiente"⁴⁸. Non dissimilmente nel tredicesimo scolio all'*Ecclesiaste*: "Infatti chi, senza il Cristo, potrà mangiare le sue carni e bere il suo sangue, che sono i simboli delle virtù e della scienza?"⁴⁹ Infine, in un passo della pseudo-basiliana *Epistula fidei* leggiamo:

"*Colui che mangia me, dice, vivrà a motivo di me* (Gv 6,57). Infatti mangiamo la sua carne e beviamo il suo sangue, divenendo partecipi, tramite l'incarnazione e la vita sensibile, del Verbo e della Sapienza. Ha infatti chiamato carne e sangue tutto il suo misterioso soggiorno [nel mondo] e ha rivelato il suo insegnamento consistente in pratica, fisica e teologia, tramite il quale l'anima è nutrita e preparata a ricevere fin da ora la contemplazione degli enti. È questo, probabilmente, che il detto rivela"⁵⁰.

Commentando questi passi, insieme con altri dove è questione delle funzioni del sacerdozio e dei limiti della sua autorità, Guillaumont ha giusta-

46. A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Paris, Vrin, 2004, pp. 263-265.

47. A. GOLITZIN, *Mystagogy*, cit., pp. 316-321.

48. *Ad monachos* 118-119, in H. GRESSMANN, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Eua-grius Ponticus*, Leipzig, Hinrichs, 1913, p. 163: Σάρκες Χριστοῦ πρακτικαὶ ἀρεταί, ὃ δὲ ἐσθίων αὐτὰς γενήσεται ἀπαθής. Αἷμα Χριστοῦ θεωρία τῶν γεγονότων καὶ ὁ πίνων αὐτὸ σοφισθήσεται ὑπ' αὐτοῦ. Trad. BETTILOLO, in *Per conoscere lui*, cit., p. 158.

49. *Évagre le Pontique. Scolies à l'Ecclesiaste* 13, ed., intr., trad., notes et index par P. Géhin, p. 78: Τίς γὰρ χωρὶς Χριστοῦ δυνήσεται φαγεῖν τὰς σάρκας αὐτοῦ ἢ πνεῖν τὸ αἷμα αὐτοῦ, ἅπερ ἀρετῶν σύμβολα ἐστὶ καὶ γνώσεως;

50. *Ep. Fid.* 4, ed. J. GRIBOMONT, in M. FORLIN PATRUCCO, *Basilio di Cesarea. Le lettere I*, Torino, SEI, 1983, p. 94: Καὶ "Ὁ τρώγων με, φησί, ζήσεται δι' ἐμέ". Τρώγομεν γὰρ αὐτοῦ τὴν σάρκα καὶ πίνομεν αὐτοῦ τὸ αἷμα, κοινωνοὶ γινόμενοι διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως καὶ τῆς αἰσθητῆς ζωῆς τοῦ Λόγου καὶ τῆς Σοφίας. Σάρκα γὰρ καὶ αἷμα πάσαν αὐτοῦ τὴν μυστικὴν ἐπιδημίαν ὠνόμασε καὶ τὴν ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεστῶσαν διδασκαλίαν ἐδήλωσε, δι' ἧς τρέφεται τε ψυχὴ καὶ πρὸς τὴν τῶν ὄντων τέως θεωρίαν παρασκευάζεται. Καὶ τοῦτο ἐστὶ τὸ ἐκ τοῦ ῥητοῦ ἴσως δηλούμενον.

mente osservato che neanche Evagrio nega validità ai sacramenti esteriori; tuttavia, lo studioso deve ammettere che anche nel Pontico, analogamente a quanto ho osservato qui sopra per lo ps.-Macario, vi è effettivamente una progressione nel grado di verità tra il sacramento e la realtà noetica simboleggiata, per cui quest'ultima ha senz'altro la priorità. Il parallelismo tra Evagrio e lo ps.-Macario su questo punto è forse massimamente rilevato da un altro passo evagriano. In una breve annotazione del trattatello *Sui pensieri*, al capitolo 41, leggiamo che l'interpretazione della parola biblica "prese il pane" di Mt 26,26 (siamo così nuovamente nell'ambito esegetico del Gregorio di Nissa dell'Omelia X sul Cantico) "raffigura il νοῦς" (τὸ μὲν "λαβὼν ἄρτον" σχηματίζει τὸν νοῦν), e che l'espressione "ruppe" "è, di nuovo, tipo del νοῦς" (τὸ δὲ "ἔκλασε" πάλιν τυποῖ τὸν νοῦν)⁵¹. Questo accenno eucaristico è significativamente tutto spostato a favore della tipologia noetica e, a rimarcare ulteriormente la vicinanza allo ps.-Macario, queste affermazioni sul pane della Cena sono subito seguite da un'altra interpretazione tipologica del νοῦς: "la frase *vidi il Signore seduto sul trono eccelso ed elevato* (Is 6,1) è tipo del νοῦς ... 'trono di Dio' viene detto un νοῦς puro" (τὸ δὲ "εἶδον τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου" τυποῖ τὸν νοῦν ... θρόνος λέγεται θεοῦ νοῦς καθαρὸς)⁵². Il riferimento biblico è diverso, perché Isaia 6,1 non compare mai nelle due raccolte maggiori dello ps.-Macario; in quest'ultimo tuttavia la raccolta di 50 omelie si apre con una celebre esegesi dell'altra grande visione biblica del trono, anche se più celebre per la presenza del carro, Ez 1,26: "l'anima", scrive l'autore, "che è stata perfettamente illuminata dall'ineffabile bellezza della gloria luminosa del volto" di Cristo "è fatta degna di diventare dimora e trono di Dio"⁵³. Questo breve dossier sul simbolismo sacramentale ed ecclesiologico in Evagrio si conclude con tre passi dei suoi *Kephalai Gnostika*, in ulteriore parallelo con lo ps.-Macario, dove campeggia un'immagine che non passerà inosservata agli scrittori ascetici siro-orientali. Evagrio evoca "tre altari delle altezze" o "della conoscenza" che corrispondono alle tre condotte dell'asce-
ta, la *praktikē*, la *physikē theoria* e la *gnōsis tou theou*, e dunque fanno capo

51. *Évagre le Pontique. Sur les pensées*, éd., intr., trad. et notes par P. Géhin, C. Guillaumont et A. Guillaumont Paris, Cerf, 1998, p. 290.

52. Ed. Géhin-Guillaumont, cit., pp. 290-292.

53. Hom (II) 1, 2, ed. Dörries, p. 2: ψυχή γὰρ ἡ ... καταλαμφθεῖσα ὑπὸ τοῦ κάλλους τῆς ἀρρήτου δόξης αὐτοῦ ... καὶ θρόνος θεοῦ καταξιοθεῖσα γενέσθαι.

smo⁵⁷, e sempre di Guillaumont si è già menzionato il cauto giudizio sulla concezione evagriana dei sacramenti. Proprio da queste ricerche dello studioso francese è emersa per reazione la tendenza francamente apologetica, anche se in molte occasioni scientificamente meritevole e ben equipaggiata, rappresentata da Gabriel Bunge e dalla “scuola benedettina”⁵⁸. Sul fronte macariano si possono prendere a esempio i bilanci di Columba Stewart e di Alexander Golitzin. Il primo attribuisce l’allarme degli eresiologi nei confronti della spiritualità macariana alla novità del linguaggio, anche perché si trattava spesso di concetti siriaci trasposti in greco e quindi fraintendibili⁵⁹; il secondo vuole ribadire in più occasioni la perfetta “ortodossia” sacramentale dello ps.-Macario che, nonostante la valorizzazione dell’uomo interiore come “Chiesa”, non intende delegittimare la Chiesa esteriore⁶⁰.

Al di là della preoccupazione, da cui alcuni possono essere mossi, di garantire un’ortodossia ai due autori, i giudizi “apologetici” sono anche in gran parte scientificamente corretti. È chiaro che né Evagrio né lo ps.-Macario vollero mettere in dubbio la gerarchia e l’efficacia dei sacramenti terreni; la prestazione del loro pensiero mette in atto sottili meccanismi di prevenzione contro tendenze antigerarchiche o persino panteiste (un esito cui il pensiero evagriano, non panteista esso stesso, prestò effettivamente il destro)⁶¹. D’altronde tuttavia si è anche osservato che in entrambi gli autori è

57. A. GUILLAUMONT, *Les ‘Képhalaia Gnostika’ d’Évagre le Pontique et l’histoire de l’origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, Seuil, 1962.

58. Una panoramica (dalla prospettiva benedettina) in I. ZSOLT BAÁN, *I “due occhi dell’anima”. L’uso, l’interpretazione e il ruolo della Sacra Scrittura nell’insegnamento di Evagrio Pontico*, Roma, S. Anselmo, 2011, pp. 34-55 (ad oggi il quadro più completo della contrapposizione).

59. C. STEWART, *‘Working the Earth of the Heart’. The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*, Oxford, Clarendon Press, 1991, pp. 237-239.

60. Cfr. da ultimo GOLITZIN, *Mystagogy*, cit., pp. 339-355, soprattutto 351-355.

61. Penso qui in particolare alla cosiddetta *Lettera a Melania*, tradita esclusivamente in siriano (edita in W. FRANKENBERG, *Euagrius Ponticus*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1912, pp. 612-619 [prima parte] e G. VITESTAM, *Seconde partie du traité, qui passe sous les nom de “La grande lettre d’Évagre le Pontique à Mélanie l’Ancienne”*: publiée et traduite d’après le manuscrit du British Museum Add. 17192, Lund, C.W.K. Gleerup, 1964 [seconda parte]; il passo in questione si trova nella prima parte, p. 618), dove Evagrio espone la celebre similitudine escatologica dei fiumi che si mescolano nel mare: così sarà degli intelletti in Dio nell’eschaton. Il cauto linguaggio evagriano evidenzia che non si tratta di un eschaton panteistico: “poiché ho detto che gli intelletti erano in Dio come i fiumi prima (erano) nel mare, non credere per ciò ch’essi per propria natura siano (da sempre) con lui, senza inizio. Invece, anche se sono con lui,

innegabile una sorta di gradazione ascendente della verità, dall'esteriore all'interiore. Resta quindi il fatto che il nuovo linguaggio e le idee di Evagrio e dello ps.-Macario raccogliendo, sintetizzando e rilanciando, riadattati al contesto monastico del IV secolo, fermenti intellettuali e tensioni ecclesologiche secolari risalenti almeno al II secolo, potevano esplodere nelle mani di pensatori meno propensi alla cautela speculativa e più spregiudicati, che osassero trarne le estreme conseguenze. Così accadde, infatti, nei primi decenni del VI secolo, quando in ambiente siro-palestinese cominciarono ad avvertirsi i prodromi della seconda crisi origenista, che si sarebbe conclusa in due riprese, tra il 543 e il 553, con due serie di anatemi voluti da Giustiniano e ampiamente analizzati da Guillaumont e, più di recente, da Daniel Hombergen. L'origenismo di VI secolo ci è noto principalmente da questi anatemi e dall'opera agiografica di Cirillo di Scitopoli che ci fornisce la maggior parte delle notizie (di ardua valutazione⁶²) sugli eventi, insieme a qualche altra fonte di minore rilievo. Disponiamo tuttavia di una fonte primaria di eccezionale importanza, d'ambiente siriano, che non viene mai sufficientemente presa in considerazione quale testimone d'eccellenza della controversia. Questo testo, il *Libro del Santo Ieroteo*⁶³, scritto in siriano verso la metà del

senza inizio, nella sua sapienza e nella potenza della sua operazione, alla loro creazione v'è inizio. Non v'è fine però, per loro, a motivo della loro unione con colui che non ha inizio e neppure fine" (trad. it. *Evagrio Pontico. Lo scrigno della sapienza*, intr., trad. dal siriano e note a c. di P. BETTILO, Bose, Qiqajon, 1997, p. 23). Si vede dunque che la dimensione creaturale degli intelletti ne mantiene la costitutiva distanza di natura da Dio pur nella finale mescolanza.

62. Si vedano soprattutto L. PERRONE, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia, Paideia, 1980 e D. HOMBERGEN, *The Second Origenist Controversy. A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*, Roma, S. Anselmo, 2001.

63. Su questo testo cfr. K. PINGGÉRA, *All-Erlösung und All-Einheit. Studien zum "Buch des heiligen Hierotheos" und seiner Rezeption in der syrisch-orthodoxen Theologie*, Wiesbaden, Reichert, 2002; Id., *Die Bildwelt im "Buch des heiligen Hierotheos" – ein philosophischer Mythos?*, in M. TAMKE (Hrsg.), *Mystik – Metapher – Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums, Göttingen 2007*, Göttingen, Universitätsverlag Göttingen, 2008; E. FIORI, *Mystique et liturgie: entre Denys l'Aréopagite et le Livre de Hiérothée. Aux origines de la mystagogie syro-occidentale*, in A. Desreumaux (ed.), *Les mystiques syriaques*, Paris, Geuthner, 2011, pp. 27-44; Id., *The Topic of Mixture as Philosophical Key to the Understanding of the Divine Names: Dionysius and the Origenist Monk Stephen bar Sudaili*, in L. KARFIKOVÁ and M. HAVRDA (eds.), *Nomina divina, Proceedings of the Colloquium Dionysiacum held in Prague, 30-31 October 2009*, Fribourg, Academic Press, 2011, pp. 71-88.

VI secolo, può essere considerato secondo soltanto ai testi di Nag Hammadi, tra le fonti cristiane del primo millennio, nel restituirci così vivamente la voce di un’eresia” su cui avremmo altrimenti soltanto le opinioni degli eresiologi.

Il *Libro del Santo Ieroteo* trasfigura l’esperienza interiore dell’asceta, mettendola in scena sotto forma di viaggio celeste di spiccato stile apocalittico, intervallato da ripetute discese agli inferi per sradicare l’albero del male. Ciò che maggiormente colpisce in questo misto di apocalisse di viaggio ultraterreno e di sacra rappresentazione sono due particolari dottrinali: uno è l’insieme di protologia ed escatologia, l’altro è l’atteggiamento verso i sacramenti. Il primo spinge la concezione di Origene ed Evagrio all’estremo e in qualche modo restaura quella concezione gnostica da cui Origene aveva preso le mosse per criticarla: in origine vi fu un’essenza assoluta e indistinta, che patì la differenziazione a causa di un movimento interno, e nell’*eschaton* tale essenza (tale “pleroma”, si sarebbe tentati di dire) dovrà essere restaurata con la dissoluzione di ogni differenza, tra Dio e le creature e in Dio stesso (ivi compresa quella tra le persone della Trinità, che non esisteranno più). A questo processo l’asceta, o meglio il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (*hawnō*, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$) dell’asceta, deve contribuire con la sua lotta contro il male, in sé e nel cosmo⁶⁴. Questo agone lo porta però ben oltre ogni concezione ascetica elaborata fino a quel momento: al culmine del suo percorso, infatti, l’asceta non raggiunge solo la contemplazione di Cristo, non restaura solo il suo essere a immagine, ma viene a coincidere interamente col Cristo: diventa Cristo ed è Cristo. “Cristo dunque”, scrive Ieroteo, “non è altro se non l’intelletto che si è purificato, perché può dire: *ogni potere mi è stato conferito in cielo e in terra* [Mt 28,18]”⁶⁵. La teo-antropologia dell’“a immagine” di Origene (la sua “Logos -mystik”), e quella del Cristo primo $\text{No}\upsilon\varsigma$ senza movimento di Evagrio, vengono fatte deflagrare in quella di una totale assimilazione $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ umano-Dio. Ed è qui che assume rilievo la concezione dei sacramenti. Il processo di completa parificazione al Cristo, infatti, viene simboleggiato tramite una scena di battesimo e di eucaristia in cielo in cui il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ riceve il battesimo in un Giordano celeste e poi amministra egli stesso l’eucaristia agli angeli, dicendo di sé le parole con cui Gesù istituì il sacramento:

64. Per una panoramica complessiva sulla struttura e i contenuti del *Libro* si veda PINGGÉ-RA, *All-Erlösung*, cit., pp. 45-69.

65. Cf. nota successiva.

È evidente per noi, figlio mio, che il battesimo tramite l'acqua è il battesimo del corpo, ed è soltanto un simbolo e un tipo del battesimo glorioso e veridico, del quale gli intelletti divini sono ritenuti degni in questo luogo, che si trova al di sopra dei cieli ... L'intelletto divino ... vede il grande sacerdote compiere questi [riti], e dargli il segno del battesimo, per così dire ... e ora nulla gli impedisce di diventare come Cristo sotto ogni riguardo, così che abbandona la denominazione di "intelletto" ed è chiamato "Cristo"; e quando risale da questo santo battesimo, si raduna tutto il gruppo glorioso e santo che amministra in questo luogo. Vengono e lo adorano, ed ora gli dicono: *ti adorino tutti gli angeli di Dio* (Eb 1,6); egli tende la mano ... e dà la Pace a quel gruppo beato e santo ... Devi sapere, figlio mio, che adesso non è più Cristo ad essere adorato, ma gli intelletti che sono ritenuti degni di unificazione; e Cristo non è più il loro capo, perché Cristo è *il capo di coloro che dormono* (1Cor 15,20) ma di coloro che sono svegli egli non è più il capo ... Cristo dunque non è altro se non l'intelletto che si è purificato, perché può dire: *ogni potere mi è stato conferito in cielo e in terra* (Mt 28,18)⁶⁶.

L'intelletto dunque entra in questo Santo dei Santi mistico e glorioso che non è stato edificato da mani, così da poter compiere ... il mistero del sacramento santo e santificante; e quegli angeli gloriosi sviluppano una sorta di desiderio di ricevere l'Eucaristia e di essere resi partecipi del suo mistero; e [l'intelletto] si accosta all'altare spirituale e sacrifica sé stesso ... e si leva nuovamente ... e gli angeli dicono: *tu sei il Re della gloria* (Sal 24,8.10). L'intelletto che è divenuto Cristo conferisce loro i gloriosi misteri. Osserva ciò che dice loro: *questo è il mio corpo, che è dato per voi* etc. (Lc 22,19; 1Cor 11,24)⁶⁷.

Si noti l'utilizzo per così dire estremista della concezione macariana dei sacramenti esteriori all'inizio di questo stralcio: il linguaggio è pressoché lo stesso che nell'Omelia (I) 52 citata sopra, e neanche qui si parla di un rifiuto del sacramento visibile, ma il contesto chiarisce che il "tipo" e il "simbolo" sono concepiti qui in maniera molto più debole che nello ps.-Macario. Se infatti in un passo del III libro Ieroteo può ancora scrivere che "nessuno può essere salvato se non è ritenuto degno del santo battesimo"⁶⁸, riferendosi a quello terreno, poco più avanti nello stesso libro si abbandona a considerazioni ben più radicali: "questo pane materiale e corporeo che è posto sull'altare

66. *Lib. Hier.* III, 5-6 *passim*, in *The Book which is Called the Book of the Holy Hierotheos, with Extracts from the Prolegomena and Commentary of Theodosios of Antioch and from the "Book of Excerpts" and Other Works of Gregory Bar-Hebraeus*, edited and translated by F.S. MARSH, London, Williams and Norgate, 1927, pp. 68-71.

67. *Lib. Hier.* III, 7, ed. Marsh, pp. 72-73.

68. *Lib. Hier.* III, 4, ed. Marsh, p. 68.

materiale è una sorta di segno percettibile e, a dire il vero, un'ombra piccola e indegna [si ripensi alla *σμίά* dello ps.-Macario, qui però ben altrimenti qualificata!] di quel pane glorioso che è al di sopra dei cieli⁶⁹. In queste righe si trova dunque un pieno inveramento di quanto gli eresiologi, fin dalla fine del IV secolo, avevano indicato come uno dei punti più critici del messalianismo: la svalutazione radicale del sacramento terreno. L'interiorizzazione sacramentale di Evagrio e dello ps.-Macario (e, per quanto riguarda Evagrio, anche l'escatologia) diventa di fatto, nelle mani di Ieroteo, una dissoluzione della Chiesa gerarchica, perché l'intelletto non solo assume il sacerdozio e passa dall'altra parte dell'altare, ma risale la gerarchia fino a coincidere con Cristo stesso. Questa dissoluzione, d'altronde, è funzionale alla dissoluzione escatologica di ogni differenza: escatologia panteista e cristificazione dell'intelletto si implicano vicendevolmente. Martin Buber, cui spetta comunque il merito di essere stato forse l'unico intellettuale di spicco del Novecento ad aver avuto contezza del *Libro di Ieroteo*, lo nomina nell'introduzione alle sue *Confessioni estatiche*, del 1909, quando peraltro ancora mancava un'edizione critica del testo⁷⁰. Tuttavia, possiamo davvero definire "estatico" questo itinerario del *voûç* che, lungi dall'uscire da sé, potenzia sé stesso al massimo grado? Si tratta piuttosto, come dicevo, di un'estremizzazione dell'estasi nel senso "debole" di Origene e poi ancora di Gregorio, di una Logosmystik all'ennesima potenza, che radicalizza l'avvicinamento del *voûç* umano al Logos fino a farli coincidere. Un'estasi in senso forte, extranoetica, e quindi più vicina al significato che aveva in *Atti* o in Filone, poteva essere se mai una buona arma contro una simile radicalizzazione del potere del *voûç*. È proprio la strategia che mette in atto Dionigi Areopagita, attraverso una concezione dell'estasi che, apparentemente tradizionale, finisce per essere totalmente innovativa nel Cristianesimo antico.

Il *Libro di Ieroteo*, come è relativamente noto al pubblico ristretto dei siriacisti, raccoglie (invero in maniera un po' maldestra) materiali diversi, ma si ritiene che la sua ispirazione derivi dal monaco edesseno Stefano bar Sudaili, vissuto in Palestina negli anni '10 del VI secolo. La tradizione siriana, in realtà, attribuisce a Stefano la composizione stessa del *Libro*. A Stefano indirizzò una lettera Giacomo di Sarug (morto nel 521) e contro di lui scrisse un'epistola a

69. *Lib. Hier.* III, 7, ed. Marsh, p. 73.

70. M. BUBER, *Confessioni estatiche*, trad. it. di C. ROMANI, Milano, Adelphi, 1987, pp. 29-30.

due presbiteri anche Filosseno di Mabbug (morto nel 523): in effetti, gli insegnamenti che i due vescovi miafisiti gli rimproverano di diffondere coincidono con quelli sostenuti nel *Libro di Ieroteo*. Negli anni in cui Stefano si muoveva tra Mesopotamia e Palestina compare anche il *corpus* delle opere di Dionigi Areopagita, con cui il *Libro di Ieroteo* mostra esplicitamente di confrontarsi – a partire dall’autore pseudepigrafo, quello “Ieroteo” che Dionigi venera come suo maestro e come secondo solo agli apostoli. Ho mostrato in diversi lavori come tra le due opere vi sia effettivamente uno scontro: come cioè Dionigi cerchi di reagire alle idee escatologiche dissoltrici diffuse da Stefano tramite un dispositivo filosofico che distingue due diversi tipi di mescolanza in Dio e nel mondo (buona e cattiva, quest’ultima coincidente con la mera confusione) appoggiandosi a teorie del neoplatonismo tardo, e come infine il *Libro di Ieroteo* rappresenti la risposta velatamente polemica di Stefano o della sua scuola, in cui la dissoluzione escatologica viene definita proprio come mescolanza, utilizzando intenzionalmente il termine che in Dionigi definisce la *cattiva* mescolanza⁷¹. Fu certo per questa ragione che “Ieroteo” decise di darsi questo nome: per evidenziare la propria superiorità di maestro, dotato della retta comprensione dell’*eschaton* e della mescolanza che gli è propria.

Ciò detto, è allora il caso di vedere in dettaglio qual è la strategia dionisiana per contrastare la concezione del sacramento e del rapporto con Dio da parte dell’intelletto così come la troviamo configurata in Ieroteo. Il termine ἔκστασις ricorre in Dionigi soltanto in tre passi (quattro se si conta anche l’aggettivo ἐκστατικός, a quanto pare un’innovazione dell’Areopagita), ma si tratta di luoghi cruciali per l’intero progetto areopagitico. Particolarmente interessante è l’uso del termine nella nona epistola dove, come in Origene e in Gregorio, il tema è quello della *sobria ebrietas*. In ep. 9, 5 Dionigi, interpretando Sal 78(77),65, dove è detto che “Dio si inebria”, distingue attentamente l’estasi in senso letterale, che è una νοῦ καὶ φρενῶν ἔκστασις (quella a cui si riferiva Gregorio nell’esegesi di Ct 5,1 parlando di ἔκστασις τῆς διανοίας) da quella κατὰ τὸ κρείττον, “in senso migliore” che significa “l’eccellenza di Dio superiore all’intelligenza, conforme alla quale l’intendere è elevato al di sopra dell’intendere” (τὴν ὑπεροχὴν τοῦ θεοῦ τὴν ὑπὲρ νόησιν οἰητέον, καθ’ ἣν ἐξήρηται τοῦ νοεῖν ὑπὲρ τὸ νοεῖν)⁷². Questa assoluta superiorità di Dio alla

71. FIORI, *The Topic of Mixture*, cit., in particolare pp. 85-88.

72. Ep. 9, 5, ed. Ritter in *Corpus Dionysiacum II*, hrsg. von G. HEIL und A.M. RITTER, Berlin/New York, de Gruyter, 1991, 2012², pp. 204-205.

vόησις, come è noto, è uno dei temi centrali del *corpus* dionisiano, e non è certo in sé tema nuovo, ma è la *Teologia mistica* che viene specialmente dedicata alla sua tematizzazione, con significative novità rispetto alla tradizione precedente. L'eccedenza di Dio rispetto all'umana comprensione è in effetti un tema classico della patristica greca, e in Origene, Gregorio ed Evagrio, che non concepiscono un'uscita dall'ambito del νοῦς, dà origine al tema del progresso infinito dell'intelletto verso Dio (se così vogliamo intendere, in Evagrio, la controversa "ignoranza infinita" di *Praktikos* 87⁷³). Nella *Teologia mistica* invece, sebbene la presenza del termine estasi sia problematica ma probabile⁷⁴, il tema mistico della contemplazione di un Dio irraggiungibile e dell'unione a lui è tutto modulato su una concezione dell'uscita dell'uomo *al di là* del νοῦς. In *Teologia Mistica* I, 3, infatti, si legge la famosa affermazione per cui Mosè, giunto in cima alle divine ascese e separato da tutto e tutti, "non viene a trovarsi con Dio stesso, e non contempla Lui (è infatti invisibile), ma il luogo in cui stava" (αὐτῷ μὲν οὐ συγγίνεται τῷ θεῷ, θεωρεῖ δὲ οὐκ αὐτόν (ἀθέατος γάρ), ἀλλὰ τὸν τόπον, οὗ ἔστι). Questo punto dell'ascesa è invece il culmine della teologia mistica, se così vogliamo chiamarla, in particolare in Evagrio, con il quale probabilmente Dionigi si sta qui direttamente confrontando: anche per Evagrio infatti, il tema biblico del Sinai *topos* di Dio è cruciale; esso è nei suoi testi un simbolo dell'intelletto (per esempio in *Skemmata* 25⁷⁵ e *Pensieri*

73. Su cui rimando soprattutto all'articolo di I. HAUSHERR, *Ignorance infinie*, "Orientalia Christiana Periodica" 2 (1936), pp. 351-362, e alla discussione di P. Bettiolo in *Evagrio Pontico. Per conoscere lui*, cit., pp. 237-239.

74. Il termine si troverebbe in MT I, 1, ed. Ritter, p. 142, dove si legge "mediante questa uscita (ἐκστάσει) incontenibile e sciolto in purezza da te stesso e da tutto ... sarai elevato al raggio sovraessenziale della tenebra divina" (τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσκέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκοτόν ἀτίνα ... ἀναχθήσῃ). Scazzoso tuttavia preferisce leggere ἐκτάσει, "tensione"; si veda la discussione in P. SCAZZOSO, *Note sulla tradizione manoscritta della Theologia mystica dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, "Aevum" 32 (1958), pp. 222-239, qui pp. 234-237. L'edizione della Patristische Kommission mantiene ἐκστάσει, dando in apparato la variante ἐκτάσει di un manoscritto viennese del XIII-XIV secolo; la traduzione di Sergio di Resh'ayna, attestata da un manoscritto datato alla fine del VII secolo ma forse ancora anteriore, attesta un corrispettivo della variante ἐκστάσει (ܕܟܘܣܬܐܝܬܐ, "allontanamento"), che è dunque forse da preferire. Si veda *Dionigi Areopagita. Nomi Divini, Teologia Mistica, Epistole. La versione siriana di Sergio di R š'ayn (VI secolo)*, ed. e trad. da E. FIORI, Louvain, Peeters, 2014, p. 107 [testo].

75. Ed. in J. MUYLDERMANS, *Note additionnelle à: Evagriana*, "Le Muséon" 44 (1931), pp. 369-383, qui p. 377.

39-40⁷⁶). Il problema per Dionigi, e il motivo per cui nella sua costruzione c'è un ulteriore passo da fare, è proprio questo: che un intelletto “luogo di Dio” è potenzialmente pericoloso. Poco importa se in realtà anche Evagrio, fedele a Origene e ai Cappadoci, non aveva ritenuto di poter *vedere* Dio nel luogo dell'intelletto⁷⁷, in quanto anche per lui all'ignoranza non c'è fine e oggetto di visione può appunto essere solo questo luogo stesso, nel suo fulgore primigenio che riflette soltanto la luce di Dio⁷⁸. Questa stessa teoria, ripensata dall'autore del *Libro di Ieroteo*, viene spinta fino a fare dell'intelletto Dio stesso. Ed era contro questo tipo di sviluppi che Dionigi reagiva. Ecco dunque cosa significa l'ardua clausola che nella *Teologia mistica* segue la frase sul luogo di Dio: “le cose più alte tra quelle visibili e afferrabili con l'intelletto [νοούμενων] sono dei concetti ipotetici [cioè secondo l'ipotesi del *Parmenide* platonico che Dio sia l'uno che è] degli attributi che si applicano a Colui che possiede tutto in maniera trascendente”⁷⁹: le cose afferrabili con l'intelletto non sono che ipotesi su ciò che veramente si nasconde in Colui che tutto trascende. Ciò allora rilancia Dionigi un passo più in là di Evagrio, e porta la vera unione e conoscenza mistica davvero al di fuori dell'intelletto, anche se qui il termine estasi non è usato: Mosè conosce *al di sopra dell'intelletto* (ὑπὲρ νοῦν γινώσκων) e, come risultato, è tutto di colui

76. Ed. Géhin-Guillaumont, cit., pp. 286-290.

77. Così, giustamente, puntualizza Columba Stewart in un articolo che si sofferma tra l'altro sull'intelletto come luogo di Dio: C. STEWART, *Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus*, “Journal of Early Christian Studies” 9 (2001), pp. 173-204, qui p. 198: “Evagrius follows the careful translators of the Septuagint in choosing euphemism, seeing the *place* of God, rather than seeing *God*. It is a place of visitation rather than a location of essence ... Evagrius' theme of the 'place of God' ... is a reminder of his keen sensitivity to the doctrinal concerns about the knowability and unknowability of God that are associated with his Cappadocian teachers”.

78. Secondo la celebre teoria evagriana dell'intelletto che vede la sua propria luce: cfr. A. GUILLAUMONT, *La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne*, “Mélanges de l'université Saint-Joseph” 50 (1984), pp. 255-262. Su questo argomento e sulle sue propaggini bizantine più tarde si veda H.-V. BEYER, *Die Lichtlehre der Mönche des vierzehnten und des vierten Jahrhunderts*, “Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik” 31 (1981), pp. 473-512.

79. Così la brillante interpretazione di E. CORSINI, *Il Trattato 'De Divinis nominibus' dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino, Giappichelli, p. 106 n. 30. Il passo greco suona: Τοῦτο δὲ οἶμαι σημαίνει τὸ τὰ θειώτατα καὶ ἀγρότατα τῶν ὄρωμένων καὶ νοουμένων ὑποθετικὸς τις εἶναι λόγους τῶν ὑποβεβλημένων τῷ πάντα ὑπερέχοντι.

che tutto trascende (πάς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα)⁸⁰. Segno di sottomissione davvero radicale a un Dio che resta inafferrabile, a cui non ci si può identificare: è lui che possiede noi, ma noi non possediamo lui. Il concetto di estasi extranoetica, messo al bando per secoli in quanto considerato pericolosamente eterodosso, e dopo un parziale rientro nel discorso cristiano come movimento ancora interno all'intelletto, è così riportato al centro del Cristianesimo proprio come strumento antieretico. Il fatto è che il ruolo assegnato all'intelletto, e più in generale all'uomo interiore, nella letteratura ascetica a partire dalla fine del IV secolo aveva innescato un meccanismo di potenziamento dell'intelletto stesso fino a violare, con pensatori come Stefano bar Sudaili, l'estremo limite di credersi Dio; per disinnescarlo, bisognava per forza togliere all'intelletto la centralità e l'ultima parola nella contemplazione di Dio – e dunque era necessario uscirne.

Possibile che un teologo così consapevole della tradizione come Dionigi ricorresse a una simile strategia mistica, che in fondo è una rivoluzione? Qual è il significato profondo di questa innovazione? A mio avviso, si trova nella concezione dei sacramenti. Come è già evidente dai passi del *Libro di Ieroteo* citati qui sopra, l'idea di Evagrio (e dello ps.-Macario) che davvero aprì la strada a concezioni come quella di Stefano bar Sudaili fu l'interiorizzazione dei sacramenti. È perché il νοῦς (il cuore, l'anima) è concepito come altare su cui in fondo si celebrano i veri sacramenti, e quindi la vera comunione col Cristo (ricordiamo ancora l'espressione di Macario: μυστικῆ τοῦ πνεύματος κοινωνία), che l'intelletto può assumere una tale importanza. Non è un caso che Dionigi, interpretando il sacramento della consacrazione del *myron*, ricordandoci che è Gesù "il nostro divinissimo altare, la consacrazione tearchica degli intelletti divini (ἔστι τὸ θεϊότατον ἡμῶν θυσιαστήριον Ἰησοῦς, ἡ θεαρχικὴ τῶν θεῶν νοῶν ἀφιέρωσις⁸¹), chiami esplicitamente "intelletti", νόες, coloro che ricevono la consacrazione, e identifichi Gesù con l'altare: si tratta proprio, mi pare, di ristabilire la giusta gerarchia nel rapporto del νοῦς con i sacramenti e così con Cristo stesso. È Cristo l'altare su cui è consacrato il νοῦς attraverso i sacramenti impartiti dalla gerarchia, e non – come in Ieroteo – il νοῦς che, assimilato a Cristo, acquisisce autorità sui sacramenti; né d'altronde, come in Evagrio e nello ps.-Macario, l'ambito dell'altare viene riferito agli

80. MT I, 3, ed. Ritter, p. 144.

81. EH IV, 12, ed. Heil, p. 103.

intelletti, che rimangono dipendenti da quell'altare che è Cristo e dai suoi sacramenti, che sono in mano alla gerarchia – di cui per Dionigi Cristo è il capo. A tale proposito è particolarmente rivelatrice una densa definizione di Gesù all'inizio della *Gerarchia ecclesiastica*: “Gesù, l'intelletto più tearchico e sovraessenziale, principio, essenza e potenza divinissima di ogni gerarchia, santificazione e operazione divina” (αὐτὸς Ἰησοῦς, ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερούσιος, ἡ πάσης ἱεραρχίας ἁγιαστείας τε καὶ θεουργίας ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ θεαρχικωτάτη δύναμις⁸²). Gesù è definito di proposito “l'intelletto più tearchico”, a richiamare l'idea evagriana di Gesù come il νοῦς sommo e non decaduto; ma tutto ciò che segue contraddice proprio le conseguenze che, al tempo di Dionigi, erano state tratte dalle idee evagriane: Gesù, capo delle gerarchie, rimane saldamente a capo di ogni santificazione e pertanto – secondo la logica del sistema dionisiano – di ogni divinizzazione, come è spiegato di seguito nello stesso capitolo della *Gerarchia ecclesiastica*⁸³. Tanto più significativo mi pare allora un passo del *Libro di Ieroteo* che sembra proprio reagire simmetricamente a questa impostazione dionisiana: “l'intelletto è Cristo; e a Cristo spetta consacrare, ma se l'intelletto consacra anch'esso, allora è anch'esso Cristo”⁸⁴. Non si tratta dunque tanto, come faceva Hausherr⁸⁵, di opporre “attività” evagriana e “passività” dionisiana nell'approccio al divino; in entrambi, come hanno visto altri studiosi⁸⁶, l'azione della grazia è fondamentale. Si tratta di arginare le estreme conseguenze dell'interiorizzazione dei sacramenti iniziata in Evagrio e in Macario, tratte dall'ascesi, quella sì davvero attivistica, dello ps.-Ieroteo.

Qual è dunque il legame dell'estasi con questa riconduzione della liturgia terrena al centro dell'esperienza cristiana operata da Dionigi? Qui è cruciale la scoperta, risalente a non molti anni fa, del carattere liturgico dell'e-

82. EH I, 1, ed. Heil, p. 63-64.

83. Si veda soprattutto EH I, 4, ed. Heil, p. 66-67: ἡ θεαρχικὴ μακαριότης ἢ φύσις θεότης ἢ ἀρχὴ τῆς θεώσεως, ἐξ ἧς τὸ θεοῦσθαι τοῖς θεουμένοις, ἀγαθότητι θείᾳ τὴν ἱεραρχίαν ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ θεώσει πάντων τῶν λογικῶν τε καὶ νοερῶν οὐσιῶν ἐδώρησάτο (“la beatitudine tearchica, la Divinità per natura, il principio della deificazione da cui deriva l'essere deificati a quelli che sono deificati, per bontà divina ha donato la gerarchia per la salvezza e la deificazione di tutte le essenze razionali e intellettuali”).

84. *Lib. Hier.* III, 7, ed. Marsh, p. 73.

85. HAUSHERR, *Les grands courants*, cit., pp. 124-125.

86. La posizione di Hausherr è giustamente criticata da GOLITZIN, *Mystagogy*, cit., p. 315.

sperienza mosaica descritta nella *Teologia mistica*⁸⁷. L'itinerario di Mosè fino alla vetta del Sinai e la sua entrata nella caligine mistica ricalcano nei dettagli linguistici i movimenti del clero nell'eucaristia e le tappe dello svolgimento del rito: lo ἱεράρχης, per apprestarsi a celebrare il rito, si separa dalla moltitudine, esattamente come Mosè nella *Teologia mistica*⁸⁸; entrambi, prima ancora di separarsi, eseguono una purificazione (ἀποκάθαρσις)⁸⁹; come Mosè inizialmente ascende con alcuni sacerdoti "scelti", così anche lo ἱεράρχης nella liturgia⁹⁰. Se è dunque vero, come si è visto, che al culmine di questo percorso c'è l'estasi extranoetica, ciò significa, coerentemente con i fini di depotenziamento dell'intelletto che questo tipo di estasi reca con sé, che l'esperienza estatica si dà soltanto come esperienza dei sacramenti e in particolare dell'eucaristia a gestione strettamente gerarchica. In conclusione, allora, l'estasi dionisiana, che è in un certo senso un'innovazione rivoluzionaria nell'insieme delle dottrine cristiane antiche, ha in realtà paradossalmente una portata e uno scopo di difesa e di conservazione. Il contatto mistico con Dio viene sì portato fuori (dall'intelletto), ma per mantenerlo dentro (i ranghi della gerarchia).

D'altronde questo paradosso è tanto più evidente se si pensi ai predecessori di Dionigi: l'estasi viene ancora mantenuta, secondo tradizione, nell'ambito dell'eucaristia, come in Origene e Gregorio di Nissa, e come nella visione dello ps.-Macario; e però, dato il contesto in cui Dionigi si trova a operare, l'unico modo per mantenerla legata al sacramento terreno è di portarla fuori dall'intelletto, nei cui limiti essa invece rimaneva negli autori precedenti.

Che questa innovazione, così complessa e paradossale, fosse di difficile comprensione per i contemporanei di Dionigi, e specialmente per quelli nutriti di profonde letture evagriane, risulta chiaro da un brillante esempio

87. Si veda P. ROREM, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, pp. 140-142, con una analisi dettagliata dei parallelismi; Id., *Moses as the Liturgical Paradigm for the Liturgical Spirituality of Pseudo-Dionysius*, in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica* 18.2, Leuven-Kalamazoo, Peeters-Cistercian Press, 1989, pp. 275-279.

88. MT I, 3, ed. Ritter, p. 143: τῶν μὴ τοιούτων ἀφορισθῆναι; p. 144: τῶν πολλῶν ἀφορίζεται; EH III, 7, ed. Heil, p. 87: ὑπὸ τῆς τοῦ λειτουργοῦ διακριτικῆς φωνῆς ἀφορίζέσθωσαν.

89. MT I, 3, ed. Ritter, p. 143: μετὰ πάσαν ἀποκάθαρσιν; EH III, 10, ed. Heil, p. 89: τοῦ ἱεράρχου καὶ τῶν ἱερέων ἢ τῶν χειρῶν ἀποκάθαρσις.

90. MT I, 3, ed. Ritter, p. 144: μετὰ τῶν ἐκκρίτων ἱερέων; EH III, μυστ., ed. Heil, p. 81: μετὰ τῶν ἱερέων οἱ τῶν λειτουργῶν ἔκκριτοι.

fornito dal suo traduttore siriano, Sergio di Resh'ayna, morto nel 536, che portò dunque a compimento la traduzione pochi anni dopo la comparsa dell'originale greco. Quando si tratta di tradurre il termine "estasi", Sergio sembra piuttosto impacciato, e ricorre a diverse soluzioni: in MT I, 1 e in Ep. 9 utilizza termini semanticamente affini come "allontanamento" (ܠܗܘܘܬܐܘܬܐܘܬܐ) o corrispondenti come "uscita" (ܠܗܘܘܬܐܘܬܐܘܬܐ, Ep. 9); ma in DN IV, 13, dove Dionigi discute l'amore ἐκστατικὸς che fa uscire da sé, Sergio usa una radice più interessante per tradurre l'aggettivo: quella della "migrazione", (ܠܗܘܘܬܐܘܬܐܘܬܐ, da cui il sostantivo siriano ܠܗܘܘܬܐܘܬܐܘܬܐ, "migrazione"), che il traduttore intende probabilmente come "distacco". Come notavo altrove⁹¹, il sostantivo si ritrova nella versione non alterata dei *Kephalaia Gnostika* di Evagrio, 2, 4, a indicare però non certo l'uscita dall'intelletto, impensabile nel Pontico, ma di quattro successivi tipi di "passaggio" o "progressione" nello stato dell'asceta: dalla malizia alla virtù, dall'impassibilità alla contemplazione naturale seconda, da questa alla scienza dei *logikoi*, e infine il confluire di tutti nella contemplazione della Trinità. In difficoltà con la novità dionisiana, e pensando probabilmente soprattutto all'ultimo tipo di passaggio, Sergio non pare trovare nulla di meglio che un termine evagriano che significa però qualcosa di molto diverso da quello che Dionigi intende dire⁹².

Conclusione sulla "mistica"

Ecco dunque cosa è "mistico" in Dionigi: una penetrazione nel *mistero* di Dio che avviene in somma misura soltanto fuori dall'intelletto, nei *misteri* della Chiesa terrena ed entro i limiti della comunità gerarchica. La distanza dagli usi più tardi della teologia mistica è notevole, perché la mistica del tardo Medioevo, costituendosi in scienza autonoma, apre le porte a una pro-

91. Dionigi Areopagita. *Nomi divini, Teologia Mistica, Epistole*, cit., p. 64 n. 463 [traduzione].

92. Sul fatto che Sergio avesse più familiarità con Evagrio che con Dionigi, e che gli spunti dionisiani nel suo trattato "evagriano" *Sulla vita spirituale* siano piuttosto posticci, cfr. E. FIORI, "È lui che mi ha donato la conoscenza senza menzogna" (*Sap 7,17*): Origene, Evagrio, Dionigi e la figura del maestro nel *Discorso sulla vita spirituale di Sergio di Res'aynā*, "Adamantius" 15 (2009), pp. 43-59, e Id., *Un intellectuel alexandrin en Mésopotamie. Essai d'une interprétation d'ensemble de l'œuvre de Sergius de Res'aynā*, in E. CODA e C. MARTINI BONADEO (ed.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Paris, Vrin, 2014, pp. 59-90.

gressiva perdita di coscienza dell'organicità del tutto liturgico-filosofico-mistico dell'apparato dionisiano. "Mistico", all'altezza di Dionigi, non può essere che un aggettivo, che definisce una sfaccettatura di quel tutto; il sostantivo "mistica", come ha ben visto de Certeau, emerge quando questo aspetto si autonomizza. Caso esemplare di questo processo è Ficino, che legge soltanto le opere speculative di Dionigi ignorandone completamente gli scritti gerarchici⁹³; ma ve n'erano presentimenti già dai tempi di Tommaso, che isolò i *Nomi divini* dal *corpus* per riservare soltanto ad essi un commento. Nel mondo bizantino questa divaricazione non si produce, e scrittori ascetici commentano le gerarchie, come dimostrano per esempio i *Capitoli sulle Gerarchie* di Gregorio il Sinaita del XIV secolo; in una tradizione marcata più profondamente dall'impronta evagriana come quella siro-orientale, invece, Dionigi è se mai pressoché ignorato⁹⁴. La lettura selettiva di Dionigi è dunque una peculiarità esclusiva della cultura europea occidentale⁹⁵, che ha prodromi importanti nel tardo Medioevo ed esplose in età moderna. Per quanto queste affermazioni possano suonare come un'apologia del progetto ecclesiologico di Dionigi⁹⁶, intendono semplicemente descrivere, in maniera certo troppo sintetica, un'archeologia della *mens* mistica dionisiana. Attraverso questa operazione spero di aver però anche illuminato in parte la specificità e la differenza della "mistica" degli antichi cristiani, e di aver contribuito a mostrare che la mistica, moderna invenzione occidentale, deriva tra l'altro anche da un fecondo oblio dei propri fondamenti.

93. Come ho cercato di dimostrare in E. FIORI, *La perte du centre sacramental et l'ordre du monde. Un point crucial de la réception de Denis l'Aréopagite chez Marsile Ficin*, in A. VILLANI (ed.) *Lire les pères de l'Église entre la Renaissance et la Réforme*, Paris, Beauchesne, 2013, pp. 55-67.

94. Con l'importante eccezione, sembra, di Giovanni di Dalyatha. Sulla mancata penetrazione di Dionigi nella letteratura ascetica siro-orientale si veda E. FIORI, *Dionysius the Areopagite and the East-Syrian Mystics: the Phantom of a Greek Heritage*, in M. PERKAMS und A.M. SCHILLING (Hrsg.), *Griechische Wissenschaft und Philosophie bei den Ostsyryern*, Berlin, de Gruyter, in corso di stampa.

95. L'aveva già notato P. SCAZZOSO, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, Milano, Vita e pensiero, 1967, pp. 198-199, citato non a caso da M. DE CERTEAU, *La Fable mystique XVI^e-XVII^e siècle*, II, Paris, Gallimard, 2013, p. 186 n. 58.

96. C. Hengstermann parrebbe avere questa impressione nella sua recensione al mio articolo su Dionigi e Ficino in C. HENGSTERMANN, rec. a A. Villani, *Lire les pères de l'Église entre la Renaissance et la Réforme*, "Zeitschrift für Antikes Christentum" 20 (2016), pp. 383-386, qui p. 384.

MISTICA E POLITICA. IL CASO DI BARSANUFIO DI GAZA

1. *Il contesto*

Il titolo del mio intervento necessita di qualche precisazione. Esso prende spunto da una tematica cara a Michel de Certeau¹, cercando di applicarla, con gli adattamenti del caso, alla peculiare situazione di Barsanufio di Gaza così come è ricostruibile dall'insieme della corrispondenza che il Grande Vecchio, insieme al suo discepolo Giovanni, soprannominato il Profeta, intrattenne per anni dal chiuso della sua cella con religiosi clerici laici². Di Barsanufio, un

1. Cf. quanto osserva L. GIARD nella sua Prefazione a: M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, Editions du Seuil, 1987; trad. it. di S. Morra, *Debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Troina (En), Città aperta Edizioni, 2006, p. XXI: "Due volte egli impiegò, per intitolare uno dei suoi lavori, la formula "mistica e politica" (rovesciando, a seconda delle necessità, l'ordine delle parole), legando così ciò che di più forte e di più vivo lo aveva radicato nel campo della storia".

2. BARSANUPHE et JEAN DE GAZA, *Correspondance. Volume I. Aux solitaires. Tome I Lettres 1-71*. Introduction, texte critique et notes par F. NEYT, P. DE ANGELIS-NOAH; traduction par L. Regnault ("Sources Chrétiennes", 426), Paris, Cerf, 1997; *Tome II Lettres 71-223*. Introduction, texte critique et notes par F. NEYT, P. DE ANGELIS-NOAH ; traduction par L. Regnault ("Sources Chrétiennes", 427), Paris, Cerf, 1997; BARSANUPHE et JEAN DE GAZA, *Correspondance. Volume II. Aux cénobites. Tome I Lettres 224-398*. Intr., texte critique et notes par F. NEYT, P. DE ANGELIS-NOAH. Trad. par L. Regnault ("Sources Chrétiennes", 450), Paris, Cerf, 2000; BARSANUPHE et JEAN DE GAZA, *Correspondance. Volume II. Aux cénobites. Tome II. Lettres 399-616*. Introduction, texte critique et notes par F. NEYT, P. DE ANGELIS-NOAH; traduction par L. Regnault ("Sources Chrétiennes", 451), Cerf, Paris, 2001; BARSANUPHE et JEAN DE GAZA, *Correspondance. Volume III. Aux Laïcs et aux Evêques. Lettres 617-848*. Introduction, texte critique et notes par F. NEYT, P. DE ANGELIS-NOAH; traduction par L. Regnault ("Sources Chrétiennes", 468), Paris, Cerf, 2002. Esiste una traduzione italiana, da cui in seguito citiamo: BARSANUFIO e GIOVANNI DI GAZA, *Epistolario*, traduzione, introduzione e note a cura di M. F. T. LOVATO e L. MORTARI, Roma, Città Nuova Editrice, 1991.

egiziano di lingua copta che scrive in greco, trasferitosi in Palestina e che aveva portato con sé l'insegnamento dei Padri del deserto, ignoriamo sia la data di nascita sia quella della morte (muore dopo Giovanni di Gaza, detto il Profeta, e dunque dopo il 543)³. Verosimilmente nato poco dopo la metà del V secolo, si trasferì in una cella accanto al cenobio di Seridos, di recente identificato con gli imponenti resti scoperti a Deir e-Nuserat, 1 km a sud di Thabatha, su un promontorio che separa la spiaggia dall'area coltivata a est. Fondato nel 520 circa sotto Giustino, imperatore dal 518 al 527, come attestano i resti archeologici, era un grande monastero, dotato di un ampio cortile circondato da ingressi e con numerosi ambienti, tra i quali possono essere individuati una chiesa con una cripta e un pavimento con un mosaico policromo, i bagni e un ospizio⁴. Si trattava, dunque, di un monastero importante, verosimilmente un luogo di scambio non soltanto di consigli e cibo spirituale, ma anche di merci, e che dovette godere dell'appoggio e della protezione imperiale⁵.

Seridos si sottomise con la sua comunità alla direzione spirituale di Barsanufio, il *Megas Gheron*, fungendo da tramite con l'esterno per l'anziano monaco dedito al più assoluto isolamento. Si venne così formando nel tempo quella che per comodità chiamiamo "corrispondenza" ma che, in realtà, è una raccolta di domande e risposte, non già al modo delle *Erotapocriseis*, che in genere sono ricostruzioni fittizie di domande poste dai discepoli e risposte date dai maestri, dal momento che la collezione rappresenta la selezione, operata da un discepolo anonimo dei due monaci, delle lettere – a volte più simili a bigliettini – ritenute più significative dei due abba durante il loro

3. Su Barsanufio e sulla cosiddetta scuola di Gaza cf. K. WARE - A. LOUF - L. DI SEGNI, *Il deserto di Gaza. Barsanufio, Giovanni e Doroteo*, Comunità di Bose (Magnano), Edizioni Qiqajon, 2004; B. BITTON-ASHKELONY - A. KOFKY, *Gazan Monasticism in the Fourth-Sixth Century: From Anchoritic to Cenobitic*, "Proche-Orient Chrétien" 50 (2000), pp. 14-62; Id., *The Monastic School of Gaza*, Leiden- Boston, Brill, 2006; J. L. HEVELONE - HARPER, *Disciples of the Desert. Monks, Laity, and Spiritual Authority in Sixth Century Gaza*, Baltimore-London, John Hopkins University Press, 2005; R. M. PARRINELLO, *Comunità monastiche a Gaza. Da Isaia a Doroteo (secoli IV-VI)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010.

4. Cf. Y. HIRSCHFELD, *The monasteries of Gaza: an archaeological Review*, in B. BITTON-ASHKELONY - A. KOFKY (eds.), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Leiden, Brill, 2004, pp. 77-78.

5. Cf. R. M. PARRINELLO, *Prima e dopo Giustiniano. Le trasformazioni del monachesimo di Gaza*, in "Annali di storia dell'esegesi" 23/1(2006), pp. 165-193.

lungo magistero di direzione spirituale⁶. La contestualizzazione degli insegnamenti viene appunto fornita tramite le domande poste dai figli spirituali, domande che riguardano molteplici sfere dell'esistenza, non solo monastica ma anche profana, da quelle più alte e speculative a quelle più pratiche e concrete. Questa fonte, per la sua stessa tipologia, costituisce una miniera di informazioni, tra l'altro, sulla pratica della direzione spirituale nel monachismo tardo-antico, sulle modalità di coesistenza tra le diverse comunità religiose, sulla persistenza delle pratiche pagane e sul ruolo della magia, in particolare negli strati più bassi della popolazione cristiana.

Rileggendo dopo alcuni anni⁷ questa fonte straordinaria, sono rimasto ancora una volta colpito dalla eccezionalità della situazione, che sfugge agli stilemi dell'invenzione agiografica e conserva tutta la sua concretezza di un originale quanto esasperato stilitismo del corpo e della mente prigionieri della cella; proprio, d'altro canto, attraverso questa reclusione radicale, i due anziani manifestano un irraggiamento spirituale che supera le mura del convento. Attraverso l'unica mediazione dell'abate Seridos, infatti, essi esercitano un'autorità particolare che sembra sgorgare dal chiuso stesso della cella⁸. Entrambi, poi, conoscono i pensieri reciproci senza parlarsi o ricorrere a un mediatore esterno, di modo che i loro consigli non siano influenzati da una mediazione umana, sempre parziale. L'invisibilità di Barsanufio, custodita e difesa quasi come la *doxa* divina, serve, da un lato, per testimoniare il suo rapporto privilegiato e unico con Dio, dall'altro, per conservare meglio quell'aura di sacralità che ne discende e che costituisce uno dei fondamenti della sua autorità. Questa autorità, d'altro canto – e questo è il secondo elemento che colpisce – si applica non solo e prioritariamente a questioni di direzione spirituale, ma tocca anche molteplici aspetti della vita della vicina Gaza, che

6. Cf. L. PERRONE, *La necessità del consiglio. Direzione spirituale come scuola di cristianesimo nelle lettere di Barsanufio e Giovanni di Gaza*, in G. FILORAMO (ed.), *Storia della direzione spirituale. I L'età antica*, Brescia, Morcelliana, 2006, pp. 377-396.

7. Cf. un mio precedente contributo: *Cohabitations et contacts religieux dans le monachisme de Gaza à travers la correspondance de Barsanuphe et Jean de Gaza*, in *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, N. BELAYCHE et J-D DUBOIS (dir.), Paris, PUPS, 2011, pp. 149-162.

8. "L'autorité de Barsanuphe est plus d'ordre charismatique, celle de Jean le Prophète plus institutionnelle, du moins dans les lignes générales qui soutendent leur pensée et leur correspondance" (BARSANUPHE et JEAN DE GAZA, *Correspondance. Volume I. Tome I*, SC 426, cit., p. 44). Cf. F. NEYT, *Un type d'autorité charismatique*, "Byzantion" 44 (1974), pp. 343-361.

includono anche questioni legali e finanziarie, politiche ed ecclesiastiche, relazioni familiari ed amicali, vicini e schiavi⁹. I due abba, reclusi e dunque «socialmente morti», in realtà dimostrano un potere di intervento sulla scena politica di Gaza che li rende appieno attori sociali, dotati di un carisma della *performance* spirituale e investiti, come *leaders*, maestri e santi, di una legittimità carismatica avvertita come superiore a quella sacramentale.

Questo rapporto particolare con la vita di Gaza e dintorni è dovuto a una caratteristica fondamentale della scuola di Gaza: la sua inserzione nel contesto urbano¹⁰. Essa è testimoniata dalla linea sottile che separa spesso vita monastica e vita laica come dall'attenzione alle relazioni interpersonali non solo all'interno del monastero, ma anche nella vita relazionale esterna. Barsanufio e Giovanni appaiono guide risoltrici in occasioni in cui laici ed autorità ecclesiastiche si trovano a dover gestire situazioni potenzialmente conflittuali a vari livelli, dai rapporti di buon vicinato all'interpretazione ed applicazione delle leggi ecclesiastiche ed imperiali. Essi sembrano partecipare a quelle virtù e funzioni di mediazione sociale che gli studi di P. Brown sullo *holy man* hanno contribuito a far conoscere. Il fatto di essere maestri di ascetismo in una situazione di totale reclusione, invece di separare i due Anziani dal mondo e dalla società circostanti, diventa di per se stesso, in virtù di un'alchimia particolare, un fattore sociale propulsivo nel loro proiettarsi sulla scena sociale e politica. A differenza di tanti protagonisti, a prima vista consimili, che calcano le scene di coevi racconti agiografici, ciò ha luogo senza far ricorso ad alcuna azione taumaturgica, ma soltanto in virtù di un'autorità peculiare, che non ha bisogno di ulteriori certificazioni.

2. *Il fondamento dell'autorità spirituale: l'esperienza mistica*

La Corrispondenza testimonia fin dalla prima epistola i poteri straordinari di cui gode il Grande Anziano. Egli è un veggente, un profeta dal momento che esercita un potere oracolare (come, del resto, il suo compagno Giovanni, designato espressamente con questo titolo), un operatore di miracoli; inoltre, i

9. Cf. L. PERRONE, *Aus Gehorsam zum Vater: Mönche und Laien in den Briefen von Barsanuphius und Johannes von Gaza*, in A. CAMPLANI - G. FILORAMO (eds.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, Leuven, Peeters, 2007, pp. 217-241.

10. Cf. B. BITTON-ASHKELONY, *Monastic Leadership and Municipal Tensions in Fifth-Sixth Century Palestine: The Cases of the Judean Desert and Gaza*, "Annali di storia dell'esegesi" 23/2 (2006), pp. 415-431.

suoi poteri benefici possono essere trasmessi ad altri mediante le *eulogiai*, e precisamente i doni che provengono dalle sue mani nella forma di pane benedetto o di parti del suo abbigliamento monastico, in grado di aiutare i monaci quando sono malati fisicamente o provati spiritualmente dai *logismoï*, i “pensieri”. Anche se la dimensione straordinaria del suo potere carismatico rimane sullo sfondo, la particolare autorità di Barsanufio sembra unire le specificità di un padre spirituale, maestro e medico dell’anima o, meglio, del cuore di monaci e laici che si rivolgono a lui e a Giovanni alla ricerca di una guida spirituale, appunto con i poteri straordinari dello *holy man*, chiamato a svolgere un’opera fondamentale di mediazione con la divinità.

In un articolo di qualche anno fa dedicato all’esercizio di questa autorità straordinaria nei confronti dei laici, che investe non solo la vita spirituale, ma anche concrete questioni di politica religiosa, Lorenzo Perrone ha sostenuto che ciò si spiegherebbe sia col fatto che i due Anziani sono visti come oracoli viventi di Dio sia col fatto che essi finiscono per svolgere, grazie a questa autorità eccezionale, un ruolo peculiare di patronato¹¹. Ma qual è il fondamento di quest’autorità? L’ipotesi che mi propongo di approfondire è che si tratti di un fondamento mistico e che sia proprio la natura particolare di questa esperienza a spingere per una sua traduzione politica. Prima, però, una precisazione di vocabolario e di metodo. La terminologia relativa a *mystikos*, *e*, *on* e derivati è marginale nel nostro documento. Da una rapida ricerca sul TLG, le poche occorrenze o rimandano al banchetto eucaristico¹² o all’esegesi allegorica¹³. Ciò significa che, se vogliamo trovare tracce di un’esperienza mistica di Barsanufio, dobbiamo guardare altrove. Non potendo, d’altro canto, recuperare una definizione interna di questa dimensione, la categoria di mistica che userò è moderna e tradizionale, e rimanda a una esperienza particolare di unione e contemplazione del divino che trasforma la vita del mistico.

Il senso profondo di intimità (*parrhesia*) con Dio, proprio dell’asceta che ha raggiunto i gradi superiori del cammino spirituale, tagliando la propria

11. L. PERRONE, *Aus Gehorsam zum Vater: Mönche und Laien in den Briefen von Barsanuphius und Johannes von Gaza*, in A. CAMPLANI - G. FILORAMO (eds.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, cit., p. 232 s.

12. Cf. BARSANUPHE et JEAN DE GAZA, *Correspondance. Volume II. Tome II*, SC 451, cit., ep. 464, p. 560): Τοῦ αὐτοῦ ὁμοίως· Δέσποτα πῶς συνεχώρησεν ὁ Δεσπότης ἡμῶν καὶ Σωτὴρ ὁ Χριστὸς τῷ Ἰουδᾷ προδότῃ ὄντι μετασχεῖν τοῦ μυστικοῦ δείπνου;

13. Cf. *Ivi*, ep. 612 (SC, 451, p. 848).

volontà e liberandosi sempre più dai legami col mondo, accompagnato dalla consapevolezza di praticare una moralità superiore, di essere, in termini weberiani, un ‘virtuoso di Dio’, nutrice l’auto confidenza del Grande Anziano, caricandola di una energia spirituale che contribuiva certamente al suo prestigio presso gli altri. Benché abbia lasciato poche tracce nella corrispondenza, questa intimità si fondava su di un’esperienza mistica di tipo particolare, differente ad esempio dal misticismo intellettuale di un Evagrio. Le fonti a nostra disposizione per ricostruirla almeno in parte sono di due tipi: alcune epistole, in particolare la 207, in cui Barsanufio sembra alludere o rimandare a una propria esperienza mistica; e il modo in cui egli costruisce e utilizza un particolare alfabeto mistico, come dimostra l’epistola 137b.

3. *La testimonianza delle epistole*

Cominciamo dal primo punto. Nell’ep. 186, Barsanufio risponde a un monaco che lo interroga chiedendogli aiuto perché tormentato e tribolato dalle passioni, dicendogli che egli prega continuamente Dio perché li renda entrambi teofori e abiti e cammini in mezzo a loro, inviando lo Spirito di verità e la fiamma dell’amore:

Vi doni Dio la fiamma di quest’amore. Il Signore vi darà rivelazione certa che essa fa salire fino al settimo cielo gli uomini che la possiedono, come già alcuni con piena fiducia salgono e benedicono *sia nel corpo non so, sia fuori dal corpo, non so, poiché è Dio che lo sa.*

E affinché impariate l’inizio di questa via di gioia, ascoltate: dapprima viene all’uomo lo Spirito Santo, che gli insegna tutte le cose e come bisogna sentire umilmente, cosa che voi non potete ancora apprendere. Quindi, conducendo a quella prima fiamma, sale al primo cielo, e da questo al secondo, procedendo fino al settimo, dove è possibile contemplare cose ineffabili e terribili, che nessuno può percepire se non quelli che giungono a questa misura, della quale possa il Signore farvi degni. Quelli che muoiono completamente al mondo mediante la sopportazione e molte tribolazioni, possono giungere a questo¹⁴.

14. BARSANUFIO e GIOVANNI DI GAZA, *Epistolario*, cit., p. 226-227 (Δώη ὑμῖν ὁ Θεὸς τὴν καύσιν τῆς ἀγάπης ταύτης. Πληροφορήσει γὰρ ὑμᾶς ὁ Κύριος ὅτι εἰς τὸν ἕβδομον οὐρανὸν ἀναφέρει τοὺς ἔχοντας αὐτὴν ἀνθρώπους, καθὼς τινες νῦν ἤδη μετὰ παρορησίας ἀνέρχονται καὶ εὐλογοῦνται “εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ Θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ εἰδὼς.” Καὶ ἵνα μάθητε τὴν ἀρχὴν τῆς ὁδοῦ τῆς χαρᾶς ταύτης, ἀκούσατε. Πρῶτον ἔρχεται τῷ ἀνθρώπῳ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, εἶτα διδάσκει αὐτὸν τὰ πάντα, καὶ πῶς δεῖ τὰ ἄνω φρονεῖν, ἃ οὐ δύνασθε ἄρτι φρονεῖν. Εἶτα

La citazione di 2 Cor 12, 2 ci certifica del fatto che qui Barsanufio sta chiaramente alludendo a un tipo di esperienza mistica analoga a quella descritta da Paolo. Il presupposto di questa esperienza è la morte completa al mondo, che coincide con la morte dell'uomo vecchio. A costoro il Signore dà attestazione certa (Πληροφορήσει) che chi riceve questa fiamma d'amore potrà ascendere al settimo cielo (a differenza di Paolo, che si ferma al quarto: evidente allusione a una cosmologia tipicamente ellenistica), come hanno già sperimentato alcuni dotati di *parrhesia*. Questo cammino, in cui il ruolo di guida è svolto dallo Spirito Santo, si svolge in due tappe. Prima lo Spirito ammaestra e prepara chi deve ricevere questo dono, che è riservato a pochi, in modo che venga accolto con la consapevolezza e l'umiltà adeguate. Poi, grazie alla fiamma dell'amore, che funge da energia ascensionale, lo Spirito guida l'eletto attraverso i vari cieli fino all'ultimo, dove si contemplano i misteri sublimi e indicibili. Il testo riprende un tipico schema dell'ascesa mistica di tipo platonico attraverso sette cieli, che ricordano i sette gradi dell'ascensione dell'anima secondo un passo celebre del *De quantitate animae* dell'Agostino platonico¹⁵. Ma Barsanufio non parla di anima quanto piuttosto, attraverso la citazione del viaggio estatico di Paolo, sembra rimandare a una dimensione antropologica non dualista, in cui viene coinvolto tutto l'uomo.

Le ep. 207 e 208, che fanno parte di un nutrito gruppo di questioni rivolte da un esicasta al Grande Anziano su vari aspetti della vita spirituale, toccano il tema della quiete perfetta, di come pervenirvi e restarvi. Nella risposta di Barsanufio, il passo che ci interessa è il seguente:

Vi faccia degni il Signore di bere alla fonte della sapienza perché quanti vi hanno bevuto hanno dimenticato se stessi, divenuti completamente estranei all'uomo vecchio; e dalla fonte della sapienza sono stati condotti a un'altra fonte, quella dell'amore, che non viene mai meno. Pervenuti a questo grado, hanno raggiunto la misura che è senza agitazione e senza distrazione, divenuti tutti interi mente, tutti interi occhio, tutti interi viventi, tutti interi luminosi, tutti interi perfetti, tutti interi dei. Hanno sofferto, sono stati esaltati, glorificati, resi illustri; hanno vissuto, perché

ὁδηγούμενος τῇ πρώτῃ καύσει ἐκείνῃ, ἀνέρχεται εἰς τὸν πρῶτον οὐρανόν, μετὰ ταῦτα εἰς τὸν δεύτερον καὶ κατὰ πρόσβαινιν ἕως εἰς τὸν ἕβδομον. Κάκει τὸ θεωρησαὶ ἄρρητα πράγματα καὶ φοβερά, ἃ οὐδεὶς δύναται ἀκούσαι, εἰ μὴ οἱ ἐρχόμενοι εἰς τὸ μέτρον τοῦτο, οὐ ὁ Κύριος ἀξιώσει ὑμᾶς. Οἱ ἀποθνήσκοντες τελείως τῷ κόσμῳ δι' ὑπομονῆς θλίψεων πολλῶν, δύνανται εἰσελθεῖν εἰς αὐτό).

15. AUG., *de quant. an.*, 79-80.

prima erano morti, si rallegrano e rallegrano, si rallegrano nella Trinità indivisa e rallegrano le potenze celesti¹⁶.

Lo schema di fondo dell'esperienza mistica descritta è quello dell'*epist.* 186, qui esemplificato col passaggio dalla fonte della sapienza a quella dell'amore. Prima occorre rinunciare completamente al mondo e all'uomo vecchio, bevendo alla fonte della sapienza: soltanto in questo modo sarà possibile essere condotti alla fonte dell'amore, l'unica in grado di fornire l'energia spirituale che permette l'incontro con la divinità. Inizia così un'esperienza che sembra alludere a un'ascesa perché si parla di pervenire a una *taxis* coincidente con una trasformazione profonda, priva di agitazione e distrazione: un processo di divinizzazione, che sembra contenere un'allusione alla visione del carro di Ezechiele. Possiamo ipotizzare che è proprio questa autoconsapevolezza di una radicale trasformazione interiore, questa anticipazione in terra della futura condizione di perfezione e di assimilazione al divino, che permette a Barsanufio di sentirsi come un'estensione o uno strumento di Dio e dello Spirito divino, che ora agisce e parla in lui.

L'ep. 208 approfondisce la descrizione delle condizioni per pervenire a questo stato di quiete perfetta, anche se temporanea, distinguendo tra l'azione della grazia e quanto invece compete a chi ricerca la perfezione. Per operare questa distinzione, Barsanufio fa ricorso alla metafora della casa che l'asceta deve preparare in modo adeguato e degno dell'ospite. Soltanto se essa sarà stata adeguatamente preparata vi arriverà il Figlio con il Padre benedetto e con lo Spirito santo, "e fa dimora presso di te e ti insegna cos'è la quiete e illumina il tuo cuore di gioia ineffabile".

Anche Giovanni il Profeta deve aver conosciuto questi stati mistici, come sembra di poter dedurre da due passi delle ep. 152 e 153, in cui egli risponde a questioni postegli da un monaco su come praticare il digiuno. Nella ep. 152 a un certo punto Giovanni, accennando allo spirituale che mangia poco perché nutrito dallo Spirito, osserva:

16. BARSANUFIO e GIOVANNI DI GAZA, *Epistolario*, cit., p. 246 ("Ἡδὴ γὰρ ὅσοι ἔπιον ἐξ αὐτῆς ἐπέλαθοντο ἑαυτῶν, ὅλοι ἔξωθεν γενόμενοι τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου. Καὶ ἀπὸ τῆς πηγῆς τῆς σοφίας, ὠδηγήθησαν εἰς ἄλλην πηγὴν, τῆς ἀγάπης τῆς οὐδέποτε παύουσης. Καὶ ἐν ταύτῃ γενόμενοι τῇ τάξει, κατέλαβον τὸ ἀρέμβαστον καὶ ἀμετεώριστον μέτρον, ὅλοι νοῦς γενόμενοι, ὅλοι ὀφθαλμός, ὅλοι ζῶντες, ὅλοι φῶς, ὅλοι τέλειοι, ὅλοι θεοί. Ἐπόνεσαν, ἐμεγαλύνθησαν, ἐδοξάσθησαν, ἐλαμπρύνθησαν, ἐτελειώθησαν, ἔζησαν, ἐπειδὴ πρῶτον ἀπέθανον. Εὐφραίνονται καὶ εὐφραίνουσιν. Εὐφραίνονται ἐν τῇ ἀχωρίστῳ Τριάδι, καὶ εὐφραίνουσι τὰς ἄνω δυνάμεις).

credimi fratello, so di un uomo, che il Signore conosce, di tale misura che ogni settimana, una volta o due o più, è catturato dal cibo spirituale, e per la sua dolcezza dimentica il cibo sensibile. E quando viene a mangiare, come uno saziato e disgustato non vuole mangiare; quando poi mangia, condanna se stesso, dicendo: Perché non sono sempre in quel modo? E brama di raggiungere ancora quello stato¹⁷.

L'epistola successiva, la 153, precisa, a partire dall'esegesi spirituale di un passo del Ps. 101, la natura di quest'esperienza:

È scritto (Salmo 101,6): *Si sono attaccate le mie ossa alla mia carne*. Questo significa che tutte le ossa dell'uomo divengono una cosa sola, cioè tutti i pensieri dell'uomo sono unificati in Dio e allora la carne diventa pneumatica seguendo il pensiero secondo Dio e nasce nel cuore la gioia dello Spirito che nutre l'anima e ingrassa il corpo e fortifica entrambi, così che non sono più né deboli né accidiosi¹⁸.

Giovanni sembra voler alludere a una sorta di rinascita in cui, in conseguenza dell'esperienza mistica, tutti i pensieri sono unificati e fissati in Dio e, come afferma anche Barsanufio, non conoscono più distrazioni, mentre la presenza dello Spirito riempie di gioia il cuore, nutrendo l'anima e un corpo trasformato. Un processo di divinizzazione che anticipa, seppur temporaneamente, quanto avverrà per l'eletto dopo la morte: adattando al presente la trasformazione escatologica del corpo prefigurata da Paolo, Giovanni allude infatti a una carne che diventa pneumatica. Comunque si interpreti il testo, siamo evidentemente lontani dai quadri di una mistica puramente intellettuale, dell'essere.

17. *Ivi*, p. 211 (οἶδα ἄνθρωπον, ὃν ὁ Κύριος γινώσκει, τοιοῦτου μέτρου καὶ καθ' ἑβδομάδα ἀπαξ ἢ δευτέρον καὶ πλείον αἰχμαλωτίζεται εἰς τὴν πνευματικὴν τροφήν καὶ ἀπὸ γλυκύτητος ἐπιλανθάνεται τῆς αἰσθητῆς. Καὶ ὅταν ἔρχηται τοῦ μεταλαβεῖν, ὡς τίς ποτε κεχορτασμένος ἢ ἀηδισμένος, οὐ θέλει μεταλαβεῖν. Μεταλαμβάνων δὲ κατακρίνει ἑαυτὸν λέγων· Διὰ τί πάντοτε οὐκ εἰμὶ οὕτως, καὶ ἐπιποθεῖ τοῦ ἔτι καταλαβεῖν).

18. *Ivi*, cit., p. 212 (Γέγραπται γάρ ὅτι “Ἐκολλήθη τὸ ὄστούν μου τῇ σαρκί μου”, τοῦτ' ἔστιν ὅτι γίνεται ὅλα τὰ ὀστά τοῦ ἀνθρώπου ἕν, ἡγουν ὅλοι οἱ λογισμοὶ τοῦ ἀνθρώπου ἕν κατὰ Θεόν. Τότε κολλᾶται τῇ σαρκί, τοῦτ' ἔστι πνευματικὴ γίνεται ἡ σὰρξ ἐξακολουθοῦσα τῷ κατὰ Θεὸν λογισμῷ καὶ τότε γίνεται ἡ χαρὰ τοῦ Πνεύματος ἐν τῇ καρδίᾳ, τρέφουσα τὴν ψυχὴν καὶ παινοῦσα ὁ σῶμα καὶ ἐνδυναμοῦσα τὰ ἀμφότερα. Καὶ οὐκέτι ἀτονεῖ οὔτε ἀκηδιᾷ).

4. *La Meditazione sulla lettera eta*

Passando ora a qualche breve considerazione sul ruolo che, nell'esperienza mistica del Grande Anziano, svolge il ricorso a un alfabeto segreto¹⁹, basterà limitarsi a qualche rapida considerazione sull'ep. 137b, la cosiddetta *Meditazione sulla lettera eta*, in cui il Grande Anziano risponde a un monaco che lo aveva interrogato per enigmi, volendo nascondere i suoi pensieri all'abate Serido, che faceva da tramite²⁰. Secondo un uso tipico dell'alfabeto mistico, Barsanufio aveva risposto consegnando i suoi insegnamenti e consigli in ordine alfabetico, applicando e riferendo a Dio ogni lettera dell'alfabeto, raggruppandoli insieme sotto la lettera di volta in volta scelta a partire da termini che iniziavano con questa lettera. L'anonimo redattore ci ha conservato le sue riflessioni relative alla lettera eta. Questa lettera significa cinque cose: egumeno, la destra del Padre, il sacrificio incorruttibile, la gioia del Padre e, infine, la lettera ebraica *El*, cioè Dio. Perché la lettera *eta*? Da un lato, perché lo *El* ebraico viene traslitterato con *hel* dall'altro, perché essa corrisponde numericamente al numero 8, il numero della perfezione, che indica il giorno della risurrezione. Questo codice rappresenta lo scopo della ricerca monastica della perfezione: esso dipinge la vita monastica dal primo gradino dell'iniziando fino al punto in cui egli risiede nel mondo dei misteri divini, avendo acquisito il controllo del proprio corpo, secondo per altro un modello soggiacente alle epistole di Barsanufio che abbiamo esaminato. Esso, però, non è semplicemente un programma di progresso ascetico, quanto piuttosto un segnavia, un insieme di simboli che descrivono un nuovo stato di autocoscienza, che non mi sembra improprio definire mistico.

Nella chiusa della sua riflessione, Barsanufio ricorda i tratti che contraddistinguono chi ha percorso fino in fondo il cammino di perfezione, sicché ora Dio è con lui:

Il segno che si è arrivati a questo livello di perfezione è il fatto di avere sempre con sé Dio – infatti Dio è sempre con costui – e di vedere che egli ha tutto ciò. Che si rallegrino nel Signore colui che è giunto colà, colui che sta per arrivarvi e colui che ne ha la speranza²¹.

19. Sugli alfabeti spirituali cf. il monografico a cura di R. M. PARRINELLO, *Alfabeti spirituali nella storia delle religioni*, "Humanitas" 5-6 (2010), pp. 811-903.

20. Cf. B. BITTON-ASHKELONY - A. KOFKY, *The Monastic School of Gaza*, cit., pp. 107 s.

21. Τὸ δὲ σημεῖον τοῦ φθάσαντος εἰς τὸ μέτρον τοῦτο, ἔστι τὸ ἔχειν μεθ' ἑαυτοῦ πάντοτε τὸν Θεόν—πάντοτε γάρ ἐστι μετ' αὐτοῦ ὁ Θεός—καὶ τὸ ἰδεῖν αὐτὸν ἔχειν τὰ πάντα ταῦτα. Χαίρετώ ἐν Κυρίῳ ὁ φθάσας ταῦτα, καὶ ὁ μέλλον καὶ ὁ προσδοκῶν.

Non si è lontani dal vero affermando che qui Barsanufio sta descrivendo la propria condizione, di colui cioè che è giunto al culmine del proprio cammino di perfezione attraverso una serie di esperienze mistiche in conseguenza delle quali Dio è ora sempre con lui ed egli ne è perfettamente consapevole. Tutto ciò ha una conseguenza non da poco sul piano pratico. Come hanno giustamente sottolineato Kofsky e Bitton Ashkelony nel loro libro sulla scuola monastica di Gaza, questo tipo di esperienza mistica porta Barsanufio a divinizzare il proprio insegnamento²². Giocando sull'ambiguità del termine *stoiceion*, l'Anziano sintetizza l'universo della disciplina monastica e provvede la sua comunità di un insieme di segni indicativi del fatto che egli ha sperimentato il divino e che questa esperienza sta alla base del suo particolare insegnamento.

Dove si colloca questo tipo di esperienza mistica in rapporto a coeve esperienze mistiche e spirituali? Si tratta di una questione troppo complessa per essere ora affrontata in modo adeguato. Mi limiterò a due considerazioni. Per un verso, i testi che abbiamo preso in esame sembrano differenziare l'esperienza mistica di Barsanufio da quella, tipicamente intellettuale, di Evagrio, nella misura in cui il Grande Vecchio ignora la terminologia noetica tipica di questa tradizione, preferendo sottolineare la dimensione di profonda trasformazione dell'integralità del composto umano che questa esperienza attiva. Il riferimento alla mistica del carro e alla visione di Ezechiele richiama piuttosto i testi di un altro grande mistico, lo Pseudo Macario, con la sua antropologia non dualista e la sua aspirazione – che non a caso gli è costata l'accusa di messalianismo – a sottolineare la concretezza della visione luminosa del Cristo e della Trinità²³. Per un altro, i testi di Barsanufio sono molto sobri al proposito e in perfetta linea con la tradizione esegetica che fondava questo tipo di esperienza, oltre che sulla visione di Ezechiele, sul viaggio estatico di Paolo. Stando alle categorie utilizzate da McGinn²⁴, e prima di lui da Festugière²⁵, non abbiamo qui a che fare, secondo uno schema tipicamente platonico, con un'anima naturalmente

22. B. BITTON-ASHKELONY - A. KOFISKY, *The Monastic School of Gaza*, cit., pp. 119-120.

23. Cf. quanto osservo in *La vision de Dieu entre mystique théurgique et théorétique: le cas de Sérapion (Cassien, Conférences, X, 2-3)*, in *La mystique théorétique et théurgique dans l'Antiquité gréco-romaine. Judaïsmes et christianismes*, S. Mimouni - M. Scopello (eds.), Turnhout, Brepols, 2016.

24. Cf. B. MCGINN, *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*, New York, Crossroad, 1991.

25. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris, Gabalda, 1953, ch. 3 (*La vision de Dieu*), pp. 44-66.

divina che persegue lo scopo, attraverso l'ascesa dei gradi dell'essere, di pervenire a contemplare il sommo bene, ritornando alla sua origine; quanto piuttosto con una mistica trasformante, che persegue lo scopo di sperimentare già in questa vita quella esperienza di risurrezione spirituale che investe la totalità di un composto umano radicalmente trasformato.

5. *E la politica?*

Comunque sia, per venire ora all'ultima parte del mio intervento, in che modo e in che misura questa esperienza eccezionale si rapporta con la dimensione politica? E, prima ancora, che cosa dobbiamo intendere, in questo contesto particolare, per dimensione politica? Personalmente, la intendo, in senso lato, come esercizio della particolare autorità carismatica che i due anziani possiedono in conseguenza della eccezionale esperienza mistica e del potere che ne consegue, sia all'interno della comunità come attività 'pastorale', sia all'esterno della comunità monastica, per una ragione che preciserò tra un momento. All'interno della comunità questo esercizio si manifesta sotto la forma di un controllo assoluto sulla vita dei monaci soggetti alla loro influenza perfino in questioni a prima vista triviali. Il vincolo che la unisce non è una regola o il rispetto di una tradizione; né, per quanto decisivo, è il particolare carisma, con l'autorità che ne deriva, dei due Anziani. Il vincolo si fonda piuttosto su un paradossale principio di libertà interiore che si raggiunge là dove e quando si accetta di sottomettersi alla volontà dell'abate e, prima ancora, dei due anziani *perinde ac cadaver*. L'espressione non è anacronistica, dal momento che, come ricorda più volte Barsanufio, il monastero è come un cimitero in cui vivono (o dovrebbero vivere) perfetti che sono stati capaci di morire agli altri, ma prima ancora a se stessi, rinunciando alla propria volontà e cioè alla radice dell'io, a ciò che caratterizza il singolo come persona. 'E come se, attraverso questo esercizio continuo, l'intera comunità dovesse trasformarsi in un'unica mente e in unico corpo col suo Salvatore, rappresentato dai due anziani, come nell'*unio mystica*. Quanto al rapporto con il mondo esterno, se valgono certo le considerazioni ricordate prima relative all'esercizio dell'autorità carismatica nelle sue varie forme, credo però che anche in questo caso possano risultare di qualche utilità le osservazioni di de Certeau sul rapporto tra l'eccezionalità dell'esperienza mistica e la pratica di quel quotidiano a cui ha dedicato studi illuminanti. In una intervista pubblicata poco tempo prima di morire, osservando che l'estasi non è il cuore della mistica ma ne segna solo una frontiera, una sorta di muro del suono superato il quale inizia propriamente un altro viaggio, osservava:

Tutti i mistici hanno sempre detto che arrestarsi a questi episodi di cambiamento di spazio, per proseguire nel mio paragone, significa sbagliarsi completamente su ciò che è la mistica. Al contrario, la mistica va sempre più lontano e tende verso ciò che uno dei più grandi mistici della fine del Medioevo, Ruusbroec, chiamava già “la vita comune”, l’ordinario. D’altronde, è anche da qui che scaturisce normalmente una analisi. È la vita grigia, la vita di tutti i giorni, ma vissuta e pensata teoricamente altrimenti²⁶.

Forse Barsanufio sarebbe stato d’accordo.

26. M. DE CERTEAU, *Traversate d’Occidente*, trad. it. di C. Casalini, Milano, Medusa, 2014, p. 50.

VITTORIO BERTI

L'INTRECCIO TRA FISIOLOGIA E VITA SPIRITUALE
IN SIMONE DI TAIBUTEH,
MEDICO E MISTICO CRISTIANO SIRIACO DEL SECOLO VII

Premessa

Se si tengono ferme le acquisizioni di storia delle idee a cui Michel de Certeau è pervenuto tramite il suo lungo indagare il concetto stesso di mistica e i percorsi che nell'Europa moderna lo hanno reso irrinunciabile per descrivere quello che nella tradizione cristiana antica e medievale si era soliti definire come spiritualità o vita contemplativa¹, di lì finendo per diventare un concetto applicabile a dinamiche registrabili anche in altre culture e religioni, molto si potrebbe eccepire in merito ad un utilizzo esteso di tale sostantivo per approcciare esperienze dell'unità dell'uomo con Dio sorte sul tronco del monachesimo cristiano del primo millennio, che è il macrocontesto in cui si situa l'insegnamento di Simone di Taibuteh, oggetto delle riflessioni che seguono².

Concetto eminentemente moderno, figlio per molti aspetti di una particolare ricezione latina dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita, il termine "mistica" usato estesamente per definire il culmine della ricerca spirituale cristiana del primo millennio rischia di attivare sovrainterpretazioni o fraintendimenti, ma resta nondimeno utile per indicare un ambito di indagine altrimenti di difficile perimetrazione in una prospettiva che si voglia aperta alla

1. Rinvio alla lettura dei saggi proposti in traduzione italiana all'interno del volume M. DE CERTEAU, *Sulla mistica*, a cura di D. Bosco, Brescia, Morcelliana, 2006.

2. Sul tema oggetto di queste pagine si veda per certo anche l'ottimo lavoro di Grigory Kessel, che anticipa già svariate conclusioni accolte nel presente contributo, mettendo in luce aspetti di cui in questa sede si è tentato di fare oggetto di una rinnovata indagine: G. KESSEL, *La position de Simon de Taibuteh dans l'éventail de la tradition mystique syriaque*, in *Les Mystiques Syriaques*, éd. par A. Desreumeaux (études Syriaques 8), Paris, Geuthner, 2010, pp. 121-150.

comparazione con tradizioni che, per fare un esempio, non contemplino al loro interno l'idea di Spirito³.

La riflessione teologica e patologica del secolo XX ha perlustrato molto attentamente l'opportunità di rintracciare tra gli autori greci, ebrei e cristiani, di III-IV secolo, non solo le origini delle espressioni specifiche dell'esperienza dell'unità con Dio (mistica, estasi, ecc.) entro un quadro eminentemente platonizzante, da Filone a Clemente e Origene, da Gregorio di Nissa ed Evagrio Pontico fino allo Pseudo-Dionigi, ma anche la loro stessa estensione semantica e sovrapponibilità rispetto a ciò che nel corso della modernità europea sono venuti ad indicare i suddetti termini⁴. Semplificando, per questa

3. Bernard McGinn, nella prefazione ad un'antologia da lui curata di testi mistici occidentali, riferendosi alla sua monumentale opera in più volumi intitolata *The presence of God* (edita in traduzione italiana per Marietti: *Storia della mistica cristiana in occidentale*), fornisce una definizione di mistica, precisa, ma al contempo sintomaticamente circolare da un punto di vista ermeneutico, ove egli stabiliva i termini soggiacenti al suo lavoro maggiore: "That part, or element, of Christian belief and practice that concerns the preparation for, the consciousness of, and the effect of what the mystics themselves describe as a direct and transformative presence of God": (B. MCGINN, *Essential Writings of Christian Mysticism*, New York, Modern Library, 2006, p. XIV). La mistica, vale a dire, sarebbe un elemento proprio di una tradizione religiosa nel suo declinarsi teorico-pratico definito dal circuito stesso di coloro che ne sono all'interno, e che codificherebbe sul piano della parola la sedicente esperienza di contatto col divino. Con un gioco di parole potremmo dire: un linguaggio che pretende di esprimere l'esperienza di chi dice di fare esperienza di un al di là del linguaggio.

4. Mi limito a richiamare alcuni studi che hanno costituito emergenze particolarmente nodali di una lunga e polifonica disamina, articolatasi nelle sue punte più vivaci in contesto francofono, cattolico ma non solo, specie in concomitanza col tentativo di riabilitazione di una dimensione spirituale nella sfera religiosa, in opposizione all'architettura teologica neotomista, avanzato fin dagli anni subito antecedenti al *floruit* del movimento del *ressourcement* ad esempio da riviste come *La vie spirituelle* e *Revue d'ascétique et mystique*, per proseguire nei decenni che videro la stesura del *Dictionnaire de Spiritualité*. È dentro questo recinto che autori di primo piano del dibattito teologico e storico-religioso tra le due guerre e negli anni precedenti e successivi al Concilio Vaticano II, contribuirono ad estendere l'interrogazione sulle radici della mistica cristiana all'ambito patristico greco e orientale, a problematizzarne origini e contorni, a ridefinirne le eredità e la possibile attualità. In questa direzione mi limito a rimandare in via orientativa, senza pretese d'esaurire un argomento talmente articolato, a H. LEWIS, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Giessen, 1929; H.C. PUECH, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, "Études Carmélitaines" 3.2 (1938), pp. 33-53; J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris, éditions Montaigne 1944; J. DANIELOU, *Les sources bibliques de la mystique d'Origène*, "Revue d'Ascétique et Mystique" 23 (1947), pp. 126-141; L. BOUYER, *Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot*, "La Vie Spirituelle" 3 (1949), pp. 3-23; H. CROUZEL, *Grégoire de Nysse, est-il le fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente*, "Revue d'ascétique et mystique" 33 (1957), pp. 189-202; H.

lunga stagione, si trattava, a grandi linee, di un'esperienza declinata come elevazione del *noûs*, e il dispositivo ascetico che coinvolgeva il *sôma* si innestava in una concezione variamente residuale del corpo, pur con tutte le precisazioni ed eccezioni che vanno segnalate e che sconsigliano di liquidare questa riflessione come mera appendice del platonismo.

Il subisso di modelli antropologici che, lungo la tarda antichità, si sono affrontati nei contesti dell'*enkyklios paideia*, nelle scuole esegetiche, nei circuiti monastici o, diversamente, nelle scuole di medicina e in quelle di filosofia, ha contribuito a comporre un articolato pavimento musivo di idee, sensibilità e lessici tra loro spesso contrastanti: un intreccio inaggirabile se si vuole comprendere su quali tessere si siano appoggiate le diverse costruzioni che i teologi cristiani misero per iscritto al fine di raccontare e dare ragione dell'esperienza dell'unità con Dio a cui, vuoi a livello dell'orazione vuoi della liturgia, si sentivano chiamati. Da questo punto di vista, in particolare dal IV e poi dal V secolo, in stretta connessione con l'ascesso del dibattito cristologico che ha coinvolto crescentemente le élites intellettuali delle chiese, e poi attraverso le sistemazioni scolastiche messe in campo con forza nel secolo VI, divengono nodali i termini del rapporto tra anima e corpo, l'architettura delle potenze connesse all'anima, il luogo dell'unione con il corpo, i termini della disunione da esso con la morte, la sua stessa consistenza e il suo ruolo nel processo di conoscenza e visione. Si tratta di un complesso dossier sul quale si riflettono le acquisizioni, a loro volta febbrili, dei commentatori neoplatonici alessandrini, pagani e cristiani⁵.

CROUZEL, *Origène et la "connaissance mystique"* (Museum Lessianum, séction théologique 56), Bruges-Paris, Desclée de Brower, 1961; A. GUILLAUMONT, *Les Kephalaia Gnostica d'Évagre le Pontique, et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens* (Patristica Sorbonensia 5), Paris, Seuil, 1962; A. LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford, Clarendon Press, 1981; A. GUILLAUMONT, *La vision de l'âme par elle-meme dans la mystique évagrienne*, "Mélanges de l'Université Saint Joseph" 50 (1984), pp. 266-272.

5. Un'intelligente panoramica delle sensibilità e opzioni del discorso cristiano sulla natura umana è fornita dalle pagine che Emanuela Prinzivalli ha dedicato all'argomento in E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Morcelliana, Brescia, 2012, pp. 209-408. Due opere in particolare hanno funzionato da messe a punto del discorso antropologico cristiano nella tarda antichità, il *De officio hominis* di Gregorio di Nissa e il *De natura hominis* di Nemesio di Emesa, entrambe decisive in ambito orientale, e in siriano in specie. Sulla prima si veda in particolare lo studio di J. ZACHHUBER, *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden, Brill, 2000; sulla seconda si veda B. MOTTA, *La mediazione estrema: l'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*, Padova, Il Poligrafo, 2004.

In questo quadro generale, la fioritura di una ricca letteratura ascetico-spirituale all'interno dei chiostri e nelle celle del monachesimo cristiano di Persia, tra VI e VIII secolo, si è candidata a divenire un campo di raccolta di testi particolarmente generoso per gli studi sulla mistica. In questa letteratura è possibile analizzare e rintracciare le forme del rapporto tra l'eredità della più antica riflessione sulla gnosi divina di marca "origeniano-evagriana" e le esperienze legate all'ascetismo radicale siriano, il ruolo dell'impianto esegetico e teologico antiocheno e lo spazio dei saperi profani nella definizione dell'umano: coordinate che intercettano grandi snodi e temi della vicenda cristiana tutta⁶. L'impatto di questa letteratura in traduzione nelle altre chiese d'oriente e occidente⁷, così come le possibili influenze esercitate sulle varie forme del sufismo islamico⁸, danno la misura della portata di questa esperienza.

6. A livello introduttivo, resta fondamentale lo studio di R. BEULAY, *La lumière sans forme*, Chévetogne, Éditions de Chévetogne (s.d.), 1987. Si vedano anche i contributi conservati nel volume a cura di A. DESREUMEAUX, *Les mystiques syriaques* (Études Syriaques 8), Paris, Geuthner, 2011, oltre al lavoro bibliografico di G. KESSEL-K. PINNGÉRA, *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature* (Eastern Christian Studies 11), Louvain, Peeters, 2011.

7. A tal proposito si veda, ad esempio, S. CHIALÀ, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita, Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, (Biblioteca della "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa". Studi 14), Firenze, Leo Olschki, 2002, pp. 281-306.

8. Marijan Molé, nel suo celeberrimo saggio, breve e brillante, *Les mystiques musulmanes* pubblicato a Parigi nel 1965 per le Presses Universitaires Paris – che cito dalla traduzione italiana: M. MOLÉ, *I mistici musulmani* (Piccola Biblioteca 286), Milano, Adelphi 1978, p. 154 –, affermava: "La mistica nestoriana dei secoli VI-VIII è ancora poco studiata, se si eccettuano le opere di Isacco di Ninive (...) Dobbiamo attenderci molto dalle ricerche intraprese da A. Guillaumont sull'origenismo negli autori siriani: la scoperta del testo integrale delle *Centurie Gnostiche* di Evagrio ha permesso di trattare in modo nuovo il problema (...) Soltanto quando saranno stati studiati più a fondo i mistici nestoriani e sarà stata stabilita la storia dell'origenismo presso gli autori siriani, sarà possibile affrontare in modo utile il problema dei loro rapporti con il sufismo nascente e, in particolare, il ruolo eventuale dell'origenismo estremo nella trasmissione all'Islam di elementi neoplatonici". Il serio problema connesso ad una comparazione tra queste due letterature consiste, va detto, nel poter stabilire l'evidenza di un passaggio diretto, al di là della reiterata affermazione di una consonanza di strutture concettuali articolate entro sistemi linguistici e religiosi di fatto incommensurabili. Un caso concreto di passaggio di testi tra tradizione ascetica siro-orientale e tradizione mistica islamica è portato alla luce dallo studio di G. KESSEL, *A fragment from the lost 'Book of Admonition(s)' by Abraham bar Dashandad in 'Risāla fī faḍīlat al-'afāf' ('Letter on the priority of abstinence') of Elias of Nisibis*, in *Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient*, hrsg. von M. Tamcke (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca 38), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2011, pp. 109-130.

Simone di Taibuteh⁹, in tutto ciò, è per molti aspetti l'autore siriano che più plasticamente offre al nostro sguardo il punto di caduta in cui il linguaggio dell'ascesi, della preghiera, della spiritualità, viene corroborato e al con-

9. Già Paolo Bettiolo nella sua traduzione italiana degli opuscoli di Simone (SIMONE DI TAIBUTEH, *Violenza e grazia. La coltura del cuore*, introd., trad. e note a cura di P. Bettiolo (Collana di testi patristici 102), Roma, Città nuova editrice, 1992, pp. 5-18) aveva repertoriato una serie di elementi utili alla collocazione di Simone, elementi che non possiamo far altro che riprendere, qui in nota, in modo da fornire al lettore le coordinate storiche e geografiche della produzione del nostro autore. Un primo, decisivo dato, si può ricavare dallo stesso Simone: vi è infatti conservato tra gli opuscoli del *Libro di Mar Simone di Taibuteh* un piccolo testo dal titolo *Domanda posta al santo Rabban Šabur*, che esordisce dicendo: “un fratello raccontò: una volta andai dal santo Mar Rabban Šabur e gemendo dissi (...)”. Segue un breve scambio di domande e risposte tra un monaco e il suddetto Rabban Šabur in merito al rapporto tra preghiera e liberazione dagli attacchi demoniaci. Come ha già evidenziato Bettiolo, si tratta di un testo che, con alcune piccole variazioni e privo della menzione di Rabban Šabur si ritrova anche nel discorso LIII, dal titolo *Lo scopo della preghiera*, conservato nella prima collezione di Isacco di Ninive: MAR ISAACUS NINIVITA, *De perfectione religiosa*, ed. P. Bedjan, Parisii-Lipsiae, Harrassowitz, 1909, pp. 387-388. Va ricordato, peraltro, che in exergo al testimone Siirt 109 dei *Consigli profittevoli*, viene menzionata la discepolanza di Simone da “Mar Šabur” (cf. G. Kessel-N.Sims-Williams, *The Profitable Counsels of Šem'on d-Taibūth. The Syriac Original and its Sogdian Version*, in “Le Museon” 124.3/4 (2011), p. 280).

Le ulteriori informazioni bio-bibliografiche su Simone, piuttosto scarse, che la tradizione siriana ha conservato, sono fondamentalmente le seguenti, in ordine cronologico: una notizia conservata nel *Libro dei fondatori di monasteri nel regno dei Persi e degli Arabi*, noto anche come *Liber Castitatis*, scritto da Išo'denah, metropolita siriano-orientale di Basra (Bassora, nel sud dell'Iraq), in un periodo compreso tra gli anni sessanta e settanta del IX secolo, allude ad una composizione che Simone, chiamato anche Luca, avrebbe scritto per celebrare il santo Mar Gani, fondatore di un monastero nella regione di Kaškar, suggerendo dunque una qualche prossimità di Simone agli ambienti frequentati da questo monaco (cf. *Le livre de la chasteté composé par Jésus denah, évêque de Baçra*, éd. et trad. par J.-B. CHABOT, Rome, 1896, pp. 16-17). Gregorio Bar Ebreo, autore siriano-occidentale vissuto nel XIII secolo († 1286), in coda alla notizia relativa al Cattolico di Seleucia-Ctesifonte Henanišo' I, regnante tra il 685/686 e il 699/700, ricorda come al suo tempo visse Simone, “medico eccellente” che “amava la condotta della vita monastica”, il quale scrisse un libro da cui prese il nome vale a dire il *Libro della grazia* (ktaba dhe-taybuta): GREGORIUS BARHEBRAEUS, *Chronicon ecclesiasticum*, ed. J.B. Abbeloos-T.J. Lamy, t. III., Parisii-Lovanii, 1877, p. 139. Bar Ebreo, in un'opera di storia profana, la *Chronographia*, menziona Simone, monaco noto come “di Taibuteh”, e lo inserisce tra i grandi medici siriani – cf. *The Chronography of Gregory Abu'l Faraj the Son of Aaron, the Hebrew Physician Commonly Known as Bar Hebraeus, Being the First Part of His Political History of the World*, 2. voll., vol I: transl. by E.A. Wallis Budge, London, Oxford University Press, 1932, pp. 56-57; vol. II: Facsimiles of the Syriac Texts in the Bodleian Ms. Hunt No. 52, f.2r^b 11.5-6). Anche 'Abdišo' Bar Brika († 1318), nel suo *Catalogo degli scrittori ecclesiastici* pubblicato da Assemani, attribuiva a Simone un libro sulla condotta, un libro sulla medicina e una spiegazione dei misteri della cella, cf. J.S. ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* III/I, Romae, 1725, p. 181.

tempo internamente attraversato dalla sorvegliata agglutinazione di vocabolari diversi, accostando alla logica dei chiostri una disciplina e una fonte di autorità eterogenea, quale la medicina galenica: *nomoi* tra loro potenzialmente competitivi, che l'autore fa agire con destrezza e contribuisce ad armonizzare nella sua riflessione sul campo dell'umano, del suo corpo, della sua anima, del suo intelletto, allo scopo in prima istanza parenetico di consiglio e istruzione per i giovani che attendevano alla vita solitaria e ai suoi esiti¹⁰.

10. Le opere di Simone giunte fino a noi sono, allo stato attuale delle nostre conoscenze, le seguenti:

1) Il *Libro di Mar Simone di Taibuteh, filosofo spirituale e capo dei contemplativi*, consistente in una serie di opuscoli, forse raccolti da un anonimo collettore, e conservatici da un manoscritto di Mossul del 1289 – olim Alqosh 237, in seguito Baghdad, Chaldean Monastery, syr. 680: cf. P. HADDAD-J. ISAAC, *Syriac and Arabic Manuscripts in the Library of the Chaldean Monastery Baghdad. Part I: Syriac Manuscripts* (in Arabic), Baghdad, 1988, pp. 324-326 –, rinvenuto da padre Samuel Giamil nel 1908 e di cui si dà puntuale descrizione in J.-M. VOSTÉ, *Récueil d'auteurs ascétiques nestoriens du VII^e et VIII^e siècle*, in "Angelicum" 6 (1929), pp. 143-206 (per la sezione contenente le opere di Simone cf. pp. 163-178). Da questo testimone antico sono state ricavate tre copie novecentesche: una catalogata come Alqosh 238, un'altra per la biblioteca Vaticana (Vat. Sir. 509) – cf. per entrambe Vosté, *Recueil*, p. 144 – e una terza per Alphonse Mingana, conservata a Birmingham (Ming. Syr. 601: la sezione relativa al testo di Simone è ai ff. 163a-200b – cf. A. MINGANA, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the possession of the Trustees of the Woodbrooke settlements, Selly Oak, Birmingham*, vol. 1: Syriac and Garshuni Manuscripts, Cambridge, Heffer and Sons, 1933, pp. 1151. Da questa ultima copia, non priva di errori, Mingana ha pubblicato, insieme ai vari testi di altri autori spirituali ospitati nel manoscritto, anche la collezione di Simone – cf. *Woodbrooke Studies VII*, Cambridge, 1934, pp. 282-320. Il lavoro di traduzione condotto da Paolo Bettiolo sui testi pubblicati da Mingana si è giovato delle letture di altri testimoni manoscritti, consentendo allo studioso veneziano in molti casi di migliorare il testo e la comprensione rispetto a quanto pubblicato nel 1934: cf. SIMONE DI TAIBUTEH, *Violenza e grazia*, op. cit., pp. 21-133

Di recente Grigory Kessel (cf. KESSEL, *La position de Simon*, cit., p. 126-128) ha proposto di vedere in questo materiale una selezione raccolta a partire dal perduto *Libro di medicina* di cui fa menzione 'Abdišo' Bar Brika. La tesi di Kessel è molto seducente, e potrebbe essere accolta nella sua interezza, come pure secondo una versione "minore", vale a dire ritenendo che se non tutto, almeno una parte dei materiali raccolti nella collezione nota come *Libro di Mar Simone di Taibuteh* sia proveniente dal perduto *Libro di Medicina*.

2) Il *Libro della grazia*, inedito, conservato in svariati manoscritti siriaci: (per il dettaglio cf. KESSEL, *La position de Simon*, cit., p. 124, n. 15).

3) L'omelia *sulla consacrazione della cella*, conservata nel Baghdad Chaldean Monastery syr. 680 (ex Alqosh 237) e tradotta in italiano da Paolo Bettiolo (SIMONE DI TAIBUTEH, *Violenza e grazia*, cit., pp. 135-169).

Simone doveva ancora nascere, quando nel 612 in Elam, nella città di Gondišapur, venne ospitato un memorabile congresso promosso dalla corona sassanide che coinvolse dotti greci, siriaci, persiani, indiani, al fine di stabilire il punto delle conoscenze mediche allora a disposizione standardizzando e rilanciando tali studi entro l'impero. Si trattò di un momento di svolta, che sollecitava i circuiti intellettuali della regione a riconoscere nello studio della medicina quasi un proprio tratto marcante, che finì per contribuire a consacrare presso i posteri il mito dell'accademia di Gondishapur¹¹.

Ricordato talora anche come Luca, a rimando dell'evangelista-medico, Simone deve aver avuto molto probabilmente in Elam il suo apprendistato monacale. I contorni restano abbastanza sfuggenti, se non per il dettaglio che ne indica la prossimità ai circuiti monastici celebre monaco Rabban Shabur, con cui lo stesso Isacco di Ninive ebbe a che fare. Se questo inquadramento è valido, si dovette trovare a formarsi in un ambiente nel quale, a seguito delle conquiste arabe e del collasso della dinastia sassanide, avvenuti a pochi lustri dall'importante congresso del 612, gli studi medici erano ripiegati nei termini di un sapere circoscritto, approfondito e veicolato all'interno di strutture scolastiche cristiane, siro-orientali in specie, vuoi nella suddetta Gondishapur, vuoi nei nodi principali della rete monastica elamita, nelle cui biblioteche venivano tradotti e ospitati, oltre ai classici della letteratura ascetica, testi di logica e medicina, anzitutto per uso interno. La presenza in questi contesti di una qualche consolidata tradizione medica locale, unitamente alla circolazione e copiatura di libri greci in siriano, deve aver garantito ad un monaco come Simone, senza che dovesse compiere troppe peregrinazioni, un efficace progresso in tali studi.

Medico propenso ad indagare l'esperienza dell'orazione, gli esiti delle condotte monastiche, i segni della grazia di cui il solitario poteva divenire testimone sensibile, Simone si trova nei suoi scritti in più occasioni a

4) I *Consigli profittevoli*, opera ricomposta dal lavoro di G. Kessel a partire da due testimoni siriaci e da una traduzione sogdiana: cf. KESSEL-SIMS-WILLIAMS, *The Profitable Counsels of Šem'ōn d-Taibūtēh*, cit., pp. 279-302.

11. La fonte che ci fornisce la notizia di questo incontro è IBN AL-QIFTI, *Ta'riy al-ḥukama*, hrsg. von J. Lippert, Leipzig, Dieterich'sche Verlagbuchhandlung, 1903, p. 133. Le questioni poste da questa fonte e il quadro storico che deriva da una sua valorizzazione sono stati oggetto di un approfondimento da parte di chi scrive in V. BERTI, *L'au-delà de l'âme et l'en-deça du corps. Approches d'anthropologie chrétienne de la mort dans l'église syro-orientale*, (Paradosis 57), Fribourg, Paulus Verlag Press, 2015, pp. 13-25.

mappare il funzionamento e le meccaniche di quello straordinario dispositivo e palcoscenico dell'azione della grazia divina nel monaco che è il suo corpo¹². Dagli inconvenienti di una dieta scorretta frutto di rilassamento o,

12. Il rapporto tra la vita solitaria, da una parte, e il mondo e il linguaggio degli studi medici, dall'altra, rimonta alle radici stesse del movimento monastico, in specie a quella parte che traeva dottrine e *ductus* intellettuale da Origene e dai suoi epigoni (si veda a tal proposito A. ROSELLI, "O *Technites Theos*": la pratica terapeutica come paradigma dell'operare di Dio in Phil. 27 e PA III 1, in *Il cuore indurito del Faraone*, a cura di L. Perrone, Genova, Marietti, 1992, pp. 65-84, e, per quanto riguarda Didimo il Cieco, l'introduzione che Emanuela Prinzivalli ha anteposto alla sua traduzione italiana di DIMIMO IL CIECO, *Lezioni sui salmi. Il commento ai salmi scoperto a Tura*, introd., trad. e note a cura di E. Prinzivalli, Milano, Paoline, 2005). Questa familiarità con la cultura medica si confermava inoltre vuoi per l'ovvia ragione che una vita separata dal consesso umano richiedeva di poter accedere a tutta una serie di soluzioni per piccoli o grandi disturbi che solevano frapporsi tra l'asceta e il suo giorno, vuoi perché, oltre allo stato eccezionale della malattia, la conoscenza medica aiutava a regolare condotte e abitudini quotidiane nelle pratiche ascetiche o nella dieta, suggerendo i termini oltre i quali non spingere il proprio zelo o la qualità e quantità delle sostanze esterne che dovevano far ingresso nel corpo. Una serie di conoscenze utili per impostare il lavoro ascetico, regolarne l'intensità e soprattutto garantirne la costanza. Evagrio stesso ricorda, al capitolo 7 del *Trattato Pratico*, relativo al pensiero dell'ingordigia: "Il pensiero dell'ingordigia suggerisce al monaco la caduta repentina dell'ascesi: (ponendogli innanzi) lo stomaco, il fegato, la milza, l'idropisia, una lunga malattia, la mancanza del necessario, l'assenza di un medico" – cf. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, vol. 2, éd. par A. Guillaumont-C. Guillaumont (Sources Chrétiennes 171), Paris, Les éditions du Cerf, 1978, pp. 508-510. E così, da Evagrio ai circuiti evagriani, la distanza dal consesso civile, mescolata alle insidie proprie della condotta ascetica, diveniva occasione dell'ingresso dell'immaginario medicale al cuore dell'esperienza monastica, in quell'agone costantemente posto sotto lo scacco dei *logismoi* nel quale si giocava la ragione stessa della scelta del deserto. E come esisteva un medico del corpo, si fece largo l'immagine di un "medico dell'anima", che avvicinava le patologie proprie della vita interiore del monaco con uno stile che si pensava ispirato ai criteri regolatori dell'arte medica, come possiamo cogliere ad esempio nel trattato *Sui pensieri* (cf. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, éd. par P. Géhin-C. Guillaumont-A. Guillaumont (Sources Chrétiennes 438), Paris, Les éditions du Cerf, 1998, pp. 160-161, 186-187). Ancora, serbano testimonianza di tale sensibilità i ripetuti riferimenti ai medici e alla medicina che possiamo riscontrare nei *Capitoli dei discepoli di Evagrio* – cf. *ad locum* –, per esempio, le ricorrenze del termine ἰατρικός; cf. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Chapitre des disciples*, éd. par P. Géhin (Sources Chrétiennes 514), Paris, Les édition du Cerf, 2007, p. 318. Luciano Bossina, in un suo contributo su Nilo di Ancira (IV secolo), rilevava alcuni anni orsono come anche l'approccio dell'anziano alla sfera psichica del discepolo venisse pensato da Nilo come regolato da un sapere applicato che prendeva le mosse della sua stessa articolazione dalla medicina galenica, un processo che per Bossina mostrava innestare una dimensione tecnica, e la sua sedicente precisione scientifica, nel rapporto tra maestro e discepolo, tale da sterilizzare le possibili increspature e arbitrarietà proprie della precedente architettura relazionale, quella tra padre e figlio spirituale, spostandone l'asse su un piano di gestione e applicazione di

viceversa, di un eccessivo inasprimento delle condotte ascetiche, fino alla fisiologia del cuore o all'equilibrio delle potenze dell'anima, Simone usa nozioni che procedono dalla medicina galenica e che però si intrecciano ad un importante retaggio evagriano e patristico¹³, per esempio nello scritto sui tre altari intelleggibili.

protocolli: cf. L. BOSSINA, *Il professionista dell'anima. La direzione non spirituale di Nilo di Ancira*, in *Storia della direzione spirituale*, vol. 1, a cura di G. Filoramo, Brescia, Morcelliana, 2006, pp. 323-336 – si veda a parziale contrappunto il lavoro di P. BETTILOLO, *Discernimento dei pensieri e conoscenza del cuore. Natura e sovranatura nell'insegnamento di Evagrio Pontico*, "Rivista di Storia del Cristianesimo" 6 (1/2009), pp. 43-63, che tende a suggerire come anche l'ambito evagriano avesse elaborato una ricca intelligenza dei casi e una profonda dissezione delle dinamiche del cuore come centro della conoscenza, all'interno di una cornice che continuava a pensare nondimeno la dimensione spirituale come inaggrabile rispetto a quella *si licet* "tecnica". Ancora, vale qui la pena richiamare come il primo esponente di un monachesimo "savant" inteso in senso stretto riconducibile all'area siriana, Giovanni il Solitario (prima metà del V secolo), sembri aver espresso, in alcuni scritti passati nella tradizione sotto il suo nome, una certa quale consuetudine con la cultura medica, come sembrano testimoniare le ripetute metafore sui meccanismi della vita neonatale, e un riferimento esplicito a Ippocrate, a riprova che nel contesto siromesopotamico l'endiadi monaco-medico potrebbe aver fatto capolino fin dagli esordi di questa storia (sulle idee mediche in Giovanni cf. W. STROTHMANN, *Johannes von Apamea* (PTS 11) Berlin, de Gruyter, 1972, pp. 64-66). Un ulteriore, ultimo esempio, che certo non esaurisce la presente panoramica qui abbozzata cursivamente soltanto per dare un primo inquadramento, sono gli *Insegnamenti spirituali* di Doroteo di Gaza (databili alla metà del VI secolo): Doroteo, che aveva studiato libri di medicina, in un paio di occasioni usa il riferimento all'arte medica, in un caso come parallelo per indicare una pratica e una consuetudine che nel medico genera una sorta di seconda natura, allo stesso modo di quanto avviene per il monaco con la pratica delle condotte (cf. DOROTHÉE DE GAZA, *Oeuvres spirituelles*, éd. par L. Regnault-J. De Préville (Sources Chrétiennes 92), Paris, Les éditions du Cerf, 1963, pp. 200-201, 356-359, 504-505).

13. Simone sembra intrecciare i saperi procedenti dalla tradizione monastica e quelli derivanti dagli studi galenici con un'intensità e un livello di sintesi consapevolmente funzionale al discorso ascetico e mistico, un plesso non comune nel panorama delle letterature cristiane d'oriente del primo millennio. Abbozzando un esempio, potrei ricordare come Marie-Hélène Congourdeau alcuni anni fa ha espresso alcune prime considerazioni sulla cultura medica delle *Omèlie sulla creazione dell'uomo* e sulle *Erotapokriseis* di Anastasio Sinaïta (640-700), un monaco greco grossomodo coetaneo di Simone, di stretta obbedienza calcedonese e carico di conoscenze mediche, per lo più, almeno apparentemente, di matrice esameronica: M.-H. CONGOURDAEAU, *Médecine et théologie chez Anastase le Sinaïte*, in *Les Pères Grecs face à la science médicale de leur temps*, éd. par V. Boudon-Millot-B. Pouderon (Théologie Historique 117), Paris, Beauchesne, 2005, pp. 287-297. Al netto dei condizionamenti legati ai diversi generi letterari nei quali Anastasio e Simone si esprimevano, e al differente ambiente ecclesiale, se paragoniamo la proposta di Simone a quella che emerge dal suddetto studio sulla cultura medica di Anastasio – forse non esaustivo, ma sufficiente a darcene una prima chiara rappresentazione – potremo sollevare alcuni interrogativi, che andrebbero tuttavia

Non potendo in questa sede ripercorrere punto per punto nella sua interezza l'insegnamento di Simone, che, occorre dire, non ci è giunto in forma di un sistema inequivocabilmente strutturato, quanto piuttosto *sub specie* di opuscoli tematici forse a loro volta espressione, come si è detto, di antiche selezioni, nel tentare di compiere un attraversamento del *cursum* ascetico e mistico da lui delineato, ho deciso di concentrare l'attenzione su quei passaggi della sua opera che meglio ci chiariscono l'intreccio dei saperi sulle condotte dell'anima e del corpo, tra osservazioni di natura medica e discernimenti circa la postura e le condotte del monaco, le insidie a cui è sottoposto per l'attacco dei demoni e l'azione della grazia divina che lo può visitare e sorreggere.

L'analisi condotta nel presente intervento si limiterà quindi a percorrere il cosiddetto *Libro di Mar Simone di Taibuteh*, da Grigory Kessel riconosciuto come una selezione del (parzialmente) perduto *Libro della medicina*. In assenza di una edizione critica affidabile, ho preferito richiamarmi alla traduzione di Paolo Bettolo, nell'attesa di avere a disposizione un'edizione critica più affidabile rispetto alla pubblicazione di Mingana. Non è dunque scopo di questo intervento pervenire ad una indagine esaustiva, né di conseguenza fornire un modello interpretativo complessivo ed esauriente.

In tutto il percorso delineato da Simone, il cuore è inteso come un organo in qualche modo assiale, che sollecita un tipo di indagine per così dire multidisciplinare. Agli occhi del medico Simone che ne conosce la fisiologia tramite i manuali di medicina, si aggiunge lo sguardo interessato del monaco Simone che ne dichiara la centralità decisiva per la vita e per la morte spirituale dell'asceta. In un passo particolarmente esemplare per comprendere l'intreccio dei linguaggi e dei saperi nel quadro di un approccio integrato all'umano, Simone

indagati da un confronto puntuale, che qui non sono in grado di proporre se non in chiave congetturale. Ma, ad esempio, potremmo notare come, nel quadro di alcune rivelatrici continuità con Simone e in genere con la cultura medica circolante negli *xenodocheia* cristiani e nelle scuole siriane coeve (il monismo antropologico di Anastasio, che iscrive l'attività conoscitiva dell'anima nei termini della funzione sensoriale; il modello dicotomico anima-corpo; gli interessi anatomici, la questione circa l'origine delle malattie in rapporto al piano della provvidenza divina: si veda anche qui in parallelo V. BERTI, *L'au-delà de l'âme*, cit., pp. 47-109, 146-170), Simone sembra mettere in campo uno sforzo maggiore di unitarietà del sapere con lo scopo esplicito di istruzione spirituale, mentre Anastasio espone una dotta agglomerazione di nozioni, volta per volta tentata da un approfondimento erudito di singole problematiche e del loro impatto teologico, ma la cui potenziale ricaduta sul piano dell'ascesi e della gnosi monastica non sembra da lui né riconosciuta né esplorata come tale. Per una presentazione complessiva di Anastasio Sinaïta si veda K.-H. UTHEMANN, *Anastasios Sinaites. Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft* (Arbeiten zu Kirchengeschichte 125), Berlin, de Gruyter, 2015.

appunta alcune note che mi pare importante leggere per intero, nonostante la lunghezza della citazione, perché forniscono il panorama fisiologico nel quale si innestano le considerazioni ascetiche e mistiche che seguiranno:

La sostanza del cuore è di carne compatta e fibra nervosa. In esso dimora il calore naturale presente in noi e da esso (questo) calore sgorga come da una fonte, e il suo calore e la sua figura sono simili al fuoco, che sotto è largo, sopra, sottile, e sale come scintilla. Il cuore ha due ventricoli, uno a destra e uno a sinistra. Quello di destra riceve il sangue dal fegato e lo purga, lo manda puro al cervello ed (esso quindi) raggiunge tutto il corpo. Quello di sinistra è la dimora dello spirito animale, ed esso assottiglia (questo) spirito e lo manda ai ventricoli del cervello, dove si formano la razionalità, la memoria e l'intellezione. Il cuore, invero, è posto nel petto, sopra il diaframma, entro le vertebre dorsali, e inclina verso il polmone e il polmone, al suo fianco, è come un mantice. Quel suo capo sottile, che somiglia ad una scintilla di fuoco, non è disposto in modo dritto, perché non mandi la potenza del suo calore al cervello e lo arda e ne corrompa il temperamento – perché il temperamento del cervello inclina di sua natura verso il freddo –, ma quel capo elevato e sottile del cuore inclina dalla parte di sinistra, verso il polmone, così che il calore del cuore si mescoli con il freddo del polmone e delle reni e della nera bile. La mente e il discernimento, che (sono) nel cuore, e la razionalità e l'intellezione, che (sono) nel cervello, quando lo spirito animale presente nel cuore diviene greve a motivo di indigestione o di un umore cattivo, sono sconvolti. Quando poi all'esterno del cuore v'è un tumore o (si dà) un'alterazione maligna del (suo) temperamento, o (quando) una freccia ne colpisce un lato o la sostanza della (sua) carne compatta, (l'uomo) si ammala e muore. Se la ferita raggiunge il ventricolo destro, egli muore per l'emorragia; se il ventricolo sinistro, essi periscono subito in deliquio. Non v'è, infatti, alcun (altro) organo principale del corpo che, come il cuore, se un danno lo alteri, subito al danno segue la morte. Questo è il cuore e queste sono le sue operazioni e le stupende bellezze (racchiuse) al suo interno. E quando le tavole del cuore (2 Cor. 3, 3) sono messe in pratica a destra, nei lavori della custodia dei comandamenti e nella vittoria contro le passioni e nella conoscenza delle (cose) divine, (ne) sgorgano luce, pace e gioia. Quando, invece, sono messe in pratica a sinistra, (ne) sgorgano intorbidamento, turbamento, tenebra e la smemoratezza dell'ignoranza, nella cura e nei desideri di questo mondo. Da queste cose il cuore è offeso e ottenebrato; da quelle intelletto e memoria e intellezione sono purificati e resi lucenti. Il cuore è il senso dei sensi e ha undici vincoli, e li chiamano vivi e divini e, secondo la parola del Signore, da dentro di loro escono le cose buone e quelle cattive, conforme alla nostra volontà (cf. Mt. 15, 19)¹⁴.

Come si può facilmente cogliere anche solo da una lettura corsiva, Simone esprime uno sguardo che cerca di tenere in un unico discorso un sapere profano e descrittivo delle funzioni e delle dinamiche del cuore come

14. SIMONE DI TAIBUTEH, *Violenza e grazia*, cit., p. 126.

organo cardine della vita umana, inserito all'interno di processi fisiologici fondamentali, e al contempo come centro di dinamiche decisive a livello spirituale, ma non secondo una semplice sovrapposizione di piani distinti, quanto proprio nei termini di una sapienza integrata. Per prima cosa viene definita la sostanza fibrosa del cuore, poi il suo legame con l'elemento del fuoco, e il suo ruolo di fonte di calore per il corpo. Oltre a delinearne i contorni morfologici e funzionali, Simone si sofferma sul significato della sua collocazione e posizionamento, dei suoi legami con il resto dell'organismo. Mentre razionalità e inteliezione sono collocati nel cervello, mente e discernimento sono infatti situati nel cuore. Il cuore esprime dunque una funzione centrale e vincolante: qualunque ostruzione o disequilibrio venga frapposto al normale processo vitale di quest'organo, oltre a poter occasione, nei casi più drastici, la morte, può, nel caso di un intorbidamento dovuto a malattie, ad una gestione errata delle condotte ascetiche, a comportamenti sregolati, coinvolgere anche la circolazione dei dati conoscitivi recepiti dai sensi in direzione del cuore e dal cuore scandagliati ad edificazione di una conoscenza operativa. Questa tavola di carne che è il cuore, di cui parla Paolo nella seconda lettera ai Corinzi, scritto sul quale viene vergata dallo Spirito quella lettera di Cristo che ogni cristiano è chiamato ad essere, può essere adoperata, avverte Simone, sia verso "destra", in conformità di condotte che generino pace, sia verso "sinistra" aprendo ad una condizione di complessivo smarrimento.

Devo a questo punto almeno enunciare brevemente due schemi di base che potrebbero a mio avviso funzionare come l'ascissa e l'ordinata utili a localizzare la riflessione sull'esperienza dello Spirito che prende corpo negli scritti di Simone. Il primo testo presenta una sequenza delle stature della vita spirituale, costituente l'architettura fondamentale comune del percorso ascetico dei monaci. Simone individua, in un opuscolo dedicato al tema, sette stature o lotte:

La prima lotta che costituisce per noi l'inizio, (è) la semplice obbedienza, in tutto ciò di cui siamo comandati.

La seconda, Il mutamento delle abitudini, dell'indole, dei modi, dei costumi e dei pregiudizi dal disordine dell'innaturalità alla naturalità.

La terza, il sostenere la violenza contro le passioni nella pratica dei comandamenti, affinché il cuore sia spezzato e umiliato e purificato.

La quarta, che (uno) smetta (ogni) turbamento e inizi i lavori del discernimento, affinché, con i lavori esteriori, il pensiero studi e comprenda anche le potenze nascoste operanti nelle nature degli (esseri) divenuti e esamini il significato dei Libri, così che di qui gli occhi della mente siano aperti alla percezione della sapienza, della sollecitudine e della provvidenza di Dio in questo tutto.

La quinta (è) la mente meditante la contemplazione incorporea, superiore.

La sesta, l'intelletto che studia e intende i misteri relativi all'adorabile divinità.

La settima, l'intelletto reso degno dall'operazione della grazia del mistero che è oltre la parola e divorato, di tempo in tempo, dalla carità divina¹⁵.

Queste sette tappe della lotta ascetica, che non possono non richiamare numericamente i sette giorni della creazione, e che si chiudono col giorno del riposo, caratterizzato dall'irruzione trabordante della carità divina, mostrano con molta chiarezza il modo in cui il percorso compiuto dal monaco per esperire i frutti del Regno, venisse inteso e presentato come esperienza iconica della struttura stessa del piano creaturale di Dio. Ed in effetti, ad un livello del discorso strettamente biologico, il legame tra macrocosmo e microcosmo nell'uomo era stato già oggetto un secolo prima della riflessione di Ahudemme, autore siriano del VI secolo la cui opera tradita intrattiene con quella di Simone un legame molto stretto, che è oggetto di valutazioni e analisi tra gli studiosi non ancora giunte a conclusioni definitive.

Il secondo schema, che è ricavabile dal medesimo opuscolo di Simone, indica i modi corporei dell'articolazione dei pensieri. Simone attribuisce tale insegnamento a Gregorio di Nissa, ma, come già rilevato da Paolo Bettiolo, il *De opificio hominis* non serba un insegnamento convenientemente accostabile a quello che stiamo per leggere. Secondo quanto affermato da Simone:

Gregorio, (fratello) di Basilio, ha scritto che i pensieri sgorgano dalle reni, di dove sgorga il desiderio, e salgono fino a raggiungere il cuore, affine al cervello, a somiglianza di un vapore, e (che) è il cuore ad annettervi, secondo le proprie impronte, una comprensione (orientata) a destra o a sinistra. Custodiamo, dunque, con ogni cautela il nostro cuore, perché da lui dipende un esito di vita o di morte, secondo la parola del Signore: dal cuore escono, eccetera (Mt. 15, 19)¹⁶.

Ecco dunque delineata la tramatura che articola la lotta dell'asceta: un'adesione ferma alle condotte monastiche, in un processo di conversione dei comportamenti che deve farsi carico di reggere tutti i reflussi a cui si è sottoposti dagli attacchi demoniaci in ordine alla capacità di sopportazione di una pratica che, in ultima istanza, è volta a riconsegnarci ad una naturalità dalla quale ci troviamo di fatto separati.

15. *Ivi*, pp. 34-35.

16. *Ivi*, pp. 35-36.

Il rischio che corre il monaco è il trovarsi, nel rilassamento delle pratiche ascetiche, a riattivare una serie di automatismi fisiologici e biologici che di fatto riportano il corpo e l'anima ad una condizione diversa da quella voluta da Dio per Adamo, e che potremmo delineare come la condizione della caduta. Nel breve opuscolo *Sui frutti della reclusione*, Simone afferma:

Più le vie delle nostre condotte si dissolvono, più la fornace del ventre si infiamma ed esige cibi vari e, quando i condotti del ventre si siano riempiti e gli organi che trasmettono la luce dal cervello al cuore si siano ostruiti, l'oscurità avvicinerà il cuore, tutta la casa si riempirà di fumo, le membra si paralizzaranno, regnerà l'accidia, l'intelletto si turberà, l'anima si ottebrerà, il discernimento sarà accecato, la conoscenza azzoppata, l'intelligenza intorbidita, i pensieri dissolti, il ricordo delle cose belle cancellato dal cuore, le passioni prenderanno vigore e i figli dei demoni inizieranno a danzare con gioia (e) applaudiranno¹⁷.

Dunque il corpo è un campo che, una volta abbandonato a se stesso, non sorretto dalla violenza delle condotte, viene nuovamente minato dai demoni tramite una sequenza di ostruzioni che partono dal ventre, a causa di un'assunzione smodata di cibo, per giungere ad un annebbiamento del cuore e del cervello, alla paralisi delle membra, e ad un sostanziale collasso delle capacità cognitive e morali. Condizione di innaturalità, questa, nel senso di un'adulterazione del piano originario di Dio in merito alla nostra costituzione.

La condotta a cui è chiamato il monaco ha come tappa mediana lo spezzare il cuore, renderlo docile nella purificazione dei pensieri. È lì infatti, nello scrigno del cuore, che risiede il luogo in cui i pensieri, che emanano come un vapore dal desiderio innestato nella natura umana, e nei reni in particolare, trovano la consistenza di una comprensione e di un discernimento, dal quale poi verranno consegnati al cervello per consentire all'intelletto, forgiato nella lettura delle Scritture, di accedere alla contemplazione delle nature visibili e invisibili. Ritorniamo all'opuscolo *Sui frutti della reclusione*, e leggiamo che

Appena i legami della quiete sono caduti sui sensi, tramite la reclusione, il cuore è spezzato, l'intelletto umiliato, i pensieri svaniti, il ventre rimpicciolito, le veemenze del turbamento hanno riposo, la grande colonna su cui poggiava tutta la casa (delle passioni) cade, tutte le membra sono umiliate ed hanno riposo dal tumulto e l'intelletto non è diverso da una nave partita per una rotta lontana i cui passeggeri, all'improv-

17. *Ivi*, p. 67.

viso, sono attoniti e istupiditi dalla disperazione (del distacco) da ogni cosa e faccenda e consuetudine coi propri cari¹⁸.

A differenza di un cuore indurito dall'orgoglio o dall'abbandono delle condotte, il cuore spezzato dai lavori e dall'umiltà sarà in grado, una volta reso puro, di cogliere con la lucidità di uno specchio (la presenza di uno specchio nel cuore è oggetto di un'altra meditazione di Simone) la provenienza benigna o maligna dei pensieri che si affacciano al suo discernimento, da destra o sinistra, secondo un linguaggio che riformula con una certa fedeltà sentenze evagriane¹⁹. Filtro dunque fondamentale, che compie efficacemente il suo ruolo solo in ragione di una corretta condotta, il cuore è l'organo che consente all'intelletto di partire come nave per una rotta lontana, di accedere alle contemplazioni vuoti delle realtà materiali vuoti di quelle psichiche. Piegato dall'umiltà, acquisita la condizione di purezza, il monaco giunge infatti alle contemplazioni spirituali, prima inerenti alle realtà corporee, poi a quelle incorporee, infine alla provvidenza divina.

Si tratta di un processo in cui la pratica della preghiera, bisogna ricordare, è il vettore principale che consente il dispiegarsi della vita interiore del monaco. La preghiera è al tempo oggetto e soggetto di coltivazione e di cura. Convenientemente Simone, per delineare le dimensioni della preghiera, fa uso, come già intravisto, di immagini legate all'irrigazione e all'agricoltura, intessendole con la consueta idea del calore profuso dalla carità. È opera dell'uomo la preghiera, ma al contempo occasione perché si dia l'irruzione di una ulteriorità, di qualcosa che non si muove nei meri termini della volontà. E così leggiamo in sinossi alcune delle pagine più vibranti di Simone sempre nel suddetto testo *Sui modi vari della preghiera*:

La preghiera della carità è una sorgente inestinguibile e abbevera l'anima di pace e di gioia.

Quando la fonte del cuore è infiammata dal fuoco della carità e dalla legna dei lavori del (retto) discernimento, il pensiero è acceso alla considerazione dei beni, la pianticella della preghiera riceve potenza e la contemplazione riluce e splende. [...]

La preghiera vera, che esce da una mente pura, punge il cuore così che, senza volerlo, (ne) escono gemiti e lacrime di gioia e l'anima si protende verso Dio: beata l'anima che ne ha gustato la dolcezza. [...]

18. *Ivi*, p. 67.

19. EVAGRIO, *De oratione*, 72 (PG 79), p. 1179.

Sappi che (quel)la preghiera in cui il corpo non è lavorato dal cuore né il cuore dalla mente – con l'intelletto e il pensiero raccolti in un lamento profondo, patito da Dio –, ma (che) passa superficialmente per il cuore, è un feto incompiuto.²⁰

La vita della preghiera viene raccontata per mezzo di un'articolata immagine che la accomuna allo svolgimento di una vita vegetale, necessitante di una buona irrigazione da parte di quel principio vitale della carità schiuso dalla e nella preghiera stessa. Nella rete allegorica dispiegata in questo opuscolo²¹, il *chicco* della preghiera sarà la conoscenza custode del Regno che Dio ha seminato nella nostra natura, caparra del mondo nuovo²²; la *spiga* gli "atti del discernimento", vale a dire il lavoro che l'intelletto compie nella decifrazione dei casi della vita nei quali incorre il solitario nel suo percorso; l'*erba* il nutrimento dei primi due altari intelligibili (corrispondenti alla conoscenza delle azioni e delle contemplazioni), il cui frutto apre all'altare semplice, il terzo, consistente nella conoscenza della speranza, che approssima a Cristo²³.

Il solitario dunque deve lavorare nel campo in cui cresce la piantina della preghiera, quel campo particolare che, come già detto, è il suo cuore. Un'opera corroborata dalla "legna" raccolta tramite l'opera discernente dell'intelletto, e la combustione della stessa nel fuoco effusivo della carità: una immagine dinamica in cui calore, fuoco e luce così ottenute si manifestano come fonte nutriente, che parte dall'intelletto e si instaura nel cuore, lo "punge", lo stimola, lo provoca, suscitando – si badi – non secondo i termini della volontà, bensì sempre dentro la grammatica della carità (provocabile, ma non producibile), un movimento di gioia che riorienta il cuore verso Dio, e da questo cuore rimodellato si dirama, come nodo di connessione, al corpo e alle sue leggi, consentendo di lavorare la carne del solitario. La conversione del cuore diviene dunque un passaggio inaggrabile. Una mera operazione intellettuale di discernimento che non sia capace di innestarsi nel cuore non consentirebbe alcuna trasformazione, ammonisce Simone. Non si da in tal caso nessuna vita, ma si produce una preghiera abortita.

20. SIMONE DI TAIBUTEH, *Violenza e grazia*, cit., p. 110.

21. *Ivi*, p. 111.

22. Si veda su questo il più tardo testo di Nestorio di Nuhadra *Sul principio del movimento della grazia divina*: cf. V. BERTI, *Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale (†800)*, in "Annali di Scienze Religiose" 10 (2006), p. 239.

23. Si tratta di un chiaro riferimento all'opuscolo *Sui tre altari intelligibili*: cf. SIMONE DI TAIBUTEH, *Violenza e grazia*, cit., pp. 77-78.

La pratica delle condotte, l'esercizio della preghiera, l'opera del discernimento, l'esperienza della carità, si giocano dunque sul piano di una complessa idea di natura, vale a dire di quale natura sia chiamato a rivestirsi escatologicamente il monaco, e di lì, mi sentirei di dire, qualunque cristiano: "Tutta la corsa dei solitari consiste nel liberarsi della conoscenza naturale seconda, propria della psichicità, ed esser resi degni della propria prima costituzione"²⁴.

Un ritorno, dunque, alla purezza dell'Adamo prelapsario. E però, va notato, la condizione di purezza non è esattamente l'ultimo stadio di questo cammino: non si tratta solo di riconsegnare l'umano alla sua originaria statura edenica. Perché è a questo punto che il monaco affronta un ultimo passaggio per giungere allo stadio della limpidezza. Nell'ultima esperienza della reclusione, il gustare i frutti della quiete, una complessiva riattivazione delle facoltà umane, irrita il maligno, spinto in tal modo nell'angolo di un infingimento in cui si atteggia a sconfitto per attivare come estremo laccio la vanagloria dell'asceta. Si tratta dell'idea evagriana per cui la vanagloria, ultimo segnacolo del fatto che l'umano del *non ancora* si situa comunque al di qua del Regno, si affaccia quando tutti gli altri pensieri siano stati sconfitti, esponendo l'asceta, compiaciuto delle proprie vittorie, ad una perdita totale del proprio assetto, e al ritorno massivo di tutti i demoni ritenuti fin lì battuti. L'astuzia del monaco in questo frangente, secondo Simone, consisterà nella perseveranza della preghiera e delle condotte, erette ad armatura indefettibile, nell'attivare proprio in quel punto di maggiore forza la consapevolezza rinnovata di un'umiltà capace di guardare la propria misera condizione, fragile e, seppur provata, fundamentalmente ancora immutata. L'umiltà, dunque, dovrebbe rendere il cuore capace di traslucere ulteriormente, capace di affrontare l'ultima insidia. Questa accortezza mette in luce il fatto che è proprio la persistenza nella pratica, e non l'affidamento inoperoso ad un "misticismo" (mi si passi il termine) privo di peso, a confermare l'asceta e a consentirgli di ospitare una nuova contemplazione, quella del mondo a venire, che si accompagna alla rivelazione dei misteri.

Termine di ogni perfezione per gli esseri soggetti a inclinazione è che l'uomo divenga ebbro nella consuetudine con Dio e il suo intelletto sia preso prigioniero, (via) dal mondo, così che non conosca (più) se stesso. Il suo intelletto, infatti, è stato divorato dalle (realtà) intellegibili, conosciute solo dalla percezione della mente²⁵.

24. *Ivi*, p. 112.

25. *Ivi*, p. 95.

Il rapimento dell'intelletto, nella contemplazione, coincide con la partenza della nave di cui più sopra si è detto. Ma quale pratica può se non occasionare, quanto meno schiudere un tale esito? Dei vari tratti distintivi descritti nell'ultimo segmento dell'opuscolo *Sui frutti della reclusione*, mi pare interessante segnalare anzitutto l'ottenimento di un oblio completo da ogni residua relazione con il mondo che va di pari passo all'esercizio accresciuto di una solida memoria nello studio dei Libri. In questo doppio movimento, che parrebbe disegnare una sorta di dislocazione complessiva di una precisa capacità cognitiva, la memoria, da una dimensione passiva ad una attiva, dal ricordo del mondo e dei suoi legacci che affaticano l'anima a quello di una frequentazione della Scrittura e dei suoi ammaestramenti che attrezzano al contrario il discernimento del cuore, emerge con chiarezza come la lettura del testo biblico diventi un filtro riorientante nella propria contemplazione del piano creaturale e provvidente di Dio.

Riprendiamo le fila: pervenuto allo stadio della limpidezza, il monaco avrà avuto dunque accesso alla conoscenza naturale che risplende, alla contemplazione delle nature spirituali incorporee, per giungere infine alla contemplazione delle nature spirituali. A questo momento, segue l'innalzamento della grazia e l'effusione della misericordia, la contemplazione percepibile della potenza nascosta dell'essenza della santa trinità, che è chiamata conoscenza della verità del mondo nuovo²⁶.

È però a seguito di questo stadio apparentemente culminante che al monaco può accadere un'esperienza ulteriore rispetto alla schiusura della contemplazione dei misteri divini e delle verità future. Simone riprende in diversi punti questo "evento" che colpirebbe il solitario, ora parlando dello specchio del cuore, ora enunciando la fase conclusiva della lotta, ora descrivendo più propriamente la condizione a cui perviene l'intelletto. Si tratta di diverse angolazioni da cui egli osserva o descrive quello che mi pare, con qualche approssimazione, il medesimo accadimento, l'esito finale della *non conoscenza*. Il linguaggio, va detto, è molto convenzionale nella letteratura in cui va inserita l'opera di Simone. Ed è qui che vediamo apparire la menzione di un soave odore, che pervade la cella, lo scioglimento delle membra, il rinnovamento del cuore, che Simone dice "pieno di sofferenza e gioia" e che, se custodito con un vitto magro, diverrà fonte di luce. Altri autori parleranno di un fuoco che

26. *Ivi*, p. 87.

precipita nel cuore, che schianta a terra il monaco, preda di un'estasi sensibile che però, in particolare Giuseppe Hazzaya e Nestorio di Nuhadra, collocheranno tra le prime esperienze della grazia, lungo la stagione della vita ascetica classificata come "corporea", esperienze di carità trabordante, ma rischiose e necessitanti una guida per essere correttamente affrontate²⁷.

Simone sotto questo profilo sembra preferire toni meno drammatici per descrivere l'esperienza del cuore rinnovato come culmine di un'estasi che pare piuttosto da collocarsi come fase conclusiva e non mediana, dell'esperienza spirituale. "Questa stessa conoscenza, di tempo in tempo, oltre la natura è divorata dalla grazia e perviene alla non-conoscenza, superiore alla stessa conoscenza"²⁸, afferma Simone parlando della conoscenza al di sopra della natura, secondo un lessico pseudo-dionisiano. Vi è dunque un'ultima pagina, dominata dalla grazia, che accade al solitario. Una grazia divorante, una grazia che si presenta come una carità pervasiva, una grazia che però non viene mai intesa come un qualcosa che si contrapponga ai lavori e alla libertà della volontà, per restare alla traduzione di Paolo Bettio, diciamo pure al libero arbitrio. Ed è con questo rapporto dialettico tra disciplina monastica, frutto del lavoro e della custodia delle condotte su corpo e anima, e accompagnamento effusivo della grazia che vorrei chiudere questo contributo:

La grazia, dunque, cammina dietro alla libertà della volontà e, nei tempi della diligenza, aiuta la nostra debolezza, ma, nel tempo dell'ozio, diviene (essa stessa) negligente. Viene in nostro aiuto conformemente alla nostra brama, e non fa violenza alla nostra libertà, costringendola. Fino alla vittoria o alla disfatta, nel nostro ultimo respiro, la grazia non si scosta da noi, come tramandano i padri, ma allora andremo dove ci è stato caro (andare), abbiamo lavorato (per andare) e ci siamo preparati un posto – sia nel Regno sia nel tormento²⁹.

27. Cf. JOSEPH HAZZAYA, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastiques*, éd. par P. Harb et F. Graffin (Patrologia Orientalis 45/2), Turnhout, Brepols, 1992, § 108-109, pp. 382-385 [130-133]; BERTI, *Grazia, visione e natura divina*, cit., pp. 247-248.

28. SIMONE DI TAIBUTEH, *Violenza e grazia*, cit., p. 87.

29. *Ivi*, p. 106.

ANTONIO RIGO

ISACCO IL SIRO NELLA MISTICA DEL PERIODO TARDOBIZANTINO
(XIII-XIV SECOLO)

Queste pagine si collocano in uno spazio e a un tempo intermedi tra due tavoli molto distanti per la cronologia e la geografia: l'uno in una cella del monastero di San Saba in Palestina attorno all'850, l'altro nella Russia della seconda metà del XIX secolo. Sopra quest'ultimo Ivan Karamazov vide un grosso libro giallo, il cui titolo era *I detti del nostro santo padre Isacco il Siro*¹.

Per oltre duecento anni, dal tardo VIII secolo sino alla fine del millennio, il monastero palestinese di San Saba fu un vivace centro di traduzioni dal greco in arabo e in georgiano². Attorno alla metà del IX secolo un caso inverso con la traduzione di un *corpus* di opere spirituali dal siriano in greco³: era così riprodotta una serie preesistente in siriano che comprendeva la quasi totalità della prima collezione dell'opera di Isacco, per un breve periodo vescovo di Ninive durante la seconda metà del VII secolo, e, sempre sotto il suo nome, quattro titoli di Giovanni di Dalyatha (VIII secolo) e una lettera di Filosseno di Mabbug († 523).

1. Più in generale su Isacco il Siro e F. Dostojevsky, v. da ultimo S. SALVESTRONI, *Isaac of Nineveh and Dostojevsky's Work*, in *Proceedings of the International Patristics Conference Saint Isaac the Syrian and his spiritual legacy*, ed. by Metropolitan Hilarion Alfeyev, Yonkers, New York, St Vladimir's Seminary Press, 2015, pp. 249-258.

2. Cf. S. H. GRIFFITH, *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine* (Collected Studies Series, 380), Aldershot, Ashgate, 1992.

3. Cf. S. BROCK, *Syriac into Greek at Mar Saba: the Translation of St. Isaac the Syrian*, in *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. by J. Patrich (Orientalia Lovanensia Analecta, 98), Leuven, Peeters, 2001, pp. 201-208. Per le traduzioni in georgiano e in arabo, v. la messa a punto di T. PATARIDZE, *Isaac from the Monastery of Mar Saba: The History of the Origin of the Multiple Translations of St Isaac the Syrian's Work and Their Distribution in the Holy Lavra*, in *Proceedings of the International Patristics Conference Saint Isaac the Syrian and his spiritual legacy*, pp. 39-50.

Con la traduzione eseguita, come dice la rubrica, da “abba Patrikios e abba Abramios, filosofi ed esicasti, nella lavra del nostro santo padre Saba”, questo *corpus* spirituale entrava in circolazione nel mondo di lingua greca⁴. La sua prima diffusione – lo sappiamo dal moltiplicarsi delle copie manoscritte al di fuori dell’ambiente palestinese – avvenne tra il X e l’XI secolo: in questo modo, già poco dopo il 1000 Isacco il Siro era annoverato tra le *auctoritates* della tradizione spirituale bizantina. Grazie a questa traduzione il mondo bizantino riceveva un nuovo impulso, con il ritorno di elementi antichi (Evagrio il Pontico, pseudo-Macario l’Egiziano, pseudo-Dionigi l’Areopagita), filtrati dall’esperienza e dalla sensibilità dei mistici siriani, e l’arrivo di nuovi. Se la prima eco dell’opera di Isacco in area costantinopolitana è già della fine del X secolo, la grande stagione inizia di lì a poco, quando le citazioni di Isacco diventano sempre più frequenti e l’influsso via via più profondo. Lo ritroviamo così nei maggiori florilegi dell’epoca (Paolo dell’Everghetis, Giovanni Oxiteas, Nicone del Monte Nero) e anche in un’estesa compilazione di scritti spirituali, quale la *Vita* di Cirillo di Filea († 1110), scritta da Nicola del monastero costantinopolitano di Kataskepe. Tra i diversi passi utilizzati dall’agiografo, vogliamo qui ricordare la bella preghiera di Giovanni di Dalyatha (che era stata tradotta nel *corpus* sotto il nome di Isacco), incentrata sul Cristo crocifisso, sulla sua Passione e morte, che sarà poi all’origine della preghiera latina *Anima Christi, sanctifica me*⁵. Con il XIII e il XIV secolo, assistiamo alla moltiplicazione delle copie manoscritte delle opere di Isacco in greco, ma anche in slavo (con due successive traduzioni) in ambiente bulgaro e serbo, sull’Athos e nei Balcani. Lo ritroviamo naturalmente nei florilegi del monaco Marco e in quello di Niceforo l’Athonita della seconda metà del ’200. Negli scritti di Gregorio il Sinaita († 1346), figura centrale della mistica tardobizantina, Isacco è molto presente. È un autore frequentato da Gregorio, come sappiamo da un suo scolio⁶, e che naturalmente compare nella lista degli autori consigliati per la lettura del monaco:

4. Recente edizione critica della traduzione greca di M. PIRARD, Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου Λόγοι Ἀσκητικοί. Κριτικὴ ἔκδοσις, Haghion Oros, Hierà Moni Iviron, 2012.

5. E. SARGOLOGOS, *La Vie de saint Cyrille le Philéote, moine byzantin († 1110)* (Subsidia hagiographica, 39), Bruxelles, Société des Bollandistes, 1964, pp. 71-72; cf. J. MUNITIZ, *A Greek ‘Anima Christi’ Prayer*, “Eastern Churches Review” 6 (1974), pp. 170-180.

6. A. RIGO, Θεολογικά κείμενα απο τον κώδικα 5 της Βύλιζας, in Η Ιερά Μονή Βύλιζας στον τόπο και το χρόνο, ed. K. Konstantinidis, I. Nesseris, Ioannina, MEIBM, 2014, pp. 131-132.

Dice Climaco: “Sei un operaio, abbi quindi letture pratiche. Quest’attività rende infatti superflue le altre”⁷. Leggi sempre gli scritti sulla *hesychia* e la preghiera come Climaco, sant’Isacco, san Massimo, san Nilo, sant’Esichio, Filoteo il Sinaita, il Nuovo Teologo, il suo discepolo Stethatos e altri simili. Lascia le altre per il momento, non perché tu le debba rigettare, ma perché non rispondono allo scopo, dato che volgono la mente alle raffigurazioni dei pensieri, distogliendola dalla preghiera⁸.

In tutta la tarda età bizantina Isacco il Siro continua a essere ripreso, sia negli autori coinvolti nelle controversie teologiche di quel periodo (Filoteo Kokkinos, Giuseppe Kalothetos, Giovanni Cantacuzeno, ecc.) sia nelle opere spirituali fino a Callisto e Ignazio Xanthopouloi. In questi ultimi Isacco è l’autore di gran lunga più utilizzato tanto che le sue citazioni costituiscono quasi un terzo dell’intera loro opera. Senza limitarci a un discorso meramente quantitativo, vogliamo ora ricordare due vicende di poco successive, anche sedi portate e di implicazioni ben diverse, nelle quali il peso e l’influsso di Isacco emergono con tutto il loro peso e importanza.

Il primo caso ha quale protagonista Gregorio Palamas e le dispute teologiche verso la metà del ’300 che da lui prendono il nome. Fissiamo la nostra attenzione su un passo che ritorna a più riprese nei suoi scritti, sempre riscritto e rielaborato dal suo autore. In tutto l’insieme della cospicua opera di Palamas questo passaggio è l’unico che può dare l’impressione di riferirsi, pur in modo allusivo e impersonale – ma questo è peraltro tipico nella letteratura spirituale bizantina –, a un’esperienza mistica personale⁹. In una delle riscritture di questo passaggio, Gregorio dà l’idea di essere molto chiaro a questo proposito, quando conclude: “questo è al di sopra delle nostre capacità

7. GIOVANNI CLIMACO, *Scala*, 27: PG 88, col. 1116c.

8. GREGORIO IL SINAITA, *Breve notizia sulla hesychia*, 7: Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, IV, Athina, Astir, 1976³, p. 77, trad. it. di A. RIGO, *Mistici bizantini*, Torino, Einaudi, 2008, p. 498.

9. Per questo paragrafo ci basiamo sulle considerazioni fatte in A. RIGO, *De l’apologie à l’évocation de l’expérience mystique. Évagre le Pontique, Isaac le Syrien et Diadoque de Photice dans les œuvres de Grégoire Palamas (et dans la controverse palamite)*, in *Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen*, hrsg. von A. Speer und Ph. Steinkrüger (Miscellanea Mediaevalia, 36), Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2012, pp. 85-108.

a causa della negligenza presente in noi". Egli sembra affermare, forse per umiltà e modestia, che queste righe non devono essere lette in riferimento a una sua esperienza direttamente vissuta. Se crediamo a queste sue parole, il passaggio non sarebbe dunque un'evocazione personale. Ma veniamo al brano in questione, che compare già nella prima opera scritta dal giovane Gregorio, la *Vita* di Pietro l'Athonita, figura leggendaria del primo abitante del Monte Santo, composta da Gregorio sull'Athos verso il 1332¹⁰. Egli scriveva queste righe a proposito della dimora di Pietro in solitudine nei luoghi più deserti della penisola aghiorita. Gregorio diceva:

Quando la mente si leva al di sopra di tutte le cose sensibili ed emerge dal diluvio tenebroso che la circonda e osserva l'uomo interiore, vede innanzitutto la ributtante maschera derivata dalla caduta e cerca di lavarla con l'afflizione. E allora, dopo aver tolto quell'orribile velo, l'anima non è più dispersa in modo ignobile dalle relazioni molteplici e, una volta in pace, si dedica alla vera quiete, dimora in se stessa, considera se stessa, meglio tramite se stessa, nella misura del possibile, Dio, grazie al quale è. [...]

Quando la mente oltrepassa la sua propria natura ed è divinizzata grazie alla partecipazione, avanza sempre verso il meglio, [...] non soltanto ritorna in sé ma riconverte completamente le altre potenze dell'anima, si sbarazza di ogni cosa acquisita sino alla minima traccia di impronta malvagia e avanza verso Colui che è più perfetto, meglio perfettissimo e va al di là non soltanto della diade materiale, ma anche delle cose più eccellenti. Quando poi ha oltrepassato le realtà intelleggibili e i pensieri provvisti di fantasie e ha rinunziato a tutto, quale amata e amante di Dio, sta dinanzi a Dio, come è scritto, sorda e muta (cf. Sal. 37, 14). Allora, è plasmata come un materiale nella forma più alta, in tutta sicurezza, perché non c'è nessuna passione che busca alla porta e la grazia interiore trasforma tutto in meglio e illumina l'interiorità, cosa più che straordinaria!, con una luce ineffabile, rendendo perfetto l'uomo interiore. [...] Ma la mente resa degna di quella luce trasmette anche al corpo, che gli è congiunto, molti segni della divina bellezza e, stando in mezzo tra la grazia divina e la grossezza della carne, gli infonde la potenza dell'impossibile. Di qui l'abito divino e invincibile della virtù che è del tutto immobile, o che con difficoltà si muove al male. Di qui il Verbo che chiarisce le ragioni degli enti e dalla sua interiore purezza svela i misteri della natura [...]. Di qui le altre svariate operazioni di prodigi, la chiaroveggenza, la preveggenza, il parlare di avvenimenti che accadono lontano come fossero sotto gli occhi e, la cosa che è più straordinaria, non perché quei beati abbiano questo scopo:

10. Γρηγορίου τοῦ Παλαμά συγγράμματα, I-VI, ed. P. K. Chrestou e a., Thessaloniki 1962-2006 (d'ora in poi PS), v, pp. 161-191, cf. Filoteo Kokkinos, *Encomio di Gregorio Palamas*, 37, 3-7: D. G. Tsamis, Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου, Ἀγιολογικά ἔργα, I (Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 4), Thessaloniki, Kentron Byzantinon Ereunon, 1985, p. 468.

ma, come se si guarda un raggio di sole e ci si accorge del pulviscolo nell'aria, anche se non è questo lo scopo, così quelli puramente si intrattengono con i raggi divini, ai quali per natura è unita la rivelazione di tutte le cose, non solo di quelle che ci sono o che ci sono state, ma anche di quelle che saranno in futuro.

L'idea centrale di questo lungo brano è chiaramente quella che identifica nel ritorno in sé della mente e nella riconversione delle potenze dell'anima il punto centrale di un itinerario spirituale, qui soltanto abbozzato.

Il passo della *Vita* di Pietro l'Athonita doveva, come dicevamo, essere particolarmente significativo agli occhi del suo autore, tanto che egli lo riprese e amplificò nel corso del decennio successivo, verso il 1346, durante la guerra civile e l'infuriare delle controversie teologiche. Lo troviamo infatti nel *Discorso epistolare ai filosofi Giovanni e Teodoro*¹¹, nel *VII trattato contro Gregorio Acindino*¹² e nel *Discorso epistolare alla monaca Xene*¹³. L'importanza di questo passo non sfuggì ai contemporanei: Filoteo Kokkinos lo utilizzò per parlare della vita nella solitudine di Gregorio sul Monte Athos, vicino a Lavra e Marco Eugenio lo inserì in una sua piccola raccolta di testi spirituali.

Iniziamo con la ripresa e l'amplificazione del passo nel *Discorso epistolare alla monaca Xene*. In un capitolo consacrato all'illuminazione e alla contemplazione¹⁴, Gregorio lo riutilizzava, aggiungendo delle frasi di una certa importanza sullo stato e la condizione del contemplativo:

Allora, quando spunta il giorno e sorge nei nostri cuori la stella del mattino – come dice il corifeo degli Apostoli (cf. 2Pt 1, 19) –, esce per il suo vero lavoro colui che è veramente uomo – secondo la parola profetica (cf. Sal. 103, 23) – e grazie a questa luce sale per la via che conduce ai monti eterni (cf. Sal. 75, 5). In questa luce, oh meraviglia!, diventa spettatore delle realtà mondane, non legato o legato dalla materia che lo accompagna sin dall'inizio, a seconda di come dispone la sua via. Non sale infatti con le ali della fantasia della ragione, che come una cieca gira attorno a ogni cosa senza ricevere una percezione esatta e certa né delle realtà sensibili assenti né di quelle intelleggibili che la superano, ma sale veramente grazie all'inesprimibile potenza dello Spirito, e con una comprensione spirituale e indicibile ode parole inef-

11. 21: PS V, p. 240, 26-28, 14: p. 237, 18-24, 15-16: p. 238, 11-16, 17: pp. 238, 23-239, 7, 19-20: p. 240, 7-25.

12. 11: PS III, p. 492, 10-13, 10: p. 485, 5-11, 11: pp. 487, 24-28, 488, 1-7, 491, 22-492, 9.

13. 62: PS V, p. 226, 17-20, 54: pp. 221, 26-222, 2, 58: p. 223, 16-19, 59: pp. 223, 24-224, 1, 62: pp. 225, 20-226, 16.

14. *Ivi*, 58-63: PS V, pp. 223-226.

fabili e vede realtà invisibili. Da allora è e diventa completamente ricolmo di meraviglie, e anche se non è lassù, gareggia con infaticabili cantori, diventato realmente un altro angelo di Dio in terra, che offre a Lui per mezzo di sé ogni genere di creatura, poiché ora è in comunione con tutte le cose e partecipa di Colui che è al di sopra di tutto, così da essere la perfezione dell'immagine.

A proposito di questa illuminazione egli citava quindi Evagrio il Pontico (*Riflessioni*, 4 e 2), Diadoco di Fotice (*Capitoli*, 89) e, appunto, Isacco il Siro (*Discorsi*, 19):

Per questo il divino Nilo dice che 'condizione della mente è altezza intellegibile, simile al colore del cielo, nella quale durante il tempo della preghiera, viene la luce della santa Trinità'¹⁵. E di nuovo: 'Se uno vuole vedere la condizione della mente, si privi di tutti i concetti, e allora la vedrà simile allo zaffiro o al colore del cielo'¹⁶. Ma non si può fare questo senza l'impassibilità: è necessario infatti che Dio cooperi e ispiri la luce che gli è connaturale. E san Diadoco dice: 'La santa grazia con il battesimo ci conferisce due beni, l'uno dei quali supera infinitamente l'altro. Ci rinnova con l'acqua e fa risplendere quanto è a immagine di Dio, cancellando ogni ruga del peccato (cf. Ef. 5, 27). Attende invece di operare l'altro bene assieme a noi. Quando la mente incomincia a gustare nel profondo della sua sensibilità la bontà dello Spirito santo, allora dobbiamo sapere che la grazia inizia a dipingere, per così dire, in quello che è a immagine l'essere a somiglianza. Così la sensibilità interiore ci mostra che noi siamo stati creati a immagine, ma la perfezione dell'essere a somiglianza la conosceremo soltanto con l'illuminazione'¹⁷. E di nuovo: 'Nessuno può acquistare l'amore spirituale se non è illuminato in totale piena certezza dallo Spirito santo. Se infatti la mente non riceve perfettamente l'essere a somiglianza con la luce divina, può avere tutte le altre virtù, ma resta ancora priva dell'amore perfetto'¹⁸.

Ugualmente sentiamo sant'Isacco dire: 'Nel tempo della preghiera, la mente piena di grazia vede la propria purezza simile al colore sovraceleste che gli anziani di Israele chiamarono luogo di Dio, quando Egli apparve loro sul monte'¹⁹. E di nuovo: 'Preghiera è purezza della mente che è pervasa nello stupore dalla luce della santa

15. PSEUDO-NILO D'ANCIRA = EVAGRIO IL PONTICO, *Riflessioni*, 4: J. MUYLDERMANS, *Evagriana. Nouveaux fragments grecs inédits*, Paris, P. Geuthner, 1931, p. 38.

16. *Ivi*, 2, p. 38.

17. DIADOCO DI FOTICE, *Capitoli*, 89: E. DES PLACES, *Diadoque de Photice. Œuvres spirituelles* (Sources Chrétiennes, 5ter), Paris, Cerf, 1966, p. 148; J. E. RUTHEFORD *One hundred practical text of perception and spiritual discernment from Diadochos of Photike* (Belfast Byzantine Texts and Translations, 8), Belfast, The Queen's University of Belfast, 2000, pp. 128-130.

18. *Ivi*, pp. 148-150; p. 130.

19. ISACCO IL SIRO, *Discorsi*, 19: PIRARD, Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου Λόγοι Ἀσκητικοί, cit., p. 400.

Trinità'²⁰. E ancora: 'È purezza della mente la condizione nella quale durante il tempo della preghiera rifulge la luce della santa Trinità'²¹.

Ci sembra significativo che qui Gregorio Palamas, parlando dell'illuminazione del contemplativo, evochi la luce divina effusa nella mente, basandosi sui passi di Evagrio il Pontico e di Isacco (che cita Evagrio), che rimandano alla teofania di Es 24, 10.

I passi di Evagrio il Pontico e di Isacco il Siro consacrati alla contemplazione e al "luogo di Dio" sono utilizzati nell'esposizione di Gregorio, proprio in riferimento alla fase finale dell'itinerario spirituale. L'associazione di Evagrio e di Isacco in un contesto simile non era peraltro una novità assoluta nell'opera di Gregorio Palamas. Già nella I *Triade*, scritta in risposta alle critiche rivolte da Barlaam alle pratiche di preghiera dei monaci, quando aveva parlato dell'illuminazione della mente, della quale le illuminazioni dell'Antico Testamento sono simboli²², aveva ripreso Evagrio (*Sui pensieri*, 39, parallelo a *Riflessioni*, 2 e 4)²³ e un passo di Isacco²⁴. La presenza di Evagrio, e soprattutto dei capitoli *Sulla preghiera* in questa seconda sezione della I *Triade*, era costante²⁵. E si può dire lo stesso di Isacco²⁶. Tuttavia la presenza di Evagrio, Diadoco e Isacco nel *Discorso epistolare alla monaca Xene* ha probabilmente anche un'altra motivazione, in parte diversa, che noi possiamo comprendere grazie a un'opera contemporanea (1346/47), nella quale ricompare la rielaborazione amplificata dello stesso passo: il VII *Trattato contro Gregorio Acindino*.

20. *Ivi*.

21. *Ivi*.

22. GREGORIO PALAMAS, *Triadi*, I, 3, 6: PS I, p. 415.

23. "Quando la mente si sarà spogliata dell'uomo vecchio e avrà rivestito quello che nasce dalla grazia, allora vedrà il suo proprio stato nel tempo della preghiera, simile allo zaffiro e al colore del cielo. È lo stato che la Scrittura chiama il luogo di Dio, che è stato visto dagli anziani sul Monte Sinai" (P. GÉHIN, C. GUILLAUMONT, A. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique, Sur les pensées* [Sources Chrétiennes, 438], Paris, Cerf, 1998, pp. 286-288; cf. anche *Triadi*, I, 3, 40: PS I, p. 451).

24. ISACCO IL SIRO, *Discorsi*, 19: PIRARD, Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου Λόγοι Ἀσκητικοί, cit., p. 400.

25. EVAGRIO IL PONTICO, *Sulla preghiera*, 149: PG 79, col. 1200A in *Triadi*, I, 3, 40: PS I, p. 452; *Sulla preghiera*, 57 e 56: PG 79, col. 1180A, 1177D-1180A in I, 3, 44: PS I, p. 456; *Sulla preghiera*, 62: PG 79, col. 1180C in I, 3, 50: PS I, p. 461.

26. Cf. ISACCO IL SIRO, *Discorsi*, 19: PIRARD, Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου Λόγοι Ἀσκητικοί, cit., p. 400 in GREGORIO PALAMAS, *Triadi*, I, 3, 21: PS I, p. 432.

Un'analisi di quest'ultimo scritto ci mostra infatti che numerosi passi di Evagrio, di Isacco e di Diadoco erano al centro dei dibattiti sulla luce e la sua contemplazione. Acindino affermava infatti che l'insegnamento di Gregorio Palamas sulla visione di Dio era la riproposta delle dottrine eretiche dell'antico Messalianismo. Egli iniziava così la sua refutazione con una citazione del "divino" Isacco²⁷, per poi proseguire: "E anche il grande e ispirato Nilo che, evidentemente, secondo te non è un contemplatore di Dio, opponendosi a questo errore empio dei Messaliani, ci consiglia innanzitutto di guardarci da questa deviazione"²⁸. Egli presentava quindi cinque citazioni dei capitoli *Sulla preghiera* di Evagrio il Pontico, delle quali la prima era: "Non raffigurare in te la divinità quando preghi e non lasciare che la tua mente subisca l'impressione di nessuna forma, ma va' immateriale all'immateriale, e comprenderai"²⁹. Secondo Acindino, le parole di Nilo/Evagrio sono un'evidente censura della posizione di Gregorio Palamas, secondo il quale la gloria di Dio era visibile con gli occhi del corpo e sottolineava la possibilità che queste visioni siano derivate da una suggestione demoniaca. In questa prospettiva, Acindino riprendeva nel seguito il capitolo 36 di Diadoco di Fotice³⁰ due passi di Giovanni Climaco³¹ e di Isacco il Siro³².

Altri avversari di Palamas, in modo più o meno autonomo, riproposero la questione negli anni successivi: così Niceforo Gregoras, Isacco Argiro e più tardi Giovanni Ciparissiota.

Le righe, più volte riprese e amplificate da Gregorio Palamas in diverse sue opere e a distanza di anni, e che sembrano rimandare sia pur in un modo allusivo a un'esperienza spirituale dello stesso autore, erano in seguito da lui

27. ISACCO IL SIRO, *Discorsi*, 15: PIRARD, Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου Λόγοι Ἀσκητικοί, cit., pp. 362-363.

28. IV, 5, 51-IV, 6-57: J. NADAL CAÑELLAS, *Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter orthodoxum et barlaamitam* (Corpus Christianorum. Series graeca, 31), Turnhout - Leuven, Brepols, 1995, pp. 320-322.

29. EVAGRIO IL PONTICO, *Sulla preghiera* 66: PG 79, col. 1181A6-9, e poi 67: PG 79, col. 1181A11-B5, 72-73: PG 79, coll. 1181D5-1184A6, 73: PG 79, col. 1184A7-11, 117: PG 79, col. 1193A8-10.

30. E. DES PLACES, *Diadoque de Photicé. Œuvres spirituelles*, cit., p. 105, 8-16; J. E. RUTHEFORD *One hundred practical text of perception and spiritual discernment from Diadochos of Photike*, cit., p. 48, 8-15.

31. GIOVANNI CLIMACO, *Scala*, 28: PG 88, coll. 1139D9, 1137A1.

32. ISACCO IL SIRO, *Discorsi*, 19: PIRARD, Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου Λόγοι Ἀσκητικοί, cit., p. 391.

utilizzate nei dibattiti teologici con l'aggiunta dei rimandi ad *auctoritates* come Evagrio il Pontico e Isacco il Siro. Crediamo che questi autori non fossero menzionati perché Gregorio voleva nascondersi, come si potrebbe essere tentati di credere, dietro alle loro parole per parlare di sé, ma in realtà per replicare al suo avversario Gregorio Acindino. Nella controversia sulla contemplazione e la luce divina, il dibattito era incentrato appunto su tre autori spirituali, Evagrio, Isacco e Diadoco. Si potrebbe dire che una grande parte della disputa dipendesse proprio dalla lettura e dall'esegesi diversa di Evagrio e degli altri autori da parte delle due fazioni in lotta. L'Evagrio (e l'Isacco) di Palamas erano innanzitutto quello dei due capitoli delle *Riflessioni* (e di un capitolo del *Sui pensieri*) – passo ripreso poi da Isacco –, consacrati alla mente irradiata dalla luce divina, al “luogo di Dio” blu come il cielo, durante “il tempo della preghiera”. L'Evagrio di Acindino (e degli antipalamiti successivi) era quello dei capitoli *Sulla preghiera*, dove si diceva della mente spoglia dai pensieri, dalle forme e dalle figure durante l'orazione. Queste parole, applicate da Acindino alla visione della luce e alla contemplazione, saranno in seguito utilizzate dagli autori antipalamiti a proposito delle pratiche e delle tecniche di preghiera.

Veniamo alla fine del XIV secolo, alla conclusione della grande stagione della mistica bizantina, una cinquantina d'anni prima della caduta di Costantinopoli in mano ottomana (1453). In questo ultimo scorcio le figure di maggior rilievo sono i fratelli Callisto e Ignazio Xanthopouloi³³. Noi abbiamo poche notizie sulla loro biografia, ma sappiamo che i due legarono il loro nome al monastero costantinopolitano degli Xanthopouloi, uno dei centri più importanti della vita spirituale ecclesiastica e anche politica tra il XIV e il XV secolo.

L'opera principale di Callisto e Ignazio è il *Metodo e canone esatto*³⁴,

33. Cf. A. RIGO, *Une summa ou un florilège commenté pour la vie spirituelle? L'œuvre Μέθοδος και κανών de Calliste et Ignace Xanthopouloi*, in *Encyclopædic Trends in Byzantium?* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 212), ed. by P. Van Deun and C. Macé, Leuven, Peeters, 2011, pp. 387-437.

34. Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, IV, pp. 197-295, trad. it. RIGO, *Mistici bizantini*, cit., pp. 669-686.

che segue l'articolazione tradizionale in capitoli (*kephalaia*), ma che è in realtà una sorta di florilegio organizzato tematicamente e commentato. Callisto e Ignazio hanno attinto dalla letteratura spirituale più antica (l'autore più citato è proprio Isacco il Siro seguito da Giovanni Climaco) e dai loro contemporanei (in particolare Gregorio il Sinaita e Gregorio Palamas). Il *Metodo* è solitamente accompagnato da due brevi opuscoli: il primo è consacrato agli effetti psicofisici della pratica dell'orazione, mentre il secondo è una breve lettera indirizzata al monaco Ioasaph.

Nel cammino spirituale tratteggiato nella loro opera un posto assolutamente centrale è occupato dalla preghiera, che per Callisto e Ignazio consiste nella ripetizione del Nome di Gesù, consistente nella formula "Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me".

La suddivisione in due parti della formula d'orazione corrisponde alle diverse fasi dell'itinerario spirituale. Agli inizi la preghiera consiste nella ripetizione di entrambe le parti, mentre in seguito è limitata alla prima, o addirittura a una sola parola, "Gesù". L'intera formula, propria degli inizi, si "accorcia" gradualmente con l'avanzamento nelle tappe del cammino spirituale e della pratica della preghiera. Alla fine, la preghiera agisce da sola e si ripete senza sosta nella concentrazione unificata della mente e del cuore, preghiera che non è più un atto (volontario), ma uno stato naturale, dono misterioso dello Spirito. Quando si è pervenuti a questa condizione, la preghiera non consiste più nella ripetizione dell'intera formula o della sua prima parte, ma di poche e brevi parole, cariche di affettività e amore: quindi "Gesù mio" piuttosto di "Signore Gesù".

Quello che il *Metodo e canone* di Callisto e Ignazio lascia soltanto intravedere è espresso in forma magnifica nell'opuscolo degli stessi Xanthopouloi sugli effetti della preghiera del cuore:

Talvolta, a chi è così disposto sopraggiunge del sudore, a causa del grande calore prodotto dal corpo, e allora si mette in movimento, a partire dal cuore, la santa operazione. Essa solleva, per così dire, la foglia del cuore e muove la mente verso l'interiorità, la unisce alla divina operazione, e le fa gridare di frequente: "Gesù mio, Gesù mio". E nell'apertura del cuore la mente grida soltanto: "Gesù mio". Non può, infatti, dire per intero: "Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me", a causa delle frequenti aperture del cuore, ma solo: "Gesù mio". [...] Allora nasce da questa santa preghiera anche uno stupore del cuore, allora dalla santa operazione deriva una grande consolazione.

Sgorgano anche e zampillano dal cuore lacrime colme di dolcezza e scendono dagli occhi con delizia: questa è la gioiosa tristezza. Allora il cuore si riscalda grazie all'abbondanza di questa santa operazione e tutto il corpo brucia e la mente, piena di

stupore, grida: “Signore, abbi pietà”. E come l’olio in un vaso molto riscaldato dal fuoco, a causa del grande calore, lo effonde anche al di fuori, così il cuore: poiché è riscaldato dalla divina operazione, effonde calore anche nel corpo e lo rende di fuoco. Allora colui che lo prova, sente come se le cose interiori balzassero al di fuori. In chi si trova in questo stato si verificano altri fatti straordinari. Vede all’interno uno splendore che lo mostra più luminoso del sole e che fa sgorgare la luce dal suo cuore. Si verificano all’interno del cuore anche altri misteri che non posso mettere per iscritto. La mente infatti contempla tutta la creazione e, in preda allo stupore che le deriva dai movimenti della santa operazione e dallo spettacolo dei misteri divini, eleva nel profondo del cuore inni di lode che non posso mettere per iscritto. Allora l’uomo è del tutto divinamente ispirato da quel movimento divino, al di fuori di ogni cosa materiale e sensibile, sopraffatto dalla gioia, come capita a uno che sia inebriato per il troppo vino. E dopo la mente è tratta a contemplazioni divine e vede misteri tremendi che non posso esporre in dettaglio. La mente scorge infatti le gioie dei giusti e le bellezze del paradiso. Rapita ancora più in alto vede, in cielo, misteri terrificanti e straordinari³⁵.

Quando sopraggiunge l’operazione dello Spirito, è impossibile, a causa delle “frequenti aperture del cuore”, la pronunzia di preghiere troppo lunghe e articolate, e questa condizione è solo il preludio delle contemplazioni più elevate e del rapimento estatico. Quando si mette in movimento nel cuore l’operazione dello Spirito Santo è infatti impossibile la ripetizione dell’intera preghiera (cosa sostenuta da alcuni contemporanei, qui evocati e criticati da Callisto e Ignazio), ma sopraggiunge lo stupore del cuore. Qui è evidentemente raggiunta quella condizione nella quale si interrompe la preghiera, ben conosciuta dalla mistica siro-orientale con Isacco il Siro, Giovanni di Dalyatha e Giuseppe Hazzaya³⁶. A causa dello stupore è possibile soltanto l’emissione delle poche sillabe del Nome di Gesù accompagnata da dolci lacrime di diletto, diverse da quelle del timore e dell’afflizione purificatrice, come aveva insegnato lo stesso Isacco.

Al calore e a fenomeni ignei che rendono il corpo di fuoco, a uno stato di stupore sempre più profondo, segue la contemplazione della luce, dello splendore, e poi quelle di misteri sempre più straordinari, nelle quali la preghiera oramai tace.

Restando sempre su questo itinerario dell’orazione, vogliamo ricordare

35. NIKODIMOS HAGHIORITES, *Κήπος χαρίτων*, Venezia, 1819, pp. 221-222; trad. it. RIGO, *Mistici bizantini*, cit., pp. 787-788.

36. Cf. R. BEULAY, *L’enseignement spirituel de Jean de Dalyatha mystique syro-oriental du VIII^e siècle* (Théologie historique, 83), Paris, Beauchesne, 1990, pp. 215-239.

che questa dinamica della preghiera (e la presenza di Isacco il Siro è ancora una volta evidente) era evocata in forma poetica anche da un altro monaco del monastero degli Xanthopouloi, Teofane, nei suoi versi sulla *hesychia*, che delineavano l'ascesa spirituale con l'immagine di una scala di dieci scalini³⁷:

Scala che in modo straordinario si eleva verso lo zenith,
decade di scalini, straordinaria vivificazione dell'anima,
decade di scalini annunzia la vita dell'anima.

[...]

Decade di scalini, filosofia divina,
decade di scalini, frutto di tutti i libri,
decade di scalini mostra la perfezione,
decade di scalini conduce ai cieli,
decade di scalini fa conoscere Dio.

Prima c'è la preghiera molto pura
dalla quale viene un certo calore del cuore
e assieme un'operazione straordinaria e santa.
In seguito le lacrime divine del cuore,
oltre a queste la pace dei pensieri di ogni genere
dalla quale sgorga la purificazione della mente,
contemplazione dei misteri dell'alto.
Assieme, in modo indicibile, uno straordinario splendore,
da questo un'illuminazione ineffabile del cuore,
e in seguito di nuovo un'imperfetta perfezione.

Le “tappe” elencate nei dieci gradini (I preghiera pura, II calore del cuore, III santa operazione, IV lacrime del cuore, V pace dei pensieri, VI purificazione della mente, VII contemplazione dei misteri, VIII straordinario fulgore, IX illuminazione del cuore, X perfezione) si ritrovano parzialmente in un passo di Isacco il Siro, citato anche da Callisto e Ignazio Xanthopouloi nella loro opera³⁸, che costituisce un chiaro precedente:

Dall'attività con sforzo nasce il *calore* (θέση) [...]. Questa attività e la custodia rendono sottile la mente con il loro calore e le procurano la *visione* (ὄρασις). Questa visione genera i caldi pensieri, cosa che è chiamata *contemplazione* (θεωσία). Questa contemplazione genera il calore e da questo calore, derivato dalla grazia della con-

37. A. RIGO, *I Versi sulla hesychia del monaco Teofane (fine 14° secolo)*, “Revue des études byzantines” 70 (2012), pp. 133-147.

38. *Metodo e canone*, 54: Φιλοκαλία, IV, p. 253.

templazione, nasce il *flusso delle lacrime* (ἐπιρροή τῶν δακρύων). Dalle lacrime incessanti l'anima riceve la *pace dei pensieri* (εἰρήνη τῶν λογισμῶν). Dalla pace dei pensieri è innalzata alla *purezza della mente* (καθαρότης τοῦ νοῦ). Tramite la purezza della mente l'uomo giunge a vedere i *misteri di Dio* (μυστήρια τοῦ Θεοῦ)³⁹.

In un passo della parte finale del *Metodo e canone*, che ritroviamo in una lettera inviata da Callisto e Ignazio al monaco Ioasaph⁴⁰, è tracciato un percorso che ha evidenti similitudini con quello tracciato dal monaco Teofane nei suoi versi, ispirati da Isacco:

Dall'assenza di preoccupazioni, diciamo dalla *hesychia*, dall'attenzione e dalla preghiera derivano il movimento nel cuore e il calore che brucia le passioni e i demoni e che purifica il cuore come in un crogiuolo. Dal calore derivano il desiderio e l'amore infiniti per il Signore nostro Gesù Cristo. Da questi il dolce fluire delle lacrime del cuore, con le quali, come con issopo, l'anima e il corpo sono purificati e ingrassati con il pentimento, l'amore, il rendimento di grazie e la confessione. Dalle lacrime la serenità e la pace dei pensieri che non ha limite perché oltrepassa ogni intelligenza (cf. Fil 4, 7). Da queste deriva l'illuminazione abbacinante come la neve e, infine, per quanto è possibile all'uomo, l'impassibilità, la resurrezione dell'anima prima di quella del corpo, la rigenerazione e il ritorno alla condizione a immagine e a somiglianza per mezzo della pratica, della contemplazione, della fede, della speranza e dell'amore. E ancora la totale tensione verso Dio e l'unione senza mediazioni, l'estasi, il riposo e l'immobilità nel secolo presente, come in uno specchio, in enigma e come in caparra, e nel secolo futuro la partecipazione a Dio faccia a faccia, totale e perfetta, e il godimento eterno⁴¹.

Callisto e Ignazio Xanthopuloi rappresentano il canto del cigno della mistica bizantina. Già pochi decenni dopo, nella prima metà del XV secolo, ci troviamo dinanzi a un'altra atmosfera. Con figure (e opere) come quelle dei fratelli Eugenio, Marco e Giovanni e di Gennadio Scholarios abbiamo a che fare con una spiritualità diversa da quella precedente, caratterizzata da toni devozionali e affettivi e da pratiche consistenti per lo più nella ripetizione

39. ISACCO IL SIRO, *Discorsi*, 15: PIRARD, Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου Λόγοι Ἀσκητικοί, cit., pp. 362-363 (i corsivi sono nostri).

40. Inedita, trad. it. di A. RIGO, *Mistici bizantini*, cit., pp. 789-790.

41. *Metodo e canone*, 96: Φιλοκαλία, IV, pp. 291-292.

di lunghe preghiere e salmodie. Si deve rimarcare, a fianco della ripresa di preghiere dell'età patristica e bizantina, la significativa presenza di orazioni e opere latine tradotte in greco, e in particolare il ruolo centrale dei *Soliloquia* pseudoagostiniani. Siamo all'inizio dell'influenza della spiritualità occidentale in Oriente, che segnerà i secoli successivi anche con le traduzioni di opere come l'*Imitazione di Cristo*, gli *Esercizi spirituali* di Ignazio da Loyola, il *Combattimento spirituale* di L. Scupoli, ecc. Emerge qualcosa di sicuramente diverso, che sarebbe limitativo considerare soltanto una "pseudomorfo", per parlare con George Florovsky. In parallelo, possiamo però sempre ritrovare le tracce della circolazione e della lettura silenziosa degli autori della tradizione, testimoniate innanzitutto dalla copia e dall'utilizzo dei manoscritti di contenuto ascetico-spirituale. Dobbiamo attendere gli anni a cavallo tra XVI e XVII secolo per incontrare sull'Athos una figura che ha la manifesta intenzione di riallacciare i fili interrotti, Dionisio lo Studita di Sant'Anna, con i suoi scritti, gli interventi per la riforma della vita monastica, l'organizzazione di raccolte di opere spirituali e, tra l'altro, la metafrasi in demotico di un trattato di Isacco il Siro⁴². Dionisio è ben rappresentativo del mondo degli eremiti tra Sant'Anna e Lavra, che nel XVII-XVIII secolo si dedicavano alla lettura e alla copia dei manoscritti contenenti scritti spirituali, e all'organizzazione delle collezioni delle opere complete di Isacco, di Simeone il Nuovo Teologo e di Pietro Damasceno... Siamo così alla vigilia di una stagione che vedrà nella seconda metà del '700 l'edizione dei grandi autori spirituali (Isacco, Simeone il Nuovo Teologo, la *Filocalia*, ecc.), partendo proprio dal lavoro silenzioso e sotterraneo dei due secoli precedenti. E l'edizione di Isacco di Niceforo Theotokis (1770) è il preludio alla traduzione russa di Isacco e alla pubblicazione del grosso libro giallo che si trovava sul tavolo e del quale Ivan Karamazov lesse meccanicamente il titolo quando entrò nella stanza.

42. Cf. A. RIGO, *Vie et littérature spirituelle au Mont Athos (XVI^e s.). Le cas de Denys le Stoudite*, in Το Άγιον Όρος στον 15 και 16 αιώνα. Πρακτικά Συνεδρίου, ed. N. Tutos, Thessaloniki, Haghioritiki Estia, 2012, pp. 239-261.

MASSIMO CACCIARI

SULLA TEOLOGIA POLITICA DI DANTE

La *profezia* dantesca presenta, proprio in quanto intende essere *profezia*, due dimensioni strettamente collegate tra loro, religiosa e politica; precisamente questo accordo rende *vate* il poeta e *sacro* il suo poema. La *fantasia* poetica assume così il linguaggio biblico e può comunicare verità che in nessun altro modo potrebbero venire espresse. Non si dà salvezza della città dell'uomo se le autorità che rappresentano quelle due dimensioni non giungono ad essere *in atto*, *energeiai*, se ciò che sono in potenza non giunge a perfetta realizzazione *in entrambe*. Occorre che esse comprendano, dunque, in che cosa consiste la propria *forma*, sia per ciò che le distingue, sia per ciò che le accomuna. La provvidenza ha distinto e nient'affatto separato i loro fini. E questi risulteranno davvero perseguibili proprio non confondendo i rispettivi domini. La *salute* della città terrena non sarebbe concepibile se coloro che detengono la missione di 'tenere in forma' il gregge nella speranza della *salvezza* eterna pretendessero di essere i primi custodi e il fondamento anche di quella *salute*, e, anche così operando, si dimostrassero indegni di *ri-formare* la Chiesa secondo la forma di vita che Cristo ha ordinato col suo esempio. Tuttavia, questa *ri-forma* (e la *Ecclesia militans* nella storia è *semper reformanda*) appare essenziale per Dante alla stessa *salute* terrena. Non si tratta di una quieta separazione di ambiti, dove ciascuno rimanga semplicemente 'tolerante' nei confronti dell'altro! La Chiesa, per Dante, opererà *secondo il Verbo* non solo rispettando l'autonomia e la *razionalità* propria del potere politico, ma riconoscendo quale debba essere la forma *vera* che esso è chiamato ad assumere. Tale forma, in quanto coerente all'universalità del proprio compito, la Chiesa dovrà promuovere attraverso la propria stessa predicazione. I "due Soli" non si giustappongono, ma in qualche modo sono chiamati ad integrarsi ed illuminarsi reciprocamente. Per Dante, cioè, la Chiesa deve

volere l'Impero autonomo da sé, e non semplicemente tollerarne l'indipendenza; l'Impero, a sua volta, dovrà fare proprio, e non semplicemente approvare, il valore che la riforma della Chiesa è destinata ad assumere per l'intero ambito delle relazioni umane. Non vi è alcuna neutralità di un Sole per la forma dell'altro! La Città è insieme *civitas hominis* e *civitas Dei*, e contiene in sé tutte le dinamiche che da questa duplicità derivano. Non si tratta, in realtà, di *due città*; è una città sola in due persone. È *duplice*, in fondo come lo è la natura di Cristo stesso: una "biforme fera"¹! E il profeta rivela che coloro che detengono il compito di rappresentare la Città secondo questa doppia natura debbono trovare proprio nella distinzione delle rispettive missioni il senso *escatologico* della reciproca comprensione e, di più, comunione. Insomma: l'universalità della Chiesa, pensata e vissuta in verità, finisce con l'esigere l'Impero – e, a sua volta, un moto di autentica *ri-forma* religiosa non potrà restare neutrale rispetto a tale fine politico. L'Impero, a sua volta, esige riforma della Chiesa, se vuole operare con efficacia e attuare la propria idea. Non solo non potrebbe essere cristiano un Impero indifferente rispetto alle sorti della cattedra di Pietro, alle miserie in cui è essa precipitata, alle crisi di sapore addirittura apocalittico che va attraversando, ma un tale Impero finirebbe col tradire la propria stessa missione. Chiesa senza Impero e Impero senza Chiesa rappresentano la *Civitas in pezzi*. Ed è questo lo 'stato delle cose' che il profeta denuncia, contro cui con tutte le forze protesta. Nella *Commedia* esattamente come nel *Monarchia*.

L'errore consiste nel cercare di ridurre l'una autorità all'altra, nell'*identificarle in uno*. L'errore sta nel primato dell'Uno astratto. Ad esso si oppone la *Commedia* fin nella sua struttura poetica; basta la terzina, potremmo dire, ad esprimere il pensiero di Dante! È necessario custodire nell'unità *il due*, anche con tutti i pericoli che ciò comporta; ma l'unità dei due forma il tre, e cioè la loro stessa relazione, il segno della loro unità, figura che, tuttavia, è anche un'altra 'persona', la quale, immediatamente, appena espressa, rimanda alla figura precedente: A-B-A-B-C(il terzo)-B di nuovo. La Pace viene dal *concatenarsi libero* delle due autorità. Se "per viva forza" l'una vuol fagocitare l'altra in sé, *spegnerne* in sé il valore, la *felicità terrena* si renderà irraggiungibile. Soltanto i due Soli insieme potranno 'tenere in forma' l'Evo. Dante, peraltro, sa benissimo che questa connessione non potrà mai significare, *in hoc saeculo*, un'armonizzazione definitiva, come il determinarsi di un nuovo

1. D. ALIGHIERI, *Divina commedia, Purgatorio* XXXII, 96.

‘stato di natura’. I due Soli agiscono l’uno sull’altro anche reciprocamente *temendosi* (“però che, giunti, l’un l’altro non teme”²). L’uno è anche *potenza catecontica* nei confronti dell’altro. La spada deve temere il pastorale, e viceversa. Se non lo si comprende a fondo, si smarrisce il senso pienamente politico della profezia dantesca. Non è essa interamente pervasa dalla speranza che sia un intervento provvidenziale dell’*Aquila* non solo “a drizzare Italia”³, ma anche a cacciare “quelli che usurpa in terra il loco mio,/ il loco mio, il loco mio”⁴? Se è stata l’*Aquila* colpevole con Costantino (“forse con intenzion sana e benigna”⁵) per la zavorra di cui si è caricata la “navicella” della Chiesa, è certamente essa di nuovo che Beatrice annuncia vicinissima a tornare; è della stessa “aguglia che lasciò le penne al carro” la potenza che “anciderà la fuia/ con quel gigante che con lei delinque”⁶. La Chiesa degenerata, *ladra*, congiungendosi col nuovo “gigante”, simbolo di un potere regale *anti-imperiale* (e perciò incapace di *regere*), non conoscerà altrimenti freno nei suoi vizi, così come quest’ultimo non troverà più nella Chiesa quel formidabile *katechon* che sul suo dominio esercitava la voce *profetica*. I Due debbono restare distinti, ed esser pronti a denunciare i “peccati” l’uno dell’altro nell’adempiere alla propria missione. Allora può essere Pace, quando i Due non siano mai disposti a ‘lasciarsi in pace’! Naturalmente, ciò non esclude affatto, ma anzi implica che sia necessario un movimento autonomo di *ri-forma* all’interno di ciascuna delle due autorità: che il Politico, cioè, tenda tutto all’Impero e la Chiesa alla *forma di vita* che il Cristo ha incarnato. Soltanto la più radicale volontà di *auto-riforma* intrinseca a ognuno dei due Soli può realizzare la loro armonia, fondata su reciproco timore, su reverenza ed energia critica in uno, insomma quel dialogo *en parresia*, che rende concepibile una Pace *in hoc saeculo*. Come una Chiesa non riformata (papi e cardinali i cui pensieri “non vanno [...] a Nazarette”⁷) mai sarebbe in grado di comprendere la natura provvidenziale dell’Impero, così un potere politico opposto all’idea di Impero opererà sempre o per impadronirsi del pastorale, o per ridurre al silenzio la profezia. Tra una Chiesa *captiva* e una *potestas anti-*

2. *Ivi*, XVI, 112.

3. *Ivi*, *Paradiso* XXX, 137.

4. *Ivi*, XXVII, 22 ss.

5. *Ivi*, *Purgatorio* XXXII, 138

6. *Ivi*, XXXIII, 38-45.

7. *Ivi*, *Paradiso* IX, 137.

imperiale si aprirà allora necessariamente il ‘gioco’ della reciproca desacralizzazione – e sarà ‘gioco’ perfettamente veritiero, poiché sia quella Chiesa che questo potere davvero *nulla avranno più di sacro*. La morte dell’Impero diventa dunque presagio della fine della stessa Cristianità. In questa prospettiva, nell’angoscia che essa è sempre sul punto di provocare in Dante, va intesa la carica apocalittica del suo poema (ed è forse qui, a guardar bene, che dovremmo cercare il suo legame più profondo con lo stesso Umanesimo).

Dante è profeta non solo nell’esprimere verità sovranaturali, ma anzitutto e soprattutto la giusta relazione tra queste e quell’“ingegno” e quell’“arte” che la *ratio* virgiliana (ma è solo *ratio*? Vedremo...) ha educato e coltivato in lui fino a perfezione (Dante “coronato”⁸). I nemici del Veltro e dell’Aquila non sono forse gli stessi di quelli dell’*altissima paupertas* di Francesco? La lonza maculata della lussuria e della frode, il leone della superbia e della violenza, e la bestia più di tutte orrida, la bestia senza pace, la *maledetta lupa* “che mai non empie la bramosa voglia”, che “si ammoglia” con tutti i vizi dell’uomo⁹, che assomma in sé al massimo grado invidia e avarizia, per la sua “fame senza fine cupa”¹⁰. I lupi sono gli “ultimi nemici”, e sono chierici e laici – sono quelli che hanno fatto di Firenze la “pianta” di Lucifero, la pianta che “produce e spande il maledetto fiore” (la stessa potenza diabolica, che sempre disvia il gregge di Francesco), e quelli che si sono mascherati da pastori per meglio tormentare e torturare gli agnelli. L’invettiva dantesca combina sempre le due prospettive. Il timbro escatologico risuona in uno con quello polemico-politico, fin *dentro* l’Empireo. Anzi, il *pathos* politico più drammatico erompe proprio dall’anima *beata* di Beatrice. Potremmo dire che sono proprio parole sue a fornire la chiave *politico-teologica* dello stesso *Monarchia*. Risvegliatosi dal sonno, che è immagine di quello dei discepoli sul Tabor, Dante vede Beatrice “sola [...] in su la terra vera”, guardia irremovibile del Carro della Chiesa (“al petto del grifon”) e insieme *radicata* nella *Terra* dell’Eden. Le fanno corona le sette *Virtù*, cardinali e teologali, nella loro unità senza confusione. Prefigurazione della Città celeste, certo, dove si è cittadini “sanza fine”, ma anche perfezione di quella terrena, *Roma*, Roma cristianamente rivissuta e tuttavia sempre quella *Roma storica*, di cui anche Cristo fu *civis*. Certo, Cristo è *il* cittadino della Città

8. *Ivi*, *Purgatorio* XXVII, 142.

9. *Ivi*, *Inferno* I, 98-100.

10. *Ivi*, *Purgatorio* XX, 12.

celeste, ma l'essere in terra *romano* viene qui assunto come immagine vera della cittadinanza ultima e senza fine¹¹. L'esaltazione di Roma, provvidenziale modello di Città terrena, è tutta nel segno complessivo, religioso e politico, della profezia dantesca.

Se Cristo non fosse *romano* non reggerebbe quell'idea di Impero che abbiamo fin qui delineato. È il Suo Annuncio a implicare, per Dante, l'unità universale del genere umano anche nella sua dimensione politica. Già queste elementari considerazioni fanno capire quale colossale errore sarebbe 'modernizzarne' la filosofia politica. Nessuna 'autonomia' del Politico, tantomeno un moderno concetto di forma-Stato (la cui imminente affermazione Dante denuncia e condanna). Da questo punto di vista, né Marsilio, né Ockham all'orizzonte. Domina in Dante un finalismo teologico-politico che in Marsilio scompare, né vi è traccia in quest'ultimo di idealizzazione di Roma; la realtà che si va ormai affermando del *regnum* travolge qui ogni 'utopia' imperiale. Se, dunque, si vuol leggere la storia come un 'progresso' più o meno sicuro o felice verso una pacifica e indifferente spartizione dei poteri tra razionalità politica (tutta materia per la 'filosofia') e tradizioni, consuetudini, *mores* religioso-superstiziosi, ridotti a faccenda privata, del sentimento o del cuore, Dante apparirà un puro *re-azionario*. Se, invece, si avvertono in tutta la loro drammatica complessità le conseguenze di quell'opera di reciproca *desacralizzazione* che compiranno *potestas* politica e *auctoritas* religiosa; se l'idea di Impero viene compresa in tutto il suo spessore filosofico in quanto espressione dell'unità dell'Intelletto possibile (averroismo di Dante, ma rivisitato e corretto su punti essenziali), e cioè la sola forma politica coerente con la creatività dell'intelligenza generale, a nessuno singolarmente ascrivibile; se si ritiene che ogni forma di potere politico debba essere *contra-detto* da una riserva escatologica, in ultima istanza di natura profetica; e se, infine, l'orizzonte dello stesso agire politico continua a essere la *felicità in terra*, sete mai perfettamente soddisfacibile, sete "che saziando di sé, di sé assetta"¹², ma che alla fine costituisce *il sale* di ogni fine determinato – ebbene, allora, e allora soltanto, ci si pone nelle condizioni di intendere la drammatica 'attuale-inattuale' del disegno del *Monarchia*, almeno per quell'istanza generale in cui esso non contraddice affatto la *Commedia*.

Impossibile pertanto isolare il discorso politico di Dante dal suo fonda-

11. *Ivi*, XXXII, 100-101.

12. *Ivi*, XXXI, 129.

mento teologico e, direi, dalla sua mistica visione. È questa connessione, che ne determina certo anche le aporie e contraddizioni, a costituirne l'originalità e la ricchezza. Non si tratta per lui né di stabilire semplicemente quali siano i compiti, quale sia l'*officium* di chi deve garantire "bona sufficientia ad bene vivendum", e neppure si tratta soltanto della realizzazione di un *regimen* "ad comune bonum ordinatum" (Giovanni da Parigi), anche se tutto questo è senz'altro compreso nella sua idea di Impero. L'Impero, per lui, non si riduce a *operatio practica*, propria dell'esserci umano, volta a attuarne un fine specifico. Il problema è infinitamente più arduo: esso riguarda proprio la connessione possibile o la possibile armonia tra *salute* e *salvezza*, il modo in cui le "due città", dall'essere semplicemente *perplexae et permixtae*, possano pervenire a una comunione tra loro che, nel salvaguardarne la specificità, ne eliminino ogni inimicizia. Problema che rimane come sottotraccia nel *Monarchia*, mentre domina nella *Commedia*, e che tuttavia è lo stesso in entrambe le opere, nel grande dramma storico, culturale ed esistenziale che insieme rappresentano.

Problema che Dante affronta in una prospettiva radicalmente opposta a quella agostiniana (opposizione che egli finge di ignorare, citando il Padre Agostino nel *Monarchia* di sfuggita e per argomenti attinenti soltanto il metodo ermeneutico). La *daemonicola civitas*, la *prioris filia Babylonis*, la *civitas confusionis* diviene l'*incarnazione storica* dell'idea di perfetta *repubblica*, tanto perfetta da consentire di chiamare col nome di *romano* il primo *civis* della Città celeste. *Respublica* suonava precisamente il nome che Agostino si rifiutava di attribuire a Roma¹³ – nome che non sta ad indicare regimi specifici, ma l'instaurazione di un ordinamento politico in cui sia dato a ciascuno giustamente il suo, le cui leggi possano perciò essere liberamente e felicemente 'obbedite', *uno corde*. Ci si rammenti l'immagine del Buon Governo della grande opera, coeva a quella dantesca, dipinta da Ambrogio Lorenzetti a Siena! L'Impero, caratterizzato dall'unità del comando, non contraddice affatto a *respublica*, ma, anzi, ne porta all'atto, per Dante, tutte le potenze, ne esprime il fine ultimo: essere il perfetto contrario di *res privata*. L'Impero è *quella respublica* ordinata esclusivamente al bene comune, e cioè a rendere giustizia a ciascuno, opponendo vittoriosamente a ogni vizio la corrispondente virtù. (È anche per questo *repubblicanesimo* implicito che Dante

13. Aug., *De civitate Dei*, XIX, 21 ss.

sarà amato dagli umanisti, dal Ficino a Machiavelli, pur così distanti tra loro). Per Agostino, invece, fermo restando, come non potrebbe essere altrimenti, che “non c’è autorità se non da Dio” (*Rm* 13, 1), l’Impero stesso non è che *solacium* per affrontare il difficile mestiere di vivere, amministrazione degli affari di Babilonia, al più potenza catecontica contro gli effetti della nostra *natura vulnerata*, e perciò segno del nostro peccare, richiesto dal dilagare dei nostri conflitti, niente affatto vera *medicina*, come per Dante, indispensabile alla salute di corpo e mente, *distinto-e-inseparabile* dalla salvezza dell’anima.

Ed è necessario che così gli appaia, poiché per lui la Città, realizzazione della *civilitas*, non è il prodotto di patti artificiali, di convenzioni pragmaticamente definite, ma espressione della stessa natura umana. In questo Dante resta fedele alla dottrina tomista: anche se fosse rimasto nello stato edenico l’uomo sarebbe vissuto *socialiter*, e quindi vi sarebbe stata comunque la necessità di un *aliquis* per guidare al perseguimento del bene comune. Nella condizione edenica questo *qualcuno* è naturalmente Dio stesso (viene in mente il Dio del mito platonico, che nell’età dell’oro ci conduceva di persona al pascolo); sarà ora invece necessario scoprirne e realizzarne l’*immagine* più coerente, sotto ogni profilo, *razionale e teologico*. Il *regnum* pertanto non può essere ridotto a rimedio per l’*infirmetas* derivante dalla nostra *natura lapsa*; il peccato lo rende ancora più necessario, tuttavia è l’originaria natura umana ad imporlo. L’essere politico è carattere costitutivo dell’esserci umano, ma questo principio non viene affatto declinato da Dante in termini semplicemente aristotelici. La ‘radice edenica’ del *regnum* implica di doverne considerare l’*auctoritas* come non dipendente da altri al di fuori del volere divino. E così il fatto che il *regnum* sia richiesto dalla nostra stessa natura esige la sua definizione in termini logico-razionali; si è tenuti, cioè, ad elaborare una *scientia civitatis*, dotata di significato suo proprio. Di nuovo, però, l’interrogazione di Dante procede oltre: è concepibile *regno in atto*, l’Atto del Regno, la perfezione del suo essere in potenza, e quindi la realizzazione della umana felicità, il Paradiso *terrestre*, mantenendone semplicemente *autonoma* l’idea? È possibile limitare il problema della Città, se questa, l’instaurarsi della Gioia in terra, è la *causa finale* che ne determina lo stesso movimento, alla sola architettura politico-giuridica-istituzionale? Direi, secondo una tale prospettiva, che la *Commedia* non contraddice affatto il *Monarchia* e che ne mantiene, anzi, la sostanza – piuttosto, ne rappresenta un ulteriore sviluppo e una radicale messa in questione. Cerchiamo di vedere in che senso.

Il potere politico è piena *auctoritas* anch’esso, e pienamente Augusto sarà quell’*aliquis* destinato provvidenzialmente a guidare tutti al bene

comune. Questi principi si fondano sull'uso corretto della *ragione*, sono dispiegati per noi *tota* dalla filosofia¹⁴. I capisaldi della fede cristiana confermano tutto questo, non lo contraddicono in nulla. E come potrebbero essere in contraddizione con *leggi di natura*? “quod naturae intentioni repugnat Deus nolit”¹⁵. *Ratio e fides* concordemente additano all'uomo due fini da perseguire, due *beatitudini* entrambe, quella configurata nel Paradiso terrestre (e cioè quella dei Canti conclusivi del *Purgatorio*) e quella della vita eterna, alla quale non si può accedere se la virtù non viene aiutata prima, e poi trasfigurata *lumine divino*. *Duo ultima*, due beatitudini, ergo: due Verità? Nient'affatto. La Verità è una; i due Soli sono *lumina de Lumine*. Entrambi *immediate a Deo*, ma non assoluti, *relativi* l'uno all'altro. Si tratta di ben altro che di reciproca “reverenza”, o anche del fatto, del tutto ovvio per un credente, che *quodammodo* la felicità della vita mortale sia ordinata a quella della vita eterna, come sembrano sbrigliarsela le ultime righe del *Monarchia*. L'intero contesto anche di quest'opera ruota intorno al problema della *relatio non adventitia* che tra i Due deve essere posta, pena far *secedere* l'una dall'altra ragione e fede, e cioè le stesse energie dell'anima. Definirle nel proprio ambito è necessario e nel *Monarchia* il compito appare a Dante soddisfatto. Ma posto un limite è con ciò stesso inevitabilmente dato il problema del suo superamento. E questo, vale ripeterlo, è già implicito nel fatto che i due Soli, i due Ultimi non sono in nulla *ab-soluti* “a culmine totius entis [...] qui Deus est”¹⁶.

Mi piacerebbe pensare che Dante abbia concluso il *Monarchia* contemporaneamente alla composizione dei versi grandiosi con i quali Virgilio “corona” il suo discepolo alla fine del XXVII del *Purgatorio*. La naturale disposizione a bene operare, poiché buono è uscito l'uomo dalle mani di Dio, è stata educata a perfezione; “libero, dritto e sano” si è fatto il suo arbitrio; non più dovrà obbedire a leggi e norme che dall'esterno gli vengano imposte; il suo stesso “piacere” ormai risanato gli sarà duce. Dunque, la guida della ragione ha trasformato l'ingegno di Dante con tanta arte da condurlo al terrestre Paradiso? *Per phylosophica documenta* Dante è finalmente giunto al suo ultimo fine in terra? Allora, i canti successivi riguarderebbero già il secondo momento del pellegrinaggio, prepararebbero Dante al *sovruminarsi* e non avrebbero con le tappe precedenti dell'ascesa un legame strutturale. Ma è evi-

14. D. ALIGHIERI, *Monarchia*, III, 15.

15. *Ivi*, III, 2.

16. *Ivi*, III, 12.

dente che così non è. La volontà di Dante è ora tutta intesa al bene, ma nient'affatto già in grado di realizzarlo; se va ormai diritta al fine della beatitudine terrestre, non sarebbe ancora capace neppure di intenderla in tutta la sua pienezza. La scena del Paradiso terrestre è quella del grandioso, inesauribile simbolismo che procede dall'incontro con Matelda, *riso* della felicità umana, fino a quello con Beatrice, al battesimo nel Lete, alla visione delle metamorfosi del Carro, alla profezia religioso-politica conclusiva. L'iniziazione alla *vera Terra* è per il pellegrino soltanto iniziata quando Virgilio lo saluta annunciandogli di aver concluso il proprio compito magistrale. Almeno due fondamentali esperienze attendono Dante prima che egli possa dire di aver compiuto il primo dei Due Ultimi. La prima: la conoscenza della storia *sub specie aeternitatis*, della storia, sì, che l'uomo ha vissuto e in qualche modo (vichianamente) fatto, ma contemplata finalmente secondo la sua trama provvidenziale, liberata dalle miriadi di casi e contingenze che ce ne offuscano la visione. Questa storia è indistricabilmente sacra e profana: ecco la grande Processione del primo e secondo Patto, il simbolo dell'Alleanza, che trova nell'unità del Carro della Chiesa universale il proprio centro e fine (e che è Carro *romano* anch'esso, indisciungibile dalla memoria di Roma! "Non che Roma di carro così bello/ rallegrasse Affricano, o vero Augusto [...]"). E intorno al Carro si combatte la *realissima* battaglia tra Aquila, Volpe e Drago: Aquila che ha errato, ma che ora può e deve riparare; Volpe delle eresie e degli scismi, che rovinano tanto la Chiesa quanto l'Impero; Drago apocalittico, il quale, rappresentato dal Gigante insieme alla "puttana sciolta", ha trasformato "l dificio santo", e ora siede sul Carro, e sembra sicuro della sua vittoria. Non vi è Paradiso terrestre per chi non conosca, non mediti, non *soffra* di questa storia dell'uomo, non cerchi di comprenderla come il Signore la vede, e non la combatta in quest'istante apocalittico come il profeta ha sempre combattuto il potere quando esso *disvia*.

Questa prima esperienza non basterebbe però perché fosse concesso a Dante di entrare nella vera Terra. Egli *assiste* alle rivelazioni dell'Eden da una riva al di qua dell'Acqua che dividendosi alimenta senza sosta Lete e Eunoè. Dante ammira stupefatto esattamente come Virgilio, che lo segue, malgrado più nulla, *qui, sul Paradiso terrestre*, abbia da insegnargli (mentre Dante, volgendo al Maestro, malgrado le ultime parole da questi pronunciate, sembra desiderarlo e aspettarselo ancora); Virgilio *più oltre non discerne*, e scompare alla fine senza che Dante se ne avveda, quasi volatilizzandosi, come sopraffatto dalla visione di fronte alla quale la sua *ratio* si mostra affatto impotente; neppure Dante, tuttavia, pur dotato di arbitrio ormai diritto e sano, ha perfetto

discernimento di ciò che gli è dato vedere. Per calcare la vera Terra e diventare “puro e disposto a salire a le stelle” manca un ultimo atto, che deve compiersi qui, nel *locus felicitatis* possibile in terra, un atto perciò che non può assolutamente assumere un esclusivo significato religioso sovranaturale. Per tornare in terra e ammaestrare davvero su ciò che ha veduto, non ripeterlo soltanto, dovrà superare la prova più dura: quella della confessione e del pentimento. Ovvero, dovrà sapersi *convertire*, nel senso più *violento* del termine: strapparsi dal suo essere passato, dis-verterlo da ciò che fu e convertirlo tutto verso la piena conoscenza di ciò cui aspira. Un mare di pianto deve travolgere i suoi errori, per chi davvero anela a “infuturarsi”. Non può esservi misericordia o perdono “senza alcuno scotto/ di pentimento che lagrime spanda”. E cioè: pervenire alla *conoscenza* dei grandi simboli in cui il senso dell’umana vicenda si concentra costituisce l’altra faccia del conoscere se stessi, del ricordare ovvero rimettere angosciosamente al centro del nostro esserci l’immagine della pervicacia con cui abbiamo rifiutato la *salute* e continuato a vivere “immagini di ben seguendo false”. Solo quando il pentimento giunge a colpire così profondamente da far cadere vinti, come morti, solo allora quella figura *che appartiene al Paradiso terrestre*, Matelda, immerge l’iniziato nell’acqua del Lete; ed egli può allora dimenticare le colpe e sostituire finalmente il tremendo peso che esse esercitano sulla sua memoria con la *anamnesis* della bontà originaria della propria natura. L’acqua del Lete è l’acqua del *perdono*. Dunque, senza il transito attraverso confessione, pentimento, conversione e perdono non si diventa *cives* del Paradiso terrestre. Transito non descritto nel *Monarchia*; ma forse in contraddizione con quegli insegnamenti filosofici che devono portare alla beatitudine di questa vita? Se *beatitudo* è lo stesso fine terreno, essa non appare diversamente perseguibile. Si può forse *razionalmente* concepire un regime perfetto se in esso tutti i *cives* non si “convertiranno” da invidia e avarizia, dalla “sacra fame” per il “maladetto fiore”, proprio a quella giustizia di cui parla il Maestro di color che sanno: operare per il bene dell’altro, mirare al bene comune? Tuttavia, “molti nelle proprie faccende sono capaci di usare la virtù, ma in quelle che riguardano altri non lo sono” e desiderano avere sempre di più e non rispettano l’uguaglianza¹⁷. Potranno esservi le ottime tra le leggi, i più valorosi dei poteri catecontici, e a nulla varranno, se l’*ethos* dei cittadini non si converte: “Le leggi son, ma chi pon mano ad esse?/ Nullo [...]”. La ragione di questo stato non

17. Arist., *Etica nicomachea*, V, 2.

può trovarsi soltanto nella miserabile condizione in cui versano i rapporti tra i due Soli; proprio questa condizione è piuttosto il sintomo più drammatico di uno smarrimento di antropologica portata, di una radicale incapacità di conversione e perdono. Quale Città può concepirsi se tale impotenza permane? La domanda è esplicita nella *Commedia*, ma sarebbe un cattivo uso dell'*argumentum ex silentio* affermare che essa è esclusa dall'orizzonte del *Monarchia* (e che Dante la matura soltanto in seguito, dopo il naufragio delle speranze riposte nell'"alto Arrigo"). Dall'insieme delle due opere, pur nell'indubitabile tensione che le collega, emerge la necessità di una considerazione *meta-politica* dell'Impero, considerazione imposta dal carattere stesso della sua architettura e del suo fine. Beatrice non attende Dante alla fine del *Monarchia* forse perché se ne sta, silenziosa, al suo ingresso. Lì ha già raccolto la confessione di colui che l'aveva tradita correndo dietro "le cose fallaci", seguendo una *scuola* che errava sia teologicamente che *eticamente*, e dalle cui diverse figure Dante faticosamente e dolorosamente si è andato liberando attraverso Inferno e Purgatorio. Nella *Commedia* Beatrice è altrettanto la perfetta *civis* del Paradiso terrestre che la guida di Dante nel non folle volo verso la mistica visione.

D'altronde, se la dimensione politica è iscritta nell'ordine stesso della creazione e non risulta in alcun modo riducibile ad architettura di patti e norme convenzionali, le forme che assume il regime politico non potrebbero essere considerate estranee alla *causa finale* dell'intera creazione. Che debba esservi autorità politica (e che questa, per essere pienamente efficace, debba rappresentarsi in un Augusto) non deriva dal *vulnus* che la nostra natura si è inflitto, e per il quale, allora, potrebbe concepirsi un rimedio soltanto intramondano. L'agire politico, la *prassi* aristotelica, dovrà ora, per valere effettivamente, reinserirsi in quell'Ordine della creazione, rotto dal peccato. Questo è l'elemento sovranaturale! Pervenire a terrena felicità attraverso l'insegnamento della filosofia presuppone un ritorno in quell'Ordine, che la filosofia è di per sé impotente a realizzare. Ritorno che assume le figure anche esistenzialmente concretissime della conversione. Non verrà mai abbastanza sottolineato: Virgilio è mandato da Dante *gratia* delle tre Donne; Virgilio diventa guida di chi ha invocato, magari solo con la voce dell'angoscia, un aiuto sovranaturale, non la venuta del vate dell'*Eneide*. La stessa pace del Paradiso terrestre non è altrimenti raggiungibile, né visibile, poiché solo quel Lume lassù armonizza soggetto e oggetto, vedente e veduto. Dunque, alla fine, due Paci, come in Agostino, anche se quella terrena è da Dante intesa in termini *toto caelo* opposti alla filosofia della storia del grande vescovo di Ippona, due

Paci commiste tra loro come le due città e come loro formanti un solo, duplice Essere. E Pace vera anche per i massimi imperatori sarà quella raggiunta per quell'amore di Dio che "violenza pate"¹⁸, per Traiano pagano e per Costantino cristiano, il quale pure "ora conosce [...] il mal dedutto/ dal suo bene operar"¹⁹.

Allora, appare del tutto coerente che al centro dell'estasi suprema la mistica di Dante assuma i toni della più aspra invettiva, che una nostalgia per l'Impero agiti mente e cuore dei beati, che Roma continui a essere esaltata, e mai con più energia che nel canto di Giustiniano, senza che in nulla, anzi, la *Commedia* corregga il tratto più apertamente scandaloso del *Monarchia*: non tanto che la conquista romana sia avvenuta *de iure*, ma che *de iure*, giuridicamente *giusta*, sia stata la stessa condanna di Cristo, e che addirittura il valore del suo sacrificio dipenda dalla giusta "procedura" seguita nel condannarlo (e *de iure*, infine, la vendetta fatta dal "buon Tito" del sangue "per Giuda venduto"²⁰). Guido Vernani non ha alcuna difficoltà a dimostrare il carattere assolutamente eretico di tali affermazioni rispetto a tutta la tradizione esegetica e teologica cattolica, latina e orientale. Sono tesi che Dante espone con la forza del sillogismo. Ma che nessun beato contraddice. Anche in esse, dispiaccia o no, si incarna la mistica di Dante.

A ulteriore sostegno di questa prospettiva, si rifletta sull'analogia che intercorre tra la profezia religiosa dantesca, che tiene San Fancesco a *exemplum*, profezia, cioè, tutta fondata sulla *forma di vita evangelica* contro ogni regola fissa, ogni modello accentratore 'statalistico', e la sua idea di Impero. L'Impero di Dante è *ex nationibus*. Sono le nazioni europee a formarlo. L'Aquila è una, ma composta di molti fuochi e di molti occhi. L'Impero è chiamato a dar forma unitaria a tale molteplicità, non a sopprimerla. Mentre Marsilio non vedrà ormai che lo *Stato*, Dante si pone il problema della *relazione tra nazioni*. E nazione significa anzitutto *lingua*. Il Dante del *Monarchia* è lo stesso del *De vulgari eloquentia*: colui che per primo riconosce *scientificamente* la nobiltà dei volgari e, allo stesso tempo, ricerca le affinità e differenze tra loro – colui che riconosce la molteplicità e il divenire degli idiomi come storicamente necessari, ma cerca anche di stabilirne la relazione, e cioè di porli in *comunione* tra loro – è lo stesso che concepisce come fine della

18. D. ALIGHIERI, *Paradiso* XX, 94.

19. *Ivi*, 58-59.

20. *Ivi*, *Purgatorio* XXI, 82-84.

scienza e della prassi politica una comunione tra le nazioni superiore all'egoismo' di ciascuna. Non è l'Impero di Dante una forma di dominio che pretende signoria assoluta ed egemonia sul coro delle nazioni; sarà invece proprio la forma-Stato a pretenderle. Dante concepisce l'Impero come guida dei diversi 'idiomi' politici, come l'*auctoritas* che fa diventare ciascuno di loro *illustre*. L'Impero esprime l'idea di una comune *auctoritas* mondana, che agisca come custode delle differenze nazionali e insieme principio della loro possibile armonia. Era modello di questa forma o ne presentava analogie reali l'Impero di Roma? In questa sede la domanda appare oziosa; questa è la Roma di Dante, straordinaria appunto nella sua 'inattuale attualità', in questo suo radicale opporsi, quasi *ante litteram*, a ogni prospettiva di assolutismo statale, ferma nella sua idea di un legame *ontologico* tra nobiltà del volgare, libertà della persona e formazione della Città. In tale spirito leggeva Dante, nel pieno di una crisi d'epoca forse ancora più radicale di quella vissuta dal vate fiorentino, un grande poeta del Novecento, Giuseppe Ungaretti: "in Dante, uomo aggressivo ed edificatore, un'armonia umana va imposta alla terra", un'idea, nient'affatto "lamentosa del passato e del futuro come di due paradisi perduti", da imporre contro l'avarizia che ammorba Italia e Europa, quando dell'universale bagascia di Shakespeare si fa un idolo²¹. No, non si tratta di salvare il denaro, ma l'Europa, ci vuole Amore, non denaro – diceva Dante.

21. G. UNGARETTI, *Prima invenzione della poesia moderna (Sul Canzoniere di F. Petrarca) [1941?]*, in Id., *Vita d'un uomo. Viaggi e lezioni*, a cura di P. Montefoschi, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2000, pp. 727-750, p. 727.

LA MISTICA MODERNA

DAVIDE DAINESE

L'USO DI ALCUNI PADRI DELLA CHIESA
NELL'ETÀ DELLA CONTRORIFORMA:
CONTEMPLAZIONE, MEDITAZIONE E COSTRUZIONE
DELL'IDEALE DEL VESCOVO IN FEDERICO BORROMEO*

Nel mondo interiore non vi è né lavoro, né monotonia.

Noi lo visitiamo solo nei sogni e nella meditazione, e la sua singolarità è tale che non troviamo mai lo stesso mondo in due occasioni successive

A. HUXLEY, *Le porte della percezione*¹

1. *Un pastore e un contemplativo al governo della diocesi milanese*

Il governo della diocesi milanese durante gli anni di Federico Borromeo è caratterizzato da un episcopato forte; salvo – forse – che per il quinquennale soggiorno romano dal 1597 al 1601, infatti, è risaputo che il vescovo abbia ancora salde nelle mani le redini di tutta l'attività giurisdizionale, pastorale e diplomatica². Ciò si riflette anche sul lascito dell'epoca del

* Questa ricerca è debitrice delle discussioni con i miei compagni di lavoro della Fondazione per le Scienze Religiose "Giovanni XXIII" di Bologna – tra tutti desidero menzionare, in particolare, gli amici Patrizio Foresta e Riccardo Saccenti e il nostro maestro, Alberto Melloni. Per l'idea e l'attenta lettura del presente saggio devo moltissimo alla generosità di Marzia Giuliani. *Last but not least*, giunga il mio ringraziamento a Umberto Mazzone per la discussione della versione finale.

1. Cf. A. HUXLEY, *Le porte della percezione. Paradiso e inferno*, Milano, Mondadori, 1980², p. 37.

2. Per una messa a punto relativamente recente, rimando a: *Federico Borromeo vescovo*, a cura di D. Zardin, Roma, Bulzoni, 2003. In generale, per vari aspetti si vedano: M. BENDISCIOLI, *Politica, amministrazione e religione nell'età dei Borromei*, in *Storia di Milano*, X, *L'età della riforma cattolica (1559-1630)*, Milano, Treccani, 1957, pp. 3-350, in particolare p. 332; M.C. GIANNINI, *Politica spagnola e giurisdizione ecclesiastica nello Stato di Milano: il conflitto tra il cardinale Federico Borromeo e il visitador regio Don Felipe de Haro (1606-1607)*, "Studia Borromeica" 6 (1992), pp. 195-226; G. SIGNOROTTO, *La scena pubblica milanese al tempo del cardinal Federico e del conte di Fuentes*, in *Carlo Borromeo e il cattolicesimo dell'Età Moderna. Nascita e*

cugino Carlo³, rispetto al quale Federico si rende protagonista di un singolare processo di riorganizzazione e di monopolizzazione dell'ambito educativo-culturale⁴ che ne declina la memoria all'interno dell'attività di disciplinamento incentrata su quell'articolazione di biblioteca, pinacoteca e – inizialmente in tono minore – accademia che sarebbe divenuta qualche secolo dopo l'Ambrosiana⁵. In questa cornice si collocano aspetti della personalità e del-

fortuna di un modello di santità, a cura di M.L. Frosio – D. Zardin, Roma, Bulzoni, 2001, pp. 25-71; i saggi del volume *Lombardia borromaica. Lombardia spagnola, 1554-1659*, a cura di P. Pissavino – G. Signorotto, Roma, Bulzoni, 1995; A. TURCHINI, *La fabbrica di un santo. Il processo di canonizzazione di Carlo Borromeo e la controriforma*, Casale Monferrato, Marietti, 1984, pp. 20 e 36; G. ALBERIGO, *Da Carlo Borromeo all'episcopato post-tridentino*, in *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*, a cura di G. Alberigo – H. Jedin, Brescia, Morcelliana, 1985, II, pp. 139-167, in particolare pp. 164-165 e U. MAZZONE, *Momenti della ricerca storiografica su Federico Borromeo come vescovo*, in *Federico Borromeo. Fonti e storiografia*, a cura di M. Marcocchi – C. Pasini, Roma, Bulzoni, 2001, pp. 227-246, in particolare pp. 230-231. Quando impiego i termini “pastorale/pastoralità” e – tra breve – “disciplinare/disciplinamento”, sono consapevole delle cautele su cui richiama l'attenzione, nel suo primo capitolo, G. SIGNOROTTO, *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelagia*, Bologna, Il Mulino, 1989, in particolare pp. 17-18. Sul concetto di disciplinamento si veda anche W. DE BOER, *The Conquest of the Soul: Confession, Discipline, and Public Order in Counter Reformation Milan*, Leiden-Boston, Brill, 2001.

3. Su cui già Marco Rosci aveva ipotizzato potesse collocarsi la “vocazione mistica” di Federico (cf. M. ROSCI, *Storie del popolo lombardo: realtà di S. Carlo e metafora aristocratica di Federico Borromeo*, in *Il Seicento lombardo: saggi introduttivi*, Milano, Electa, 1973, pp. 49-59, in partic. p. 50).

4. Su questo tema reinhardiano (cf. W. REINHARD, *Was ist katholische Konfessionalisierung*, in Id., *Die katholische Konfessionalisierung: Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993*, Münster, Aschendorff, 1995, pp. 419-452, in particolare p. 426), si veda, per il contesto milanese: C. DI FILIPPO BAREGGI, *Chierici e laici nella Chiesa tridentina: educare per riformare*, Milano, CUEM, 2003.

5. Cf. *Storia dell'Ambrosiana*, I, *il Seicento*, Milano, Cariplo, 1992 e, più recentemente, in ordine di rilevanza: *Federico Borromeo principe e mecenate*, a cura di C. Mozzarelli, Roma, Bulzoni, 2004; cf. anche *La Biblioteca Ambrosiana tra Roma, Milano e L'Europa*, a cura di F. Buzzi – R. Ferro, Roma, Bulzoni, 2005; *Milano, l'Ambrosiana e la conoscenza dei nuovi mondi (secoli 17.-18.)*, a cura di M. Catto – G. Signorotto, Roma, Bulzoni, 2015. Mi sembra di grande rilievo, infine, per la mia argomentazione, il recente studio di M. LEZOWSKI, *L'Abrégé du monde. Une histoire sociale de la bibliothèque Ambrosienne (v. 190-v. 1660)*, Paris, Garnier, 2015 (cf. in particolare pp. 67-120), che colloca il progetto culturale in cui s'inserisce la Biblioteca Ambrosiana nel quadro della costruzione dell'identità milanese quale concorrenziale rispetto a Roma (come era emerso da C. MOZZARELLI, *Milano seconda Roma. Indagini sulla costruzione dell'identità cittadina nell'età di Filippo II*, in *Felipe II [1527-1598]. Europa y la Monarquía Católica*, ed. J.M. Millán, Madrid, Parteluz, 1990, I, pp. 531-556).

l'esperienza di governo di Federico che hanno reso problematica la compilazione di una sua biografia⁶. Ed è qui che si colloca anche il senso del presente contributo, ai margini ma a partire da quanto già compiuto sinora da Marzia Giuliani⁷, a sua volta esito del rodato approccio sistematico e collettivo al cantiere federiciano⁸ che ben risponde a quanto richiesto trent'anni fa da Paolo Prodi, nel sottolineare la necessità di una ricerca che riportasse alla luce "l'attività quotidiana di questo vescovo-filosofo, di questo pastore-letturato"⁹, quando si deve padroneggiare il difficile "stato delle fonti federiciane, così ricche e tanto inesplorate" – come si è detto – "da far sorgere quasi un senso di vertigine al pensiero delle potenzialità offerte da possibili esplorazioni sistematiche"¹⁰.

Vi è una stretta relazione tra la peculiare attività pastorale e il progetto culturale di Federico; è il nesso tra umanesimo e tentativo disciplinare di confessionalizzazione¹¹ che suscitò a Prodi la necessità di rivedere il rapporto tra le nozioni federiciane di vita attiva e di vita contemplativa elaborato dallo stesso storico bolognese poco più che una dozzina d'anni prima¹². Dimensio-

6. P. PRODI, *Borromeo, Federico*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XIII, Roma, Treccani, 1971, e Id., *Interrogativi ai futuri biografi del card. Federico Borromeo*, in *Accademia di San Carlo. Inaugurazione dell'VIII anno accademico*, Bologna, Cappelli, 1986, pp. 15-28.

7. M. GIULIANI, *Il vescovo filosofo. Federico Borromeo e I sacri ragionamenti*, Firenze, Olschki, 2007.

8. Per una panoramica se ne veda il sunto in S. GIOMBI, *Federico Borromeo, vescovo e uomo di cultura*, "Rivista di Storia della Chiesa in Italia" 59 (2005), pp. 143-149.

9. P. PRODI, *Interrogativi ai futuri biografi*, cit., p. 26.

10. U. MAZZONE, *Momenti della ricerca storiografica*, cit., p. 229.

11. *Ivi*, p. 238. Su questi temi si veda anche: I. FERNÁNDEZ TERRICABRAS, *Felipe II y el clero secular. La aplicación del concilio de Trento*, Madrid, Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

12. Afferma infatti, esplicitamente, Prodi (cf. P. PRODI, *Interrogativi ai futuri biografi*, cit., pp. 21-22): "Non mi sembra di dover rinnegare questa formulazione [cioè che 'l'equazione tra cristiano filosofo e vescovo non sarebbe stata forse pensabile per il primo Borromeo e non dipende solo dalle tendenze, dal carattere di Federico e dalla sua formazione culturale [...]. Il binomio contemplazione-azione [...] sembra spezzato a favore del primo termine [...]] nella sostanza ma ora sottolineerei maggiormente la necessità di approfondire questa linea pastorale del vescovo-filosofo in rapporto alla nuova situazione ecclesiale e politica". In ultima analisi, si trattava di "vedere se [...] la posizione del vescovo milanese" fosse stata "del tutto passiva", o avesse contenuto "invece alcuni elementi per una ripresa in tempi migliori" (*ivi*, p. 27). Per Prodi, nel 1989 era necessario guardare "all'interno di ogni anima" (*ivi*, p. 25) e, nel caso di Federico Borromeo, ciò significava sondarne "le radici culturali e spirituali [...]" o più ampiamente il suo

ne pastorale e progetto culturale vanno poi compresi assieme a un terzo elemento: la dimensione devozionale. Per quanto concerne la valorizzazione federiciana di quella che in fondo è la variante tridentina dello sdoganamento delle immagini sacre attuato dapprima dal Niceno II¹³, parte del lavoro mi sembra sia stata fatta¹⁴. Infatti, si può dire sia ormai chiara, a tal proposito, in Federico, la forte e cosciente soluzione di continuità, da un lato, tra teologia dell'orazione iconologia sacra e vita spirituale e, dall'altro, tra gesuitismo tendenze che più tardi configureranno la spiritualità quietista e tradizione oratoriana. Tuttavia, la questione della spiritualità federiciana, nella vastità della produzione letteraria del Borromeo, presenta ancora molte zone d'ombra.

Del resto, la difficoltà – perdurata a lungo – a gettare uno sguardo d'insieme su quanto già fatto e quanto ancora da fare relativamente al *corpus* delle opere a stampa e alla totalità dei manoscritti federiciani, ha tenacemente ostacolato una comprensione a tutto tondo della religiosità di Federico alla luce della sfaccettata complessità del cattolicesimo italiano nella prima Età Moderna. In questo contesto, difatti, tra Cinque e Seicento si registra il fermento di un sostrato religioso altamente diversificato che sfugge allo sguardo concentrato sulla sola dimensione teologico-politica dell'azione centripeta di Roma¹⁵. Questo variegato fermento va preso in esame non solo e non tanto per comprendere correttamente se e come il Borromeo anticipi o meno la

rapporto con l'ambiente culturale e spirituale del suo tempo" (*ibidem*) tra cui spiccava la figura e il lascito di Filippo Neri ("il gruppo intorno a S. Filippo [...] mi sembra rappresentare più un crocevia di diverse esperienze destinate ad evolversi in diverse direzioni pur nella unione intorno alla carismatica figura", *ivi*, pp. 25-26), senza tralasciare "il discorso sulla compagnia di Gesù in Italia negli ultimi decenni del '500" che è "molto più complesso di quanto [...] si creda" (*ivi*, p. 26). Mi sembra che queste intuizioni abbiano poi trovato conferma nei lavori di Signorotto (cf. n. 2 e 16) e Giuliani (cf. n. 7). Sul cambio di prospettiva di Prodi si vedano anche le osservazioni di U. MAZZONE, *Momenti della ricerca storiografica*, cit., p. 239.

13. Decreto *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et [de] sacris imaginibus*, s. XXV, 3-4/12/1563 (cf. CChr.COGD III, 149-151).

14. Cf. M. FUMAROLI, *La scuola del silenzio. Il senso delle immagini nel XVII secolo*, trad. it. di M. Botto, Milano, Adelphi, 1995 e P.M. JONES, *Federico Borromeo e l'Ambrosiana. Arte e riforma cattolica nel XVII secolo a Milano*, trad. it. di S. Galli e S. Colombo, Milano, Vita e Pensiero, 1997 (cf. anche U. MAZZONE, *Momenti della ricerca storiografica*, cit., pp. 238-240). Cf. anche il già citato volume *Federico Borromeo principe e mecenate* in partic. i saggi di J.W. O'MALLEY, A. ROVETTA, P.M. JONES, S. VECCHIO, P.C. MARANI, M.C. TERZAGHI.

15. D.S. PETERSON, *Out of the Margins: Religion and the Church in Renaissance Italy*, "Renaissance Quarterly" 53 (2000), pp. 835-879.

prorompente deflagrazione della crisi quietista¹⁶. Si tratta, infatti, di rendere ragione dell’“insistenza quasi incontrollabile di Federico sull’importanza della ‘scrittura’”, sia quella delle sue opere sia – “soprattutto” – quella intesa “come colloquio spirituale tra le anime”¹⁷.

Nella cornice così delineata, il presente contributo intende chiarire un tratto molto circostanziato della spiritualità del Borromeo. Non desidero certo proporre uno studio sistematico delle opere o dei trattati¹⁸ dell’arcivescovo milanese che, secondo i parametri di un’autorevole tradizione storiografica, sono definibili “mistici”¹⁹. Sono interessato per lo più a comprendere meglio

16. Peraltro in un contesto, va detto, in cui “la separazione, anzi la contrapposizione tra ascetismo ed esaltazione di un ruolo attivo da un lato, misticismo e passività dall’altro, non era così netta” (G. SIGNOROTTO, *Gesuiti, carismatici e beate nella Milano del primo Seicento*, in *Finezioni e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Zari, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991, pp. 177-201, in particolare p. 193). Mi sembra che Mario Rosa, a partire dalla ricerca di Signorotto, abbia fatto autorevolmente il punto su tale questione, su cui peraltro la storiografia ha a lungo indugiato. Trattando dei rapporti tra la spiritualità oratoriana dell’inizio del XVII secolo e la categoria inquisitoriale di fine Seicento, lo studioso afferma che il tentativo di connettere queste due fatti religiosi, nella loro complessità culturale e istituzionale, è “il ribaltamento di una categoria dottrinale, teologico-polemica [...] col risultato di creare una tipologia di fenomeni mistico-contemplativi, ricchi invece, pur nei contatti e nelle interferenze reciproche, di sostanziose diversità” (M. ROSA, *Spiritualità mistica e insegnamento popolare. L’oratorio e le scuole pie*, in *Storia dell’Italia Religiosa*, II, *L’Età Moderna*, a cura di G. De Rosa – T. Gregory, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 273-302, in particolare p. 282). Il testo fondamentale su questo tema, in ogni caso, è C. MOLINARI, *Federico Borromeo (1564-1631) e il quietismo*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*, Napoli, Dehoniane, 1982, pp. 333-351.

17. Cf. P. PRODI, *Interrogativi ai futuri biografi*, cit., p. 25.

18. Mi riferisco a: i *Ragionamenti spirituali*, le lettere alle caustrali, il *De naturali ecstasi*, il *De ecstaticis mulieribus*, la *Vita di suor Caterina monaca convertita* e le opere sulla contemplazione, cioè i due trattati *De actione contemplationis* del 1621 e *De vita contemplativa* del 1630, nonché *I tre libri de’ piaceri della mente Christiana* del 1625.

19. Per l’accezione del termine “mistico” mi riferisco alla definizione di de Certeau (M. DE CERTEAU, *Mystique*, in *Encyclopaedia universalis*, vol. XI, Paris, Encyclopaedia universalis de France, 1968, p. 522, per una discussione, si veda il saggio di Marco Rizzi in questo volume) che, intendendo “mistica” l’esperienza passiva dello smarrimento del soggetto nel divino, mi sembra trovare riscontro oggettivo sia nelle fonti prese in esame in questa sede sia nella loro lettura novecentesca, da P. MISCIATTELLI, *Caterina Vannini: una cortigiana convertita senese e il cardinale Federico Borromeo alla luce di un epistolario inedito*, Milano-Roma, Treves-Treccani-Tumminelli, 1932, e la polemica di A. SABA, *Federico Borromeo e i mistici del suo tempo: con la vita e la corrispondenza inedita di Caterina Vannini da Siena*, Olschki, Firenze, 1933, a C. MARCORÀ, *Lettere del card. Federico Borromeo alle caustrali*, “Memorie Storiche della diocesi di Milano” 11 (1964), pp. 177-432, G. Antonazzi, *Caterina Paluzzi e la sua autobiografia (1573-*

alcuni aspetti della figura, dell'ideale del "vescovo" nel contesto della cosiddetta Età della Controriforma – sia pure nella sua peculiare declinazione milanese d'epoca post-tridentina. È da questa prospettiva che mi concentrerò su taluni elementi dello spaccato del XVII secolo offerto da Michel de Certeau in *Fabula Mistica* – opera che dà senso al presente volume. Nel concreto, mi occuperò dell'uso, da parte di Federico, di due Padri della Chiesa, Clemente di Alessandria ed Eusebio di Cesarea, nel *De concionante episcopo*, attenendomi quanto più fedelmente possibile a quello che sappiamo del *modus procedendi* federiciano²⁰.

1645), "Archivio Italiano per la Storia della Pietà" 8 (1980), pp. 273-285, F. DI CIACCIA, *Da Dio a Satana. L'opera di Federico Borromeo sul Misticismo vero e falso delle donne*, Milano, Xenia, 1988.

20. Quale restituito da Marzia Giuliani, cf. M. GIULIANI, *Il vescovo filosofo*, cit., pp. 53-110. Per quanto concerne Eusebio, mi concentrerò su due manoscritti che testimoniano la lettura completa e metodica, da parte di Federico, non solo della *vita* (o, più propriamente, *De vita Constantini* (v.C.), ma anche del *de laudibus Constantini* (l.C.) e dell'*oratio ad sanctorum coetum* (o.s.c.) accanto a quella della *historia ecclesiastica* (h.e.). Sono i codici *Observationes historicae* (BAMi Z. 84 sup.) e *Indice* (BAMi G. 21 inf., n. 5), due quaderni (rispettivamente di 21,5 e 20,5x14) rilegati in pergamena di cui il secondo è un indice nel quale si leggono, organizzati per voci tematiche, i medesimi contenuti del primo, scritto in bella grafia e quindi esito di seconda stesura. Per i dati codicologici, si rimanda al catalogo C. MARCORA, *Catalogo dei manoscritti del card. Federico Borromeo nella Biblioteca Ambrosiana*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 1988, pp. 54-55 e 90; per quanto concerne la denominazione dei quaderni si veda M. GIULIANI, *Il vescovo filosofo*, cit., pp. 405-409. A proposito di Clemente – ed è l'aspetto che tocca più da vicino il tema di questo convegno – tenterò invece di completare il lavoro di una storiografia federicianica che, nell'accostarsi alle letture patristiche di Federico, è sensibile ai temi cari alla letteratura critica su Clemente degli ultimi due secoli, cioè il problema della conoscenza e quello, ellenistico, dei rapporti tra teologia cristiana e filosofia greca. Conseguentemente – e correttamente, peraltro, per quanto mi compete – opere come gli *Stromati* e il *Protrettico* risultano centrali. Mi è sembrato però rilevante che, in relazione al tema della contemplazione, emerga anche l'importanza del *Pedagogo*, alla valorizzazione del quale le riflessioni di de Certeau mi paiono di particolare interesse. Mi sia consentita un'ultima chiosa, a titolo d'introduzione. Può essere utile rammentare l'importanza di prestare attenzione all'uso che Federico fa delle fonti che legge. Il Borromeo, peraltro, è lettore di prima mano di ogni *auctoritas* che cita, non si limita alla selezione di Possevino (cf. M. GIULIANI, *Il vescovo filosofo*, cit., pp. 327-328). Certo, il più delle volte egli fa riferimento alle traduzioni latine allora disponibili. Nello specifico, per quanto concerne Eusebio, Federico impiega l'edizione di John Christopherson (Christophorsonus) del 1549 (il testo originale è quello edito da Robert Estienne [Stephanus] nel 1544) e, per Clemente, con sicurezza attinge alla traduzione latina di Hervetus del 1572 (alla p. 17 del cosiddetto quaderno *Patres* [BAMi G. 21 inf., n. 3]), infatti, Federico riporta "*fol. 117 col. 2c Beatum signaculum*", che si può leggere esattamente dove indicato nell'edizione di Hervetus del 1572, in margine; più in

2. *Alessandria – Cesarea – Milano: il De concionante episcopo*

Il *De concionante episcopo* è un trattato stampato postumo, nel biennio successivo alla morte di Federico. Il suo manoscritto, tuttavia, figura già nella prima versione dei *Meditamenta manoscritti* e compare anche nell'edizione del 1619, sicché è ragionevole ritenerlo composto, o quanto meno progettato, a ridosso della seconda decade del Seicento²¹. Assieme ai primi due libri de *I sacri ragionamenti* e ai cinque del *De sacris nostrorum temporum oratoribus*²², questo scritto contribuisce a una sorta di trilogia prescrittiva della funzione del vescovo post-tridentino. Più nel dettaglio, nel *De concionante episcopo* Federico si fa interprete e attuatore delle disposizioni conciliari relative alla predicazione episcopale²³, armonizzando tra loro *ars concionandi* e *cura animarum*. Inoltre, rispetto alle altre due opere – specialmente all'analogo, per tema affrontato, *De sacris nostrorum temporum oratoribus*, che esplicita le fonti impiegate quasi esclusivamente nel quinto libro – il *De concionante episcopo* intende essenzialmente offrire *authoritates variaque testimonia et exempla*²⁴. Per tale ragione mi pare singolare che, a introduzione di questa sua trattazione, nel primo capitolo del primo libro – quello che tratta della *occasio huius libri conscribendi* – Federico citi due sole fonti patristiche²⁵: Clemente Alessandrino, di

generale, si può constatare in ogni caso che l'indicazione delle pagine che si trova nel quaderno *Patres* corrisponde) che tuttavia non è conservato in Ambrosiana. A ogni buon conto, non va escluso che in taluni casi, soprattutto per i Padri letti durante il soggiorno romano, Federico abbia potuto aver avuto accesso ai manoscritti della Biblioteca Vaticana.

21. Le uniche evidenze manoscritte, in taluni casi degne di nota, sono quelle di BAMi *F 11 inf.* e tre citazioni da sermoni di Agostino nei due ff. del ms. BAMi *G. 310 inf.*, n. 31.

22. Per quest'opera si veda: S. GIOMBI, *L'oratoria sacra di Federico Borromeo e il suo trattato De nostrorum temporum sacris oratoribus (1632)*, in *Letteratura in forma di sermone. I rapporti tra predicazione e letteratura nei secoli XII-XVI*, a cura di G. Auzzas – G. Baffetti – C. Delcorno, Firenze, Olschki, 2003, pp. 159-187.

23. Si veda: s. V, 17/6/1546, cap. 9, decr. 2, (e ribadito in s. XXIV, 11/11/1963, can. 4 di riforma, cf. CChr.COGD III, 20-23, 135-136).

24. Così dichiara Federico a proposito del *libri ordo*, cf. F. BORRAMEO, *De concionante episcopo*, Milano, 1632, p. 4.

25. Al netto di una menzione del cosiddetto Concilio Cartaginese IV (398), F. BORRAMEO, *De concionante episcopo*, cit., p. 5. Per una panoramica sui testi patristici nell'epoca in questione si vedano: *Die Patristik in der frühen Neuzeit. Die Relektüre der Kirchenväter in den Wissenschaften des 15. bis 18. Jahrhunderts*, hrsg. von G. Frank – T. Leinkauf – M. Wriedt – S. Lalla, Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2006 e J.-L. QUANTIN, *Philologie et théologie: les textes patristiques dans les controverses religieuses (XVI-XVII^e siècles)*, in *Milano borromaica atelier culturale della controriforma*, a cura di D. Zardin – M.L. Frosio, Roma, Bulzoni, 2007, pp. 93-128.

cui menziona il libro primo degli *Stromati* e il primo del *Pedagogo* (l'unica opera di Clemente in cui Federico registri il termine *mystice*), e la descrizione eusebiana di Costantino conservata dalla *vita Constantini*.

2.1. *Il Costantino di Eusebio*

Per quanto riguarda il Costantino di Eusebio, il resoconto di quanto al Borromeo interessa è estremamente chiaro dalla lettura dei quaderni in cui annota, registra, conserva le frasi che lo colpiscono e che in molti casi ri-preleverà successivamente nel comporre le sue opere. Della figura mitica del primo imperatore cristiano Federico accentua tre tratti:

- 1) innanzitutto il suo essere stato *concionator* (voce specifica, peraltro, nella *tabula*, cioè il ms. *Indice* [G. 21 inf., n. 5]), o quanto meno “educatore”, si può dire: maestro severo di *pietas* in un palazzo imperiale trasformato in *ecclesia*, a beneficio dei suoi soldati, della sua corte e dei vescovi, ma al contempo anche attento uditore delle *conciones* altrui – quando, secondo v.C. IV 33, a parlare è Eusebio;
- 2) la sua *pietas* – che si lega strettamente al primo aspetto –;
- 3) sebbene in misura minore, il suo essere *defensor fidei*, combattente con il vessillo della croce.

Nello schema seguente riporto l'articolazione delle prime due aree tematiche come emergono dai quaderni di Federico²⁶. Li esemplifico con i brani di v.C. che mi sembrano più rilevanti perché identificano in modo piuttosto univoco una caratteristica del Costantino di Eusebio²⁷. Tra essi vi sono passi che, a differenza di altri, s'incontrano estratti e ricopiati nei quaderni in più di un'occasione e passi – è il caso, nello specifico, di v.C. IV 55-57 – interessanti, invece, per il modo in cui il Borromeo li impiega. In ogni caso, li si considerino paradigmatici: mi sembra di poter affermare che sui motivi da essi messi a fuoco insiste pressoché la totalità degli estratti federiciani dall'opera di Eusebio²⁸:

26. Per identificarle, in seguito, nel corso della presente trattazione le denominerò 1-2a), 1-2b), 1-2b₁) – in quest'ultimo caso intendo sottolineare la continuità tematica rispetto al secondo raggruppamento.

27. Che il lettore potrà trovare, sintetizzata, prima dell'elenco dei brani in questione.

28. S'intenda quanto segue – e, in genere, tutti i testi del Borromeo qui riportati – una trascrizione diplomatica di estratti dal manoscritto federiciano indicato accanto a ogni citazione. Ciò significa, nello specifico, che le sottolineature corrispondono a evidenziazioni analoghe fatte

1-2a) v.C. IV 15-21. Trasformazione del palazzo imperiale in chiesa come luogo in cui si esplica la *pietas* costantiniana e in cui Costantino pronuncia le sue orazioni: [Observationes historicae (Z. 84 sup.) f. 12:] “Costantino istituì una sorta di chiesa tra le mura del palazzo, in cui dedicarsi alla preghiera e alla lettura [v.C. IV 17]²⁹” || [Observationes historicae (Z. 84 sup.) ff. 2-3:] “e nel palazzo, sulle porte d’ingresso, vi erano delle tavolette che lo ritraevano in contemplazione con gli occhi in alto rivolti al cielo e mentre levava in alto una mano nella posizione dell’orante [v.C. IV 15]³⁰. “Istituì una sorta di chiesa tra le sue mura, in cui dedicarsi alla preghiera e alla lettura [v.C. IV 17]” || [Observationes historicae (Z. 84 sup.) ff. 16-17:] “+ Nelle stesse residenze imperiali Costantino istituì una sorta di chiesa di Dio ed egli stesso – radunata l’assemblea – faceva con dedizione da guida: difatti, presi in mano i libri, o si preparava diligentemente nell’animo contemplando le sacre scritture, oppure recitava con l’intera assemblea ecclesiastica le preghiere prescritte [v.C. IV 17 e 21]³¹”.

1-2b) Costantino *concionator* in v.C. IV 29. Questo brano è rilevante, oltre che per la frequente ricorrenza e, a livello di tema, per il *De concionante episcopo*, anche per *I Sacri Ragionamenti*: [Observationes historicae (Z. 84 sup.) f. 4:] + “Forma della concione costantiniana

da Federico. Inoltre il lettore troverà alcuni brani introdotti da una croce “+”; tale simbolo è posto da Federico stesso a margine di questi estratti e indica che essi sono stati prelevati e impiegati in un determinato scritto/opera (cf. le sopracitate indicazioni metodologiche di Marzia Giuliani, n. 20). Un’ultima osservazione: essendo i contenuti dei manoscritti *Observationes historicae* (Z. 84 sup.) e *Indice* (G. 21 inf., n. 5) identici, per una semplice ragione convenzionale riporto di seguito la trascrizione del solo quaderno *Observationes historicae*.

29. Rispetto al criterio – diplomatico – adottato in questa sede, per ridurre la confusione che diversi registri di abbreviazioni avrebbero comportato, ho deciso di abbreviare il *De vita Constantini* secondo i criteri editoriali correnti (v.C.) e non secondo le abbreviazioni impiegate da Federico. Di qui deriva l’uso delle parentesi quadre. L’indicazione del passo corrispettivo di Eusebio, tuttavia, laddove da me segnalata, la si intenda come indicata da Federico medesimo.

30. Il testo riporta: *Ibi.*, riferendosi alla menzione di v.C. IV 15 che immediatamente precede. Ciò rappresenta dunque un’interruzione dovuta alla consapevolezza, da parte di Federico, di trattare di due passi di v.C. non immediatamente contigui. Tuttavia, la menzione di v.C. IV 15 e quella di IV 17 compaiono nel manoscritto proprio come se i due brani fossero parti consecutive del medesimo discorso, quasi che v.C. IV 15-17 fosse una sola, medesima sezione. Questa mia interpretazione è confermabile anche dal *layout* del ms. *Indice*.

31. [Observationes historicae (Z. 84 sup.) f. 12:] *Intra Palatii aedes Constantinus ecclesiae formam instituit, ubi praecibus, et lectione se exercet* [v.C. IV 17] || [Observationes historicae (Z. 84 sup.) ff. 2-3:] *et in palatio, in Ianuis, in tabellis pingebatur sursum in coelum contemplans et precantis forma manum sursum tollens. Ibi* [v.C. IV 15]. *Ecclesiam instituit intra suas aedes Constantinus ubi precibus et lectione se exercet* [v.C. IV 17] || [Observationes historicae (Z. 84 sup.) ff. 16-17:] + *Constantinus in ipsis Regiis, ecclesiae Dei formam instituit, populo in ecclesia congregato, ipse studiose exordians: sumptis enim in manum libris, vel sacrarum litterarum contemplatione diligenter animum adhibebat, vel constitutas cum universo Ecclesiae coetu preces reddebat* [v.C. IV 17 e 21].

[v.C. IV 29, semplice annotazione]” || [*Observationes historicae* (Z. 84 sup.) f. 8:] “Su Costantino si legge che parlava del Giudizio³² di Dio, questo tipo di discorso pare impressionasse moltissimo gli ascoltatori, quando Costantino biasimava severamente gli avidi³³ [v.C. IV 29]” || [*Observationes historicae* (Z. 84 sup.) f. 6:] “+ Era come se Costantino, con i suoi discorsi, flagellasse i nobili³⁴ e li obbligasse ad abbassare gli occhi al suolo, turbati dalla consapevolezza delle loro colpe, quando, provandolo apertamente, predicava loro che avrebbero reso conto a Dio di tutte le loro azioni [v.C. IV 29]”³⁵.

1-2b,) v.C. IV 55-57. Costantino *concionator* – tema importante per la frequenza nei quaderni e particolarmente rilevante per il *De concionante episcopo*: [*Observationes historicae* (Z. 84 sup.) f. 14] “+ Costantino fino ai suoi ultimissimi anni compose discorsi come da consuetudine, tenne incontri ed elargì in abbondanza quegli insegnamenti che sono degni di un Cristiano [v.C. IV 55]” || [*Observationes historicae* (Z. 84 sup.) f. 3:] “Venne il tempo di celebrare la Pasqua e Costantino, vegliando con gli altri, scioglieva a Dio voti e preghiere [v.C. IV 57]”³⁶.

Nel contesto post-tridentino, il Costantino *vir bonus dicendi peritus*, quale emerge dai quaderni federiciani, va collocato nell’insieme di quelle prescrizioni relative alla figura dell’*optimus praedicator* per cui è paradigma-

32. Lett. *tribunal*. Opto per “Giudizio” perché *Tribunal* è il termine scelto da Christopherson per il greco δικαιοσύνη.

33. Lett. *raptores*. Scelgo questa traduzione perché è quella che Christopherson impiega per ἄρπαγες, che nel contesto da cui è tratta significa, appunto, “avidì”.

34. Lett. *familiares*. È quanto si legge anche nel testo di Christopherson. In greco, tuttavia, si ha γνώμοι. Tale termine, nel contesto in cui esso si trova inserito, tra le possibili accezioni rispettivamente di “persone note” e di “persone notabili, distinte, nobili”, va inteso proprio in quest’ultima accezione. Dubito, tuttavia, che Federico, che nel f. 11’ del ms. *Indice* dedica un’intera categoria al sostantivo *Familiares*, abbia potuto intenderlo così.

35. [*Observationes historicae* (Z. 84 sup.) f. 4:] + *Forma concionandi Constantini* [v.C. IV 29, semplice annotazione] || [*Observationes historicae* (Z. 84 sup.) f. 8:] *De Constantino legimus quod loquebatur de Dei Tribunali, quod genus sermonis maxime ferire videbatur audientes, cum severe reprehenderet raptores*, v.C. IV 29 || [*Observationes historicae* (Z. 84 sup.) f. 6:] + *Constantinus sermonibus suis familiares quasi flagellabat, cogeabatque aliquando sua ipsorum conscientia percultos, humi oculos deflectere, cum eis clara voce contestaretur, et praedicaret, actionum suarum omnium rationem Deo duros esse*, v.C. IV 29 [rectius 30].

36. [*Observationes historicae* (Z. 84 sup.) f. 14:] + *Constantinus usque ad summam senectutem orationes conscribat more consueto, solitos cum amicis congressus faciebat, et dignas homine [sic] Christiano disciplinas auditoribus suppeditabat* [v.C. IV 55] || [*Observationes historicae* (Z. 84 sup.) f. 3:] *Cum celebritas Paschatis ageretur, Constantinus cum caeteris pernocians, vota, praesque Deo persolvebat* [v.C. IV 57].

tica la celebre discussione tenutasi a Trento nell'aprile-maggio 1546 la quale, seppur mai completamente tradotta canonicamente nel decreto *De lectoribus et praedicatoribus*, è la nostra area d'impatto con un vero e proprio iceberg storico-letterario da cui emerge un'infinità di punte che vanno da Carlo Borromeo a Granada e Panigarola e dalla retorica oratoriana a quella gesuita. Si tratta, va detto, di un iceberg che oggi appare con contorni molto più nitidi grazie agli sforzi di Marc Fumaroli e dei suoi allievi e che, sul versante milanese, ha nelle *Instructiones praedicationis Verbi Dei* – contributo di Carlo al terzo concilio provinciale e pubblicate negli *Acta Ecclesiae Mediolanensis* nel 1582 – la sua prima concretizzazione³⁷. Le idee di Carlo, nel frattempo, avevano influenzano direttamente il vescovo di Verona Agostino Valier (si pensi ai tre libri del *De rhetorica ecclesiastica ad clericos* del 1574³⁸) e di lì a qualche decennio avrebbero avuto più ampia e indiretta risonanza nel trattato *De concionante episcopo* di Federico³⁹. A tal proposito, è impressionante notare come il profilo del Costantino eusebiano preservato dai quaderni di Federico si adatti ai tratti salienti della figura di Carlo Borromeo, che il Valier lascia in eredità all'allora cardinale diacono in tre scritti, risalenti tutti al periodo romano di Federico (il *De cauta imitatione sanctorum episcoporum*, il *De occupationibus diacono cardinale dignis*, e il *Quatenus fugiendi sint onores*), con cui cerca di mostrare come in Carlo l'erudizione (filosofica nel *Quatenus fugiendi* o patristica nel *De cauta imitatione* e nel *De occupationibus*) sia tutta funzionale alla pratica del *praecipuum munus* del vescovo tridentino: la predicazione, l'*ars concionandi*⁴⁰. Appunto: analogamente funzionale alla concione pare essere la *pietas* costantiniana dei quader-

37. Cf. *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1540-1950*, éd. par M. Fumaroli, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

38. Su cui rimando a: C. DELCORNO, *Dal "sermo modernus" alla retorica "borromea"*, "Lettere italiane" 39 (1987), pp. 465-483; C. Mouchel, *Les rhétoriques post-tridentines (1570-1600): la fabrique d'une société chrétienne*, in *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1540-1950*, éd. par M. Fumaroli, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, pp. 431-495. Cf. anche M. Fumaroli, *L'età dell'eloquenza. Retorica e res literaria dal Rinascimento alle soglie dell'epoca classica*, trad. it. di E. Bas, M. Botto, G. Cillario, Milano, Adelphi, 2002.

39. Su Valier mediatore di Carlo a Federico si veda M. GIULIANI, «*Lectiones Familiares*». *L'attualità dei Padri e la spiritualità borromaica fra Cinque e Seicento*, in *Cultura e spiritualità borromaica tra Cinque e Seicento*, a cura di F. Buzzi – M.L. Fosio, Roma, Bulzoni, 2006, pp. 117-143 e Id., *Cum eruditus viris. Gian Vincenzo Pinelli, Federico Borromeo e gli scritti di Agostino Valier presso la biblioteca ambrosiana*, in *Milano borromaica*, cit., pp. 229-265.

40. Rimando sempre a M. GIULIANI, «*Lectiones Familiares*», cit.

ni federiciani, in cui il Costantino *concionator* e il Costantino *pius* sembrano due lati della stessa medaglia.

Ora, se questo è il Costantino che emerge dai quaderni, compilati verosimilmente durante il soggiorno “romano”, nel più tardo *De concionante episcopo*, la figura del primo imperatore cristiano è impiegata in due modi:

- a) come esempio dell’efficacia della predicazione del vescovo (Eusebio) in grado di toccare il cuore dei sovrani (Costantino), a *incipit* dell’intera opera, in riferimento a v.C. IV 33 (episodio in cui Eusebio parla di Costantino che rimaneva in piedi attento all’ascolto dei discorsi del vescovo di Cesarea), e con lo stesso spirito ritorna anche più avanti nel trattato federiciano⁴¹;
- b) come modello per il vescovo-oratore – tratto, questo, che mi pare degno di nota. Sotto tale profilo è centrale v.C. IV 29, menzionato poco fa (nel raggruppamento 1-2b₁). Il brano, peraltro, è tra i prelievi di tema costantiniano che Federico effettua dai due quaderni in questione per scrivere i suoi *Sacri ragionamenti*⁴² – unico tra le citazioni federiciane dai quaderni relativi a Eusebio che concerne propriamente il modo in cui il vescovo di Cesarea presenta Costantino⁴³. Va detto tuttavia che, nei *Sacri ragionamenti* – ma anche nella corrispondente versione preparatoria manoscritta dei *Commentaria concionum*⁴⁴ –, la citazione di Eusebio è, tutto sommato, marginale: Federico se ne serve come *auctoritas* per l’argomento secondo cui sarebbe compito del signore ammaestrare i servi nelle questioni di fede.

Al contrario, nel *De concionante episcopo* l’uso di v.C. IV 29 (e 30) è centrale. Questo passo ricorre accanto ad altri che nei quaderni hanno un certo peso. Mi riferisco, in tono minore, al brano v.C. IV

41. Nel primo capitolo si legge: *Huius quoque muneris dignitatem et amplitudinem suo magni aliquot principes viri exemplo commonstrarunt; in primisque Magnus Constantinus, qui concionatorem stans audiebat, et sedere, quamvis rogatus, recusabat* (F. BORROMEO, *De concionante episcopo*, cit., p. 5). Più oltre (libro III, cap. 3): *Postremo tandem loco, Constantinus Magnus divini Verbi predicationem tanti faciebat, ut erecto semper corpore Eusebij conciones audiret* (*ivi*, p. 156).

42. F. BORROMEO, *I Sacri Ragionamenti*, Milano, 1940, III, p. 24.

43. Si potrebbe menzionare il riferimento a o.s.c. 8, ma l’*Oratio ad sanctorum coetum* non è un testo di Eusebio, bensì un *discorso* genuinamente costantiniano.

44. Cf. ms. *De christiana eloquentia* (BAMi G. 20 inf., n. 8), ff. 58^r-59^v; non mi sembra da registrare alcuna differenza di rilievo rispetto alla versione dei *Sacri Ragionamenti*.

33, di cui ho appena parlato. Esso si riscontra sia ad *incipit* dell'opera – come argomento che attesti l'efficacia delle concioni – sia più oltre per dimostrare la pia reverenza dell'imperatore per la predicazione del Verbo divino. Oltre a questo passo, però, si segnala anche l'accostamento di v.C. 29-30 e v.C. IV 55⁴⁵. Tale accostamento è di particolare interesse perché esso indica il modo con cui Federico impiega la figura di Costantino come un vero e proprio modello, un esempio per i vescovi, nell'esercizio della concione quale loro *proprium munus*. Su questo Federico è esplicito:

Questo sommo e devotissimo imperatore prestava attenzione – con una certa, incredibile cura –, sia al modo sia all'ordine con cui faceva riferimento agli argomenti sacri, quando li doveva menzionare. Eusebio lo insegna con le seguenti parole: [segue ampia citazione di v.C. IV 29]⁴⁶.

È opportuno che i predicatori del nostro tempo ricordino quanto da noi già provato in precedenza [Federico si riferisce a ciò che Costantino aveva proferito nella sezione che Eusebio riporta in v.C. IV 55]. [...] Costantino disdegnava le comuni lodi e gli elogi del popolo, per una sorta di nobiltà d'animo, affinché gli oratori Cristiani conformassero se stessi proprio alla sua esemplarità. [...] Lo stesso ordine delle predicazioni e le loro singole parti erano indicativi del fatto che Costantino fu un oratore eccellente, anzi perfettissimo⁴⁷.

Nel quadro dello snodo tra i secoli XVI e XVII e soprattutto prima di Federico, questo impiego della figura di Costantino è, se non un *hapax*, quanto meno fonte di una certa perplessità (stando a quanto fin qui noto sulla ricezione del mito costantiniano in età moderna). L'uso dell'imperatore Costantino in modo funzionale a esprimere uno dei compiti principali del vescovo non ha alcun altro riscontro. Certo, è vero che nell'ambito della cosiddetta teologia romana il Costantino di Eusebio, rispetto a quello degli

45. Cf. il raggruppamento 1-2b₁), sopra.

46. F. BORROMEO, *De concionante episcopo*, cit., p. 150.

47. *Ivi*, pp. 152-153. *Summus hic et piissimus Imperator incredibili quodam sacrarum literarum studio tenebatur, modumque, et ordinem, quo res sacras dicendo tractabat, Eusebius hisce verbis docet* [v.C. IV 29, riportato, di seguito, ampiamente] [...]. *Nostrae aetatis concionatores meminisse eorum oportet, quae a nobis iam antea demonstrata fuere.* [...] *Communes praeterea hominum plausus laudesque populares animi quadam altitudine adspernabatur* [sic] *Constantinus, ut Christiani oratores sese ad ipsius exemplum conformarent.* [...] *Ordo ipse concionum, singulaeque ipsarum partes summum oratorem fuisse Constantinum, eumque absolutissimum indicabant.*

Actus Sylvestri e del *Constitutum*, a ridosso del XVII secolo torna in auge. Roma, infatti, promuove una sorta di ‘costantinizzazione’, in chiave antiprotestante, del sovrano francese – Enrico III di Navarra, Enrico IV *in pectore* – per incoraggiarne la conversione al cattolicesimo. Ciò a sua volta si inserisce nel pieno corso di una nuova stagione costantiniana, testimoniata dalla diffusione di una inusuale iconografia voluta *in primis* da Gregorio XIII (1572-1585) e Sisto V (1585-1590)⁴⁸, a opera di Cesare Nebbia e altri artisti, facilitati dalla traduzione latina e dalla diffusione a stampa dell’opera di Eusebio, che tende a legare Costantino al mito eusebiano dell’imperatore dell’editto di tolleranza e dell’imperatore anti-ariano (colui che aveva convocato il concilio di Nicea).

Certamente si deve tener conto anche di questo clima per comprendere le ragioni che hanno portato il Federico “romano” a orientarsi verso lo studio della *vita Constantini*. Tuttavia né l’idea che Federico ha dell’attuazione del Tridentino – ereditata da Carlo in un contesto in cui si sta producendo di fatto il mito della sua figura – è quella, accentratrice e verticalizzante della curia romana, né tantomeno Federico intende promuovere la conversione al cattolicesimo di Enrico IV di Francia⁴⁹.

Credo che per comprendere quest’uso esclusivamente federiciano del mito di Costantino, e del Costantino di Eusebio in particolare, sia necessario rifarsi alla succitata matrice valeriana del recupero di Costantino da parte di Federico. La trasmissione a Federico della figura del cugino Carlo da parte del vescovo di Verona s’inserisce in un processo mitopoietico che, come è noto, fa di Carlo l’oggetto di una moltitudine di *Vitae* agiografiche tra cui si ricordano, oltre che quella del già citato Valier, quelle di Gian Francesco Bonomi, Giovanni Battista Possevino, Carlo Bascapè, Giovanni Pietro Gius-

48. Mi riferisco alla ristrutturazione della piazza Lateranense con trasporto obelisco di Costanzo II. Si tenga che la strada battuta da Gregorio era già stata aperta in precedenza. Si pensi, innanzitutto, a Leone X che commissiona a Raffaello (la porterà a termine però Giulio Romano) gli affreschi di tema costantiniano della cosiddetta Sala di Costantino in Vaticano (1519-1524). Rimando al saggio di L. BIASIORI, *Costantino e i re della prima Età moderna (1493-1705). Imperatore cristiano o re sacerdote?*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l’immagine dell’imperatore del cosiddetto editto di Milano 313-2013*, a cura di A. Melloni – E. Prinzivalli – S. Ronchey *et al.*, Roma, Treccani, 2013, III, pp. 17-30.

49. Cf. M.T. FATTORI, *Clemente VIII e il sacro collegio (1592-1605). Meccanismi istituzionali ed accentramento di governo*, Stuttgart, Hiersemann, 2004, p. 33.

sani, Antoine Godeau⁵⁰. La gran parte di questa letteratura agiografica ha origine a sua volta in una tradizione pre-tridentina di riforma cattolica, anch'essa dalle radici assai lunghe: è cioè quanto resta, in un contesto storico mutato, di un'abbondante letteratura prescrittiva – espressa nelle forme e nei modi tipici del genere degli *specula* – di una figura episcopale⁵¹ che doveva essere riformata a partire dall'obbligo della residenza⁵². Quest'idea di attuazione del Concilio, incentrata su una precisa e intenzionale valorizzazione della figura del vescovo, dopo il Concilio entra gradatamente in conflitto con la spinta centripeta della controriforma romana.

Non ci si stupisca, dunque, che alcuni temi e alcuni motivi del *De concionante episcopo* si possano incontrare anche nella letteratura precedente – il caso della “regalità del vescovo”, nello specifico, che menziono perché centrale per il mio discorso, è attestato anche dal *De officio episcopi* di Gasparo

50. La costruzione della figura di Carlo Borromeo ha anche un versante iconografico (cf. F. FRANGI, *Tra 'vero ritratto' e fervore devozionale. Riflessioni sull'iconografia di san Carlo in Lombardia nel tardo Cinquecento e nel primo Seicento*, in *Carlo Borromeo e il cattolicesimo dell'Età Moderna*, cit., pp. 211-274 e S. COPPA, *Icone 'parlanti': stampe, immagini e libri illustrati al servizio della devozione e del consumo collettivo*, ivi, pp. 155-274) e teatrale (cf. R. CARPANI, *Percorsi della cultura biblica e modelli di santità nel teatro e nella spettacolarità lombarda nell'età di Federico Borromeo*, in *Cultura e spiritualità borromaica*, cit., pp. 351-391). Invece, per quanto concerne il contesto ecclesiale concreto in cui ha concretamente luogo la ricezione di Carlo e in cui s'inserisce di fatto anche il governo di Federico, rimando alla messa a punto di D. ZARDIN, *San Carlo e la tradizione milanese del Seicento. Osmosi, identità civica e conflitti*, ivi, pp. 145-163.

51. Una tradizione che, a suo tempo, era stata studiata da Jedin (cf. H. JEDIN – G. ALBERIGO [a cura di], *Il tipo ideale di vescovo*, cit. a cui è necessario aggiungere almeno le debite precisazioni, per il contesto quattro-cinquecentesco, di A. PROSPERI, *La figura del vescovo fra Quattro e Cinquecento: persistenze, disagi e novità*, in *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'Età contemporanea*, a cura di G. Chittolini – G. Miccoli, Torino, Einaudi, 1986, pp. 217-262, in partic. pp. 260-261 (informativo è anche M. AL KALAK, *Il riformatore dimenticato: Egidio Foscarari tra Inquisizione, Concilio e governo pastorale [1512-1564]*, Bologna, Il Mulino, 2016) e, per il periodo successivo, J. BERGIN, *The Counter-reformation Church and its Bishops*, “Past & Present” 165 (1999), pp. 30-73) e di cui, più recentemente, sono state indagate le matrici medievali (cf. J.S. OTT – A. TRUMBORE JONES, *The Bishop Reformed: Studies of Episcopal Power and Culture in the Central Middle Ages*, Aldershot, Ashgate, 2007).

52. In seguito sancito dai decreti tridentini della s. VI, 13/1/1547 (*de residentia episcoporum*) – nonché dai decreti di riforma della s. XXIII, 15/7/1563 (can. 1). Cf. CChr.COGD III, 37-39 e 113-115.

Contarini⁵³. Tuttavia, nella cosiddetta Età della Controriforma e, più precisamente, nello snodo tra XVI e XVII secolo, ciò muta di significato. Infatti, declinare il *praecipuum episcoporum munus* tridentino, cioè la predicazione, che agisce nel foro interiore – vale a dire l’ambito su cui sempre più nettamente si esercita la sovranità controriformista⁵⁴ –, tramite la figura di Costantino significa mettere in concorrenza quella ecclesiologia “orizzontale e policentrica” con una “gerarchica e accentrata” che con Bellarmino (nella cui *relatio* per la canonizzazione di Carlo Borromeo ricordo che non menzionò nemmeno il fatto che fosse stato un vescovo) “giungerà [...] a una sistemazione organica”⁵⁵. Tanto più che Costantino, a quest’epoca, è percepito a Roma come il simbolo per eccellenza del *regnum* in rapporto al *sacerdotium* – come attesta il già citato caso di Enrico IV di Francia, ma anche Bellarmino stesso che, nel 1605, si rivolge a Giacomo I di Inghilterra appellandosi a Costantino che avrebbe stabilito l’impossibilità per un sovrano umano di giu-

53. Cf. G. CONTARINI, *Opera omnia, hactenus excussa, ad omnes philosophiae partes, et ad sacram theologiam pertinentia*, Venezia, Damiano Zenaro, 1589, p. 402: “*civitatibus atque populis Reges atque Episcopi praesident. Regum officium praecipuum est, ut cives bona civitatis institutione probos reddant [...]. Episcopus autem altiorem quandam scopum praescriptum habet. Nam fidei suae commissam civitatem Christianis institutionibus, divinisque legibus erudiendam, atque in officio continendam suscipit*”.

54. Cf. F. MOTTA, *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2005, p. 430 (ma cf. anche i classici A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, – cf. in partic. pp. 283 ss. per la politica perseguita da Carlo Borromeo – H.-X. ARQUILLIÈRE, *L’augustinisme politique: essai sur la formation des theories politiques du Moyen-Age*, Paris, Vrin 19552, pp. 117 ss. e P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino 2000, pp. 107 ss.). Sul *praecipuum episcoporum munus* in Carlo Borromeo, si vedano almeno J. O’MALLEY, *San Carlo Borromeo ed il “praecipuum episcoporum munus”*, in *Carlo Borromeo e l’opera della “grande riforma”*. Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento, a cura di F. Buzzi – D. Zardin, Milano, Credito Artigiano, 1997 e S. GIOMBI, *La predicazione di san Carlo: fonti, metodo, stili*, in *Carlo Borromeo e l’opera della “grande riforma”*, cit., pp. 69-80.

55. G. ALBERIGO, *Da Carlo Borromeo all’episcopato post-tridentino. III – L’episcopato nel cattolicesimo post-tridentino (XVI-XVII secolo). L’aspetto dottrinale*, in *Il tipo ideale di vescovo*, cit., pp. 139-167, in partic. p. 184. Sul tema si vedano anche: A. TURCHINI, *La fabbrica di un santo*, cit., F. PAGANI, *Marco Aurelio Grattarola e la canonizzazione di Carlo Borromeo*, in *Carlo Borromeo e il cattolicesimo dell’Età Moderna. Nascita e fortuna di un modello di santità*, Roma, Bulzoni, 2011, pp. 73-100 e M. PONTONE, *San Carlo in Trivulziana. A proposito di una ‘nuova’ copia degli atti di canonizzazione di san Carlo Borromeo*, ivi, pp. 101-110.

dicare vescovi stabiliti da Dio nonché in occasione dell'Interdetto con la Serenissima (e, in verità, ma con le debite cautele, lo era già prima ai tempi di Reginald Pole)⁵⁶.

In breve, mi sento di affermare che, da questo punto di vista, la scelta del giovane Federico di concentrarsi sulla v.C. – opera in cui si conserva il documento in cui Costantino si definisce come ‘vescovo’, τῶν ἐκτὸς ἐπίσκοπος – e di collocare quest’opera probabilmente tra i primi testi patristici studiati dal cardinale diacono a Roma pare tutt’altro che casuale⁵⁷. Altrettanto rilevante mi pare sia la riproposizione di Costantino quale modello per i vescovi.

56. Cf. F. MOTTA, *Costantino e la teologia ‘romana’. Figure della gerarchia dei poter nella pubblicistica di parte papale (secoli XV-XVIII)*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l’immagine dell’imperatore del cosiddetto editto di Milano 313-2013*, a cura di A. Melloni – E. Prinzivalli – S. Ronchey *et al.*, Roma, Treccani, 2013, III, pp. 116-132, in partic. p. 126.

57. Rimane da chiedersi per quale ragione Federico non selezionò, tra i brani sunteggiati, v.C. IV 24 – quello in cui Costantino si presenta ai vescovi con l’enigmatica formula di τῶν ἐκτὸς ἐπίσκοπος, su cui, nelle ultime decadi, sono stati scritti fiumi di inchiostro (mi limito a menzionare, in questa sede, secondo tre diversi orientamenti che ho già discusso in *Bishops and the Emperor in the Framework of Late Antiquity. The Council of Nicaea in De vita Constantini*, c.d.s.: J. VOGT, *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert*, München, Bruckmann 1949, p. 249, J. STRAUB, *Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτὸς*, “*Studia patristica*” 1-2 (1955), pp. 678-695, S. MAZZARINO, *L’impero romano*, Roma, Tumminelli, 1962, pp. 426-428, S. CALDERONE, *Costantino e il cattolicesimo*, Firenze, Le Monnier, 1962, pp. XXXVIII-XLV, H. GRÉGOIRE, *La conversion de Constantin*, “*Révue de l’université libre de Bruxelles*” 36 (1930/1931), pp. 231-272, A.M.H. JONES, *Constantine and the Conversion of Europe*, London, Hodder & Stoughton, 1948, pp. 204-205; R. FARINA, *L’impero e l’imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea: la prima teologia politica del Cristianesimo*, Zürich, Pas, 1966, pp. 312-314, D. DE DECKER – G. DEPUIS-MASAY, *L’épiscopat de l’empereur Constantin*, “*Byzantion*” 50 (1980), pp. 118-157, G. ZECCHINI, *Costantino. Episcopus paganorum*, in *Costantino prima e dopo Costantino. Constantine before and after Constantine*, a cura di R. Lizzi Testa – G. Bonamente – N. Lenski, Bari, Edipuglia, 2012, pp. 145-152; G. FOWDEN, *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 1993). A ciò non ho una risposta soddisfacente. Mi limito a segnalare che, in *Z. 84 sup.*, f. 11, Federico fa riferimento a v.C. I 2 (*rectius*: I 6 – *Constantinus titulo vult exornari, servi Dei, ministri Dei, et palam ita se nominabat*). È anche possibile che nell’autodefinizione di Costantino come servo, Federico sussuma anche IV 24 (τῶν ἐκτὸς ἐπίσκοπος), forse dandolo per scontato (in tal caso, non per parte cattolica – giacché gli storici cattolici, penso a Baronio, avevano appena iniziato a conoscere Eusebio dalla sua *h.e.* –, bensì da parte dei Centuriatori e, del resto, Marzia Giuliani scopre che tutta la sua attività di lettura patristica parte con la *Defensio* di Torres contro i Centuriatori di Magdeburgo. Cf. M. GIULIANI, *Il vescovo filosofo*, cit., p. 69). Tuttavia rimane appunto un’ipotesi interamente da provare.

Al netto di quanto oggi si sa sulla figura del primo imperatore cristiano⁵⁸, infatti, mi sembra che la ripresa di Costantino nel *De concionante episcopo* attesti il tentativo, da parte di Federico, di concorrere con quello che Paolo Prodi aveva intuito essere – già dalla fine del XV secolo – il silenzioso e pervasivo processo romano di creazione dell’immagine di un nuovo potere, per cui il mito di Costantino evidentemente aveva ancora molto da dare.

2.2. *Clemente di Alessandria e la “pedagogia della contemplazione”*

Ciò che conosciamo dell’interpretazione e dell’uso di Clemente da parte di Federico riguarda la nozione di “filosofia cristiana”. Attorno a questo concetto si concretizza l’interesse del Borromeo per il valore che l’Alessandrino aveva attribuito alla filosofia greca in rapporto alla rivelazione cristiana.

Dai quaderni manoscritti detti rispettivamente *Excerpta et notae* (ms. G. 24 inf., n. 7) e *Patres* (ms. G. 21 inf., n. 3), si sa che Federico legge Clemente dopo aver terminato Eusebio, tra la fine del 1595 e il 4 febbraio 1597⁵⁹ mentre risiede a Milano. Sebbene l’allievo gesuita di Valier, Antonio Possevino, abbia terminato la sua *Bibliotheca Selecta* solo due anni prima e Federico la conosca bene⁶⁰, il Borromeo gli si distingue per aver considerato Clemente come *auctoritas* di una sintesi tra filosofia e teologia che considera la prima come funzionale all’incontro con la Verità rivelata – nel contesto, cioè,

58. Grazie alla storiografia dell’ultimo trentennio, in cui vanno annoverati i tre poderosi volumi dell’enciclopedia costantiniana edita da Treccani: *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l’immagine dell’imperatore del cosiddetto editto di Milano 313-2013*, a cura di A. Melloni – E. Prinzivalli – S. Ronchey *et al.*, Roma, Treccani, 2013. Al contrario, Prodi sosteneva che “dalla metà del Quattrocento” il potenziale simbolico del papato ha una valenza “più distaccata dalla radice imperiale-costantiniana” (cf. P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982, p. 101).

59. Cf. M. GIULIANI, *Il vescovo filosofo*, cit., p. 203.

60. Federico infatti la legge e la suntueggia nel febbraio successivo alla sua pubblicazione, cf. *ivi*, p. 332. È utile ricordare in questa sede quanto la Giuliani scorge a proposito di quella che si può definire ‘doppia filiazione’ di Valier (cioè da un lato Possevino e dall’altro Federico Borromeo). La lettura dei Padri da parte di Federico non si appiattisce, come preteso nel progetto di promozione del Tridentino a cultura universale attraverso le opere di Baronio, Bellarmino e, appunto, Possevino nel senso di opposizione la dogmatica *doctrina* all’umanistica *veritas*. Del resto l’insegnamento di Valier “si svolge nel cuore del sedicesimo secolo, mentre il Concilio di Trento è ancora *in fieri* e la chiesa romana è ben lontana dall’aver dispiegato la forza della sua autorità centrale di controllo e organizzazione del potere su tutte le diversi sedi diocesane” (p. 337), cf. *ivi*, pp. 336-339 e, sopra, nota 39; *contra* cf. S. ZEN, *Monarchia della verità. Modelli culturali e pedagogia della Controriforma*, Napoli, Vivarium, 2002, p. 22.

dell'“aspirazione umanistica a una *philosophia Christi*”⁶¹. Sul piano dei contenuti, ciò si traduce nella collocazione di Clemente, di cui Federico si serve per coniare il suo ideale di filosofo cristiano, nell'alveo di quel “sano eclettismo”⁶² che aveva portato sia Valier⁶³ sia soprattutto Federico a guardare alla tradizione pitagorico-platonica quale migliore interprete di una cosmologia aristotelico-tomistica, in un quadro per cui è centrale la teologia dello pseudo Dionigi Areopagita. In Dionigi, appunto, Federico salda il motivo del *Deus absconditus* e la “certezza gnoseologica della *scala creaturarum*”⁶⁴.

È utile richiamare in questa sede quanto sin qui noto, mi riferisco al punto fatto dalla Giuliani perché il suo lavoro consente alcune debite cautele nel filtrare il pensiero di Federico Borromeo attraverso la nozione di “mistica” elaborata da de Certeau. Quanto appena visto, infatti, ci permette di aver chiari, in modo storiograficamente critico, i limiti – e, conseguentemente, anche le potenzialità euristiche – di un simile approccio. Nello specifico, ciò che della pionieristica proposta di de Certeau viene a cadere è la “serie ternaria”⁶⁵ di tradizioni rispettivamente “scolastica, positiva e mistica”⁶⁶, a

61. M. GIULIANI, *Il vescovo filosofo*, cit., p. 337.

62. Espressione di G. SANTINELLO, *Tradizione e dissenso nella filosofia veneta*, Padova, Antenore, 1991, p. 146.

63. È sempre la Giuliani a ricordare infatti (cf. M. GIULIANI, *Il vescovo filosofo*, cit., pp. 8-13) che nel 1588 Valier, nella sua autobiografia letteraria, di cui Federico fu tra i pochi lettori, aveva affermato: “Nec Aristotele contentus [...] non solum eius omnes interpretes, sed et Platonem et platonicos multos diligenter legi” (cf. A. VALIER, *De cautione adhibenda in edendis libris*, Padova, Comino, 1719 [ma scritto nel 1588, rimasto manoscritto e diffuso esclusivamente fra pochissimi], p. 17).

64. M. GIULIANI, *Il vescovo filosofo*, cit., p. 323. Va appuntato che Dionigi e Bonaventura sono tra le fonti che compaiono citate anche nello schema dei *Preludia* dell'ipotetica trattazione *De Mystica theologia* (in BAMi G. 309 inf., n. 33, f. 5^r, cf. nota 66 sotto).

65. M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, cit., p. 154.

66. *Ibid.* Ciò mi sembra confermato dai pochissimi *folia* che, di tutta la produzione – a stampa e manoscritta – federiciana, sono dedicati esplicitamente alla mistica. Si tratta degli scarni appunti del quaderno manoscritto BAMi G. 309 inf., n. 33 (*Specimina mysticae theologiae et de cuiusdam monialis visionibus, factis, dictisque*), ff. 5^r-8^r, 10^r, 15^r-19^r, consistenti nello schema di una plausibile trattazione di *theologia mystica* (ff. 5^r-8^r, 10^r) e di una più ampia sezione, datata al novembre 1603, appuntata in diversi momenti (dal 12 al 24 di quel mese) in parte in volgare e in parte in latino, che tratta delle esperienze estatiche (così inizia infatti: “estasi da piccola ella pati”, cf. f. 15^r) di una mistica. Nella prima sezione del piccolo quaderno, Federico di fatto attesta una quadripartizione e afferma: *sunt viae Purgat.[io] Illuminat.[io] Unit.[as]* (f. 5^r); ad esse si affianca poi (f. 6^r) la *Via Mystica*, articolata in mistica *primi gradus* e *secundi gradus* (in cui figura l'estasi).

seconda del tipo di fonti impiegate dai diversi autori. Cionondimeno, in Federico si registra la medesima vaghezza del termine “mistico” correttamente scorta da de Certeau: la sua marginalità – de Certeau parla di “penetrazione surrettizia”⁶⁷ – in relazione alla ricorrenza del tema della contemplazione, per quanto mi consta, è inconfutabile. Del resto, se anche ci si limita ai soli quaderni relativi a Clemente – per entrare nel tema che intendo trattare –, mentre *mystice* compare una volta sola, al contrario, la nozione di *contemplatio* riceve una schedatura specifica. Questo dato è ancora più significativo se si considera il contesto in cui il manoscritto *Patres*⁶⁸ colloca l’avverbio *mystice*. L’estratto del *Pedagogo* di Clemente⁶⁹ è un riferimento a Mt 6,6 e recita: *adyto mystice deum adorare convenit*. A fianco è indicata la categoria di cui Federico considera questo passo espressione. La schedatura federiciana recita, a tal riguardo, “missa”. Del tutto diversamente, nella *Vita di suor Caterina monaca convertita*, l’ambito del segreto e del nascondimento si riferiscono all’‘ammaestramento’ miracoloso della donna⁷⁰, in una cornice in cui la dimensione dell’intimità è dominata dal concetto di contemplazione, culmine della relazione tra la dimensione divina e Caterina⁷¹.

Ciò detto, se la nozione di “filosofia cristiana” – e correttamente, come si è visto – privilegia gli *Stromati* e il *Protrettico*, quando si legge il quaderno *Patres* colpisce che ben otto pagine, delle 20 compilate con estratti dalle opere di Clemente, siano riempite di riferimenti al *Pedagogo*. Sebbene a livello numerico le citazioni che Federico seleziona da quest’opera siano meno rispetto a quelle di *Stromati* e *Protrettico*, resta da chiarire il senso dello spazio – e dunque dell’attenzione – che il Borromeo, in fase di lettura, dedica ai tre libri del *Pedagogo* a fronte dei nove totali dei due altri scritti clementini⁷².

67. M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, cit., p. 142.

68. Cioè il *G. 21 inf*, n. 3.

69. Cf. Clem., *paed.* III 11,82,3.

70. F. BORROMEO, *Della vita di suor Caterina monaca convertita*, Milano, 1618, pp. 49-50.

71. Federico parla di “contemplazioni”, “visioni” ed “estasi”. Cf. *ivi*, pp. 114-121.

72. Federico riconosce dignità di *liber* anche al cosiddetto ottavo libro degli *Stromati*, di cui afferma solo aver trattato di *Dialectica (de modo discutendi)*. La natura di questo scritto è a lungo stata molto disputata. Se ne veda la recente edizione in *The So-Called Eighth Stromateus by Clement of Alexandria. Early Christian Reception of Greek Scientific Methodology*, ed. by Matyáš Havrda, Leiden-Boston, Brill, 2016.

2.2.1. Tra meditazione e contemplazione

Per comprendere l'impiego di Clemente nel *De vita contemplativa*, è necessario indugiare su alcuni tratti della nozione di contemplazione nelle opere a stampa di Federico Borromeo. Federico scrive due trattati specificamente incentrati sulla contemplazione⁷³: il *De actione contemplationis* del 1621⁷⁴ e il *De vita contemplativa sive de valetudine ascetica*, appunto, del 1630⁷⁵. Il primo parla dei *mores* attinenti alla vita contemplativa⁷⁶, ma dà ampio spazio alla considerazione dello stato estatico esemplificato nelle estasi di Caterina Vannini (*de ecstaticorum gestu, de rigore membrorum et flexibilitate* sempre dello stato d'estasi, analogamente per *de mutatione vultus, de splendoribus aliis, de dispositione oculorum, de elatione a terra, de colloquiis, de odoribus, et floribus*, etc.). Il secondo, invece, redatto nove anni più tardi, è interessato esclusivamente ai *mores* preliminarmente necessari alla vita contemplativa, senza trattare in modo esclusivo di estasi.

Altri stampati dell'epoca del *De actione contemplationis* (vale a dire composti a cavaliere tra le prime due decadi del 1600), seppur incentrati prevalentemente sulla nozione di *meditatio*, confermano l'impressione che tra questa e la *contemplatio* vi sia un certo denominatore comune, quando non

73. Al netto delle trattazioni (manoscritte) che Marcora cataloga come ascetiche, cf. C. MARCORÀ, *Catalogo*, cit. pp. 114-117, su cui rimando alle considerazioni di I. BOTTERI, *Cypria sacra: Federico Borromeo e le buone maniere della santità*, in *Federico Borromeo vescovo*, cit., pp. 291-309, in partic. p. 292.

74. La cui base manoscritta è il ms. BAMi F 5 inf. (in volgare) e le integrazioni relative appuntate nel già citato ms. F 11 inf.

75. La cui base manoscritta è il ms. BAMi F 3 inf., n. 3 (in volgare) e le integrazioni relative appuntate in F 11 inf. e (dal cap. XIV) nel ms. BAMi Z. 312^a sup. La datazione di queste due opere è più stabile rispetto al *De concionante episcopo*, opera postuma, ma di cui è ragionevole supporre l'esistenza, almeno di un progetto databile all'incirca al 1620. Infatti, del *De vita contemplativa* disponiamo solo di appunti in due differenti quaderni manoscritti, di cui solo alcune sezioni, a tratti pur ampie, corrispondono alle rispettive versioni a stampa.

76. Un tema classico della *meditatio* medievale come attestato da Ugo di San Vittore (cf. *De meditatione* SC 155) che ne parla come dell'attività preparatoria alla *contemplatio*. Agostino Valier e Carlo Borromeo hanno un ruolo importante nel mediare questa eredità medievale al contesto di nostro interesse, nel vivace fervore delle pratiche spirituali del Cinquecento (penso a Ignazio di Loyola, Luis de Granada, Mattia Bellintani). Per questo rimando a: F. BUZZI, "Ante oratione prepara animam tuam". Il De oratione di Carlo Borromeo e la spiritualità del suo tempo, in *Cultura e spiritualità borromaica tra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni, 2006, pp. 43-90; cf. anche S. STROPPIA, *Achille Gagliardi e Giuseppe Blondo a Milano. La riflessione sugli Esercizi Spiritualis e la mistica*, in *Milano*, cit., pp. 325-345.

addirittura vera e propria sovrapposibilità⁷⁷. È il caso del *De acquirendo orationis habitu* del 1617, in cui due incisi ove Federico impiega il termine *contemplatio*⁷⁸ sono catalogati come *meditatio* nell'*index*⁷⁹. Sempre allo stesso anno, inoltre, risale il *De vita perfecta*, nel cui *Rerum memorabilium index* Federico categorizza la *contemplatio* come *precandi studium* – tema che, nel coevo *De assidua oratione*, rientra esplicitamente nell'ambito della *contemplatio*⁸⁰.

Se *contemplatio* e *meditatio* tendono a coincidere⁸¹, in un'altra trattazione, postuma e di due anni successiva al *De vita contemplativa*, si registra, diversamente, l'insorgere di una certa contrapposizione tra contemplazione propriamente detta e, questa volta, esperienza estatica. Ciò mi sembra accordarsi a quanto abbiamo detto del *De vita contemplativa* che, in qualche modo, espunge l'estasi dalla sfera semantica della *contemplatio*. Mi riferisco al *De christianae mentis iucunditate* (1632), il cui primo libro è dedicato a coloro che sono *quasi supra fastigium humanae conditionis evecti, et proprie extra rotam turbulenti motus, quo circumaguntur humana haec, quibusque manna*

77. Va anche detto che in molti degli scritti a stampa di quegli anni Federico andava approfondendo il tema della *meditatio*. Oltre a quanto segue si consideri anche il *De delectu ingeniorum*, del 1623, pp. 9 e 45 (in questi due casi in concomitanza con citazioni di *str.* I), 54.

78. Cf. F. BORRAMEO, *De acquirendo orationis habitu*, Milano, 1617, p. 4 (*erit autem tanto magis opportuna materies, quanto propius ipsas contemplantium necessitates attinget*) e pp. 4-5 (*in ea [= Christi vita] contemplanda tutissimus erit, sacrarum litterarum verbis adhaerescere, quippe cum illis insit vis quaedam latens, et occulta*).

79. Cf. F. BORRAMEO, *De acquirendo*, cit., p. 25. Mi pare rilevante, in questa sede, riportare quanto Federico annota a margine di p. 10 di quella che è di fatto la bozza di stampa del trattato *De naturali ecstasi* (non a caso, direi, del 1617), conservata presso la Biblioteca Ambrosiana. Alla luce di quanto stiamo dicendo, quella che a prima vista può sembrare una correzione stilistica può essere riconsiderata sotto nuova luce: *Si recta voluntas adsit, sique cum moteratione quadam excipiantur, laudabiles fore [...]. Hac ratione inquam, et modo laudabiles habitus appellabuntur. Siquidem Orationis contemplationis [in marg.] quoque donum potest immissum esse divinitus, et ex habitu provenire*.

80. Cf. F. BORRAMEO, *De vita perfecta*, Milano, 1617, p. 30. Mi pare confermata la lettura di S. STROPPIA, *L'«Ars Meditandi» nel Seicento mistico*, "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 41 (2005), pp. 515-535, in partic. p. 533.

81. In questo mi sembra che la scelta di Marcora, di collocare il ms. *F. 3 inf.*, n. 3 nel raggruppamento dei manoscritti relativi a riflessioni sull'orazione – laddove ricordo che il ms. *G. 6 inf.*, n. 4 tratta della *meditatio* come *oratio perennis* –, sia azzeccata (cf. C. MARCORA, *Catalogo*, cit., p. 116).

*defluit e caelo*⁸² o a quei “solitari”⁸³ *qui vitam degunt in strepitu urbano, et in media hominum multitudine*. Diversamente, nel secondo libro della medesima opera, Federico afferma di volere, in quella sede, *nonnulla tractare de terrestribus etiam rebus, quippecum memores simus, sacros plerosque doctores, veluti Clementem Alexandrinum, veluti Tertullianum, veluti Lactantium, dixisse, creatum fuisse mundum a Deo ut hominum generi inserviret*⁸⁴. Ora, proprio in questo secondo libro trova sede l’ampia digressione sulla contemplazione, che è *contemplatio rerum naturalium*⁸⁵; l’estasi, invece, è oggetto del solo primo libro. In breve, all’epoca della morte del cardinale, nella sua produzione più tarda e matura, mi pare si assesti una distinzione, nella sfera della conoscenza, tra la dimensione, per così dire, ‘spirituale’, propriamente estatica – tipica dei “solitari” o di chi sa vivere al di là di ciò che pertiene l’umano – e una contemplativo-naturale.

Quanto visto a proposito dei due trattati sulla contemplazione e degli scritti loro coevi mi sembra condurci a una conclusione dal duplice risvolto. Il primo è che, tra gli anni ’20 e i ’30 del XVII secolo, si consolida l’accostamento della *contemplatio* ai *mores* che, nella tradizione medievale, ad esempio, avevano una funzione propedeutica all’attività contemplativa vera e propria. Il secondo risvolto della questione è che dall’approssimazione della *contemplatio* ai *mores*, cioè alla tradizionale *meditatio*, consegue la scissione tra la semantica della *contemplatio* e quella dell’*estasi*. Questa trasformazione semantica corrisponde al processo con cui de Certeau mostra emanciparsi la “scienza mistica”. Rispetto a quanto constata de Certeau, tuttavia, invece di parlare di esperienze mistiche, Federico parla di esperienze estatiche (la “mistica Caterina”, si può dire, nel 1618 per Federico è sia una ‘contemplativa’ sia la protagonista di esperienze estatiche).

Il fatto colto da de Certeau, in realtà, è un fenomeno di più ampia portata, perché ciò che si è potuto scorgere a proposito di Federico va letto come tessera di un mosaico molto più ampio e colorito. È, infatti, noto che in quest’epoca i significati dei concetti di *meditatio* e *contemplatio* subiscono

82. F. BORRAMEO, *De christianae mentis iucunditate*, Milano 1632, p. 2.

83. *Solitarios alloquar etiam illos* (F. BORRAMEO, *De christianae mentis iucunditate*, cit., p. 3).

84. *Ivi*, pp. 38-39.

85. *Ivi*, pp. 39-42 e ss.

un'importante flessione. Ciò è vero per un contesto che certo non si limita al Seicento milanese e che, a sua volta, è l'esito di una combinazione di ragioni che vanno dalle trasformazioni della *devotio moderna*⁸⁶ alle istanze riformatrici – incarnate in epoca pre-tridentina da figure come Gasparo Contarini e successivamente dalla vitalità di un centro come Camaldoli⁸⁷ (frequentato, peraltro, da entrambi i Borromeo). Da propedeutiche l'una all'altra, le due nozioni di meditazione e contemplazione arrivano a essere intese come espressione di due prassi contrapposte, delle quali solo la *contemplatio* risulta da perseguire, e che sono congiunte solo sotto il profilo degli intenti⁸⁸. Ne deriva che, con il termine *contemplatio*, viene a intendersi sempre più marcatamente ciò che un tempo era *meditatio* e dunque “la contemplazione finisce per perdere il carattere sovranaturale”⁸⁹.

2.2.2. *Il Pedagogo di Clemente Alessandrino*

Alla luce di quanto sin qui messo a fuoco in merito al concetto di contemplazione, vorrei formulare ora tre ordini di riflessioni, il primo dei quali concerne il trattato *De vita contemplativa* di cui si è appena parlato. La lettura federiciana del *Pedagogo* è centrale per i temi di quest'opera. La tabella che riporto di seguito vorrebbe fornire un prospetto riassuntivo, in grado di consentire un colpo d'occhio immediato, sui rapporti tra i temi trattati nel *De vita contemplativa* e la schedatura del *Pedagogo* di Clemente quale registrata dal quaderno *Patres (G. 21 inf., n. 3)*⁹⁰:

86. S. STROPPA, *L'«Ars Meditandi» nel Seicento mistico*, cit.

87. Rimando ai classici H. JEDIN, *Gasparo Contarini e il contributo veneziano alla Riforma Cattolica*, in AA.VV., *La civiltà veneziana*, Firenze, Sansoni, 1958, pp. 103-124 e G. ALBERIGO, *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo*, “Studi Veneziani” 16 (1974), pp. 177-225.

88. Mi sembra interessante porre in relazione quanto visto in Federico con ciò che la Stroppa rileva a proposito di Francesco di Sales, nel 1625: “l'oraison s'appelle meditation, jusqu'à ce qu'elle ait produit le miel de la devotion, après cela elle se convertit en contemplation” (cf. S. STROPPA, *L'«Ars Meditandi» nel Seicento mistico*, cit., p. 534).

89. *Ivi*, p. 534.

90. Di questi, trattandosi di titoletti, non riporto la traduzione.

TABELLA I

A: temi del *De vita contemplativa* riscontrabili in *Patres*, ff. 5-13 (sez. *Pedagogo*)

B: voci di A che in *Patres*, ff. 5-13 erano marcati dal simbolo “+”

C: voci di B che ricorrono esplicitamente nel *De vita contemplativa*⁹¹

D: temi del *De vita contemplativa* non riscontrabili in *Patres*, ff. 5-13

<p>L. I</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. <i>De Longitudine vitae. Cap. III</i> 2. <i>De Nonnullis longissimis Vitae spaciis. Cap. IV</i> 3. <i>Exponuntur causae aliae magnarum longitudinum vitae. Cap. V</i> 4. <i>De Substantia, et succo ciborum. Cap. VI</i> 5. <i>De Pane, et carne. Cap. VII</i> 6. <i>De Quantitate cibi. Cap. VIII</i> 7. <i>De Cibo, qui vesperi sumitur. Cap. X</i> 8. <i>De Cibo, qui mane sumitur. Cap. XI</i> 9. <i>De potu. Cap. XII</i> 10. <i>De Somno. Cap. XIII</i> 11. <i>De Domiciliis. Cap. XIV</i> 12. <i>De Vestitu. Cap. XV</i> 13. <i>De Medicis. Cap. XVII</i> 	<p>L. I</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>De Longitudine vitae. Cap. III</i> • <i>De Nonnullis longissimis Vitae spaciis. Cap. IV</i> • <i>Exponuntur causae aliae magnarum longitudinum vitae. Cap. V</i> • <i>De Substantia, et succo ciborum. Cap. VI</i> • <i>De Pane, et carne. Cap. VII</i> • <i>De Quantitate cibi. Cap. VIII</i> • <i>De Cibo, qui vesperi sumitur. Cap. X</i> • <i>De Cibo, qui mane sumitur. Cap. XI</i> • <i>De potu. Cap. XII</i> • <i>De Medicis. Cap. XVII</i> • <i>Quomodo recte Medicis, et medicamentis utendum sit. Cap. XVIII</i> • <i>De Singulari prudentia, quae medico adhibenda est in curatione eorum, qui contem-</i> 	<p>L. I</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>De Pane, et carne. Cap. VII</i> • <i>De Quantitate cibi. Cap. VIII</i> • <i>De Cibo, qui vesperi sumitur. Cap. X</i> • <i>De Cibo, qui mane sumitur. Cap. XI</i>⁹² • <i>De potu. Cap. XII</i>⁹³ <p>L. II</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>De Negligentia circa exercitationes Corporis. Cap. II</i>⁹⁴ 	<p>L. I</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Argumentum Oecassioque Libri, et Ordo. Cap. I</i> 2. <i>Unde varietas Ingeniorum oriatur. Cap. II</i> 3. <i>De optima lege rationeque Divi Augustini. Cap. IX</i> 4. <i>De Ordine Vitae, et Descriptione Horarum. Cap. XVI</i> 5. <i>De Gentium nonnullarum more, consuetudineque Regionum. Cap. XX</i> 6. <i>De Summis laboribus iniurisque temporum. Cap. XXI</i> 7. <i>De Iis, qui valde infirmi, debilesque sunt. Cap. XXII</i> 8. <i>De valde robustis. Cap. XXIII</i> <p>L. II</p> <ol style="list-style-type: none"> 9. <i>De Exercitationibus Corporis.</i>
---	---	---	---

91. In questa colonna ometto di annoverare la voce “De Negligentia circa exercitationes Corporis” del II capitolo del II libro, perché, sebbene ricorra nel *De vita contemplativa*, il riferimento esplicito di Federico è a *str. V* e non al *Pedagogo*.

92. Citazione esplicita di Clemente nell’edizione a stampa, p. 77 e, seppure come aggiunta a margine, nella versione manoscritta di *F. 3 inf.*, n. 3 p. 203.

93. Citazione esplicita di Clemente nell’edizione a stampa, p. 84 e presente anche nella versione manoscritta (cf. *F. 3 inf.*, n. 3 p. 220).

94. Citazione esplicita di Clemente nell’edizione a stampa, p. 178 e presente anche nella versione manoscritta (cf. *F. 3 inf.*, n. 3 p. 363).

- | | | |
|---|--|--|
| <p>14. <i>Quomodo recte Medicis, et medicamentis utendum sit. Cap. XVIII</i></p> <p>15. <i>De Singulari prudentia, quae medico adhibenda est in curatione eorum, qui contemplationi dediti sunt. Cap. XIX</i></p> <p>L. II</p> <p>16. <i>De Negligentia circa exercitationes Corporis. Cap. II</i></p> <p>17. <i>De Corpore purgando. Cap. IV</i></p> | <p><i>plationi dediti sunt. Cap. XIX</i></p> <p>L. II</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>De Negligentia circa exercitationes Corporis. Cap. II</i> | <p>Cap. I</p> <p>10. <i>De nonnullorum imperitia, circa corporis exercitationes. Cap. III</i></p> <p>11. <i>Referuntur genera aliqua exercitationum. Cap. V</i></p> <p>12. <i>Genera alia exercitationum. Cap. VI</i></p> <p>13. <i>De Exercitationibus singulorum membrorum. Cap. VII</i></p> <p>14. <i>Referuntur nonnulla monita Scriptorum aliorum. Cap. Ultimum</i></p> |
|---|--|--|

Questa tabella mostra chiaramente che circa il 60% dell'indice dell'opera corrisponde a tematiche su cui Federico, nel quaderno *Patres*, si era soffermato a proposito del *Pedagogo*. Di queste, solo quattro non erano state marcate dal simbolo della croce – cioè non erano state impiegate, citate all'interno di un'opera – e ben sei citazioni marcate dalla croce sono (almeno quanto a tema trattato ma in tre casi si segnala addirittura la citazione diretta⁹⁵) prelievi impiegati proprio per il *De vita contemplativa*. Parrebbe quasi che la sezione del quaderno *Patres* dedicata al *Pedagogo* di Clemente avesse fornito lo schema del *De vita contemplativa* – e in effetti, come ho detto, Federico si serve in alcune occasioni esplicitamente del *Pedagogo*⁹⁶. Se

95. Si vedano le tre note precedenti. Per due di essi, quello del cap. XII del primo libro e quello del cap. II del secondo libro, si può affermare che il *Pedagogo* Clemente fosse nei piani originari dell'opera.

96. Non si deve con ciò ritenere che il ms. *Patres* (G. 21 inf., n. 3) sia stato effettivamente il punto di partenza nella composizione del *De vita contemplativa*: non ve ne sono prove, allo stato attuale, tanto più che le citazioni dirette di Clemente si circoscrivono a tre soli passi. Dico questo pur consapevole della recensione dall'edizione – postuma – del 1633 dei *meditamenta litteraria* che Federico riporta in prefazione (p. [VII]) al trattato, quando afferma di aver scritto il *De vita contemplativa, evolvendo Codicem [...] quem de variis Argumentis, Scopisve scientiarum aliquanto antea conscripseram. In eo Codice locos, et capita quaedam inveni praeeparata in id argumentum*. Il punto, infatti, è che molti di questi temi sono ampiamente diffusi nelle trattazioni dell'epoca (penso in particolar modo agli ambienti gesuitici, per l'assonanza di molte avvertenze

si intende capire cosa Federico, alla fine del XVI secolo, abbia visto nel *Pedagogo*, il *De vita contemplativa* ce ne fornisce allora una possibile risposta: molti dei *mores* – in tal caso, nel senso di costumi – su cui Clemente insiste nel suo *Pedagogo* – o quantomeno molti dei *mores* su cui si era soffermato Federico nel leggere l’opera clementina – si ritrovano, nel 1630, a definizione della nozione federiciana di *contemplatio*.

Peraltro Clemente, più precisamente alcune citazioni dai suoi *Stromati*, risulta un’*authoritas* cruciale per uno degli argomenti più cari al Federico autore del *De vita contemplativa* (soprattutto alla luce della sua ammirazione per Filippo Neri, “Socrate cristiano” secondo la definizione che, prima di Federico, aveva impiegato Valier⁹⁷), cioè dimostrare che l’applicazione nello studio e la filosofia è attività propriamente contemplativa. Infatti Federico, nel *De vita contemplativa*, a proposito di quello che sicuramente è tra gli scopi precipui che, con quell’opera, si pone – dare indicazioni per esercitare il corpo alla contemplazione –, impiega Clemente come *authoritas* per il concetto di scienza⁹⁸:

Che gli uomini dediti alla contemplazione aborriscono l’esercizio del corpo è cosa nota. Del resto, lo stato di quiete che è loro proprio detesta anche il semplice essere esercitato. Clemente Alessandrino, nel quinto libro degli *Stromati*, afferma che l’etimologia del termine “Scienza” deve essere tratta da “stazione” e “quiete”. Per questo motivo Platone [*in marg.*: Platone nel Simposio] riferisce che Socrate era solito rimanere immobile con i piedi fermi in una forma di meditazione per un giorno e una notte: per il fatto che era un grande e attento contemplativo⁹⁹.

con quelle degli *Esercizi* ignaziani – ad esempio quelle relative al cibo o al bere, anche se proprio a riguardo di queste Federico fa riferimento esplicito al *Pedagogo* di Clemente). Da una disamina dei contenuti, si può in ogni caso escludere che, con il *codex de variis argumentis*, Federico possa aver alluso al quaderno *Argumenta I* (BAMi A. 77 *uss.* edito in F. BORROMEO, *Miscellanea adnotationum variarum*, a cura del Gruppo Editoriale Zaccaria, Milano, Biblioteca comunale, 1985) o al quaderno *Argumenta II* (BAMi A. 102 *uss.*) – si tenga comunque conto di un terzo manoscritto di simili annotazioni, purtroppo perduto. Su questi materiali rimando a M. GIULIANI, *Il vescovo filosofo*, cit., p. 80.

97. Su ciò si veda M. GIULIANI, *Il vescovo filosofo*, cit., p. 338 e G. CASSIANI, *Il “Socrate cristiano”*. *Saggio su Filippo Neri (1515-1595)*, Pisa, Il Campano, 2010.

98. Oltre, se si vuole, a sottolineare l’esemplarità di Socrate e a confermare l’appiattimento della *contemplatio* sul piano della *meditatio*.

99. *Ivi*, p. 176. *Quod [...] contemplationi dediti homines, ab exercendo corpore abhorreant, minime mirum est, quia id ipsum exerceri repugnat quieti, quae propria ipsorum est. Scientiae etymologiam ab statione, et quiete ductam esse Clemens Alexandrinus ait libro quinto Stromatum. Ideo refert Plato [in marg. Plato in convivio], Socratem diem noctemque unam rigidis pedibus stare solitum fuisse in meditatione aliqua defixum, proptereaquod [sic] magnus, attentusque contemplator esset.*

Qui è fuori discussione che Federico stia citando dai suoi appunti raccolti in *Patres*. Infatti, l'accostamento notte-scienza evocato in questo testo è frutto della sua lettura di *Strom.* IV da cui aveva appuntato, alla voce *Nox*, “noctem vocarunt [vocaverunt]* εὐφρόνην quod mens tunc conversa ad se ipsam, est magis prudens”¹⁰⁰ e, immediatamente di seguito, alla voce *scientia-contemplatio*, “scientia etymol. est ex statione”¹⁰¹. Tale connessione tra la notte e il raccoglimento in sé, per il Borromeo biografo di Caterina Vannini – nel 1618 – era un tratto saliente della condizione estatica della mistica senese. Su di essa, infatti, aveva scritto nel III libro della sua *vita*, riecheggiando ancora una volta l’Alessandrino: “e diceva che la notte era fatta per contemplare”¹⁰²:

Ma più altre cose intorno al modo delle sue Estasi in un altro luogo si ragioneranno¹⁰³. Essendo una volta Caterina inferma di una grave indisposizione, fu per consiglio del Medico costretta, fuor del suo costume, a giacersi nel letto: *dove mentre una notte raccolta in se stava fissamente intenta à contemplar la gloria della vita eterna*, sentì formarsi sopra un soavissimo concerto di musicali strumenti, accompagnato da una dolcissima armonia di angeliche voci, che per più hore cantarono delle laudi di San Giorgio, e di San Francesco di Paola; la cui festa appunto in quel giorno dalla Chiesa si celebrava¹⁰⁴.

Si può dunque constatare come Federico, nel 1618, si serva di Clemente per esprimere non solo la contemplazione in modo generico, ma più propriamente un suo nucleo estatico, che, nella trattazione del *De vita contemplativa* (1630), invece, sarà marginalizzato. Non è dunque un caso che il *De vita contemplativa* rispecchi i contenuti del *Pedagogo*, che è un’opera congegnata per regolamentare le abitudini di vita e i comportamenti di una potenziale *élite* cristiana in una metropoli ellenistica del calibro della Alessandria del III sec. d.C. Federico si serve di Clemente per la sua concezione di contemplazione e pare farlo conformemente a un processo di trasformazione lessicale del termine *contemplatio* in cui l’estasi può presumere ma sembra anche emanciparsi dalla contemplazione in senso proprio. Mi sia concessa una chiosa, a tal riguardo: si noti che Costantino non compare.

100. Ms. *Patres* (G. 21 inf., n.3), f. 18.

101. *Ibid.*

102. F. BORROMEO, *Vita di suor Caterina*, cit., p. 114.

103. *Ibid.*: “si diragione[aggiunto a margine dx a mano]ranno”.

104. *Ibid.*

2.2.3. *Il concetto di contemplazione nel De actione contemplationis*

Il secondo e il terzo ordine di riflessioni intendono chiarire la nozione di contemplazione in Federico all'epoca in cui redige il *De actione contemplationis* (1621). Difatti, benché finora mi sia occupato per lo più del ruolo del *Pedagogo* per la nozione federiciana di contemplazione esposta 10 anni più tardi rispetto al *De actione contemplationis* – in un contesto in cui si registra una più netta distinzione/gradazione tra contemplazione ed esperienza estatica –, credo che quanto visto a proposito dell'uso di Clemente in termini generali possa essere d'aiuto.

Costantino contemplativo e mistico

Se si ritorna al *De actione contemplationis* del 1621, si può notare che il Costantino di Eusebio, quale Federico lo aveva reperito nel *De vita* e nel *De laudibus Constantini*, cioè potenziale e futuro modello per i *concionatores*, è essenzialmente un contemplativo. Lo prova l'impiego dei prelievi dal *De vita Constantini* che si trovano nel *De actione contemplationis*. Lo mostro nella tabella che segue:

TABELLA 2

v.C. IV 15-21: brani in cui si tratta della trasformazione del palazzo imperiale in chiesa come luogo in cui si esplica la *pietas* costantiniana e in cui Costantino pronuncia le sue orazioni in *Observationes historicae* (Z. 84 sup.)

Impieghi nel *De actione contemplationis*

[*Observationes historicae* (Z. 84 sup.) f. 12:] “Costantino istituì una sorta di chiesa tra le mura del palazzo, in cui dedicarsi alla preghiera e alla lettura [v.C. IV 17]” || [*Observationes historicae* (Z. 84 sup.) ff. 2-3:] “e nel palazzo, sulle porte d'ingresso, vi erano delle tavolette che lo ritraevano in contemplazione con gli occhi in alto rivolti al cielo e mentre levava in alto una mano

pp. 18-21, riferimento a IV 15. Poiché, come dice a p. 18, Federico si occupa del modo in cui gli occhi vanno tenuti nello stato contemplativo (“tra le più nobili parti del corpo, gli occhi sono quelli che si relazionano intensamente con l'animo”¹⁰⁵) e a tal proposito menziona appunto Eusebio: “Eusebio descrisse questa condizione del pregare con tali parole: ‘La pietà e la reli-

105. *Inter nobiliores corporis partes, oculi sunt illi, qui magnum cum animo commercium habent.*

nella posizione dell'orante [v.C. IV 15]". "Istitui una sorta di chiesa tra le sue mura, in cui dedicarsi alla preghiera e alla lettura [v.C. IV 17]" || [*Observationes historicae* (Z. 84 sup.) ff. 16-17:] "+ Nelle stesse residenze imperiali Costantino istituì una sorta di chiesa di Dio ed egli stesso – radunata l'assemblea – faceva con dedizione da guida: difatti, presi in mano i libri, o si preparava diligentemente nell'animo contemplando le sacre scritture, oppure recitava con l'intera assemblea ecclesiastica le preghiere prescritte [v.C. IV 17 e 21]"

giosità del nostro imperatore erano così profonde che fece battere moneta con la raffigurazione di se stesso ~~che distendeva~~ con le braccia aperte e con gli occhi levati al cielo. Poi tale immagine, così raffigurata e incisa, fu diffusa per tutte le regioni dell'Impero Romano. In verità, anche alcune tavole appese agli stipiti delle porte del Palazzo rappresentavano l'Imperatore in persona che scrutava il Cielo e con le mani sollevate come sono soliti fare coloro che pregano. Ed è proprio questa raffigurazione del corpo umano che sembra chiamarci a compiere tale gesto quando preghiamo e a sollevare gli occhi. Volgarmente si dice che l'uomo è una pianta celeste"¹⁰⁶.

Analogamente, a p. 30, in riferimento a v.C. IV 21 e l.C. 5, a proposito dell'innalzamento degli occhi al cielo (*De oculis attollendis in Coelum* (pp. 28-30): "Eusebio, volendo indicare la summa umiltà di Costantino il Grande scrisse come segue: 'Questo imperatore ~~stava in preghiera~~ [pregava p. corr.] con voce supplicante, prostrato sulle ginocchia e abbassando gli occhi da Dio"¹⁰⁷.

Analogamente a p. 36, a proposito dell'elevazione delle mani (*De manuum elevatione*, pp. 35-39) e sempre in riferimento esplicito a v.C. IV 15: "Eusebio attesta che lo stesso Costantino fu maestro di preghiera

106. Eusebius *eam precandi formam descripsit eiusmodi verbis; Tanta erat Imperatoris nostri pietas, et religio, ut percuti pecuniam voluerit sua ipsius imagine, ~~quae~~ brachijs apertis, et elatis in Coelum oculis ~~procumberet~~. Imago autem ea sic efficta, et incisa per universi Imperij Romani fines propagata est. Palatij quin etiam foribus suspensae tabulae quaedam Imperatorem eundem praeferebant, intuentem Coelum, et manus extollentem, sicuti precantes solent. Sed ipsa quoque humani corporis figura videtur vocare nos ad hunc in precando gestum, oculosque tollendos. Vulgare dictum est, hominem plantam esse coelestem.*

107. *Constantini Magni summam humilitatem indicare volens Eusebius ita scripsit, Impoeratorem hunc supplicis voce, in genua proiectum, humili vultu, et deiectis oculis a Deo ~~petentem fuisse~~ [corr. in *petijisse*].*

per i suoi eserciti, e che questo imperatore formava i suoi a questa disciplina così che, quando pregavano sollevavano le mani al Cielo – davvero insolito a dirsi e a stento credibile, ma è quanto afferma Eusebio. Questo imperatore degli eserciti, questo nuovo discepolo di Cristo si cura di far sì che i soldati siano preparati alla preghiera e che popoli estremamente barbari sappiano propiziarsi Dio' [il riferimento è a *l.C.* senza altre specificazioni]. E il medesimo Imperatore – stando a Eusebio – volle farsi dipingere tra le decorazioni del palazzo in atteggiamento di orante, mentre levava in alto una mano. E dei *solitari* vissuti poco dopo, quasi che non volessero essere da meno di un simile Imperatore, si sforzarono in tutti i modi di [...] imitarlo”¹⁰⁸.

Analogamente a p. 43, sempre su *v.C.* IV 15, a proposito del protendere le mani (*De manuum extensione*, pp. 39-43): “Pare che Costantino, in verità, quando disponeva di scolpirlo in tal modo, esigesse che si prestasse tale attenzione al medesimo atteggiamento. Così, infatti, dice Eusebio: ‘Era una questione di controllo del corpo, come deriva dalla disciplina di Climaco, che dice che l’estensione delle mani è farmaco efficacissimo [...]’”¹⁰⁹.

Analogamente a p. 201, su *v.C.* IV 17, a proposito della preghiera mentale (*De solae*

108. [...] *ut Constantinum ipsum exercitibus suis Magistrum fuisse precandi tradat Eusebius, eumque Principem in ea disciplina ita instituisse suos, ut in precando manus extollerent ad Coelum. Mirum sane dictu, et vix credibile, verum tamen inquit Eusebius. Imperator hic exercituum, hic novus Christi discipulus curam eam agit, quomodo milites ad precandum instituti sint, et quomodo placare Deum sciant ferocissimae gentes. Idem Imperator, sicuti est apud Eusebium, precantis habitu depingi voluit inter aulae ornamenta, manum sursum tollens. Et homines solitarij, qui proximi fuere temporibus illis, quasi vinci nollent ab Imperatore tanto, magnopere contenderunt, ut [...] imitarentur.*

109. *Eam vere attentionem eodem habitu quaesivisse Constantinus videtur, dum se sculptendum ita, et pingendum mandavit. Id enim ait Eusebius; Pertinebat [...] ad corpus domandum, ex Climaci disciplina, qui [...] praesentissimum esse remedium ait expandere manus.*

mentis oratione, pp. 200-201): “C’è il nobile esempio di Costantino il Grande e le parole dello Scrittore sono queste: ‘Nelle stesse residenze imperiali Costantino aveva istituito una sorta di chiesa di Dio, ed egli stesso – radunata l’assemblea – faceva con dedizione da guida: difatti, presi in mano i libri, o si preparava diligentemente nell’animo contemplando le sacre scritture, oppure recitava con l’intera assemblea ecclesiastica le preghiere prescritte’”¹¹⁰.

Analogamente a p. 227, su IV 4721, a proposito dell’isolamento nella preghiera (*De claudendo ostio*): “Memore di ciò [Federico sta trattando di un luogo adibito alla preghiera], anche Costantino fece ricavare una cella destinata alla preghiera nel suo palazzo, ed Eusebio è testimone di quanto fosse solito girare in preghiera, ritirarsi nelle parti più recondite del palazzo”¹¹¹.

Posto che, come appare piuttosto chiaramente da questa sinossi, Federico mostri di credere che il *pius* Costantino sia un *contemplator*, si può ulteriormente precisare che per il Borromeo egli non lo è in senso generico, perché gli si attribuiscono anche esperienze propriamente estatiche. Ciò è testimoniato dal *De ecstaticis mulieribus* del 1616, un trattato in cui Federico si attesta su posizioni intermedie tra quelle di chi scredita le estasi definendole – per mutuare la definizione di de Certeau – misticheria¹¹² e la considerazione delle estasi divine alla stregua di manifestazioni che, secondo Federico, non dovrebbero essere considerate tali. Il Borromeo, pertanto, traccia la distinzione tra estasi false e vere e di nuovo, tra le vere, differenziate quelle demoniache e quelle buone e tra queste ultime, a loro volta, le naturali e le

110. *Nobile exemplum Magni Constantini extat, Scriptorisque verba haec sunt; In ipsis Regijs, Ecclesiae Dei formam instituerit, Populo in Ecclesia congregato ipse studiose exordians. Sumptis enim in manus libris, vel sacrarum litterarum contemplatione diligenter animum adhibebat, vel constitutas cum universo Ecclesiae caetu preces reddebat.*

111. *Cuius instituti memor etiam Constantinus intra palatium suum, destinatum precationi cellam extractam habuit, traditque Eusebius, eum quoties precationi vacare, in palatij penetralia secedere solitum fuisse.*

112. M. DE CERTEAU, *Fabula Mistica*, cit., pp. 122-124.

divine, si sofferma sulla leggendaria visione costantiniana di cui Eusebio parla in v.C. I 22. Qui appunto si legge: *Minime dubium est autem, quin satis clara, satisque memoranda fuerit Magni Constantini visio, qui sublimem in Coelo Crucem inusitato splendentem fulgore vidit.*

Πάλιν ἐξ ἀρχῆς: *il De concionante episcopo*

Volendo ora tornare al tema principale di questo saggio – cioè il *De concionante episcopo* e il suo esordio con le citazioni di Clemente ed Eusebio –, vale la pena chiedersi cosa si possa dire sulla figura del Costantino *contemplator* elaborata a ridosso degli anni '20 del 1600 alla luce di quanto visto sull'impiego di Clemente per la nozione di *contemplatio*. Partirei da quello che mi pare un nesso profondo tra i due Padri della Chiesa nell'uso federiciano; un nesso da leggere all'interno della valorizzazione, da parte del Borromeo, della tradizione alessandrina che nel vescovo di Cesarea ha, in effetti, un certo suo compimento. Ciò trova riscontro in un'evidenza manoscritta di rilevante interesse. Annota infatti Federico, a margine della menzione di Orfeo che si trova nel primo libro del *Protrettico* di Clemente: v. [...] *Lau. Constan. f. 347*¹¹³. Evidentemente il Borromeo, quando legge il *Protrettico*, conosce il passo di l.C. 14,5 in cui Eusebio fa riferimento, come Clemente prima di lui, alla figura di Orfeo quale metafora del Logos. Ora, proprio nel *De actione contemplationis* si trova un altrettanto interessante accostamento tra l'Orfeo di Clemente e il *De laudibus Constantini* di Eusebio.

È bene premettere che tali riferimenti avvengono in parti distinte della medesima opera. Il *De laudibus Constantini*, infatti, è citato nel primo libro del *De actione contemplationis* e ricorre a proposito del motivo iconografico dell'elevazione delle mani al cielo, in cui Costantino – stando a Eusebio – amava farsi ritrarre a riprova della sua *pietas* cristiana¹¹⁴. L'Orfeo di Clemente, invece, compare nel terzo libro, dove Federico parla del canto del mitico poeta tracio come esempio di canto sacro¹¹⁵. Tuttavia, da un esame dei due contesti abbiamo una prima traccia della prossimità tra queste diverse sezioni del *De actione contemplationis*. Del resto, entrambe vertono – in toni certa-

113. *Patres* (G. 21 inf., n. 3), f. 1.

114. Cf. F. BORROMEO, *De actione contemplationis*, Milano, 1621, p. 36.

115. Cf. *ivi*, pp. 161-162.

mente diversi – sul tema dell'*humilitas*¹¹⁶. Si può poi fare una considerazione più generale. È risaputo, infatti, che la figura di Orfeo è cardine per il concetto federiciano di “filosofia cristiana”¹¹⁷ e pertanto concorre alla definizione dell’ideale del vescovo analogamente a quanto abbiamo visto per il caso costantiniano. Mi sembra pertanto di poter affermare che il Clemente e il Costantino di Eusebio, nel 1621, sono indirettamente accostati – come lo saranno in modo esplicito nel prologo del *De concionante episcopo* –, in modo coerente rispetto alle letture patristiche fatte in gioventù, e a descrizione di diversi aspetti dell’attività contemplativa.

Sarà proprio tale nesso, elaborato in questi anni, a delineare il nodo tematico con cui si aprirà la verosimilmente coeva trattazione *De concionante episcopo*. Ho cercato di ricostruirlo a partire dal *modus procedendi* di Federico – cioè dalle fonti da lui lette, appuntate e prelevate –, perché Federico si serve di Clemente ed Eusebio per spiegare che Costantino è contemplativo e ‘mistico’. Il nesso tra questi due Padri, tuttavia, quando ricorre nel *De concionante episcopo* rivela la traccia di un mutamento concettuale consumatosi almeno a partire dalla prima decade del XVII secolo. Negli anni '30, infatti, il contesto appare trasformato, perché quanto abbiamo visto sull’impiego di Clemente conferma l’emancipazione del concetto di estasi dalla sfera semantica di quello di contemplazione. Al contrario, a ridosso della seconda decade del '600, la figura del contemplativo, resa attraverso l’uso di Clemente e del ‘mistico’, incarnata dal Costantino di Eusebio, paiono ancora compatibili

116. Per quanto concerne il riferimento al *De laudibus Constantini*, si consideri che Federico sa che il tema eusebiano del Costantino pio in quanto leva al cielo le mani ricorre anche in v.C. IV 11-15 (cf. F. BORROMEO, *De actione contemplationis*, cit., p. 36) – un passo in cui, poco prima, aveva affermato essere incentrata sulla *humilitas* di Costantino (cf. *ivi*, p. 30: *Et Constantini Magni summam humilitatem indicare volens Eusebius ita scripsit, Imperatorem hunc supplicii voce, in genua proiecitur, humili vultu, et deiectis oculis a Deo petentem fuisse*). A proposito dell’impiego dell’Orfeo di Clemente, Federico parla della relazione tra il canto nell’attività contemplativa e i canti del mitico poeta greco. In tal caso, tuttavia, l’*humilitas* non è una virtù ma una critica alla percezione dei *profani* (cf. *ivi*, p. 162: *Itaque sacri isti cantus quodammodo imitantur supremi Magistris in condendo Mundo artificium, cuius exemplo Ecclesiastica Symphonia, cantusque institutus fuit. Neque de origine consuetudinis tam humiliter, ac demisse sentiendum est, quam sensisse profanos video, sicut Clemens Alexandrinus in Protreptico refert*). Cionondimeno, i due passi possono essere legittimamente accostati per il *modus procedendi* di Federico, che era solito citare le sue fonti prelevandole da raccolte da lui preparate a partire da una precisa categorizzazione tematica.

117. Cf. M. GIULIANI, *Il vescovo filosofo*, cit., pp. 191-192.

– magari legati alle due distinte fonti patristiche esaminate, ma fuse assieme nella figura del vescovo. Resta infatti che, quando Federico si accinge ad abbozzare il suo *De concionante episcopo*, non fa che dar forma all’idea, elaborata tra il 1616 e il 1621, di un sovrano che è contemplativo, ma non *contemplator rerum naturalium*, bensì mistico¹¹⁸.

Ora, mi sembra che l’ipotesi di de Certeau permetta di spiegare alcuni importanti aspetti di quanto avviene. Nel processo da lui descritto, in cui la mistica, intesa come scienza dotata dei suoi eroi, si emancipa e acquisisce un’autonomia propria – processo che, lo ripeto, ha un’eco anche nella produzione di Federico tra il 1621 e il 1630 –, essa rappresenta agli occhi del Borromeo una disciplina perfetta per la sua idea di vescovo post-tridentino – un’interpretazione destinata certamente a divenire minoritaria di fronte a quella dinamica, dalle radici assai lunghe, che Paolo Prodi ha spiegato con le due anime del sovrano pontefice, cioè il processo di secolarizzazione della Chiesa e clericalizzazione dello Stato.

Detto altrimenti, in un contesto in cui ancora non paiono problematici gli elementi che di lì a qualche anno accenderanno gli animi di un Fénelon e di un Bossuet – per rifarsi al resoconto di de Certeau –, componendosi nel lessico e nei temi della controversia quietista, la mistica sembra presentarsi, agli occhi di Federico, quale scienza adatta al suo vescovo *concionator*, rivestito dei tratti salienti del primo imperatore cristiano. Una figura regale, adatta a concorrere, sul foro delle coscienze, con la peculiare regalità del pontefice controriformista.

118. Che il Costantino *concionator* di v.C. IV 29-30 sia presente nel primissimo progetto del *De concionante episcopo* ma sia altresì oggetto di una certa riflessione federiciana nel corso degli anni '20 del Seicento è constatabile dal fatto che nelle “addizioni da farsi” al *De concionante episcopo* figura anche la menzione di v.C. IV 29 del III libro dell’opera (F. BORROMEO, *De concionante episcopo*, cit., pp. 154-155). A tal riguardo, Federico appunta: “Dove io parlo della persona di Constantino, e delle sue prediche si dica così: [segue citazione da v.C. IV 29]” (*F 11 inf.*, II, p. 28-29). Il fatto che Federico avesse già previsto, prima dell’aggiunta in questione, nell’opera, una sezione dedicata al Costantino predicatore, significa che questa figura rientrava con ogni probabilità nel piano iniziale dell’opera. Ma il fatto che, nel corso degli anni, il Borromeo senta necessario puntellare l’argomentazione con nuovi *testimonia* prova anche il corso di una riflessione che andava maturando. Anche Clemente – “il quale è degli antichi, et è quello ch’io soglio adoperare” (*F 11 inf.*, II, p. 149) – è oggetto di riflessione negli stessi anni e a proposito dello stesso trattato (cf. *F 11 inf.*, II, pp. 148-149).

3. *Per concludere: sulla soglia tra gerarchia e predicazione*

Con Federico Borromeo assistiamo a un processo di de- e ri-contestualizzazione dei Padri che testimonia due trasformazioni in atto. La prima è messa a fuoco e problematizzata da vari saggi nel presente volume e concerne l'idea, il concetto di mistica. La seconda trasformazione è l'attuazione delle decisioni tridentine e, più nel dettaglio, il prodotto del difficile ed effimero equilibrio tra ecclesiologie, si può dire tra diversi modi d'intendere la Contro-riforma, che, a tal riguardo, divergono e sono concorrenti.

Si è visto che – in un'epoca storica in cui il concetto di “mistico” ha ancora un significato che de Certeau ha fotografato sulla soglia tra l'aggettivo e il sostantivo, tra il surrettizio e la scienza – Federico elabora un ideale di vescovo del tutto peculiare. Si tratta di un processo di *image-building* della figura episcopale che va colto sullo sfondo della tensione tra la forza ‘centripeta’ della controriforma romana e quella ‘centrifuga’ dei contesti – come quello milanese – che intendono farsi i primi interpreti delle decisioni conciliari. Per dirla con un lessico più tecnico: da un lato si ha la disciplina bellarminiana incentrata sulla gerarchia ecclesiastica, visibile società della salvezza; dall'altro incontriamo un “vescovo filosofo”, esperto di *ars concionatoria*, per cui – come per Lutero, a conti fatti – è ancora centrale la predicazione¹¹⁹. In questo quadro Federico cerca, ben lungi dall'intendere la vita contemplativa come chiusura in una *turris eburnea*, di restituire nuova dignità al ruolo del vescovo. Nella figura di vescovo-contemplativo cinquecentesco che eredita dal Valier (per cui è sicuramente paradigmatico Carlo Borromeo, ma anche tutti i modelli dell'umanesimo cristiano cioè Bembo, Contarini, Sadoleto, Pole¹²⁰), Federico declina quell'autonomia caratteristica della mistica, quale si affermerà per lo più nei decenni a lui successivi, ma che evidentemente già a quest'epoca comincia a profilarsi. E parla con le immagini e il lessico degli ambienti cui voleva far giungere il suo messaggio.

119. Cf. C. FANTAPPIÈ, *Introduzione storica al diritto canonico*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 182-185.

120. Cf. G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Firenze, Olschki, 1988; Id., *In museo e in villa. Saggi sul Rinascimento perduto*, Venezia, Arsenale, 1988; E.G. GLEASON, *Gasparo Contarini: Venice, Rome, and Reform*, Berkeley, University of California Press, 1993; in partic. M. GIULIANI, *Il vescovo filosofo*, cit. p. 337.

Sul piano della periodizzazione, il punto d'avvio, ovviamente, è la canonizzazione di Carlo Borromeo del 1610¹²¹. Tuttavia, alla luce della vivace varietà delle prassi dell'Età Moderna, è opportuno tenere conto anche di un contesto culturale estremamente più ampio, per via dei paralleli che il tipo di trasformazione semantica visti in Federico ha in altri contesti della letteratura spirituale europea della seconda decade del XVII secolo.

È poi bene rimarcare che questa diacronia, calata nella Milano federiciana, fa curiosamente da contrappunto al mutato utilizzo della Biblioteca Ambrosiana che si registra a partire dagli anni '20 – a sua volta conseguente alle vicende belliche del tempo che conducono l'erudizione ai margini di una vita sociale rispondente alle necessità dettate dalla militarizzazione del Nord Italia del Nord¹²². Se si parla, pertanto, di emancipazione della mistica dalla contemplazione, come io stesso ho fatto, è opportuno tenere conto anche di ciò, per non rischiare di prefigurare in Federico forme non necessarie di 'proto-quietismo'. Perché è questa la cornice in cui si colloca, come recentemente riportato alla luce, una fiorente attività pubblicistica tutta incentrata su una letteratura di esortazione e di elogio dell'attività intellettuale (il *De delectu ingeniorum* esce nel 1623 e del 1625 sono il *De exercitatione et labore scribendi*, il *De rebus inveniendis* e il *De ordine*)¹²³ in cui, va detto, la contemplazione è sempre più nettamente accostata all'esperienza dello studio e della scrittura¹²⁴. Pertanto, per riprendere alcune linee storiografiche un tempo dibattute e ora in parte riattualizzate dall'impiego di de Certeau, non posso che constatare quanto distante sia il contesto del *De vita contemplativa* da quello dello sviluppo del quietismo che andrà poi a radicarsi in ambiti diversi e, tra loro, verosimilmente anche molto diversificati. Con Federico, infatti, abbiamo piuttosto a che fare con l'*argumentum, si quis scribere ac praecipere vellet qualem oporteret eorum esse vitam, qui in contemplatione et litterarum studio versantur*¹²⁵.

121. È lo stesso Federico ad affermarlo in una sua celebre confessione "Diedi principio allo scrivere se mesi innanzi ch'io andassi a Roma per la canonizzazione di S. Carlo che fu l'anno 1610 et sono anni diciassette ch'io verso in questo negotio, tanto importante et si pieno di tante e varie difficoltà" (ms. BAMi G. 31 inf., n. 8, pp. 185-186). Ma per la *ratio* credo sia ancora utile fare i conti con le considerazioni di Alberigo sopracitate, nota 55.

122. Cf. M. LEZOWSKI, *L'Abrégé du monde*, cit., p. 368-369.

123. *Ivi*, pp. 210-219.

124. Cf. F. BORROMEO, *De vita contemplativa*, cit. p. 176.

125. *Ivi*, p. [VII].

GIUSEPPE FULVIO ACCARDI

IL RAPPORTO TRA ESPERIENZA MISTICA
E PENSIERO FILOSOFICO. IL CASO DI BLAISE PASCAL

You have only to watch his eyes...
forgetting themselves in a function.
How beautiful it is,
that eye-on-the-object look.
W. H. AUDEN¹

Il dossier ‘Pascal mistico’ è uno dei più complessi, perché assai sovraderminato dal punto di vista delle categorie d’analisi. La questione essenziale è, infatti, disporre di una concezione di ‘mistica’ sufficientemente precisa e rigorosa – obiettivo che non sarà certo raggiunto in questo contributo. Posso tuttavia fornire il quadro teorico sullo sfondo del quale si muovono le mie considerazioni. Si può generalmente affermare che nel *milieu* religioso del XVII secolo francese, e delle sue proprie codificazioni², l’esperienza mistica non è in sé percepita come presenza del divino, bensì come un’intuizione pratica della presenza di Dio, che viene registrata come un evento spirituale di sapienza contemplativa dell’intelligenza³. Essa ha sede nella salesiana “pointe de l’esprit”⁴, secondo quella “anatomia dell’anima” così attentamente

1. W. H. AUDEN, *Horæ canonicæ* [1955], ora in *Collected Poems*, a cura di E. Mendelson, New York, Random House, 1976, *Sext*, I; trad. italiana di A. Ciliberti, Milano, SE, 2000, p. 24.

2. Abbondante la bibliografia di storia e letteratura religiosa francesi: rimando ai classici studi di L. COGNET, *Le Crépuscule des mystiques*, Paris, Declée de Brouwer, 1958; H. DE LUBAC, *Mystique et Mystère chrétien*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965; L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1969 e Id., *Dieu ne nous doit rien* (1994), Paris, Albin Michel, 1997.

3. M. DE CERTEAU ripercorre la storia lessicale del termine, in un suo saggio giovanile: *Mystique au XVII^e siècle. Le problème du langage mystique*, in *L’Homme devant Dieu. Mélanges offerts à Henri de Lubac*, Paris, Aubier, 1964, t. II, pp. 277-278. E. ORTIGUES propone invece una comparazione tra gli antichi e i moderni in *Que veut dire mystique?*, “Revue de métaphysique et de morale” 1 (1984), pp. 68-85.

4. Cf. F. DE SALES, *Traité de l’amour de Dieu*, VII, 1, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1969, p. 667.

descritta da Mino Bergamo⁵. L'esperienza mistica si pone come un'operazione dell'anima, in cui l'intuizione di Dio si fissa nella contemplazione della verità divina nella fede, come avviene per l'intelligenza nell'intuizione dei principi primi in unità semplici di verità. Le esperienze mistiche sono allora operazioni insieme epistemologiche e contemplative, tuttavia percepite e praticate in maniere diverse nel medesimo ambito socio-storico⁶.

Quando mi sono interrogato sul nodo tematico di queste riflessioni tra mistica e filosofia, mi sono accorto che la congiunzione 'e' marca il rapporto fra una personale e singolare esperienza del divino in Pascal e il tentativo di ridefinizione concettuale d'una vita concreta. La complessità teorica della mistica è un fatto che l'*esprit de géometrie* pascaliano fatica a tollerare. Si tratta di un'esperienza che notoriamente opera nel *flou*, con il suo proprio registro autonomo, un proprio lavoro sulla lingua e sul ragionamento. Quale può essere dunque lo statuto di una mistica pascaliana? Lo studio di alcuni testi e procedure del suo pensiero e della sua scrittura ci aiuterà a riflettere sulla relazione tra esperienza mistica e pensiero filosofico rispetto al disegno di un'antropologia religiosa. Fra tutti i testi pascaliani, Jean Mesnard definisce "legittimamente mistici" il *Mémorial* e il *Mystère de Jésus*, assieme alla quarta lettera ai Roannez⁷. A questi, si possono aggiungere alcuni frammenti delle *Pensées*⁸. La conclusione del nostro percorso non sarà una sintesi dottri-

5. Cf. M. BERGAMO, *Anatomia dell'anima*, Bologna, Il Mulino, 1991.

6. Per alcuni autori, ad esempio, penso grosso modo alla linea Hopil, Surin, Fénelon, esse sono prive di contenuto, non forniscono oggetti di sapienza, né lo sono in sé, bensì ciascuna d'esse è un diverso modo di dare un senso mistico all'esperienza religiosa. Invece altri, come Bérulle o Bossuet, insistono sul fatto che l'esperienza, pur non avendo significato in sé, può essere valida come strumento per l'intuizione metafisica. Rimando agli importanti contributi a cura di Fr. TRÉMOLIÈRES, *Pour un vocabulaire mystique au XVIIe siècle*, Torino, Nino Aragno Editore, 2004; a cura di P.-A. FABRE, *Le Sujet absolu*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007 e a cura di D. DE COURCELLES, *Les enjeux philosophiques de la mystique*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007.

7. Cf. J. MESNARD, *Pascal et les Roannez*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, pp. 542-545.

8. Le citazioni delle opere di Blaise Pascal sono fornite nella versione italiana, col riferimento all'edizione in lingua originale. Le *Pensées*, in particolare, si citano nella traduzione di E. Balmas (Bl. PASCAL, *Frammenti*, Milano, Rizzoli, 2002) condotta sull'edizione di L. Lafuma (Bl. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, Paris, Editions du Luxembourg, 1951), citata assieme all'edizione di Ph. Sellier (Bl. PASCAL, *Pensées*, Paris, Bordas, 1991, coll. «Classiques Garnier»). Per il resto delle opere di Pascal, si consulta l'edizione di J. MESNARD (Bl. PASCAL, *Œuvres complètes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992 = OC Mesnard). La traduzione di queste e le altre citazioni dal francese si consideri nostra.

nale: l'obiettivo è invece mostrare lo sforzo compiuto da Blaise per far corrispondere un divenire interiore a un insieme organico di pensiero filosofico-teologico e pratiche spirituali.

1. *La scrittura mistica del Mémorial*

Effettivamente, la ricerca dell'unione con Dio e la speculare angoscia per la separazione o l'abbandono descrivono uno spazio specifico, dove l'esperienza mistica pascaliana può aver luogo. È, in tal senso, interessante approfondire il testo a lui più caro durante la sua vita da credente. Il nome di *Mémorial* designa due manoscritti pascaliani, di cui solo uno è pervenuto⁹. La storia del loro rinvenimento ha, com'è noto, un che di romanzesco. Alla morte di Pascal, tra i suoi effetti personali, una pergamena accludeva i due documenti ed era cucita all'interno della paramontatura di un farsetto¹⁰. Maurice Souriau informa che in quell'epoca non era uso raro portare dei biglietti cuciti all'interno degli abiti: tali scritti rappresentavano una professione di fede o di buone intenzioni e il solo toccarli attraverso la stoffa era considerato una pratica pia¹¹. Per Pascal, inoltre, cucire è un gesto molto familiare e sostanzialmente legato alla scrittura, come ad esempio per la confezione delle *liasses*¹². Per la

9. Questo manoscritto autografo e una copia figurata dell'altro, originariamente su pergamena, si trovano nella celebre raccolta conservata presso la Bibliothèque Nationale de France di Parigi ("Recueil original", BN, f. fr. 9202, ext., rispettivamente ff. 4E e 3D, quest'ultimo corrisponde al frammento L 913, S 742). Per la descrizione dei manoscritti, cf. OC Mesnard, t. III, pp. 19 ss. e H. GOUIER, *Blaise Pascal. Commentaires*, cit., pp. 11 ss. L'edizione di riferimento è quella di Jean Mesnard, in OC Mesnard, t. III, pp. 19-56. Un'edizione critica più recente è pubblicata sul sito www.penseesdepascal.fr, a cura di D. DESCOTES e G. PROUST. Qui cito per lo più dalla versione su pergamena, alla quale si riferiscono i rimandi ai versetti nel testo, quando non esplicitamente riferiti all'autografo.

10. Una nota del 1711 di pugno del nipote di Pascal, Louis Périer, illustra sulla natura del documento perduto (BN, f. fr. 9202, ext., f. 4E). Così anche Pierre Guerrier, oratoriano di Clermont – che ha avuto in dono da Marguerite Périer, altra nipote del filosofo, la seconda copia delle *Pensées* nel 1715 (ora alla BN, f. fr., ms. 12449) – annota nel 1732 lo stesso episodio con maggiori dettagli (cf. BN, f. fr., ms 13913, ff. 214-215). Il titolo è stato attribuito da Marguerite, assieme ad alcuni amici di Pascal (cf. Bl. PASCAL, *Pensées...*, a cura di L. Lafuma, cit., pp. 173-174).

11. Cf. M. SOURIAU, *Les Pensées catholiques de Pascal*, Paris, Éditions Spes, 1935, p. 46.

12. Gli studi critici e stratigrafici condotti sui documenti autografi hanno ampiamente dimostrato che la cucitura delle *liasses* è a tutti gli effetti una tecnica di redazione delle *Pensées*. Su dei grandi fogli venivano scritte delle annotazioni, poi ritagliate e ridotte in mazzetti ordinati e, infine, rilegati a filo, cf. P. ERNST, *Les Pensées de Pascal. Géologie et stratigraphie*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1996.

cura dedicata per la conservazione materiale del testo e per l'intimità con l'autore cui dà accesso, il testo si pone a tutti gli effetti come un feticcio. Da una parte, una pratica devota che amplifica il rapporto con il corpo: posto com'è giusto sopra il cuore anatomico, sembra fungere come una sorta di oggetto transizionale rispetto a un attaccamento tutto religioso di cui si vuole rivestire il cuore spirituale; dall'altra, data la sua connessione con l'atto del cucire, entra a pieno titolo tra le pratiche più letterarie della scrittura pascaliana, come il citazionismo biblico, la dialettica della cifra, la pseudonimia, ecc. Blaise non si è limitato a ricopiare il suo testo sulle carte: l'ha pure calligrafato su una pergamena¹³. L'impostazione grafica dello scritto, l'uso delle croci, delle linee, delle maiuscole traduce, come su una partitura, le inflessioni espressive di una voce propria alla parola interiore, che racconta la sua esperienza¹⁴. La citazione salmistica finale, "*non obliviscar sermones tuos... Amen*" restituisce tutta la pregnanza di questo ri-cordare tutto concreto!

Interrogando dunque il *Mémorial* come testimonianza di una spiritualità mistica, bisogna innanzitutto tener conto della sua composizione¹⁵. L'esordio può sembrar banale, fors'anche scolastico; al contrario, esprime l'importanza del rapporto col tempo, linea-guida fondamentale. L'idea di annotare la data con precisione ha un valore simbolico forte: la storicità singolare dell'evento coincide col suo inquadramento nella liturgia. L'esperienza mistica ha fatto

13. Rispetto alla calligrafia e il ruolo delle immagini nel pensiero di Pascal, Jean Mesnard ha proposto di applicare il metodo pascaliano ai suoi stessi scritti, considerando i testi stessi per il loro carattere figurativo, cf. J. MESNARD, *Nombres et textes figurés chez Pascal*, "XVIIe Siècle" 177 (1992), pp. 521-532. Cf. anche il curioso studio di D. DESCOTES e G. PROUST, *Les Dessins dans les Pensées*, www.penseesdepascal.fr/General/Dessins.php (pagina consultata il 27/11/2016).

14. Henri Gouhier mette in guardia dalla freschezza compositiva del testo: scritto di getto, è stato in seguito ampliato e corredato di citazioni bibliche (cf. H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Commentaires*, cit., p. 14). Ricopiando il testo, Blaise aggiunge tre riferimenti bibliografici alle citazioni bibliche, mentre nella versione calligrafica sulla pergamena lo completa dandogli una forma più simile a una orazione.

15. Roland Meynet fornisce diversi spunti per la comprensione di uno scritto così ampiamente percorso nell'ambito degli studi pascaliani, nel suo *Le Mémorial à la lumière de la rhétorique biblique*, "XVIIe Siècle" 621 (2013), pp. 601-619. Sempre in ambito di studi biblistici, cf. anche B. GRASSET, *La pensée sapientielle de Pascal*, "Le Portique" 19 (2007), www.leportique.revues.org/1281 (pagina consultata il 27/10/2016).

irruzione in un preciso momento, senza che l'interessato potesse stabilire l'inizio o la fine¹⁶.

L'anno di grazia 1654.
Lunedì 23 novembre, giorno di san Clemente
Papa e m[artire] e altri del martirologio romano
veglia di san Crisogono m[artire] e altri, ecc.
Da circa le dieci e mezzo della sera
fino a mezzanotte e mezzo circa.
FUOCO (vv. 1-7).

L'esperienza dell'eternità è racchiusa nell'istante mistico, ma lucidamente registrata da una coscienza piena dell'avvenimento. Il rapimento avviene a occhi aperti, nel passaggio al nuovo giorno del calendario, che corrisponde al passaggio al giorno nuovo della conversione. L'unione data dal sentimento di presenza di Dio, seppur breve, ha un valore temporale altissimo: dona la consapevolezza escatologica della separazione dal divino, nella speranza dell'eterno godimento della sua presenza (la gioia eterna del v. 22). L'"oblio del mondo" (v. 14) rispecchia allora il ricordo incessante degli insegnamenti divini delle Scritture. Perpetuità del tempo liturgico e finitezza del tempo biografico coincidono. La croce che campeggia sulle copie autografe non ne è che la versione grafica¹⁷.

Così anche nella seconda parte (versetti 7-13), il fuoco è l'elemento visivo centrale. Esso introduce la descrizione dell'esperienza del singolo, mediante un giuoco retorico-letterario, quello della citazione biblica. Prendiamo ad esempio il "FUOCO" (v. 7). Esso non descrive soltanto un fotismo

16. Verosimilmente, Pascal ha assistito in parte all'Ufficio di San Clemente, poi ai primi vesperi di Santa Cecilia, dove si faceva memoria di San Clemente e san Crisogono, cf. Philippe SELLIER, *Pascal et la liturgie*, Genève, Slatkine Reprints, 1998. La menzione dei santi del giorno e di quelli dell'indomani (vv. 1-6) indica probabilmente che l'esperienza mistica è cominciata la sera e si è prolungata dopo la mezzanotte, per la durata complessiva di un'ora e mezza.

17. La croce presente sul pezzo autografo è sostituita nella copia su pergamena con una croce circondata di tratti che rappresentano dei raggi, secondo un'iconografia della croce gloriosa familiare all'epoca. Trattasi di una pratica di scrittura ampiamente condivisa nell'ambiente di Port-Royal e regolarmente eseguita dalle religiose, specialmente per le trascrizioni di meditazioni spirituali. Mi permetto un rimando al mio studio dottorale: G. F. M. ACCARDI, *Port-Royal, la preghiera e la liturgia (1609-1669). I percorsi di spiritualità e l'elaborazione della resistenza*, Padova, PaduaResearch, 2013.

mistico, ma rappresenta l'elusione e lo scacco della conoscenza razionale. Ragion per cui molti critici l'hanno interpretato come un riferimento al rovetto ardente di Es 3, 2, in cui si rivela il "Dio d'Abramo. Dio d'Isacco. Dio di Giacobbe" (Es 3, 6, v. 8). È d'altronde a questo Dio che si converte Ruth, che, parlando alla suocera Noemi, lo chiama in maniera personale ("Il tuo Dio sarà il mio Dio", Rt 1, 16, v. 13). A questa citazione risponde specularmente il "Dio di Gesù Cristo" (v. 11). Egli, risorto, rivolge un appello personale alla Maddalena ("*Deum meum et Deum vestrum*", Gv 20, 17, v. 12, dalla celebre pericope del *Noli me tangere*). Si pone, quindi, un parallelo tra i due Testamenti: ai primi due "Dio", quello di Abramo e quello di Gesù Cristo, corrispondono le citazioni bibliche all'inverso, prima quella giovannea, poi quella da Ruth, secondo quel principio che guida Blaise a ricercare l'armonia e il senso univoco delle Scritture. Inoltre, si tracciano due circuiti, che s'incrociano in corrispondenza del "fuoco" veterotestamentario e la gioiosa pienezza dell'evento cristico: la "certezza". Quest'ultima apre l'era della nuova Alleanza (di cui l'"anno di grazia" iniziale fa memoria). L'invisibilità di Yhwh nel rovetto corrisponde, allora, all'intoccabilità del corpo cristico che ascende. Veniamo così al secondo circuito: la "certezza" della rivelazione (v. 10) apre appunto su quel che Jean-Christophe de Nadaï chiama momento cristologico (vv. 11 e sgg). L'enumerazione composta dalle coppie di termini "certezza-gioia, certezza-sentimento, vista-gioia" (v. 10) si chiude, nell'autografo, con "Pace"¹⁸. Questa vale a sua volta come sintomo e non come oggetto. È il segno del desiderio di Dio e la sua presenza attesta che il bene raggiunto è realmente l'oggetto del desiderio. Qui risalta la grande importanza della gioia, all'interno del dramma di un'interiorità che non si conquista, ma alla quale, dopo sforzi umani sostenuti dal divino, Dio stesso apporta i doni¹⁹.

Ancora, un'altra composizione ciclica (vv. 14-30) rimanda all'"oblio di tutto" (v. 14), che rispecchia esattamente la "rinuncia totale" (v. 30). Dentro questo nuovo mondo "si trova" (v. 15) e "si conserva" (v. 29) la "grandezza" dell'uomo (v. 16) trasfigurata nella "vita eterna" (v. 23) data dalla conoscenza trinitaria di Dio (vv. 17, 23). La Prima persona ("Padre giusto", v. 17) si

18. L 913, S 742, v. 8.

19. Il tema della gioia appare come un recente interesse nell'ambito degli studi pascaliani, cf. Ph. SELLIER, *Joie, pleurs de joie*, "Courier du Centre International Blaise Pascal" 28 (2006), pp. 22-23 e il dossier speciale a cura di L. PLAZENET, *Pascal. Le philosophe de la joie*, "Le Magazine littéraire" 561 (2014).

rivela, infatti, nella Seconda, l'Inviato (v. 24), il Cristo, ripetuto due volte (vv. 25, 26). A essa corrisponde, per paronomasia dell'iniziale e per posizione, ancora la pienezza della "Gioia" (v. 18), dono dello Spirito, con un rimando alla già esplicitata compiutezza della rivelazione ("certezza", v. 10). Come tonalità emotiva di questa esperienza d'unione, essa rappresenta il primo tema della comunicazione mistica del *Mémorial*. L'epigramma della separazione introduce il secondo:

Me ne sono separato
Dereliquerunt me fontem aquae vivae
Mio Dio, mi abbandonerete[?]
Che non ne sia separato in eterno²⁰.

La temuta distanza dell'uomo da Dio (v. 19) è l'esperienza della 'notte', preannunciata dalla citazione geremiana (Gr 2, 13, v. 20), cui corrisponde l'abbandono dell'uomo da parte di Dio (v. 22, rimando a Sal 22, 1 e Mt 27, 46 e Mc 15, 34). In tale dialettica si gioca ancora la salvezza eterna ("eternamente", v. 22; "mai", v. 28), rientrando, peraltro, a pieno titolo, nella speculazione teologica sul Dio nascosto e nell'argomentazione apologetica pascaliana della "felicità dell'uomo con Dio"²¹. La fuga, la rinuncia, la crocifissione operate dall'uomo (v. 26) sono il segno della separazione e dell'abbandono delle "fonti di acqua viva" per prediligere le cisterne forate cui rimanda la citazione latina (cf. vv. 20 e 27).

La parte conclusiva (vv. 30-33) riassume, infine, come in un rituale, le sezioni precedenti nell'"amen" finale²². I discorsi di Dio, rievocati nella citazione salmistica ("*sermones tuos*", Sal 119, 16, v. 33), corrispondono alla sua parola, legge, precetti, volontà, comandamenti (cf. Sal 119, ai vv. 16, 61, 109, 153, 83, 176) come pure alle "vie insegnate nel Vangelo" (vv. 15, 29). È dalla stessa area semantica della resignazione, cui appartengono l'oblio, la rinuncia, la sottomissione, che scaturisce quel "giorno di esercizio sulla terra" – che dura una vita intera – alla ricerca della gioia eterna (v. 32), secondo l'insegnamento dei santi martiri citati all'inizio. Lo slancio di devozione trova quindi il suo compimento mistico nell'ora dell'esperienza di unità, presenza,

20. Versione dell'autografo, L 913, S 742, vv. 17-20.

21. L 6, S 40.

22. Gli ultimi due versetti sono presenti soltanto nella copia su pergamena e sono di difficile lettura, cf. OC Mesnard, t. III, pp. 55-56.

gioia della visione certa di Dio e nella portata simbolico-emotiva del fuoco, che anima l'intero testo.

Ciò è ugualmente visibile nel raddoppiamento della scrittura biblica nella scrittura personale. Si possono individuare due stesure, almeno concettuali, del testo: una prima, che registra e documenta il più fedelmente possibile l'esperienza mistica della notte di fuoco; la seconda, che le dona coerenza e conferma tramite il lavoro complesso delle citazioni bibliche, che Blaise integra nella sua scrittura intima e privata. Ed è, infatti, in tale corrispondenza che si pone l'esperienza concreta della rivelazione scritturale, come verifica dell'esperienza mistica al cospetto del "vero Dio" (v. 23) e "Padre giusto" (v. 17). L'ambito semantico del mistico (personale) si fonde con quello (comunitario) della rivelazione, al momento stesso in cui la parola passiva e muta del mistico trova voce attiva nella parola *scritta* di Dio. Si tratta di una lingua 'altra' eppure personale, che si ritaglia uno spazio retorico per la rappresentazione di un fenomeno in fondo indicibile, partecipando così a quel processo di costruzione di una lingua della mistica così felicemente disegnato da Michel De Certeau²³.

Di più: una nuova retorica è in atto e amplia lo spessore mistico del testo. Come l'istante dell'unione è inserito nell'eternità, così è posta da parte di Blaise un'identificazione della propria notte d'angoscia del 1654 con quella dell'agonia del Getsemani. Le parole che stanno al cuore della composizione, "Mio Dio, mi abbandonerete[?]" (v. 22), devono intendersi pronunciate dall'anima di Gesù e fatte proprie da Blaise, che si trova come traslato estaticamente in quella scena per vivere la stessa agonia, secondo uno degli schemi più consueti nelle esperienze mistiche moderne. Però, nel suo caso, l'assenza del direttore spirituale (che pure intercede per lui²⁴), mi pare contribuisca anch'essa alla percezione della propria solitudine e miseria. Questa è trasformata nell'evento dell'infusione dello Spirito, il "fuoco", che dona infine la conversione gioiosa. Da ciò scaturisce peraltro una delle specificità stilistiche del *Mémorial*, che è l'uso del tu. Mediante ancora il riferimento

23. Cf. *La Fable Mystique. XVIe-XVIIIe siècles*, t. I, Paris, Gallimard, 1982 e t. II, Paris, Gallimard, 2013.

24. La notte del *Mémorial* è trascorsa in assenza di Antoine Singlin, allora direttore anche delle monache di Port-Royal, ricordato nella conclusione stessa del testo e nei frammenti L 919, S 751 e L 927-929, S 756 (in particolare per l'intercessione). Cf. J. MESNARD, *Le double mystère de Jésus*, cit., pp. 286-287 e Id., *La veillée du Mémorial*, "Courier du Centre International Blaise Pascal" 28 (2006), pp. 13-16.

alle figure di Ruth e Noemi, esso rimane l'unico esempio in cui Pascal riesce a dare del tu a Gesù, mentre negli altri frammenti dialogici, come, ad esempio, nel *Mystère de Jésus*, risponde esclusivamente col voi, seguendo un uso che all'epoca andava scomparendo²⁵.

L'esperienza mistica è dunque un'esperienza di familiarità e intimità col Dio della consolazione. Tutto si svolge nel luogo della percezione emotiva. Nel *Mémorial* c'è visione di Dio, così come vi è "certitude", ovvero, secondo il linguaggio pascaliano, la compresenza piena di tutte le possibilità che un evento accada in una determinata situazione, foss'anche una teofania o l'unione mistica. Quel che si rivela è, infatti, il nascondimento di Dio dietro la mediazione critica e delle vie evangeliche, come mostra la doppia serie di ripetizioni (vv. 15, 29). Il lessico della visione, dell'occhio, dello sguardo, è presente in funzione di un fatto singolare: la metafora della luce o fotografica non è messa da parte, né, con essa, il campo della conoscenza mentale, speculativa, razionale. Non decade il valore della vista, ma quello della rappresentazione, che è il suo effetto retorico. Annota Michel de Certeau: "Si può dire: 'Noi vediamo Dio' o 'Dio ci vede'. È lo stesso... [L'esperienza mistica] fonde in sé soggetti vedenti e oggetti visti"²⁶. L'anima è quindi presentata nella sua più insigne "grandeur" (v. 16): la capacità di sentire Dio. Una sensibilità che passa attraverso il corpo, l'azione, la volontà, riassunti nell'esercizio spirituale (v. 32), come un allenamento alla presenza del divino, che scandaglia la separazione e il ricongiungimento. Da tale flusso, la cui liquidità è trasferita al pianto, scaturisce la gioia, tonalità dominante del *Mémorial* ("pianti di gioia", v. 19). Così si chiude il quadro semantico dove ha luogo la scoperta del vero senso delle Scritture, che è rivelato da e rivela il Cristo, come in Emmaus: lo stesso fuoco vi arde (Lc 24, 32). La descrizione dettagliata di tale vissuto si trova in un frammento cristologico delle *Pensées*, da considerarsi come un paratesto:

...ma il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe, il Dio dei cristiani è un Dio di amore e di consolazione, è un Dio che riempie l'anima e il cuore di coloro che

25. Ad esempio, il voi è regolarmente impiegato nella traduzione biblica che Antoine Le Maître de Sacy conclude nel 1653, ma che, rivista sul testo greco dal suo fratello Isaac, sarà pubblicata infine come il *Nouveau Testament* di Mons nel 1667, dove figura sistematicamente l'uso del tu.

26. M. DE CERTEAU, *Sur la mystique*, trad. it. di D. Bosco, Brescia, Morcelliana, 2010, p. 187, cf. 1Gv 3, 2 e 1Cor 13, 12.

lo posseggono, è un Dio che fa loro sentire interiormente la loro miseria e la sua misericordia infinita, che si unisce al fondo della loro anima, che la riempie di umiltà, di gioia, di fiducia, d'amore, che non li rende capaci di altro fine se non lui stesso²⁷.

L'elenco dei sentimenti gaudiosi corrisponde al versetto del *Mémorial* dove figura anche una conoscenza, una "certezza". Mediante la ripetizione di 'certezza' e 'gioia', l'unità semantica della vista rimanda a quella dell'evidenza (si è certi perché si è visto), mentre il sentimento entusiasta si ricollega alla gioia, che è trascrizione emotiva, psicologica e spirituale della dilettazione. Bisogna forse concludere che la mistica pascaliana si fonda su una epistemologia intuitiva? Anzi al contrario: l'epistemologia intuitiva di Blaise è mistica nella misura in cui si fonda su una comunicazione analogico-induttiva, cioè giustificata sulla base dell'esperienza e in realtà d'origine soggettiva? In Pascal, il nucleo fondamentale della soggettività ha sede nel cuore, che è il luogo della comunicazione con Dio²⁸, il luogo della contemplazione. In termini epistemologici, il cuore è la sede dell'*esprit de finesse*, che traccia connessioni dirette tra elementi eterogenei e supporta l'intuizione dei principi primi. Così anche l'esperienza religiosa descritta nel *Mémorial* è prima di tutto una relazione diretta e intima con Dio ed è su quest'ultima che si basa, com'è noto, la mistica nella sua forma più generale. Tale relazione è di grazia: è la presenza di Dio e di un Dio che salva.

Le opposizioni "Dio d'Abramo / Dio dei filosofi / Dio di Gesù Cristo" indicano proprio tale ricerca. Da una parte, la progressione storico-figurale nella conoscenza di Dio, da Mosé a Gesù Cristo; dall'altra, quella epistemologica, dall'ordine della ragione o della filosofia, all'ordine della carità o della religione. Ora, i "filosofi" e i "sapianti" del *Mémorial* non sono i pagani dei frammenti tipologici, bensì piuttosto i suoi contemporanei, che hanno abbandonato, secondo Pascal, il dato della rivelazione per cercare Dio mediante i mezzi della ragione. Nell'approccio pascaliano, la conoscenza

27. L. 449-450, S. 690. Sul senso mistico della consolazione, cf. la *Prière pour demander le bon usage des maladies*, III, XI, OC Mesnard, t. IV, p. 999, 1007-1008 e il commento di Jean Mesnard, pp. 991-992.

28. Sulla centralità di tale argomento, rimando ai celebri studi di storiografia religiosa francese: H. MICHON, *L'Ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Paris, Champion, 1996; Ch. BELIN, *La conversation intérieure. La méditation en France au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2002 e B. PAPASOGLI, *La mémoire du cœur*, Paris, Champion, 2008.

filosofica non è affatto squalificata, è anzi il mezzo più certo e sicuro per la preparazione e la comprensione del fenomeno religioso; ad essa, però, si pongono dei limiti sulla questione della trascendenza. Nel momento in cui i filosofi, cioè l'interrogazione filosofica al mondo, diventa fine a se stessa e si erge a elemento di adorazione di sé, come una religione filosofica, lì avviene la perdita del fine ultimo, il cui riconoscimento è, invece, per Pascal, anch'esso un dato di fede, cioè operato dalla grazia²⁹.

Così, dunque, nel *Mémorial*, le Scritture restituiscono legittimamente le parole al mistico, che nelle mistiche extra-bibliche o nella teologia negativa è condotto alle balbuzie o al silenzio. Pascal avrebbe trovato in esse la formulazione adeguata di un'esperienza vissuta nella liturgia, come un'autentica fonte del suo vissuto mistico³⁰. Le Scritture non sono solo le parole per descrivere l'esperienza mistica: sono in sé tale esperienza e ne forniscono i quadri concettuali, ovvero una retorica o un registro letterario privilegiato, un'attitudine valoriale o specificamente di *parole*, nel senso saussuriano del termine, che funziona essa stessa come un concetto operativo o una casella, dove confluiscono gli inclassificabili della relazione con il divino. In tal maniera, si va oltre il fatto che l'esperienza anarchica dell'evento carismatico è inscritta e tradotta nell'autorità del Libro della rivelazione. Citarlo, lungi dall'essere solamente un vezzo parentico, è invece un atto altamente performativo: vale a dire che mentre egli invoca la fede e l'unione con Dio, queste gli vengono concesse. L'epistemologia intuitiva di Dio nella grazia rivela, quindi, un'epistemologia mistica secondo il codice madre condiviso, quello biblico.

2. Occorrenze 'mistiche' nel pensiero pascaliano

Esiste dunque una connessione fra esperienza mistica e pensiero filosofico. Qual è, in particolare, il rapporto tra l'esperienza contemplativa e la funzione conoscitiva della mistica in Pascal? Se proviamo ad allargare lo sguardo

29. Pascal descrive tali sapienti come coloro che "hanno voluto essere l'oggetto della felicità volontaria degli uomini" (L 142, S 175).

30. Così si esprime anche Henri de Lubac su Giovanni della Croce: "la sua esperienza è quella stessa che racconta la Scrittura, ma rivissuta nel suo nome proprio" (*Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1964, t. IV, p. 488), su cui si modella la tesi di Hélène MICHON (cf. *L'écriture mystique du Mémorial*, in *Pascal. Auteur spirituel*, a cura di D. DESCOTES, Paris, Champion, 2006, pp. 163-186; cf. anche, nello stesso volume, l'importante contributo di J. MESNARD, *Bible et liturgie dans le Mémorial*, pp. 187-218).

alla sua opera più nota, le *Pensées*, sorprenderà forse che il termine ‘mystique’ vi occorre solo due volte e in forma aggettivale. Una prima occorrenza si ha nella *liasse* “Loi figurative”, dove il filosofo propone una lista di punti nodali per l’argomentazione³¹ e, in particolare, l’intima connessione tra Antico e Nuovo Testamento, come prova reciproca di autenticità³². Quando Pascal parla di “Prove mediante l’interpretazione mistica che gli stessi rabbini dànno alla Scrittura”³³, egli si riferisce alla scoperta del significato allegorico, che non è né morale, né trascendente in sé³⁴. È un’indicazione di metodo che interessa un’area compresa tra senso figurato e senso spirituale. Entrambi definiti ‘mistici’, ciascuno dei due ha il suo proprio campo d’azione. Uno ha valore ermeneutico ed è funzionale alla conoscenza della realtà e delle Scritture: è a tutti gli effetti uno strumento teoretico che permette di verificare la veridicità della religione mediante le prove³⁵. L’altro senso mistico è spirituale, poiché partecipa dell’ordine della carità, che nella teologia pascaliana è lo

31. Le liste e i programmi si legano strettamente, in Pascal, con la questione capitale dell’ordine e se ne trovano spesso degli abbozzi nelle *Pensées* (soprattutto nella *liasse* “Ordre”, cf. L. 6, 12, S 40, 46, “Prophéties”, L 500-501, S 737, e ovviamente in “A.P.R.”, L 182, S 149; cf. anche gli *Écrits sur la grâce* (cf. *Discours sur la possibilité des commandements*, OC Mesnard, t. III, pp. 748 ss.).

32. Cf. L 274, S 305. La riduzione in una ragione univoca di più sistemi diversi fra loro è regolarmente applicata da Pascal per la risoluzione dei problemi matematici e geometrici, ad esempio nel *Traité des trilignes* (*Méthode pour trouver la dimension et le centre de gravité de la surface courbe des doubles onglets, par la seule connaissance des sinus sur l’axe*, OC Mesnard, t. IV, pp. 463-468). Cf. Cl. MERKER, *Le chant du cygne des indivisibles*, Paris, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2001 e D. DESCOTES, *Blaise Pascal. Littérature et géométrie*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2001.

33. L 274, S 305. L’interpretazione mistica ebraica di cui parla Pascal è più esattamente quella parte della tradizione cabalistica che egli conosce e, come per la *liasse* “Rabbinage” (cf. L 277-278, S 308-310), utilizza, consultando principalmente il *Pugio Fidei* del catalano Raimundo Martín (1215-1285) – nell’edizione di Joseph de Voisin, corredata d’una ricca prefazione cui Pascal attinge a piene mani (R. MARTÍN, *Pugio Fidei... Adversus Mauros et Judæos*, Paris, Henault, 1651) – nonché il *Commentario sulla Mishna* e la *Guida degli smarriti* di Mosé Maimonide (1135-1204).

34. Cf. L 270, S 301. Fra la gran mole di studi sulla questione del figurismo pascaliano, cito gli studi di J. LHERMET, *Pascal et la Bible*, pp. 399 ss.; J. MESNARD, *La théorie des figuratifs dans les Pensées de Pascal*, in Id., *La culture du XVIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, pp. 426-453 e Ph. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Colin, 1970, pp. 386 ss. e Id., *La lumière immobile. L’univers biblique d’un catholique sous Louis XIV*, in *Port-Royal et la littérature*, Paris, Champion, 2012², t. II, pp. 187-211.

35. Cf. L 260, S 291.

spazio dell'azione divina. Le parole chiave del frammento – eternità, avvento, intendimento, Scritture, profeti – sono qui funzionali alla comunicazione del significato nascosto delle Scritture e ne svelano il senso univoco nella rivelazione evangelica. La ricerca del senso mistico si pone qui come una procedura essenziale per la concatenazione dei pensieri e l'analisi filosofica e teologica. Essa confluisce finalmente in quel sistema metodologico che comprende il figurismo, il *renversement du pour au contre*, il funzionamento dialettico delle *contrariétés*, la determinazione delle *raisons des effets*, ecc. come tecniche, strategie e anzi risorse proprie dell'epistemologia pascaliana.

La seconda occorrenza del termine 'mystique' si trova nella *liasse* "Misère", all'interno del frammento intitolato: "L'economia del mondo". Pascal vi rielabora le considerazioni scettiche di Montaigne e tramuta la derisione della ridicolezza umana in una constatazione d'impotenza davanti a concetti fondamentali come la giustizia, il diritto, l'ordine socio-politico.

Secondo la sola ragione, nulla è giusto in sé, tutto si disfa col tempo. L'abitudine costituisce per intero l'equità, per la sola ragione che viene ricevuta [trasmessa, ndr]. Questo è il fondamento mistico della sua autorità, chi la riconduce al suo principio l'annienta. [...] Essa è legge e tuttavia è nulla³⁶.

L'espressione "fondement mystique" è qui presa in prestito da Montaigne e rappresenta un punto cardine nel pensiero politico pascaliano³⁷. La stabilità delle leggi è la ragione della loro essenza autoritativa. Allo stesso modo, l'autorità delle abitudini s'individua nella loro combinazione più efficace per il mantenimento dell'ordine e della pace. Ciò però non dice nulla sull'essenza della legge, che non ha valore, se non pragmatico. Il vero protagonista del frammento è, in effetti, il tempo, dove tutto si risolve e dentro il quale conta solo la realizzazione della giustizia divina. 'Mistico' è qui usato dal nostro per indicare un campo molto prossimo a quello dell'immaginativo, di un costrutto psico-

36. L. 60, S. 94. Importanti studi sono stati condotti, in particolare, da Gérard Ferreyrolles (cf. *Pascal et la raison du politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984; *Justice et force. Politiques au temps de Pascal*, Paris, Klincksieck, 1996) e Louis Marin, che, in una prospettiva decostruzionista, rimanda a sistemi rappresentativi della monarchia assoluta in fase di costituzione (cf. *Le Portrait du Roi*, Paris, Éditions de Minuit, 1981 e *Pascal et Port-Royal*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997).

37. Cf. M. DE MONTAIGNE, *Essais*, III, 13, a cura di P. Valey, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 1072.

sociale invisibile che opera e guida, come un inconscio politico, le azioni della cultura umana – nel senso antropologico della parola. La conservazione dello *status quo* è solo funzionale alla costruzione e alla conservazione dell’immaginario della società e qualunque sovversione è contraddizione del mondo³⁸.

In entrambe le occorrenze, l’aggettivo indica dunque un oggetto, una ragione o un senso tutto astratto e invisibile che funge da struttura o fondamento per un insieme di elementi in apparenza senza legame. ‘Mistico’ ha quindi in Pascal un valore epistemologico ed ermeneutico: la rilevazione di un legame dapprima nascosto e poi ritrovato, la chiave o la cifra di un’interpretazione di *finesse* nell’ambito di una descrizione dell’uomo funzionale all’argomentazione apologetica delle *Pensées*. Questa costruisce e adopera le categorie le più varie: dall’esegesi al diritto, dalla politica all’antropologia religiosa. La metodologia del pensiero pascaliano sembra allora fondarsi nel suo insieme nel campo dell’invisibile. Essa non ha un fondamento visibile, bensì uno s-fondo su cui stagliarsi: l’azione divina. La ricerca filosofica e teologica tenta umanamente di comprenderla nell’ordine dell’intelletto o dello spirito, percorrendo il campo di possibilità attuali di un indisponibile. In tal senso, si tratta di un rapporto tra infinito e finito che potremmo definire ‘operativamente mistico’ e di fatto destinato a uno scacco.

L’esprit de finesse tende, infatti, a veder tutto “con un solo sguardo”³⁹, senza intermediazioni. Una visione piena, concreta e totale. Tuttavia, l’unico essere capace di colmare appieno tale necessità, secondo Pascal, non può essere che Dio. Qui si pone la commistione tra indagine teologica e pensiero argomentativo. Nella riflessione sulla varietà e la complessità della conoscenza umana di Dio, opera in Pascal un filtro agostiniano che mette in rilievo lo stato di corruzione di tutta l’esistenza⁴⁰. Nella notte abissale del creato e del peccato, l’uomo non è solo: “Dio gli svela qualche barlume della propria essenza”⁴¹, per conoscere e amare la verità. Però tale conoscenza è ambivalente, perché insieme velata e svelata nella natura, le Scritture, l’Incarnazio-

38. Cf. L 66, S 100 e L 645, S 530.

39. L 512, S 670.

40. Cf. Ph. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Albin Michel, 1970; G. FERREYROLLES, *L’influence de la conception agustinienne de l’histoire au XVIIe siècle*, “XVIIe siècle” 135 (1982), pp. 216-240 e G. LETTIERI, *Il metodo della grazia. Pascal e l’ermeneutica giansenista di Agostino*, Roma, Dehoniane, 1999.

41. L 149, S 182.

ne, l'eucaristia. Il “[Dio] nascosto in parte e in parte svelato”⁴² è al centro, com’è noto, dell’epistemologia teologica pascaliana. “Eucaristia dopo la Cena. Verità dopo la figura”⁴³. Così, lo svelamento personale del Dio ritratto e impersonale è l’evento cardine della storia umana. Dei due “sensi perfetti, il letterale e il mistico”⁴⁴, solo l’ultimo può allora essere funzionale per l’approfondimento del segreto di Dio. Esso rappresenta la lettura del segreto e l’intelligibilità del suo senso mediante il superamento dell’immediatezza per scorgervi l’Altro nascosto e trascendente. Gli “straordinari turbamenti”⁴⁵ della grazia nell’animo di alcuni credenti sono, per Pascal, vere e proprie epifanie divine. La dialettica tra il disvelamento di Dio e la fede si fonda su queste dinamiche di ritrazione/avvicinamento. Tanto più ci si accosta al segreto, tanto più è sottratta la visione d’insieme, anch’essa velo alla comprensione totale del mistero. La mistica pascaliana è una fenomenologia del nascondimento, che accresce in misura della credenza nel segreto. La stessa differenza delle religioni consiste nell’approfondimento di tale segreto⁴⁶, procedimento valido legittimamente anche per la comprensione dell’ordine mondano, secondo una metodologia che in Pascal è pressoché sistematica⁴⁷.

Tale senso mistico – come assenza e presenza insieme – si fonde col mistero liturgico nel *Mystère de Jésus*. L’agonia nel Getsemani⁴⁸, oggetto di

42. L 446, S 690.

43. L 968, S 416. Tale dinamica si intreccia fortemente con il procedimento figurista, cf. *supra*, nota 34.

44. *Lettre IV à Mlle de Roannez* (29 octobre 1656), OC Mesnard, t. III, p. 1036, cf. anche L 252, S 284 e L 274, S 305.

45. *Ivi*, p. 1035.

46. *Ivi*, pp. 1035-1036. Tra i maggiori studi sul Dio nascosto, cito H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, Vrin, 1966-1971 e J. MESNARD, *Pascal devant Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, pp. 68 ss. Cf. anche M. DE CERTEAU, *L'étrange secret. La manière d'écrire pascalienne*, “Rivista di storia e letteratura religiosa” 1 (1977), pp. 104-126 e il più recente A. FRIGO, *L'évidence du Dieu caché*, Rouen, PURH, 2015.

47. In ambito religioso, cf. L 447, 449-450, S 690 e la *liasse* “Excellence de cette manière de prouver Dieu”; in ambito di indagine del reale, cf. L 93, S 127 e la *liasse* “Raison des Effets” (L 274, S 123-135).

48. Il frammento si pone all’interno di una lunga tradizione di meditazione sull’Agonia, che, passando per la *devotio moderna*, arriva fino agli esercizi ignaziani e a François de Sales (cf. Ch. BELIN, *La conversation intérieure...*, cit., pp. 233 ss.). Pascal redige una versione stilizzata della scena, sulla quale si è già esercitato nell’*Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, sul modello delle concordanze evangeliche di Giansenio e Arnauld. Alla stessa categoria appartiene il frammento intitolato *Sépulcre de Jésus-Christ* (L 560, S 476).

meditazione continuo – come si raccomanda nella quinta *Provinciale*⁴⁹ – è dipinta con grande precisione lirica⁵⁰.

Gesù soffre nell'agonia della sua Passione i tormenti che gli fanno gli uomini.

Ma nell'agonia egli soffre i tormenti che dà a se stesso [...]

Gesù sarà in agonia fino alla fine del mondo. Non bisogna dormire durante questo tempo...

Gesù nella sofferenza... si rimette interamente a suo Padre [...]

Gesù sta nell'agonia e nelle più grandi pene, preghiamo più a lungo⁵¹.

Una catena di fermo-immagine descrive ciascun momento della sofferenza di Gesù: egli è mostrato in tutta la sua onnipotenza, mediante l'impotenza davanti ai tormenti inflitti a se stesso dalla propria divinità, come Dio-Figlio; mentre invece resiste ai tormenti dati dagli uomini sulla Croce, dove è "tout fort" come Dio-uomo⁵². "La vera caratteristica della potenza – scrive Pascal – è di proteggere"⁵³. Egli rappresenta, quindi, nel *Mystère*, la pazienza e la costanza della prova, cercando di mettere in luce, con questo schema incrociato di forza e debolezza, la teandria nella sua piena operazione. "Il Padre ama tutto ciò che [io] opero"⁵⁴. È proprio questo il punto: la potenza che resta nascosta è in sé mistica. L'azione del Padre è operata dal Figlio in un'invisibilità che rappresenta l'impotenza, la rinuncia all'onnipotenza, il non-potere dell'onnipotenza, che ha come suo dominio specifico l'ordine

49. Pascal condanna "[coloro che] mettono da parte lo scandalo della croce e predicano soltanto il Gesù Cristo glorioso e non il Gesù Cristo sofferente" (*Les Provinciales*, Lettre V, in *Œuvres complètes*, a cura di M. Le Guern, Paris, Gallimard, 1998, p. 627).

50. Jean Mesnard propone di distinguere le due parti del *Mystère* come due frammenti a se stanti, ma strettamente uniti sia nel contenuto, sia nelle connessioni che la critica e le successive edizioni delle *Pensées* hanno individuato (cf. J. MESNARD, *Le double mystère de Jésus*, in *Le Rayonnement de Port-Royal*, a cura di D. Descotes et alii, Paris, Champion, 2001, pp. 271-288).

51. L 919, S 749. Cf. anche L 316, S 347, entrambi modellati sul "Turbare semetipsum" giovanneo (Gv 11, 33).

52. L 316, S 347. Sullo stesso modello retorico è costruito il *Sépulcre* (L 560, S 467).

53. L 797, S 650. Cf. J. MESNARD, *Les Pensées de Pascal*, Paris, Sedes, 1993², p. 333. Cf. anche la sottile lettura data da Jean-Christophe DE NADAI (*Jésus selon Pascal*, Tournai, Desclée de Brouwer, 2008, pp. 289 ss.), che ritiene la debolezza di Gesù nell'agonia atta a mostrare il Dio-Padre misericordioso e non in collera, mentre questa è rapportata alla passività divina del Verbo incarnato.

54. L 919, S 751 (sottolineature nostre).

della carità⁵⁵. L'Agonia è descritta come l'avvenimento mistico *tout court*, poiché ricapitola kenosi e presenza, liturgia rituale del sacrificio e azione individuale dell'abnegazione nell'ascesi.

Spesso si cita il *Mystère* senza rilevare il dramma che esso rievoca. L'esperienza stessa dell'abbandono di Dio è una 'notte' mistica. È in tale vuoto che si (ap)prende la "nuova vita" del *Sépulcre de Jésus-Christ*, frammento che lo completa.

Gesù Cristo era morto, ma visibile sulla croce. È morto e nascosto nel sepolcro...

Solo i santi vi entrano.

È là che Gesù Cristo prende una nuova vita, non sulla croce.

È l'ultimo mistero della Passione e della Redenzione.

La consumazione della Passione indica il nascondimento della distanza infinita di Dio dall'uomo nella sua compresenza in Gesù. Il sepolcro è pieno e vuoto insieme. È una contraddizione che resta aperta e non viene risolta, perché fa parte di un unico insegnamento soteriologico. Come ricorda la reminiscenza paolina (2Cor 5, 21) nel *Mystère*: "non vi è nessun rapporto tra me e Dio, né con Gesù Cristo giusto. Ma egli è stato fatto peccato per me... Si è guarito da se stesso e mi guarirà a più forte ragione". L'azione salvifica è presente nell'integrità del mistero kenotico (*Sépulcre*: "Gesù Cristo insegna da vivo, da morto, da sepolto, da resuscitato"; *Mystère*: "Egli mi salverà salvandosi"), che rappresenta la scena cardine cui si orientano sia l'esperienza mistica della presenza piena di Dio, sia lo slancio partecipativo a soccorrerlo mentre soffre (*Mystère*: "È più abominevole di me e lungi dall'abborrirmi, si ritiene onorato che vada a lui e lo soccorra").

Dio è insieme visibile nello scenario estatico della contemplazione e nascosto nel contenuto stesso di tale visione. A questa presenza-assenza di

55. Rimando soprattutto al frammento sull'ordine della carità, L 308, S 339. La differenza radicale tra gli ordini è la disproporzione. Essa raggiunge il suo apice nella gloria critica, che sovverte tutti i capisaldi della *grandeur* mondana. Il modello kenotico è rafforzato dalle prove 'storiche' (cf. L 300, S 331) e apologetiche (cf. L 499, S 736 e anche L 270, S 301). Tra i molti contributi sul tema degli ordini pascaliani, cf. J. MESNARD, *Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées*, in *Thématique des Pensées*, a cura di L. M. Heller & I. M. Richmond, Paris, Vrin, 1988, pp. 29-55; poi in Id., *La culture du XVII siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, pp. 462-484; nonché il numero monografico dal titolo *Les "Trois ordres" de Pascal*, "Revue de Métaphysique et de Morale" 1 (1997).

Dio è chiamata la *quête* spirituale del credente. “Consolati. Non mi cercheresti se non m’avessi già trovato”⁵⁶. Ciò apre ancora sull’ermeneutica della dottrina della grazia in Pascal, che distingue la ricerca dell’uomo da parte di Dio, come inizio della conversione e il cui effetto è la preghiera, da una parte; poi, dall’altra, quella che ha per effetto la conversione autentica, quando la preghiera viene infine esaudita⁵⁷. Stesso circuito nell’*Écrit sur la conversion du pécheur*, che insiste sull’adesione della coscienza allo stato di grazia consentito, al momento stesso in cui attualizza il desiderio di Dio. “Possederlo è desiderarlo”⁵⁸: qui l’accento non è sull’appetito di colui che ama, ma sulla familiarità affettiva, intima e immediata della relazione con Dio, come nella mistica più tradizionale. Si passa dall’ordine dell’intelletto (*esprit*) – la constatazione oggettiva della *misère* e il riconoscimento della dipendenza assoluta da Dio – a un’aspirazione che è dell’ordine della carità: vivere quest’asimmetria sul modo dell’unione, come partecipazione al corpo mistico⁵⁹. Altro esempio: concludendo la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, Pascal acclama tale unione come “consumazione perfetta del Corpo [di Gesù]”⁶⁰. In questo modo, l’imitazione cristica si pone in sé come esperienza mistica unitiva, ritrovando tutta la pienezza del dogma

56. L 919, S 751.

57. “Bisogna sottolineare, scrive Pascal, che esistono due maniere in cui l’uomo cerca Dio, due maniere in cui Dio cerca l’uomo [...] la maniera in cui Dio cerca l’uomo quando gli dona i fragili inizi della fede, per far sì che l’uomo gli rivolga il suo grido alla vista del suo sperdimento... è ben diversa da quella in cui Dio cerca l’uomo quando esaudisce questa preghiera e lo cerca per farsi trovare [...] Non si può domandare la grazia della preghiera senza averla” (*Lettre sur la possibilité des commandements*, OC Mesnard, t. III, pp. 656-657, cf. anche p. 681). Cf. L 930, S 757, sul “Perché Dio ha stabilito la preghiera?”.

58. OC Mesnard, t. IV, p. 43. Scrive ugualmente il filosofo nel frammento L 929, S 756: “Non mi cercheresti se già non mi possedessi”, echeggiando il passo appena citato del *Mystère* (L 919, S 751). Sulla connessione fra desiderio e ricerca di Dio in Pascal, rimando agli studi che mettono in luce la matrice paolino-agostiniano-giansenista (cf. J. MESNARD, *Pascal*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, pp. 102 ss.; H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Conversion et apologetique*, Paris, Vrin, 1986, pp. 96 ss.) e l’eredità bernardiana-portorealista (cf. S. ICARD, *Port-Royal et saint Bernard de Clairvaux*, Paris, Champion, 2010, pp. 412 ss.).

59. La nozione paolina del corpo mistico (1Cor, 12, 12) è alla base della concezione pascaliana delle “membra pensanti” in Pascal (L 372, S 404; L 369-374, S 401-406; L 419-426, S 680), cf. il recente studio di A. FRIGO, *L’esprit du corps: La doctrine pascalienne de l’amour*, Paris, Vrin, 2016.

60. *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, art. XV, OC Mesnard, t. IV, pp. 1011-1012.

trinitario⁶¹. È in tale prossimità mistica al divino che Pascal trascrive nel *Mystère* una vera e propria visione in cui le parole che Gesù rivolge all'umanità sono riassunte in un 'tu' intimissimo:

- Pensavo a te nella mia agonia; ho versato quelle gocce di sangue per te...
- Ti sono presente con la mia parola nella Scrittura, con il mio spirito nella Chiesa, e con le ispirazioni, con la mia potenza nei sacerdoti, con la mia preghiera nei fedeli.
[...]
- Ti sono più amico del tale o del tale, poiché ho fatto per te più di loro... Se tu conoscessi i tuoi peccati perderesti coraggio.
- Lo perderò dunque Signore...
- Il fatto che te lo dica è un segno che ti voglio guarire...
- Signore, vi do tutto.
- Ti amo più ardentemente che tu non abbia amato le tue sozzure⁶².

E, in un altro frammento, il dialogo mistico continua⁶³:

- Vedo il mio abisso di orgoglio, di curiosità, di concupiscenza.
- Abominevole... Non ti paragonare agli altri, ma a me... Se mi trovi... paragoni me a me stesso. Ora, io sono Dio in tutto⁶⁴.

La traslazione estatica sulla scena della Passione è trascritta per raccontare alcuni effetti dell'azione salvifica data dalla contemplazione. La sparizione del timore reverenziale nella familiarità diretta col divino, la fiducia certa e la consolazione piena nella sua esperienza, la scoperta di una presenza interiore che partecipa della natura cristica stessa sono il traguardo di un iti-

61. Cf. L 372, S 404, col riferimento paolino alla 1Cor 6, 17. Rimando alla specifica modalità di comparazione tra l'uomo e Cristo in L 927-929, S 756.

62. L 919, S 751. La disposizione del testo in forma discorsiva è una ricostruzione nostra, tuttavia corrisponde al dettato testuale.

63. Esistono diversi altri esempi della scrittura pascaliana, dove un discorso si dilunga e prolunga nel libro virtuale dei *fragments*, scavalcando le discontinuità del libro materiale dei *papiers* (cf. J. MESNARD, *Pourquoi les Pensées de Pascal se présentent-elles sous forme de fragments?*, "Papers of French Seventeenth Century Literature" 19 (1983), pp. 635-649 e Id., *Les Pensées de Pascal*, cit., *passim*). Seguendo la pratica critico-letteraria di rilegare i frammenti affini per tematica o stesura, Geneviève Descamps ha lucidamente utilizzato le stesse fonti del presente contributo, tuttavia giungendo a conclusioni più spiccatamente teologiche (G. DESCAMPS, *Du Mémorial au Mystère de Jésus: contemplation et dialogue intérieur avec Jésus*, in *Pascal. Auteur spirituel*, cit., pp. 219-238).

64. L 929, S 756.

nerario dell'anima ben preciso. Sviluppando una matrice agostiniano-gianse-nista, Pascal rievoca la condizione post-lapsaria del soggetto-*monstrum*⁶⁵, frantumato in tutte le sue difformità, anamorfofi, *dissimilitudines*, che si ricompone, trasfigurata, nell'effusione gioiosa di unità, nell'esperienza mistica della presenza di Dio. Questo è, infatti, l'esito e il premio della perseverante semplicità del cuore, che ha rinunciato all'"io odioso"⁶⁶ e "abominevole", e la cui ultima e sola azione è, come insegna il *Mémorial*, la volontà di remissione, la "rinuncia totale e dolce" (v. 30) davanti all'"avvento di dolcezza"⁶⁷, cui segue – grazia d'elezione – la "sottomissione a Gesù Cristo" (v. 31) nella partecipazione all'Agonia. La trasfigurazione dell'abisso della corruzione umana nella rivelazione teandrica è il fondamento della comunicazione mistica in Pascal, che, nel *Mystère*, si esprime tramite dialogo lirico e, nel *Mémorial*, con sentimenti gaudiosi, per mezzo d'una verifica liturgica e biblica⁶⁸. Si delinea così una serie di testi concentrici. *L'Écrit sur la conversion du pécheur* può esser visto come la preparazione ascetica alla conoscenza del *Mystère de Jésus*, quindi alla sapienza del *Sépulcre de Jésus-Christ*, e, infine, quell'insieme di frammenti di cui il *Mémorial* appare come il nucleo concettuale complessivo.

La corrispondenza tra svuotamento interiore del credente e annientamento kenotico di Dio si risolve paradossalmente in quell'esperienza di pienezza e di presenza tanto comune e frequente nella mistica moderna, quanto

65. Per la concezione di "mostro incomprensibile" (L 130, S 163), Pascal si è ispirato al passo di AGOSTINO, *Confessiones*, VIII, 9, 21, sulle *duo voluntates*, derivato dal modello paolino della lotta interiore tra carne e spirito (Rm 7, 14-24).

66. L 597, S 494, cf. anche L 564-565, S 471 e il "Discours de la machine" (L 418-426, S 680). Su tale nozione pascaliana, cf. il felice studio di L. THIROUIN, *Le moi haïssable, une formule équivoque*, in *Croisements d'anthropologies. Pascals Pensées im Geflecht der Anthropologie*, a cura di R. Behrens, G. Andreas, V. Mellinshoff-Bourgerie, Heidelberg, Universitätsverlag, 2005, pp. 217-247.

67. L 149, S 182.

68. Qui forse si pone la differenza delle letture critiche del *Mémorial*. Su di esso gravano i filtri rappresentativi degli stessi critici che l'analizzano alla luce della loro propria concezione di mistica (come osserva H. MICHON, *L'écriture mystique du Mémorial*, cit.). Ad esempio, le considerazioni di Henri Gouhier, che non lo ritiene un testo mistico, sono pronunciate secondo una concezione della mistica forse influenzata dalla controversia quietista (H. GOUHIER, *Le Mémorial est-il un texte mystique?*, in *Blaise Pascal. L'homme et l'œuvre*, Paris, Éditions de Minuit, 1956, pp. 296-320). Per contro, Jean Mesnard, ha risposto positivamente (cf. *Les Pensées de Pascal*, cit., pp. 331-360).

singolare e personale nel vissuto spirituale di Blaise credente. Davanti a tal evento, l'unica lingua consentita è quella della preghiera, la lingua eterodiretta che comunica il raccoglimento nella devozione. Questo è vissuto come deposizione integrale dell'io – della sua parola, retorica, codificazioni autoreferenziali – genuflesso ai piedi del nascondimento silente di Dio nella Passione, per aprirsi, infine, alla letizia verbosa e gaudiosa dell'irruzione imponderabile, elettiva della grazia. Da una parte, il rimando alla storia universale, tramite la parola fatta propria della Scrittura, e, dall'altra, il realismo di grande finezza psicologica, che caratterizza l'antropologia religiosa di Pascal, costituiscono, infine, la sua più ardua scommessa epistemologica, ovvero la specifica unione dello spirito geometrico e di *finesse* nell'esperienza effettivamente mistica di Dio, come la ricapitolazione di tutte le prospettive nel centro euclideo che è la seconda Persona. “Gesù Cristo è lo scopo di tutto e il centro ove tutto tende. Chi lo conosce, conosce la ragione di tutte le cose”, scrive il filosofo con echi paolini⁶⁹, che si intrecciano con le restrizioni del *Mémorial*: “[solo] per le vie insegnate dal Vangelo”. Testo lirico-spirituale del singolo e testo sacro scritturale coincidono come paradigma del Verbo per l'accesso a Dio⁷⁰.

3. *Verso un pensiero mistico-filosofico?*

Seguendo un chiaroscuro sempre ambivalente, esperienza mistica e pensiero filosofico compendiano in Pascal la ricerca e la comunicazione di un evento teologico, l'incontro personale con Dio. Anzi, la storia stessa dell'uomo è più in generale autenticata dalla verifica antropologico-religiosa di tal evento, cioè del mancato o infine raggiunto compimento, in entrambi i casi indefinito, insondabile, anarchico, elettivo. Ciò può sembrare paradossale rispetto all'intento apologetico di trovare una via positiva capace di accordare il pensiero e la fede. In apparenza, i testi mistici non potrebbero far parte dell'apologia: in termini pascaliani, essa descrive gli ambiti della persuasione secondo i due ordini della carne e dell'intelletto; mentre l'ordine della carità non appartiene alla persuasione apologetica umana, ma di quella gratuita divina. L'esperienza pratica trasmessa dall'apologista è proprio quella dello scacco, della discesa della grazia, all'interno di una difficile adesione alla reli-

69. L 449, S 690, cf. Ef 1, 10.

70. Così ancora il richiamo delle *Pensées*: “Dio parla bene di dio” (L 303, S 334), che glossa il Prologo giovanneo.

gione, resa però “raisonnable” e “aimable”⁷¹, trovando, infine, la sua verifica obiettiva nel testo biblico. In esso, Blaise iscrive anche l’esperienza mistica dell’imprevedibile, indisponibile, eccessivo dono della grazia. Il *Mémorial* ne è l’esempio più chiaro. L’irruzione della presenza divina nell’esperienza mistica pascaliana – e forse, mi chiedo, l’esperienza mistica *tout court*? – può finalmente considerarsi una ‘prova di Dio’, proprio perché marca la distanza sacrale tra l’uomo e Dio e la differenza essenziale tra il discorso umano e il discorso divino? Se essa è la trascrizione di quel che si potrebbe definire secondo la psicologia clinica un *altered state of consciousness*, determinato da un accesso a una realtà altra; allora si tratta di un positivo nascosto e, però, rivelato a favore di una crisi estatica, che prende la forma di una beatitudine e costituisce il vero contenuto dell’estasi, il suo cuore immutabile, di cui nulla, nel contesto dell’esperienza, permette di render conto. Il tentativo di determinare lo statuto fenomenologico e ontologico di tale beatitudine non può che avvalersi, in termini pascaliani, di un suo ‘ordine’ specifico di condivisione e comunicazione, quello della scrittura spirituale.

Mistica e comunicazione filosofica della religione rappresentano insieme i mezzi per la riflessione teologica in Pascal. Se la sua antropologia religiosa opera rigorosamente per decentrare l’uomo nella trascendenza, nel Dio della rivelazione nella storia universale della salvezza; allora questa è vista come una pedagogia divina che guida all’esperienza del Dio nascosto. Comunicare un segreto, per quanto impossibile, è lo statuto di quel che si può definire la mistica pascaliana. Così sembrano verificate le ipotesi di de Certeau: alle soglie della modernità, la cristianità è abitata da un sentimento diffuso di perdita, quella dell’Unico. Dio diventa sempre più il grande Assente della storia. Chi prova più dolorosamente questa sparizione sono i ‘veri mistici’. La nascita della *fabula mystica* per la descrizione di tali esperienze rileverebbe quindi l’uso condiviso presso i mistici di una parola altra, marginale (dell’infante, della donna, degli illetterati, dei folli, ecc.) e spesso incomprensibile, un ambito di pre-lingua o anti-lingua⁷². Tuttavia, anche questa ipotesi certaliana non è forse anch’essa una riduzione di un fenomeno così variegato come la mistica moderna?

Oltre quella via del disinteresse, che, attraversando la passività teresiana e l’indifferenza salesiana, spazia fino al puro amore di Fénelon, se ne dà

71. Cf. L 12, S 46.

72. Cf. *La Fable mystique*, cit., t. I, 24-25 e *l’Absent de l’histoire*, Paris, Mame, 1973.

almeno un'altra, che, come abbiamo visto, insiste sul contenuto propriamente mistico delle stesse Scritture, apprendo, peraltro, a un confronto filosofico di tipo ermeneutico, oltre che storico? Certamente per Pascal è impossibile non tener conto che la conoscenza di Dio si dispiega nel tempo: quella esperienza dell'istante mistico descritto o meglio comunicato – intimamente e ritualmente – nell'orazione del *Mémorial* è la stessa percorsa nell'apologia storico-religiosa delle *Pensées*. Entrambi sono, in effetti, dei meta-testi biblici. Infatti, considerare il Libro come la cifra che insieme nasconde e mostra, presenza e assenza, è un'operazione che dipende al contempo dalla riflessione filosofica, con le sue procedure e codificazioni, e dalla sfera religiosa, con l'infusione dello Spirito e il dono dell'intelligenza. Ciò comporta una discorsività che non viene affatto rimossa, ma è anzi agita in tutta la sua coerenza e, senza impedire la trasposizione lirica, il *transfert* metaforico, tocca le soglie della composizione lirica⁷³. Le Scritture non sono forse icone, intermediari, rappresentazioni di un unico prototipo che contemplan e ripresentano in tutta la sua pregnanza ontologica⁷⁴?

Lo slancio mistico pascaliano si dispiega esplicitamente in alcuni testi e si nasconde nel fondo di altri, come un procedimento del pensiero filosofico-religioso. Esso intreccia liberamente reti e risorse di significato e mette in gioco i registri più vari della meditazione e della contemplazione. Possiamo dunque affermare che se la ridefinizione moderna del termine 'mistico' rinvia immediatamente alla sfera della pietà individuale – i sensi mistici sono sensi pii, spirituali, utili all'edificazione –, in Pascal, tale torsione individualistica e intimistica è compresente col senso della grande epopea della storia spirituale e collettiva del mondo, dove esegesi e messianismo si fondono. Ciò non si scontra affatto con le esperienze 'essenzialiste' o estatiche o di *quiétude*, che fioriscono nella mistica moderna e parlano di silenzi, mutismi, ampi spazi non-discorsivi della contemplazione. A rigore, quella di Blaise è un'esperienza filosofico-religiosa che si pone in una regione epistemologica e psichica, lo stato mistico essendo insieme una conoscenza di un mondo interiore, come

73. Rimando all'intensa commemorazione della notte del *Mémorial* (23 novembre 2004), celebrata con una lettura poetica di testi e commentari pascaliani, nella chiesa di Saint-Étienne-du-Mont a Parigi – che ospita le spoglie di Pascal – e infine raccolti nel numero monografico del "Courrier du Centre International Blaise Pascal" 28 (2004), pp. 2-26.

74. Ciò è conforme al decreto tridentino sulle sante immagini "*honos... refertur ad prototypa, quæ illæ [imagines] repræsentant*", Sessione 3-4 dicembre 1563.

avviene nel *Mémorial*, dove Dio solo regna, o il vissuto di una relazione privilegiata con Dio, come nel *Mystère*, giusto per restare negli esempi che abbiamo percorso.

Non stupisca dunque l'esiguità di una presenza esplicita e cosciente di una 'mistica' pratica o dottrinale nel nostro. Uno scrittore spirituale come Pascal universalizza ciò che Blaise vive singolarmente. La trascrizione della sua personale esperienza del divino ha rischiato di trasporre su un piano metafisico il piano mistico. Mentre avviene il contrario, essa non è divenuta esplicito oggetto di analisi, né racchiude un discorso normativo di un fenomeno essenzialmente poco classificabile. Per molti aspetti, se esiste in Pascal un'attitudine mistica, essa assume significati diversi ma racchiusi sotto uno stesso nome. Alla luce di un'interrogazione critica, ciò genera conflitto e confusione, come ricorda, più in generale, un celebre frammento delle *Pensées*:

Una città, una campagna, da lontano sono una città e una campagna, ma via via che ci si accosta, sono case, alberi, tegole, foglie, erbe, formiche, zampe di formiche, all'infinito. Tutto ciò è racchiuso sotto il nome di campagna⁷⁵.

Quel che rientra nella categoria di mistica ha certamente uno spessore semantico molto complesso; tuttavia, ciò rappresenta un elemento cardine del modo di ragionare di Pascal, al pari del suo modo di credere. Essa si pone allora come un oggetto di attaccamento a un processo di autenticazione e graduale approfondimento della verità della religione come verità propria e incarnata. Il testo feticcio che Blaise cuciva sui *revers* dei suoi abiti nei suoi ultimi otto anni di vita non è forse l'esempio più pregnante di un rapporto tutto corporeo con tale consapevolezza singolare e intima? Sarebbe difficile scorgere una costruzione metafisica che soggiace dietro la mistica pascaliana, come fosse un *fil rouge* che disegna una sintesi dottrinale. Si tratta piuttosto di un tipo di conoscenza affettiva che funziona assieme a quella prettamente filosofica, con cui condivide pratiche epistemologiche, ermeneutiche, di scrittura e più in generale di processi mentali, senza per questo pregiudicare il valore specifico dell'intuizione mistica. La religione del *cœur* e l'*esprit de finesse*, ad esempio, sono il miglior frutto che l'esperienza religiosa pascaliana trae da questo rapporto. In lui, l'attitudine mistica sembra corrispondere *de facto* a una critica filosofica e teologica della rappresentazione, pur essendo

75. L 65, S 99.

de jure una sua validazione o iper-potenziamento. Infatti, l'imitazione cristiana, il denudamento, l'inabissarsi in Dio solo mostrano la grazia dell'elezione e della chiamata a un'esperienza di soglia tra l'umano e il divino, cioè in quel luogo dove il registro simbolico estende la sua funzionalità pratica fino a ricongiungersi a quel nodo concettuale primario del pensiero di Pascal, quello della presenza e assenza di Dio, nella quale si gioca, secondo Blaise, la 'scommessa' dell'intera umanità.

ETTORE ROCCA

L'ANALOGIA REVOCATA
KIERKEGAARD E IL CONCETTO DI ANALOGIA

Nel *Timeo* Platone chiama l'analogia "il legame più bello che per quanto possibile rende una cosa sola se stesso e le cose che lega"¹. L'analogia è un concetto centrale nella storia della filosofia e della teologia, è lo strumento principe con cui il pensiero umano ha potuto parlare dello sconosciuto e del divino. In questo saggio mi chiederò se e quale sia stato il contributo di Kierkegaard al concetto di analogia, sullo sfondo di una breve ricostruzione storica che va da Aristotele a Trendelenburg.

1. *Aristotele: l'analogia come strumento per estendere la conoscenza*

L'analogia è la somiglianza tra due relazioni. L'analogia non è una somiglianza tra due termini, bensì tra due relazioni. Scrive Aristotele nell'*Etica nicomachea*: l'analogia "è un'uguaglianza di rapporti, e implica almeno quattro termini. [...] Dunque, il termine A starà al termine B, come C a D"².

Se la somiglianza è tra termini numerici, l'analogia è una proporzione matematica, una uguaglianza quantitativa tra termini omogenei. Se uno dei quattro termini è sconosciuto, posso calcolarlo grazie alle regole dell'analogia.

Ma l'analogia può essere anche qualitativa. In questo caso è una somiglianza di relazioni tra termini eterogenei. Dunque le stesse relazioni saranno per alcuni aspetti eterogenee. Per questo non avremo più uguaglianza di relazioni ma somiglianza di relazioni. Grazie all'analogia posso scoprire una

1. PLATONE, *Timeo*, 31c.

2. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, V, 3, 1131a-1131b; trad. it. a cura di C. Mazzarelli, Milano, Rusconi, 1979, p. 232. Tutte le traduzioni citate nell'articolo sono state, se ritenuto necessario, modificate.

somiglianza tra relazioni eterogenee. Come nel noto esempio della *Poetica* di Aristotele: “la coppa sta a Dioniso come lo scudo sta ad Ares. Si definirà, allora, la coppa ‘scudo di Dioniso’ e lo scudo ‘coppa di Ares’”³.

Nella *Poetica* questo è un esempio di “metafora per analogia”, che è uno dei quattro tipi di metafora che Aristotele enumera. La metafora, scrive Aristotele, “consiste nel trasferire a un oggetto il nome che è proprio di un altro: e questo trasferimento avviene, o dal genere alla specie, o dalla specie al genere, o da specie a specie, o per analogia”⁴. Pur senza voler entrare nel dibattuto rapporto tra metafora e analogia, a ben vedere la metafora per analogia non è solo una della quattro specie di metafora, ma la condizione di possibilità di ogni metafora. Dietro ogni trasferimento propriamente metaforico si cela un’analogia. Infatti, come nota Umberto Eco, i primi due tipi di metafore distinti da Aristotele (trasferimento dal genere alla specie e viceversa) sono piuttosto “forme di metonimia o di sineddoche”, che vanno dal tutto alla parte e dalla parte al tutto⁵. Non solo da un punto di vista teorico, anche da un punto di vista storico la metafora per analogia ha uno statuto peculiare rispetto alle altre specie: “Dopo Aristotele, si svilupperà una tendenza a designare col termine *metaphorà* solo i traslati del quarto tipo”⁶, ossia quelli per analogia.

Il primato della metafora per analogia lo si coglie soprattutto nelle pagine dedicate alla metafora nella *Retorica*, per esempio dove Aristotele afferma: “Bisogna trarre la metafora [...] da cose vicine e tuttavia di somiglianza non ovvia, così come anche in filosofia è segno di buona intuizione il cogliere l’analogia tra cose molto differenti”⁷. Detto con una analogia, la metafora è al livello linguistico quello che l’analogia è al livello del pensiero. Condizione del linguaggio metaforico è il pensiero analogico, così come il linguaggio metaforico è espressione del pensiero analogico.

3. ARISTOTELE, *Poetica*, 21, 1457b; trad. it. a cura di A. Barabino, Milano, Mondadori, 1999, p. 51.

4. ARISTOTELE, *Poetica*, 21, 1457b; trad. it. a cura di M. Valgimigli, in *Aristotele*, 2 voll., Milano, Mondadori, 2008, vol. II p. 1039.

5. U. ECO, *Metafora e conoscenza nel Medioevo*, in Id., *Scritti sul pensiero medievale*, Milano, Bompiani, 2012, p. 661. Cf. pure U. ECO, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 150-151.

6. G. LOMBARDO, *L'estetica antica*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 119.

7. ARISTOTELE, *Retorica*, III, 11, 1412a; trad. it. a cura di A. Plebe, in *Aristotele*, 2 voll., Milano, Mondadori, 2008, vol. II, p. 962.

L'analogia è anche un tipo di unità. Aristotele distingue quattro tipi di unità: numerica, specifica, generica e analogica:

Inoltre, alcune cose sono unità *quanto al numero*, altre quanto *alla specie*, altre *quanto al genere*, altre *per analogia*. Sono unità *quanto al numero* quelle cose la cui materia è una sola; sono unità quanto alla forma quelle cose la cui definizione è una; sono unità *quanto al genere* quelle cose la cui figura categoriale è identica; sono unità *per analogia* quelle cose che stanno tra loro come una terza sta a una quarta⁸.

Per esempio, si ha unità numerica nel caso di due quadrati aventi la stessa superficie; unità specifica tra due gatti; unità generica tra un gatto e un essere umano. Nel caso dell'unità analogica, non abbiamo una unità già data tra due cose cui fare riferimento. Andiamo alla ricerca di un'unità tra le differenti relazioni che costituiscono due cose. “Senza che Aristotele lo dica direttamente, è di fatto grazie all'analogia che si scopre la somiglianza tra generi differenti”⁹. L'analogia ha un valore euristico, è un mezzo per scoprire somiglianze non già note tra generi differenti. Adolf Trendelenburg così commenta nelle *Logische Untersuchungen* (1840): “L'analogia è indeterminata perché propriamente sperimenta con l'universale”¹⁰. L'unità per analogia è il tipo più ampio e più indeterminato di unità.

C'è una regola per trovare un'analogia tra termini differenti? Aristotele non ne dà alcuna. Sono invece necessarie, leggiamo nei *Topici*, pratica e esercizio (*gymnázesthai déi*), e bisogna esercitarsi “soprattutto riguardo agli oggetti assai divergenti tra loro” (*málista d'en tóis polú diest si*). L'esercizio ci permette di “abbracciare in uno sguardo le somiglianze” (*tá hómoia synorán*)¹¹. L'analogia è qualcosa che si scorge abbracciando in uno sguardo, letteralmente, “vedendo insieme” (*synorán*) ciò che non è ovvio vedere insieme. Scorgere analogie richiede un peculiare “colpo d'occhio”, una peculiare “vista comprensiva” (*synórisis*).

8. ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 6, 1016b; trad. it. a cura di G. Reale, 2 voll., Napoli, Lofredo, 1968, vol. I, p. 373.

9. H. LYTTKENS, *The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Uppsala, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, 1952, p. 39.

10. A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, 2 Bde, Berlin, Bethge, 1840, Bd. II, p. 267.

11. ARISTOTELE, *Topici*, I, 17, 108a.

“Noi apprendiamo soprattutto dalle metafore”¹², scrive Aristotele nella *Retorica*. E nelle sue *Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik*, Trendelenburg commenta: “L’analogia è tacitamente il principio guida per l’estensione della nostra conoscenza”. E più avanti perfino il logico Trendelenburg non può fare a meno di descrivere analogicamente il potere dell’analogia: “Nel mezzo della prosa della scienza l’analogia ha l’incanto della metafora poetica, fino a che non abbandona tale incanto per il frutto maturo della conoscenza, come la fioritura abbandona i suoi colori”¹³. Trendelenburg usa termini simili nelle *Logische Untersuchungen*, quando scrive che “l’analogia vuole estendere positivamente la conoscenza a una regione sconosciuta”¹⁴.

È pure degno di nota che Aristotele non dia una definizione dei principi metafisici fondamentali (materia, forma e privazione) e degli altri due principi metafisici (potenza e atto). La definizione si dà “per genere e differenze”¹⁵, ma i concetti di materia, forma, potenza e atto non possono essere definiti per genere e differenze perché non possono essere inclusi in un genere superiore. “Aristotele pertanto ricorre all’analogia come mezzo per spiegare il concetto di atto”¹⁶, e così per gli altri principi metafisici fondamentali. Discutendo di atto e potenza, nella *Metafisica* si dice che “non bisogna cercare definizione di tutto, ma bisogna accontentarsi di abbracciare in uno sguardo con l’analogia” (*to análogosynorán*)¹⁷. Di nuovo lo stesso verbo usato nei *Topici*: dobbiamo essere capaci di *synorán*, di scrutare grazie all’analogia ciò di cui non possiamo dare definizione, nel caso in questione il significato di *enérgeia*, atto.

2. San Tommaso: l’analogia entis come giudizio analitico

Il concetto di analogia fin qui presentato è radicalmente differente dal concetto di *analogia entis* della tradizione medievale, che Aristotele non avrebbe mai compreso come analogia. In un famoso passo della *Metafisica*, Aristotele afferma che l’essere non deve essere compreso in un unico senso, ma in molteplici sensi. L’essere non è univoco ma polivoco. Tuttavia questa

12. ARISTOTELE, *Retorica*, III, 10, 1410b; trad. it. cit., p. 957.

13. A. TRENDELENBURG, *Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik. Zunächst für den Unterricht in Gymnasien*, 2. Aufl., Berlin, Bethge, 1861, p. 86 (1. Aufl. 1842).

14. A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, cit., Bd. II, p. 263.

15. ARISTOTELE, *Topici*, I, 8, 103b.

16. H. LYTTKENS, *The Analogy between God and the World*, cit. p. 48.

17. ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 6, 1048a.

polivocità non è mera ambiguità: “L’essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad una *unità* e ad una realtà determinata [*prós hén kái mían tiná phýsin*]. L’essere, quindi, non si dice per mera omonimia”¹⁸. L’unità alla quale tutto ciò che è si riferisce è la sostanza: “Pur dicendosi in tanti significati, è tuttavia evidente che il primo dei significati dell’essere è l’essenza, la quale indica la sostanza”¹⁹. Aristotele porta il noto esempio del termine “sano”, che ha molti significati, ma pur sempre in riferimento a una sola sostanza, la salute. Può essere usato nel senso di preservare la salute (un esercizio salutare), di produrre la salute (un cibo salutare), di essere sintomo di salute (un colorito salutare), di essere capace di avere salute (un corpo salutare). Cose differenti possono essere salutari perché hanno differenti relazioni alla sostanza “salute”, sebbene tali relazioni possano essere molto differenti.

In Aristotele, nel caso dell’analogia si ha una somiglianza di due relazioni (A sta a B come C sta a D). Invece, nel caso delle proposizioni “prós hén” (che si riferiscono a una stessa sostanza), abbiamo la somiglianza non di due relazioni, bensì di due cose (A è simile a B, per es. il colorito è simile al cibo) perché si relazionano a uno stesso terzo termine (C, la salute), sebbene le due cose abbiano differenti relazioni con il terzo termine (A *non* sta a C come B sta a C, il colorito non sta alla salute come il cibo sta alla salute). Le proposizioni “prós hén” non sono mai chiamate analoghe da Aristotele. Tuttavia proprio le proposizioni “prós hén” diventeranno più tardi la fonte della analogia dell’essere o analogia di attribuzione nella tradizione tomista: Dio e gli esseri umani sono analoghi perché hanno differenti relazioni a uno stesso termine. Per esempio, essere o bontà possono essere predicati di Dio in un senso proprio (*per prius*), perché Dio è sorgente dell’essere e della bontà, ma possono essere predicati dell’essere umano solo in senso secondo e derivato (*per posterius*). Come argomenta Lyttkens in modo convincente, l’elemento centrale della concezione dell’analogia di Tommaso è la relazione causale tra Dio e la creazione: “Tutte le analogie tra Dio e il mondo sono basate in ultima analisi sulla relazione di causa ed effetto”²⁰.

La principale differenza epistemologica tra l’analogia aristotelica (che nel medioevo sarà chiamata analogia di proporzionalità) e l’analogia dell’essere tomistica (analogia di attribuzione) è che, grazie alla prima, abbiamo la

18. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 2, 1003a; trad. it. cit., vol. I, p. 291.

19. ARISTOTELE, *Metafisica*, VII, 1, 1028a; trad. it. cit., vol. I, p. 519.

20. H. LYTTKENS, *The Analogy between God and the World*, cit. p. 244.

possibilità di ampliare la nostra comprensione trovando somiglianze non già note tra relazioni anche molto lontane tra loro. Invece l'analogia dell'essere non ci fa apprendere nulla di nuovo. Facciamo l'esempio del concetto di Dio. Attraverso l'analogia di proporzionalità aristotelica tento di comprendere Dio partendo da relazioni nell'ambito della mia esperienza. Di contro, l'analogia di attribuzione (le proposizioni "prós hén") ci racconta di Dio quello che già sappiamo per fede o rivelazione. Umberto Eco scrive:

Noi sappiamo che Dio è ontologicamente Buono *per prius* e che le cose sono buone *per posterius*, in quanto partecipano della divina bontà. In tal caso la proprietà "buono" che caratterizza una data cosa equivale alla proprietà *animale* che caratterizza un gatto. Comprendiamo che il gatto è un animale perché sappiamo già che cosa sia un animale. Pertanto abbiamo una predicazione di tipo metonimico da cosa nota a cosa nota: l'attribuzione non ci fa scoprire nulla che non sapessimo già²¹.

Estendiamo una determinata proprietà (la bontà) dalla causa (Dio) all'effetto (essere umano), sapendo però già che (1) Dio è bontà suprema, e che (2) tra Dio ed essere umano c'è un rapporto di causa ed effetto. Detto in altro modo, l'analogia di attribuzione è un giudizio analitico, che semplicemente esplicita le proprietà contenute in concetti già conosciuti. L'analogia dell'essere o di attribuzione "ci [fa] conoscere meno di quanto ci fa conoscere una buona metafora"²².

3. *Kant: l'analogia e la facoltà estetica di giudizio*

Veniamo ora a Kant. Il concetto kantiano di analogia è basato esclusivamente su quello aristotelico, e non su quello medievale dell'analogia dell'essere. Neppure si può parlare, a mio avviso, di una commistione dei due concetti, come sostiene invece Eberhard Jüngel²³. Nella *Critica della ragion pura* Kant definisce così l'analogia:

Nella filosofia, le analogie hanno un significato assai diverso da quello che hanno in matematica. Nella matematica sono formule che enunciano l'uguaglianza di due rapporti quantitativi, ed è sempre il caso di analogie *constitutive*, cosicché, essendo dati tre membri della proporzione, è nel contempo dato, cioè costruibile, anche il quarto.

21. U. ECO, *Metafora e conoscenza nel Medioevo*, cit., p. 660.

22. *Ivi*, p. 661.

23. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, 7. Aufl., Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, p. 363.

Nella filosofia, al contrario, l'analogia esprime l'uguaglianza di due rapporti non *quantitativi*, bensì *qualitativi*, in cui, dati i primi tre termini, posso giungere a conoscere non già il *quarto termine*, ma solo il *rapporto* con esso; sono così in possesso di una regola per rintracciarlo nell'esperienza, di un segno per scoprirlo²⁴.

La regola data dall'analogia qualitativa non è “costitutiva”, ma solo “regolativa”, continua Kant. Grazie all'analogia qualitativa non ho una regola per *costruire* il quarto termine, come nell'analogia matematica, ma solo una relazione attraverso la quale posso *cercarlo* nell'esperienza. Trovare relazioni analogicamente simili è il principio regolativo nella costruzione di una esperienza sensata.

Nonostante il ruolo che l'analogia ha nella *Critica della ragion pura*, è solo nella *Critica della facoltà di giudizio* che sono analizzate le condizioni di possibilità dell'analogia. Come scritto da Emilio Garroni e Hansmichael Hohenegger: “Nella terza Critica si pone precisamente il problema della possibilità stessa [...] dell'analogia”²⁵. Anzi, per Garroni e Hohenegger la questione dell'analogia è “la forma stessa del tema insieme unitario e complesso della terza Critica”²⁶. Si potrebbe quasi dire che il sottotitolo segreto della terza Critica sia: *Sul concetto di analogia*. Il § 59 spiega la formazione del pensiero analogico. Ci troviamo di fronte a un concetto (o meglio, alle relazioni che costituiscono un concetto) che non riusciamo a capire. Usiamo allora un altro concetto noto (o meglio, le relazioni che costituiscono questo concetto noto) per comprendere il concetto ignoto. Applichiamo “la semplice regola della riflessione”, usata per il concetto noto, a tutt'altro concetto, a noi ignoto, “di cui il primo [quello noto] è solo il simbolo”²⁷.

Che tipo di regola è la regola della riflessione che applichiamo quando cerchiamo analogie? La regola è il principio a priori della “facoltà di giudizio *estetica*, in quanto nello stesso tempo facoltà di giudizio *in genere*”²⁸. Questo

24. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 222; trad. it a cura di P. Chiodi, Id., *Critica della ragion pura*, Torino, UTET, 1967, p. 218 s.

25. E. GARRONI, H. HOHENEGGER, *Genesi, struttura e senso della terza Critica kantiana*, in E. GARRONI, *L'arte e l'altro dell'arte. Saggi di estetica e di critica*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 41.

26. *Ivi*, p. 39.

27. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, § 59, B 256; trad. it. a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, *Critica della facoltà di giudizio*, Torino, Einaudi, 1999, p. 186.

28. E. GARRONI, H. HOHENEGGER, *Genesi, struttura e senso della terza Critica kantiana*, cit., p. 48.

principio è “una regola universale” che tuttavia “non si può addurre”²⁹. La regola esiste, ci accomuna tutti, è universalmente umana, ma non posso formularla. Di conseguenza, poiché non posso formulare la regola, non posso neppure essere sicuro di averla applicata correttamente. È impossibile distinguere con certezza l’uso corretto dall’uso scorretto della regola, e pertanto non posso esser certo di ottenere l’approvazione di tutti riguardo al modo in cui la regola, pur universale, è stata applicata. Per il trovare analogie vale quanto scrive Kant sul giudizio di gusto: “Si aspira a ottenere l’accordo di ogni altro, perché si ha per ciò un principio che è comune a tutti; sul quale accordo si potrebbe anche contare, se solo si fosse sempre sicuri che il caso sia stato sussunto correttamente sotto quel principio in quanto regola dell’approvazione”³⁰. Ma, appunto, non possiamo *mai* essere sicuri che il caso concreto sia stato sussunto correttamente sotto il principio, perché il principio non è formulabile.

Pensare analogicamente è applicare una regola che non si può formulare. Pensare analogicamente richiede la capacità di *synorán*, di abbracciare in un unico colpo d’occhio cose anche lontane, e richiede pratica, affermava Aristotele. Pensare analogicamente richiede capacità e pratica estetiche, aggiunge Kant.

Un altro punto è centrale nella riflessione di Kant sull’analogia: attraverso l’analogia pensiamo la somiglianza delle relazioni che due termini *dissimili* intessono con altri termini. Pensando la *somiglianza*, l’analogia mette in luce al tempo stesso la *differenza* dei termini: “Di due cose eterogenee si può [...] *pensare*, proprio nel punto della loro eterogeneità, a una di esse secondo un’*analogia* con l’altra”³¹. Si può instaurare un’analogia tra due cose eterogenee “proprio nel punto della loro eterogeneità” (*eben in dem Punkte ihrer Ungleichbarkeit*). Dunque, ricercando la somiglianza, una buona analogia getta luce proprio sulla differenza dei due termini, e sulla differenza delle relazioni che costituiscono i due termini. Pensare analogicamente permette di pensare tanto la somiglianza quanto la differenza. Penso la somiglianza attraverso la differenza e la differenza attraverso la somiglianza. Una eterogeneità assoluta significherebbe nessuna relazione, ma in questo caso non potremmo pensare neppure la differenza. Ho bisogno di trovare qualche somiglianza *al fine* di poter pensare la dissomiglianza.

29. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, § 18, B 63; trad. it. cit. p. 72.

30. *Ivi*, § 19, B63-64, trad. it. p. 73.

31. *Ivi*, § 90, B 448; trad. it. pp. 295-296.

Per Kant, la cognizione umana di Dio è solo analogica – nel senso aristotelico e non tomistico. Tuttavia questa cognizione è solo “pensiero” e non conoscenza circa Dio. Non ci permette di “inferire” nulla in senso conoscitivo su Dio³². Pertanto, a differenza di Aristotele e, sulla sua scia, di Trendelenburg, l’analogia ci permette non di *conoscere* cose nuove, ma di mettere in moto la nostra capacità di immaginazione e di pensiero, ci “dà occasione di pensare molto”³³.

Riguardo all’uso conoscitivo dell’analogia Kant fa propria la critica di Hume. Infatti, la critica humiana non era volta semplicemente a bandire l’analogia, bensì solo a negarne la portata di prova conoscitiva. Per Hume, “giustamente” attribuiamo a Dio “Saggezza, Pensiero, Disegno, Conoscenza” secondo analogia con le nostre facoltà, perché “non abbiamo altro linguaggio o altri concetti con i quali esprimere la nostra adorazione nei suoi riguardi. [...] Egli è infinitamente superiore alle nostre limitate vedute e comprensione, ed è oggetto di culto nel tempio piuttosto che di discussione nelle scuole”³⁴. Riguardo al divino, l’analogia serve all’adorazione e alla preghiera, non alla conoscenza. L’analogia è necessaria perché Dio “è infinitamente superiore alle nostre limitate vedute e comprensione”. In fondo, l’analogia serve proprio a mostrare l’infinita superiorità, e dunque differenza, di Dio dall’umano. L’analogia è per sua natura “debolissima”, “esposta all’errore e all’incertezza”. L’analogia è “una supposizione, una congettura, una presunzione” (*a guess, a conjecture, a presumption*), proprio perché tra il divino e l’umano “la dissomiglianza è tanto palese” (*the dissimilitude is so striking*)³⁵. L’analogia permette, paradossalmente, proprio di palesare la dissomiglianza.

4. *Kierkegaard: l’analogia revocata*

A un primo sguardo non pare che il concetto di analogia svolga un ruolo centrale nell’opera di Kierkegaard. Tuttavia vorrei nominare due libri che mettono in relazione Kierkegaard con il concetto di analogia: *Analogiens*

32. Cf. *ivi*, § 90, B 450; trad. it. p. 296.

33. Ciò che Kant scrive dell’idea estetica: “quella rappresentazione dell’immaginazione che dà occasione di pensare molto, senza che però un qualche pensiero determinato, cioè un *concetto*, possa esserle adeguato” (*ivi*, § 49, B 192-193; trad. it. p. 149), vale per l’analogia. Un’analogia riuscita è l’espressione di un’idea estetica.

34. D. HUME, *Dialogues Concerning Natural Religion*; trad. it. di G. Paganini, Id., *Dialoghi sulla religione naturale*, Milano, Rizzoli, 2013, p. 157.

35. *Ivi*, p. 163.

teologi di Anders Kingo³⁶ e *Kierkegaard and the Refusal of Transcendence* di Steven Shakespeare³⁷. Sostengono tesi opposte: Kingo che l'intera opera di Kierkegaard possa essere interpretata attraverso un peculiare concetto di analogia; Shakespeare che Kierkegaard rifiuta del tutto il concetto di analogia. Tuttavia entrambi gli studi, nonostante le loro tesi opposte, condividono lo stesso presupposto: il concetto tomistico di analogia dell'essere. Kingo mostra come Kierkegaard modifichi questo concetto, Shakespeare mostra come Kierkegaard lo rifiuti.

La mia tesi è che, quando Kierkegaard parla di analogia, il concetto tomistico di analogia dell'essere non ha per lui alcuna rilevanza. Piuttosto, l'uso kierkegaardiano dell'analogia si allaccia alla tradizione brevemente schizzata, da Aristotele a Kant a Trendelenburg.

La discussione del concetto di analogia in Kierkegaard potrebbe limitarsi alla citazione della prima delle 15 tesi di *Sul concetto di ironia*: "Similitudo Christum inter et Socratem in dissimilitudine praecipue est posita"³⁸, la somiglianza tra Cristo e Socrate sta principalmente nella dissomiglianza. Del fatto che questa tesi abbia a che fare con l'analogia, Kierkegaard è ben conscio. In una nota riprende la tesi così: "la somiglianza sta nella dissomiglianza e c'è una analogia solo perché c'è un'opposizione" (*Modsvætning*)³⁹. Sappiamo bene che, per paradosso, la prima tesi della dissertazione kierkegaardiana sull'ironia è l'unica che non viene sviluppata nel libro. Tuttavia, possiamo anche dire che l'intera opera di Kierkegaard sia null'altro che un commento a questa tesi.

Analizziamo la tesi. Dire che la somiglianza tra Cristo e Socrate consiste essenzialmente nella dissomiglianza significa di primo acchito che non c'è somiglianza tra loro, e *dunque* che non c'è analogia. Tuttavia Kierkegaard non afferma che non c'è analogia, bensì che la somiglianza consiste nella dissomiglianza. Si tratta di una contraddizione, di un nonsenso? No, se ricordiamo la definizione di Kant: l'analogia getta luce proprio sulla dissomiglianza di

36. A. KINGO, *Analogiens teologi. En dogmatisk studie over dialektikken i Søren Kierkegaards opbyggelige og pseudonyme forfatterskab*, København, Gad, 1995.

37. S. SHAKESPEARE, *Kierkegaard and the Refusal of Transcendence*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015.

38. S. KIERKEGAARD, *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*, in *Søren Kierkegaards Skrifter*, København, Søren Kierkegaard Forskningscenteret/Gad, 1997-2012, bd. 1, p. 65; trad. it. di D. Borso, Id., *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*, Milano, Rizzoli, 1995, p. 6.

39. *Ivi*, p. 76; trad. it. p. 24.

due termini. E questo è esattamente il punto nella nota di *Sul concetto di ironia*: “c’è una analogia [tra Socrate e Cristo] solo perché c’è un’opposizione”. Mostrando la somiglianza, l’analogia ha il fine di mostrare la differenza.

A ben vedere, questa è la questione centrale dell’analogia fin da Aristotele. Ricorriamo all’analogia quando non c’è uguaglianza né di numero, né di specie, né di genere, e dobbiamo cercare un’unità nuova. Inoltre, l’analogia esiste solo tra cose eterogenee. È usata per trovare una relazione tra cose che non sembrano avere relazione. L’analogia è un tentativo di instaurare relazioni tra cose che non possono essere messe tra loro in relazione grazie a una conoscenza già esistente. L’analogia è lo strumento principe del pensiero che ricerca in modo creativo.

Kierkegaard usa il concetto di analogia in un punto centrale del *Poscritto conclusivo non scientifico alle Briciole filosofiche*. Climacus, lo pseudonimo usato per firmare l’opera, discute la questione della verità per un essere umano finito ed esistente che, nel tempo, si sforza di rapportarsi in modo appassionato a qualcosa di infinito e fuori dal tempo. In questo caso è impossibile per l’essere umano avere certezza se l’essere infinito al quale si rapporta sia oggettivamente vero. L’infinito resta oggettivamente incerto. Non posso esprimermi riguardo alla verità o falsità dell’*oggetto* della relazione. Per questo la questione della verità si sposta e investe la *relazione stessa*. La verità si decide nel *modo* in cui l’essere umano si relaziona all’infinito. “La verità è proprio questo azzardo, con la passione dell’infinito scegliere ciò che è oggettivamente incerto”⁴⁰. La verità per un essere umano esistente sta nel *modo appassionato* con cui cerca di accedere all’infinito. Senza passione, nessuna verità. Questa appassionata relazione è “la verità più alta che ci sia per un *esistente*”⁴¹. Pertanto, da una verità oggettiva si passa a una verità soggettiva, una verità *per* un essere umano esistente. Questa verità soggettiva, la relazione appassionata a qualcosa di infinito, ma oggettivamente incerto, è un paradosso – questa la tesi di Climacus –, il paradosso della verità socratica.

Nel Cristianesimo, invece, prosegue Climacus, l’essere umano esistente si rapporta non a qualcosa di *oggettivamente incerto* (Dio come eternità), bensì a qualcosa che è *oggettivamente impossibile*, un Dio che viene all’esi-

40. S. KIERKEGAARD, *Afsluttende videnskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, in *Søren Kierkegaards Skrifter*, cit., bd. 7, p. 186; trad. it. di C. Fabro, Id., *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972, p. 368.

41. *Ibid.*

stenza. Non semplicemente un Dio che diviene nel tempo, ma un Dio eterno che nasce nel tempo, dunque un Dio eterno che prima non esisteva e poi comincia a esistere⁴². Questa è la contraddizione, l'assurdo, l'impossibilità oggettiva. "L'esistenza non potrà mai essere accentuata con più forza di quanto lo sia stata ora"⁴³.

Ciò nonostante, sostiene Climacus, la verità soggettiva socratica è un *analogon* della verità dell'assurdo: "l'ignoranza socratica è un *analogon* della determinazione dell'assurdo, [...] l'interiorità socratica nell'esistere è un *analogon* della fede [cristiana], solo che l'interiorità della fede, che corrisponde non alla respinta dell'ignoranza, ma a quella dell'assurdo, è infinitamente più profonda"⁴⁴. Anche in questo caso l'analogia si instaura tra due relazioni. Da un lato, la relazione di un essere umano finito con un essere infinito ed eterno, che però non può essere provato ed è dunque oggettivamente incerto. Dall'altro, la relazione di un essere umano finito con qualcosa di oggettivamente impossibile, vale a dire un essere eterno che a un certo punto del tempo comincia a esistere. Da una parte una relazione che sembra essere, come scrive Climacus, la suprema accentuazione dell'esistenza, dall'altra una relazione che accentua l'esistenza perfino di più. Tra queste due relazioni c'è un'analogia, anche se "la differenza [...] è infinita"⁴⁵. O, forse, possiamo aggiungere, c'è un'analogia proprio per far risaltare la differenza infinita.

Dopo parecchie pagine Climacus sembra però cambiare idea: "E la fede appartiene in modo essenziale alla sfera della religiosità paradossale [vale a dire quella cristiana] [...]; ogni altra fede è un'analogia che non è un'analogia, un'analogia che può servire per rendere attenti, ma non di più, la cui comprensione perciò è una revoca" (*Tilbagekaldelse*)⁴⁶. Dunque non c'è analogia tra il paradosso della verità socratica e il paradosso cristiano. Climacus si contraddice allora nel corso della stessa opera? E che cosa significa che,

42. Questo il significato della parola danese "*Tilblivelse*", nascita, venire all'esistenza, concetto centrale nell'Intermezzo delle *Briciole filosofiche*, e che invece tradizionalmente è stato tradotto con "divenire" o, ultimamente, con "divenire reale". Su questo ho richiamato l'attenzione in E. ROCCA, *Tra estetica e teologia. Studi kierkegaardiani*, Pisa, ETS, 2004, pp. 134-135, e in Id., *Kierkegaard*, Roma, Carocci, 2012, pp. 141-145.

43. S. KIERKEGAARD, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, in *Søren Kierkegaards Skrifter*, cit., bd. 7, p. 192; trad. it. cit., p. 371.

44. *Ivi*, p. 188; trad. it. p. 369.

45. *Ivi*, p. 190; trad. it. p. 370.

46. *Ivi*, p. 517; trad. it. p. 577.

rispetto a quella cristiana, “ogni altra fede è un’analogia che non è un’analogia”? Anche questa frase pare essere palesemente contraddittoria.

Se però questa contraddizione non deve essere un nonsenso, Kierkegaard afferma che bisogna tenere insieme due movimenti che sembra impossibile tenere insieme. Da un lato, legittima l’analogia tra fede cristiana e altre fedi (in primo luogo quella socratica); dall’altro afferma che l’analogia deve essere revocata. L’analogia è legittimata *al fine* di essere revocata.

Questo non riguarda solo l’analogia tra verità socratica e verità cristiana. Riguarda anche il caso in cui ci serviamo di esempi tratti dalla vita quotidiana al fine di comprendere il cristianesimo, cosa che Kierkegaard fa di continuo nelle sue opere. Un esempio per tutti può essere l’analogia che Anti-Climacus usa nella *Malattia per la morte*, quando compara il messaggio cristiano al messaggio che un imperatore invia a un povero bracciante, in cui l’imperatore lo informa che sposerà sua figlia⁴⁷.

Sugli esempi quotidiani Climacus scrive nel *Poscritto*: “Prendiamo un paio di esempi da semplici situazioni di vita, ricordando però sempre, per ciò che riguarda l’uso degli esempi, la differenza assoluta, ricordando che non c’è analogia con la sfera della religiosità del paradosso, e perciò l’uso degli esempi, se compreso, è una revoca”⁴⁸. Climacus procede poi ad alcuni esempi presi dalla vita quotidiana, per poi concludere: “Così va anche con chi è in verità cristiano, ricordando che non c’è analogia”⁴⁹. Gli esempi sono analogie. E le analogie possono essere usate solo al fine di essere revocate. Il corretto uso dell’analogia è la sua revoca. L’analogia è sì legittima e anzi necessaria per comprendere il cristianesimo, tuttavia l’analogia è sempre “analogia dell’inganno”, un’analogia ingannevole, che, se non revocata, finisce per distruggere quel paradosso assoluto che costituisce il cristianesimo. Erra chi, “frintendendo, invece di usare l’analogia per, a partire da essa, determinare il paradosso [...], vuole al contrario revocare il paradosso con l’aiuto dell’analogia, che però è solo un’analogia dell’inganno, il cui uso perciò è una revoca dell’analogia, non del paradosso”⁵⁰. La frase non è di immediata comprensio-

47. S. KIERKEGAARD, *Sydommen til Døden*, in *Søren Kierkegaards Skrifter*, cit., bd. 11, pp. 197-198; trad. it. di E. Rocca, Id., *La malattia per la morte*, Roma, Donzelli, 2011, pp. 85-87.

48. S. KIERKEGAARD, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, in *Søren Kierkegaards Skrifter*, cit., bd. 7, p. 515; trad. it. cit., p. 575.

49. *Ivi*, p. 516; trad. it. p. 576.

50. *Ivi*, p. 527; trad. it. p. 583.

ne. Climacus contrappone due casi, il primo è l'abuso dell'analogia che revoca il paradosso; l'altro è l'uso corretto dell'analogia che però significa al tempo stesso riconoscere l'inganno dell'analogia e la necessità di revocarla.

Le analogie sono come castelli di sabbia, devono essere costruiti per poi essere distrutti. Se, come visto in Kant, condizione del pensiero analogico è la facoltà estetica di giudizio, possiamo dire con Schiller: "*Auch das Schöne muß sterben!*"⁵¹, anche il bello deve morire.

In un'annotazione del 1844 dal quaderno *JJ* Kierkegaard discute la tesi di Trendelenburg che "i principi supremi possono essere dimostrati solo indirettamente (negativamente)". Kierkegaard commenta: "Questo pensiero è per me importante per il salto, per mostrare che ciò che è più alto può essere raggiunto solo come un limite". L'annotazione kierkegaardiana ha come sfondo le due opere *Il concetto di angoscia* e le *Briciole filosofiche*, che tematizzano tra l'altro le questioni del salto e del limite del pensiero. Subito dopo, Kierkegaard lega il tema dell'analogia al salto: "Con l'analogia e l'induzione si può raggiungere la conclusione solo con un salto"⁵². Abbiamo rapidamente discusso in precedenza il ruolo centrale che l'analogia svolge negli scritti logici di Trendelenburg. Ancor più degno di nota è che Kierkegaard leghi qui l'analogia alla categoria, per lui decisiva, del "salto".

Come visto in precedenza, per Kant condizione di possibilità della capacità di costruire analogie è la facoltà estetica di giudizio. A sua volta, Kierkegaard è ben cosciente che l'analogia trovi la sua origine nell'estetico e nel poetico. Cito da un'annotazione del 1849, in cui Kierkegaard riflette sul primo dei *Due piccoli saggi etico-religiosi*:

L'atteggiamento docente in rapporto alla vita di Cristo, il dividere la vita di Cristo in paragrafi, l'atteggiamento sistematico e simili, è un nonsenso. È e sarebbe necessario dunque aprire una nuova via. A questo fine ho inteso l'uso del poetico. Ritengo che le analogie umane, se beninteso si tiene in debito conto la differenza qualitativa tra uomo-Dio ed essere umano, possono contribuire a illuminarla, possono contribuire ad avere di nuovo un'impressione più viva del vangelo. Il cristianesimo e il vangelo sono diventati per gli uomini triviali [...]. Si tratta dunque soprattutto di fare *qualcosa* per rendere la vita di Cristo *presente*. Questo ritengo sia il merito del piccolo saggio. Con

51. Sono le prime parole dell'elegia *Nänie* del 1799, cf. F. SCHILLER, *Poesie filosofiche*, trad. it. e cura di G. Pinna, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 98.

52. S. KIERKEGAARD, *Journalen JJ*, no. 266, in *Søren Kierkegaards Skrifter*, cit., bd. 18, p. 225.

l'aiuto di una analogia umana e in modo poetico si fa valere la possibilità anziché la fatticità; ma la possibilità è proprio ciò che risveglia⁵³.

Il poetico può essere al servizio del religioso. Il poetico rimanda a analogie umane e alla categoria della possibilità. Da un lato, "la possibilità è proprio ciò che risveglia". Dall'altro, attraverso le analogie la possibilità prende il posto della fatticità. E proprio sostituire la fatticità con la possibilità è per Kierkegaard il limite dell'estetico. Come leggiamo all'inizio della seconda parte della *Malattia per la morte*, la poesia del cristianesimo è peccato: "il peccato di poetare anziché di essere, di rapportarsi al bene e al vero con la fantasia anziché esserlo, cioè, anziché sforzarsi esistenzialmente di esserlo"⁵⁴.

L'analogia è dunque lo strumento del rendere attenti, del risveglio, del comprendere che non possiamo comprendere. E se rendere attenti, risveglio, comprendere di non poter comprendere sono categorie chiave nel pensiero di Kierkegaard, l'analogia sarà lo strumento principe per poter fare uso di quelle categorie.

Il contributo di Kierkegaard alla storia del concetto di analogia si iscrive allora nel filone schizzato, da Aristotele a Kant fino a Trendelenburg, e lo radicalizza. In rapporto al divino, il pensiero analogico consiste nel trovare somiglianze di relazioni e nel revocarle al tempo stesso. Sostenendo che l'analogia va usata e revocata, Kierkegaard accentua il fatto che l'analogia ci rende attenti, o ci deve rendere attenti, alla differenza tra le due relazioni che compara. L'analogia definisce la nostra comprensione dell'incomprensibile facendoci comprendere in che senso non possiamo comprendere.

5. *Dionigi Areopagita: la similitudine dissimile*

Mi pare sia possibile legare l'uso che Kierkegaard fa del concetto di analogia a un autore che pure egli non cita mai, e che neppure era presente nella sua biblioteca: Dionigi Areopagita. Nel suo *Corpus* Dionigi afferma da un lato che nessuna metafora o analogia può esprimere la natura divina, dall'altro apre a una teologia simbolica che possa in qualche modo comunicare ana-

53. S. KIERKEGAARD, *Journalen NB11*, no. 33, in *Søren Kierkegaards Skrifter*, cit., bd. 22, p. 26.

54. S. KIERKEGAARD, *Sygdommen til Døden*, in *Søren Kierkegaards Skrifter*, cit., bd. 11, p. 191; trad. it. cit., p. 79.

logicamente la natura di Dio. Questa comunicazione avviene attraverso quelle che Dionigi chiama le “similitudini dissimili” (*anómioi homoiótētes*):

Se dunque le negazioni [*apopháseis*] sono vere nei riguardi delle cose divine, mentre le affermazioni non si adattano al mistero delle cose arcane, ne segue che il metodo di descrivere per mezzo di cose dissimili sia quello più conveniente alle cose invisibili. Dunque, le descrizioni della Sacra Scrittura onorano gli ordini celesti e non li coprono di vergogna spiegandoli con figure dissimili, ma dimostrano mediante queste che gli ordini sorpassano tutte le cose materiali in maniera sovramondana⁵⁵.

Maurice de Gandillac commenta che “il paradosso dionisiano è qui che la *dissimilitudo* [...], invece di significare [...], quando si tratta di ‘immagini irragionevoli’ riguardo agli spiriti celesti, un ‘allontanamento’ e una deplorabile ‘insufficienza’, costituisce in qualche modo la forma sensibile dell’apofasi [cioè della negazione] stessa”⁵⁶. A rigore la teologia negativa o apofatica non dovrebbe avere forma sensibile. La sua negatività sta proprio nel mostrare che è impossibile che qualunque nome o forma sensibile sia adeguato al divino nella sua purezza. Ciò nonostante le similitudini dissimili vogliono dare al tempo stesso la misura *e* della somiglianza *e* della dissomiglianza. Umberto Eco la chiama “una teoria dell’analogia inversa, che molto corroborerebbe l’idea di una nominazione simbolica che oscura per spingere l’intelligenza a cercare”; e commenta che interpretazioni occultistiche dei brani di Dionigi sulle similitudini dissimili “parlano di una immagine di Dio che si riflette sulla superficie del mare terrestre per simmetria rovesciata (e in questo senso san Paolo avrebbe detto nel brano famoso della lettera ai Corinzi [1,13] che noi vediamo oggi *per speculum*)”. Tuttavia secondo Eco gli esempi che Dionigi porta di similitudine dissimile non sono all’altezza della sua teoria ma sono esempi, “al massimo, di similitudine ardita”⁵⁷. Insomma, Dionigi, nonostante ogni professione di teologia apofatica, finirebbe per privilegiare le somiglianze piuttosto che dare la misura della dissomiglianza.

La questione però è se si possa parlare, come fa Eco, di una analogia inversa, basata sulla dissomiglianza, distinta dalla analogia per così dire

55. DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia celeste*, II, 3, 141A, in Id., *Tutte le opere*, trad. di P. Scazzoso, Milano, Rusconi, 1997, p. 84.

56. DENYS L’ARÉOPAGITE, *La hiérarchie céleste*, trad. franc. e note di M. de Gandillac, Paris, Cerf, 1958, p. 79.

57. U. ECO, *Metafora e conoscenza nel Medioevo*, cit., p. 645.

normale, basata sulla somiglianza. Piuttosto, l'intera storia dell'analogia sta a mostrare che l'analogia manifesta la somiglianza nella dissomiglianza e che in tal modo misura tanto la somiglianza quanto la dissomiglianza. L'analogia dà sempre null'altro che similitudini dissimili.

È ciò che pratica Kierkegaard. Mostra la somiglianza tra l'umano (Socrate) e il divino (Cristo) *per speculum*, attraverso la dissomiglianza. Mostra che l'analogia può essere usata solo se al tempo stesso revocata. Mostra attraverso l'analogia i limiti del pensiero. Nel quaderno *JJ* Kierkegaard scrive: "Il vedere Dio oppure il vedere il meraviglioso è in virtù dell'assurdo, perché l'intelletto deve cedere il passo"⁵⁸. È ciò che fa l'analogia revocata.

58. S. KIERKEGAARD, *Journalen JJ*, no. 270, in *Søren Kierkegaards Skrifter*, cit., bd. 18, p. 226.

PATRIZIO TUCCI

MISTICA SENZA TRASCENDENZA.
IL CASO DI REMY DE GOURMONT

Il titolo del libro sul quale vertono le mie riflessioni, pubblicato da Remy de Gourmont nel 1892, è *Le latin mystique*, e un sottotitolo ne specifica la materia: *Les poètes de l'antiphonaire et la symbolique au Moyen Âge*¹. Due anni prima era apparso il capolavoro narrativo dello scrittore, *Sixtine, roman de la vie cérébrale*, che concede un posto d'importanza primaria alla letteratura latina medievale, compiacendo il gusto raffinato del protagonista Hubert d'Enragues. Si sa d'altra parte con quanta insistenza il Medioevo, in forme e per ragioni disparate, sia convocato negli scritti di Gourmont². Nel panorama di quelli saggistici e critici di pertinenza dichiarata spicca proprio *Le latin mystique*, anche se il valore del libro andrebbe riportato forse a proporzioni più congrue: non parlo del valore letterario (in senso lato), che è alto, né di quello delle prospettive critiche disegnate sui singoli poeti o degli intrepidi proclami che lo costellano ("ce latin, méprisamment connu sous le nom de latin d'église, est, nous semble-t-il, un peu plus attirant que celui d'Horace"³), ma del valore da annettersi alla sistemazione storica della letteratura latina medievale che vi è compiuta. Certo, l'elezione di un terreno d'indagine poco frequentato dai romanisti si deve ritenere, ed è stata ritenuta, meritoria di per sé, anche se è palese quanta parte avesse in essa l'esempio del protagonista di

1. Si cita qui dalla terza edizione, Paris, Éditions G. Crès et Cie, 1922. Il testo riproduce quello della seconda edizione riveduta e ampliata (1913).

2. Mi sia permesso di rinviare in proposito ai miei *Il Medioevo delle Promenades littéraires*, in *Remy de Gourmont*. Atti del Convegno di Monselice, 26-28 settembre 1996, a cura di P. Tucci, Padova, Unipress, 1997, pp. 123-156, e *Gourmont médiéviste*, in *Cahier Remy de Gourmont*, a cura di Th. Gillibeuf e B. Blois, Paris, Éditions de l'Herne, 2001, pp. 189-201.

3. R. DE GOURMONT, *Le latin mystique*, cit., p. 5.

À rebours (1884) di Joris-Karl Huysmans, il cui nome, des Esseintes, è citato quattro volte, e i cui giudizi *Le latin mystique* ratifica sempre⁴. Nell'Introduzione alla silloge postuma di Alberto Limentani con il titolo *Alle origini della filologia romanza*, il curatore sottolinea – come Limentani stesso nel capitolo *Novati tra positivismo e Liberty* – la non comune conoscenza della letteratura latina medievale detenuta da Francesco Novati, ricordando che “nello stesso periodo in Francia se ne interessa un Remy de Gourmont...”⁵. I puntini di sospensione suonano più elogiativi di quanto avrebbe potuto fare una frase intera. Ma se il paragone fosse proseguito, sarebbe stato necessario segnalare una divergenza di enorme peso: mentre Novati istituisce una solidarietà tra cultura mediolatina e cultura volgare, e tra letteratura mediolatina e letteratura volgare, opponendosi niente meno che “al mito romantico che aveva presieduto alla nascita della filologia romanza”⁶, Gourmont considera romanticamente i due mondi come separati e incomunicabili, e non vorrà rettificare mai l'idea. Nella “Préface” del 1913, che sostituisce quella scritta da Huysmans e malgradita, vedremo più avanti perché⁷, egli asserisce infatti la legittimità e l'originalità possibile di una letteratura latina coeva della letteratura francese antica⁸; e in *Le Culte du latin*, articolo del 1911, è detto che la prima parte della letteratura francese si sviluppò senza relazione di dipendenza dal latino, conosciuto dai soli chierici⁹. Il contatto tra la poesia latina del Medioevo e la letteratura profana e parallela gli sembra essersi prodotto entro un solo

4. Ambrogio, “l'auteur d'indigestes homélies, 'l'ennuyeux Cicéron chrétien' comme le juge des Esseintes” (ivi, p. 35); Sidonio Apollinare “emploie un étrange latin, tout bariolé, bien fait pour délecter des Esseintes” (p. 57); Claudius Marius Victor, il cui trattato *De la Perversité des mœurs* contiene versi “luisants comme du phosphore” che devono essere citati, “quand cela ne servirait qu'à justifier des Esseintes” (p. 66); “c'est en l'*Hortulus* [di Walafrid Strabo] [...] que des Esseintes trouva ces louanges de la citrouille, qui le réjouissaient” (p. 102). Il capitolo di *À Rebours* che verte “sur ces ténébreux auteurs” è lodato nella “Introduction” (p. 5). È bene rimarcare che la biblioteca mediolatina di des Esseintes non accoglie testi posteriori alla fine del secolo X, mentre il limite cronologico inferiore del *Latin mystique* è la fine del secolo XIII.

5. A. LIMENTANI, *Alle origini della filologia romanza*, a cura di M. Mancini, Parma, Pratiche Editrice, 1991, pp. 18-19.

6. G. CONTINI, *Memoria di Angelo Monteverdi*, in Id., *Altri esercizi (1942-1971)*, Torino, Einaudi, 1972, p. 377.

7. La si può leggere nella ristampa del *Latin mystique* a cura di Pierre Laurens, Paris, Les Belles Lettres, 2010, pp. 17-25.

8. R. DE GOURMONT, *Le latin mystique*, p. VI.

9. *Épilogues*, vol. complémentaire (1905-1912), Paris, Mercure de France, 1913, p. 287.

ambito tematico, e cioè la denuncia, talvolta l'irrisione, con carattere satirico, dei "défauts, travers et vices des hommes et des femmes, surtout des femmes"¹⁰; ma proprio tale fenomeno, se non gli avessero fatto velo schemi predeterminati di giudizio, sarebbe dovuto apparirgli la spia di condivise ascendenze clericali.

Se la cultura e la letteratura del Medioevo assorbono tanta parte degli interessi di Gourmont, va rilevato, per converso, che nelle pagine più schiettamente medievalistiche si aprono con frequenza spiragli, e talora sentieri e strade, su tutt'altro genere di paesaggi. È anche il caso, come si vedrà, del *Latin mystique*, il cui sottotitolo invoca una simbolica nella quale si discerne, in trasparenza, quel "symbolisme" di cui *Sixtine* offrirà l'insuperato modello stilistico, e il duplice *Livre des masques*, nel 1896 e nel 1898, il censimento degli adepti: la corrispondenza con l'architettura del *Latin mystique*, che chiama a raccolta e presenta uno per uno i poeti dell'antifonario, è palese.

Meditato lungamente, il libro si articola in diciannove capitoli, cui fanno seguito due appendici, una tavola cronologica, note di tipo prevalentemente bibliografico e un elenco delle opere consultate. Nel numero figurano collezioni di testi, edizioni di singoli autori e monografie, opere storiche e storico-letterarie, tra cui i primi due volumi della *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters* di Adolf Ebert nella versione francese del 1883-1884, suo principale riferimento, come già lo era stato di *À rebours* (e forse non è senza motivo che manchi l'indicazione del terzo volume, stampato in traduzione nel 1889). Il trattato di Ebert fornisce a Gourmont non solo il quadro cronologico, con una connessione significativa tra i testi della tarda e della bassa latinità, ma anche notizie biografiche e storiche su cui egli si fonda per discutere questioni di attribuzione o di derivazione, per ricostruire l'evoluzione di forme e generi, imponendo però all'insieme un'inflessione polemica sostanzialmente estranea alle intenzioni dello storico tedesco, e prossima invece a quelle del celebre capitolo III di *À rebours*: fin dalle prima pagina, infatti, è condannata la "superstition classique" che colloca l'ultima frontiera della letteratura latina verso il IV secolo, e menziona Claudiano per condiscendenza.

Punto di partenza del *Latin mystique* è l'opera di Commodiano, e ogni capitolo si sofferma su uno (Prudenzio, Marbodio, san Bernardo) o più autori della stessa epoca, corredando i testi originali (ma non sistematicamente) di traduzioni in versi e in prosa che sono molte volte vere e proprie riscritture.

10. R. DE GOURMONT, *Le latin mystique*, cit., p. X.

Alcuni capitoli, come ho già segnalato, tracciano la diacronia di un genere o di un tipo di composizione: le “sequenze” e i “tropi” (VII-VIII), le “litanie” (IX), la “sequenza regolare” (X), il “ciclo anonimo della Vergine” (XVII), il *Dies irae* (XVIII), lo *Stabat Mater* (XIX). Fenomeno considerevole, Gourmont interpone numerose citazioni di autori non medievali o in lingue diverse dalla latina, come nel capitolo che ripercorre la storia dello *Stabat Mater*, apertasi nel secolo XI e conclusa da Verlaine (nel testo è riprodotta una poesia di *Sagesse*)¹¹. Altri esempi sono la citazione di un distico di Laurent Tailhade¹², la trascrizione nel capitolo IX di una litania del secolo XVII composta in francese e ritrovata nel breviario di una monaca sconosciuta¹³, e quella, nel capitolo XVI, di una *Horloge de la Passion*, dove ciascuna delle ore canoniche simboleggia una fase dell’agonia di Cristo, e dove si trova interpolata sotto il testo latino una traduzione in un francese con coloriture normanne¹⁴.

Lungo tutto il libro il discorso è tenuto da un plurale di modestia “nous”, che talvolta designa invece la generazione dei cosiddetti “décadents” di cui Gourmont si onora di fare parte, e alla cui “immense fatigue” *soltanto* la letteratura mistica si confà. Notiamo, peraltro, che egli nega con energia (e lo farà in varie occasioni future¹⁵) l’applicabilità di tale appellativo a quella generazione, domandando provocatoriamente chi, tra Jules Laforgue, “fol ivre d’impossible”, “poète, forger de son verbe”, e Sully-Prudhomme, “rédacteur de vers, à l’âme polytechnique et morale”, sia il vero decadente. In quanto al suo oggetto di studio, taccia di “décadence” non i poeti mediolatini, ma gli umanisti italiani applicati a “ovidifier de mythologiques lamentations”. Poco prima aveva proclamato che più di un tratto caratteristico della poesia latina ecclesiale si ritrova nell’odierna poesia francese, mettendone in vista soprattutto due: il primo è la “quête” (termine, come si sa, fortemente connotato) di un ideale staccato dagli interessi materiali dominanti; l’altro consiste nel disdegno delle norme prosodiche classiche e nella ricerca di forme nuove¹⁶. Con queste premesse, si capisce bene perché il libro si lasci interpretare, per non dire che chiede di essere interpretato, come una difesa e illustrazione dell’idealismo e

11. *Ivi*, pp. 360-361.

12. *Ivi*, p. 299.

13. *Ivi*, pp. 155-156.

14. *Ivi*, p. 287.

15. Si veda in particolare Stéphane Mallarmé et l’idée de décadence (1898), in *La culture des idées*, Paris, Mercure de France, 1900, pp. 109-128.

16. R. DE GOURMONT, *Le latin mystique*, cit., pp. 8-9.

della sua già evocata emanazione letteraria, il simbolismo. Dal capitolo dedicato a Commodiano, apprendiamo che la nascita dell'idealismo risale al suo tempo, e per queste ragioni: "L'homme regarde autour de lui, ne voit plus rien de visible et se réfugie en lui-même, où l'invisible vient le visiter"¹⁷. Nelle pagine liminari, il confronto istituito tra Orazio e i poeti dell'antifonario premia quegli asceti, l'anima dei quali è più ricca d'idealità di quanto non lo sia quella del "vieux podagre égoïste et sournois"¹⁸.

L'esumazione del latino tardo e medievale, conviene rilevarlo, è un dato d'epoca, che prende impulso dall'immagine ambivalente – e a veder bene contraddittoria – di quella lingua: lingua in via di decomposizione da una parte, lingua sacra dall'altra, donde i due poli attorno a cui la si vede gravitare, decadenza e misticismo¹⁹. Uno dei primi testi, se non il primo, che connetta in forma aperta uno stadio storico e linguistico fino allora spregiato con il rivolgimento letterario in atto è la magnifica "Notice" premessa da Théophile Gautier all'edizione postuma delle *Fleurs du mal* a cura di Charles Asselineau e Théodore de Banville: "Baudelaire aimait ce qu'on appelle improprement le style de décadence, et qui n'est autre chose que l'art arrivé à ce point de maturité extrême que déterminent à leurs soleils obliques les civilisations qui vieillissent: style ingénieux, compliqué, savant, plein de nuances et de recherches, [...] s'efforçant à rendre la pensée dans ce qu'elle a de plus inflexible". Il testo prosegue con altre definizioni corpose, ma qui importano soprattutto l'indicazione della preferenza che, nell'universo della latinità, Baudelaire aveva per Agostino e Tertulliano, rispetto a Virgilio e Cicerone, e quella di un interesse che si spingeva "jusqu'au latin d'Église, à ces proses et à ces hymnes où la rime représente le rythme antique oublié"²⁰. Tant'è vero che il poeta introdusse nelle *Fleurs du mal*, e Gautier non manca di ricordarlo, un poemetto latino intitolato *Franciscæ meæ Laudes*, con impianto e movenze di sequenza. L'edizione originale della raccolta (1857) lo aveva dedicato, non senza ironia, "à une modiste érudite et dévote", e gli aveva aggiunto una annotazione di grande valore nella nostra prospettiva:

17. *Ivi*, p. 24.

18. *Ivi*, p. 36.

19. Cf. J.-Y. TILLIETTE, *Les décadents, les symbolistes et le Moyen Âge latin*, in *Le Moyen Âge au miroir du XIXe siècle*, a cura di L. Kendrick, F. Mora e M. Reid Paris, L'Harmattan, 2003, p. 4. Farò appello a questo ottimo studio per altri spunti.

20. *Œuvres complètes de Charles Baudelaire*, I, Paris, Michel Lévy frères, 1868, pp. 43-45.

Ne semble-t-il pas au lecteur, comme à moi, que la langue de la dernière décadence latine – suprême soupir d'une personne robuste déjà transformée et préparée pour la vie spirituelle – est singulièrement propre à exprimer la passion telle que l'a comprise et sentie le monde poétique moderne? La mysticité est l'autre pôle de cet aimant dont Catulle et sa bande, poètes brutaux et purement épidermiques, n'ont connu que le pôle sensualité²¹.

Come si vede, per tessere l'elogio della tarda latinità Baudelaire si vale di due suoi caratteri: quello di una lingua consunta, prossima alla morte, e perciò votata alla spiritualità, nella quale trova un "singolare" rispecchiamento la moderna espressione poetica della passione. L'altro carattere sta nella misticità che le è propria, e che guida lo sguardo oltre l'aspetto superficiale e fisico delle cose. Anche nel *Latin mystique* la lingua dei poeti dell'antifonario è percepita come intrisa di misticismo. In alcuni passi, anzi, il misticismo sembra ridursi a un fatto di lingua e di stile: è così quando Gourmont parla di san Bernardo e, appunto, del suo "style toujours vêtu de mysticisme"²². Ed è così quando afferma che il latino cristiano – lingua "rigoureusement neuve", notiamo bene – si trova già per intero nel testo della Vulgata. A tale fonte attinsero, uno di seguito all'altro, tutti gli scrittori mistici: "et cette langue est au latin classique ce que Notre-Dame est au Parthénon, ce qu'un poème de pierres et de larmes est à une ode de Pindare"²³. Altri esempi sono offerti da Ildegarda, che indirizza una sequenza a san Disibodo, composta in termini "d'un très haut et très herméneutique mysticisme"²⁴, e da un inno liturgico ascrivibile al secolo X, che canta la Gerusalemme celeste "en un grandiloquent mysticisme"²⁵. È però la semplicità dei mezzi adoperati a suscitare l'ammirata meraviglia dello scrittore, al cospetto delle due "efflorescences suprêmes" della poesia triste e mortificata del Medioevo, il *Dies irae* e lo *Stabat Mater*²⁶.

Apro una parentesi per osservare che si tocca qui un punto delicato,

21. C. BAUDELAIRE, *Œuvres complètes*, éd. C. Pichois, 2 voll., Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1975-1976, I, p. 940 (il poemetto si legge alle pp. 61-62). Eccellente latinista, Baudelaire conosceva certamente le tre antologie di testi poetici latini del Medioevo approntate da Édélestand du Méril tra il 1843 e il 1854.

22. R. DE GOURMONT, *Le latin mystique*, cit., pp. 12-13.

23. *Ivi*, p. 8.

24. *Ivi*, p. 138.

25. *Ivi*, p. 216.

26. *Ivi*, p. 321.

perché l'atteggiamento di Gourmont dinanzi al rapporto fra tradizione orale e tradizione scritta, fra letteratura collettiva e anonima e letteratura firmata, entro e oltre i confini cronologici convenzionali dell'età di mezzo, è oltremodo indeciso e movente; indeciso tra una romantica predilezione per ciò che risale a età aurorali, e che pare creazione spontanea del popolo e espressione genuina della sua anima, e una rivendicazione aristocratica (e storicistica) della letteratura come prodotto individuale, qualche volta luogo di decantazione e di cristallizzazione di una tradizione collettiva preesistente: è appunto il caso del *Dies irae* e dello *Stabat Mater*, cui Tommaso da Celano e Jacopone da Todi diedero la configurazione definitiva dopo secoli di oscura incubazione in anime “*tremblantes*” e “*adorantes*”.

Tornando alla qualità della lingua dei poeti cristiani, nel *Latin mystique* il contrasto s'instaura tra un “*immuable jargon de rhéteur*”, che condanna all'inerzia e alla ripetitività, e l'espressione del temperamento personale di orientali e di barbari²⁷. Non è privo di significato, in questo senso, che Gourmont attenui la portata della “rinascita” carolingia, giudicandola tutta di frasi, tutta di ornato, tutta d'imitazione²⁸. L'apporto dei mistici cristiani risiede in un rinnovamento radicale della lingua letteraria, anche e specialmente sul piano della creazione verbale²⁹, e nell'invenzione di un codice comunicativo che è nello stesso tempo causa ed effetto di una rivoluzione della spiritualità e dell'intellettualità. La riconsiderazione della poesia claustrale, e la sua promozione a modello linguistico, stilistico e spirituale per le esperienze innovatrici di fine Ottocento, contraddicono l'ideologia che nella riattivazione del passato scorge una disposizione retrograda, anziché ricollegarla a un progetto di rigenerazione del presente. Come nell'ambito del movimento che si suole chiamare “neoclassico”³⁰, così nel simbolismo teorizzato da Gourmont lo sforzo creatore associa in una sinergia due dimensioni del tempo, la regressione e la progressione: quanto più la prima s'intensifica, tanto più la propul-

27. *Ivi*, p. 4.

28. *Ivi*, p. 86.

29. Marcel Schwob, nella sua recensione del libro, sostiene al contrario che il sistema lessicale dei poeti latini mistici del Medioevo si teneva a una lingua “*pure et traditionnelle*” e che i neologismi erano sempre “*formés logiquement*”: “*Thomas a Kempis fit peut-être humblement la cuisine à ses frères moines, mais il serait mort plutôt que de préférer: cuisinare*” (M. SCHWOB, *Le latin mystique*, “*Mercure de France*”, novembre 1892, p. 191).

30. Ho avuto occasione di approfondire questo argomento in *Chateaubriand et les dieux antiques*, «*Bulletin de la Société Chateaubriand*», 58 (2015), p. 65-76.

sione verso il futuro aumenta. Il traguardo cui egli visibilmente aspira è una specie di sincretismo, una modernità incline alla trasposizione, all'adattamento e in definitiva alla continuità, che elabora un passato ricomposto per il presente.

Una conferma tanto lampante quanto sostanziosa si ottiene dalle *Litanies de la Rose*, che Gourmont stampò nel 1892 in una *plaque* lussuosa, venduta dal “Mercure de France” solo per corrispondenza. Esse mettono a frutto la ricchezza simbolica di un luogo comune della mistica medievale, ricavando dai sequenziari presentati nei capitoli VII e VIII del *Latin mystique* il proprio schema ritmico, e dalle litanie descritte nel capitolo IX l'invocazione e la ripetizione formulare: “Fleur hypocrite, Fleur du silence. Rose couleur de cuivre, plus frauduleuse que nos joies, rose couleur de cuivre, embaume-nous dans tes mensonges, fleur hypocrite, fleur du silence...”. Naturalmente a essere cantata qui non è la rosa mistica, ma il fiore carnale³¹. La rosa di Gourmont s'incontra così con la progenie decadente di fiori corrotti e venefici, della quale fanno parte quelli della *Faute de l'abbé Mouret* di Zola, in espansione continua fino a diventare foresta, le “fleurs monstrueuses” che decorano il giardino descritto nel capitolo VIII di *À rebours*, le “violae et flores” con cui Eliogabalo soffoca i propri ospiti, scena narrata dalla *Historia Augusta* e dipinta da Lawrence Alma-Tadema nel famoso *The roses of Helio-gabalus* (1888). Per la verità, Gourmont appare come soggiogato dalla moltitudine inesauribile di possibilità interpretative, dunque di apostrofi e di epiteti, nonché dalla deriva ermeneutica suscitata dal mutismo della rosa-simbolo e dal suo statuto ibrido d'immagine mentale e di oggetto naturale³².

Altro sintomo della vitalità attribuita alla poesia dei chiostristi è la sua ricezione attualizzante, la tendenza a riconoscerle una contemporaneità che non ha bisogno di lenti né di filtri. Questa, infatti, la reazione di Gourmont nel citare e tradurre il *Libera me, Domine*: “Cette séquence [...] fait pâlir d'effroi et pleurer de joie esthétique”³³. Presentando Alano di Lilla, “grand

31. Lo ha sottolineato M. J. SVERDLOFF, *Reescrituras de la tradición: Le latin mystique de Remy de Gourmont*, “Circe”, XVII (2013), p. 133.

32. Trasponendo una forma di poesia latina conservata nei monasteri, il poema, com'è stato osservato, “déploie une problématique éminemment moderne, car la prière revient ici à une interrogation ontologique concernant l'essence et la substance de l'image symbolique en rapport avec l'Idée qu'elle est censée représenter” (V. GRANJEAN, *Les “ymagiers” fin-de-siècle*, “Études littéraires”, XXXIX, 1, 2007, p. 176).

33. R. DE GOURMONT, *Le latin mystique*, cit., p. 323.

écrivain mystique”, lo dice “curieux de découvrir les analogies cachées au fond de choses, adonné plus que nul autre à la quête de l’invisible”, definizione applicabile tal quale a Baudelaire³⁴. E quando dichiara: “il est à peine besoin de comprendre de tels vers pour en subir le charme”, impiega parole dello stesso tenore di quelle che gli ispira l’ermetismo di Mallarmé, e che sono invece dedicate a un testo di Adamo di San Vittore, lodato come massimo poeta lirico del Medioevo latino (anche se gli fa difetto “un peu de la folie de l’amour, un peu de l’envol du mysticisme”)³⁵.

Tuttavia nel *Latin mystique* la mistica e i fenomeni connessi non sono considerati unicamente sotto il profilo della lingua e dello stile. Si distinguono due altre angolazioni, quella dell’esteta e quella – la più rilevante nell’ottica del presente colloquio – dell’analista d’idee. Per quanto concerne la prima (ma in parte pure la seconda), nel libro non è concesso alcuno spazio alla teologia e alla metafisica. Gourmont, pur dimostrandosi sensibile a certe intonazioni, tratta i temi toccati dalla poesia ecclesiale secondo una prospettiva fondamentalmente estranea al sacro in quanto tale e prettamente decadente – con tutto il rispetto dovuto ai suoi dinieghi –, orientata com’è ad annullare le frontiere tra esperienza mistica e esperienza estetica; diciamo meglio: tra esperienza mistica e un’esperienza estetizzante, che sostituisce la bellezza e l’arte alla trascendenza. Egli è felice di muoversi tra ricche casule, cibori preziosi e reliquiari, e assegna una funzione preponderante all’immagine, al gesto e al simbolo nella liturgia. Si aggiungerà, tra le implicazioni riconducibili alla sfera dei sensi, l’attrazione, di evidente discendenza baudelairiana, ma condivisa da molta parte della letteratura *fin de siècle*, per condizioni e atti sospesi tra luce e ombra, purezza e turbamento, santità e erotismo. Nei poeti mistici del Medioevo latino, Gourmont trova lo strazio dell’anima al tempo stesso impaludata nella carne e anelante a una ascensione verso Dio. Alcuni testi di Roswitha gli danno modo di sostenere che l’amore fu “la grande”, “l’unique” preoccupazione dei chiostristi: monache e monaci l’avevano fuggito invano; lo ritrovavano sempre, perché lo portavano dentro di sé³⁶. Questa stessa pagina ricorda che santa Gertrude, nella sua cella, vedeva muoversi e palpitare l’immagine crocefissa del suo amante mistico e, per pietà amorosa, sostituiva chiodi di garofano ai chiodi di ferro che lo straziavano.

34. *Ivi*, p. 187.

35. *Ivi*, rispettivamente pp. 266 e 263.

36. R. DE GOURMONT, *Le latin mystique*, cit., p. 105.

Ma lungo tutto il libro si avverte la tensione tra amore sacro e amore profano, vorrei dire anzi – riprendendo un vocabolo caro a Baudelaire – la loro reversibilità, cui offrono motivo l’ambiguità del linguaggio liturgico, la grazia equivoca dei giochi sulle sonorità, la sensualità delle figurazioni e degli epiteti rivolti a sante e vergini, e innanzi tutto alla Vergine per eccellenza. Si segnalerà, a questo proposito, come per Gourmont soltanto negli “esprits antimystiques” le dispute medievali intese a stabilire attraverso quale apertura il seme divino penetrò nel *felix venter* di Maria potrebbero provocare rappresentazioni irrispettose³⁷. In realtà, si percepisce una certa compiacenza nelle analisi dettagliate che egli produce di tali dispute e delle diverse ipotesi formulate, compresa quella di una fecondazione per via auricolare. Una mescolanza di sensualità e di misticismo si coglie anche nella fascinazione esercitata dalle figure sofferenti, in primo luogo il *Christus Patiens* e la *Mater Dolorosa*³⁸, dagli strumenti di tortura, nominati e descritti meticolosamente, dal “sadisme étonnant” dei tormentatori che, nella martire, infierivano con applicazione “sur les organes spécialement féminins”³⁹. Avrebbe potuto trovare una collocazione di rilievo in *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica* di Mario Praz la frase che specifica la meccanica di una di queste azioni: “Ils agrippaient avec les ongles de fer d’une monstrueuse bête les secrètes virginités des audacieuses vierges”⁴⁰.

Prima di toccare la dimensione propriamente ideologica della misticità profilata nel libro, pare utile indicare che nel medaglione di Maurice Maeterlinck, con cui s’inaugura il primo *Livre des masques*, Gourmont rileverà la molteplicità dei significati, anche contrastanti, che il termine e la nozione di misticismo erano venuti ricoprendo. Alcuni lo avvicinavano al quietismo, altri – nel suo giudizio con ragione – pronunciavano un’altra parola, individualismo: “mistico” è lo stato di un’anima che si distolga dalla realtà empirica e ignori emozioni (“chocs”) e contingenze, per riservarsi a una relazione intima e diretta con l’infinito. Ma l’infinito è immutabile, mentre le anime sono

37. *Ivi*, pp. 316-317.

38. C. MASUREL-MURRAY, *Le calice vide. L’imaginaire catholique dans la littérature décadente anglaise*, Paris, Presses Sorbonne nouvelle, 2011, pp. 86 ss., individua una “esthétique du sacrifice” e un “culte de la souffrance” nel numero delle tematiche predilette dagli scrittori e dagli artisti inglesi che alla fine dell’era vittoriana si fecero attrarre dal cattolicesimo e lo piegarono a finalità estetiche.

39. R. DE GOURMONT, *Le latin mystique*, cit., p. 40.

40. *Ibidem*.

numerose e mutevoli e ognuna lo concepisce secondo la propria natura. Ci troviamo così, lo si è inteso, dentro una logica affine a quella di Schopenhauer, la cui dottrina non per nulla è richiamata nella “Préface” del libro; e vorrà anche dire qualcosa se, in un’altra pagina liminare, alla domanda “Que veut dire *Symbolisme*?” è data dapprima questa risposta: “individualisme en littérature”, poi quest’altra: “cela peut vouloir dire aussi: idéalisme”. Tutto si tiene, dunque, e in maniera sintomatica, benché una simile perfetta circolarità appaia tutt’altro che perspicua⁴¹.

Maggiore consistenza ha un medaglione raccolto nella seconda galleria degli “*écrivains nouveaux*”, quello di Victor Charbonnel, uomo di chiesa che aveva lasciato l’abito nel 1897, e pubblicato nello stesso anno un libro con un titolo pregnante: *Les mystiques dans la littérature présente*. Gourmont gli riconosce d’essere “un esprit mystique” proprio in considerazione della scelta compiuta, la quale discende dalla risoluzione di sciogliersi dalle costrizioni concettuali che impone l’osservanza, e di ammettere unicamente rapporti *non* mediati (dall’apparato devoto) tra l’anima e l’infinito. Nel libro Charbonnel constata come l’atteggiamento mistico, oramai, sia solo eccezionalmente di natura religiosa, sebbene assuma quasi sempre sembianze religiose. Ma la religione, sostiene Gourmont, è credere in Dio, mentre la mistica è credere alla scala di Giacobbe, la quale non porta da nessuna parte, solo in alto. Esiste una mistica divina e c’è una mistica senza trascendenza, anche se tra i due estremi si danno stati intermedi. Il ragionamento culmina in questa proposizione epigrafica: “le mysticisme moderne se sert de la religion, mais ne la sert pas”⁴².

Se i *Masques* di Maeterlinck e di Charbonnel offrono ciascuno a suo modo lumi sul pensiero di Gourmont, molta attenzione va prestata, concentrandoci ora sul *Latin mystique*, alla “Préface” di Huysmans, proprio a causa del profondo disappunto che essa provocò nell’autore: disappunto alla cui origine non era soltanto né tanto la critica mossa alle sue traduzioni, quanto il fraintendimento del senso del libro e degli intenti da cui era guidato. Il testo si avvia notando ironicamente che la mistica è di moda presso i giovani letterati, e che un neo-cristianesimo alimenta varie riviste letterarie di nuova fondazione: Venere è abbandonata per la Vergine e le beate sono trattate come

41. Si cita da R. DE GOURMONT, *Le livre des masques* (1896), Paris, Mercure de France, 1963, rispettivamente pp. 18 e 10.

42. *Ivi*, pp. 201-203.

prima lo erano le ninfe; alle divinità pagane, vagheggiate tanto a lungo dalla scuola parnassiana, succede Maria Maddalena. Atteggiamenti bollati come vacui, poiché agli occhi di Huysmans la mistica è legata indissolubilmente al cattolicesimo (che per lui, come del resto per Gourmont, è il solo e vero cristianesimo), ed esige il possesso della grazia, precluso a chi è avvezzo a vivere nella dissolutezza e nelle allucinazioni prodotte dall'assenzio (quel "don magnifique" fu concesso solo al Verlaine afflitto e penitente di *Sagesse*). La mistica è addirittura l'"anima" stessa e l'"arte" della Chiesa, e non è lecito confonderla né con l'idealismo né con lo spiritualismo, entrambi rigettati come postulazioni nebulose verso l'ignoto, verso un "au-delà" più o meno torbido. La vera mistica, invece, sa ciò che vuole e sa dove va: "elle cherche à êtreindre un Dieu qu'elle connaît et qu'elle précise, elle veut s'abîmer en Lui, tandis que Lui-même s'épand en elle". Non possono quindi invocarla nei loro conati letterari le generazioni odierne:

Pour qu'un artiste fasse un volume mystique, un volume blanc, il faut tout d'abord qu'il possède ou qu'il ait retrouvé la Foi [...]. À défaut de couvent, de refuge, il est indispensable de vivre dans les églises, à ces heures solitaires où des femmes prostrées demandent au Seigneur l'apaisement de leurs maux. [...] La littérature mystique n'a donc aucune chance d'éclore; saint Jean de la Croix, Ruysbroeck restent jusqu'à nouvel ordre sans geniture.

Niente di più remoto dalla logica e dallo spirito del *Latin mystique*. Intanto, gli scrittori irrisi da Huysmans possono identificarsi precisamente con i precursori e i seguaci del simbolismo/idealismo, di cui Gourmont, si ripete, sarebbe stato campione e legislatore nelle due serie di *Masques*, e di cui il libro prefato è sotto molti punti di vista il manifesto. Quanto al resto, *Le latin mystique* è totalmente alieno dall'intenzione apologetica, dalla volontà di proselitismo attribuitegli obliquamente da Huysmans, e la fede e la grazia non vi sono mai additate come *conditio sine qua non* per l'esperienza mistica. Abbiamo visto inoltre come Gourmont, proprio sulle tracce del protagonista di *À rebours*, esamini la poesia dei poeti latini cristiani sotto l'aspetto estetico, non liturgico o devozionale, e come intrecci per suo conto idealismo e simbolismo in un misticismo fantasmatico, "un peu sensuel et naturaliste", volendo ripetere una sua formula⁴³: dove, in luogo del secondo aggettivo, ci si aspetterebbe piuttosto "visionnaire", "imaginatif", "illuminé", come in altri

43. *Ivi*, p. 316.

passi⁴⁴. A ogni modo, quando nel libro si delinea in chiaro o in controtuce un parallelo con l'attualità, la mistica prende forme secolarizzate, permeate di spiritualità laica: le forme di un cammino ascensionale, sì, ma privo d'impronte o di risvolti religiosi. Soggiungo che si può dubitare che lo scrittore abbia apprezzato, se la lesse, la definizione della mistica procurata nel 1898 da Paul Valéry, in un articolo sulla trilogia romanzesca (diventata in seguito tetralogia) che Huysmans pubblicò dopo la conversione alla religione cattolica⁴⁵: "la mystique est l'acte d'une âme offensive qui se rue sur le monde extérieur" (in contrasto con "l'ordinaire religion", che è, per parte sua, soltanto "une médiocre et hésitante défensive")⁴⁶. Nella concezione di Gourmont quale si esplica nel libro, non c'è proiezione dell'anima fuori dai propri confini, non c'è presa aggressiva sul mondo. La mistica vale come strumento d'elezione per la conoscenza di sé, e per la decifrazione degli "obscurs rêves contradictoires" che si danno convegno in anime "éprises de jadis"⁴⁷: incantate da un passato che, data la natura del contesto, è da individuare proprio nell'altrove temporale del Medioevo latino.

Chiudo richiamando l'elogio funebre dedicato a Gourmont da uno dei suoi ammiratori più ferventi, Ezra Pound, che tra i molti meriti resi all'autore del *Latin mystique* include quello di avere restituito al mondo "a lost beauty"⁴⁸: questa bellezza perduta è la sequenza su Maria Maddalena del monaco Godeschalkus, qualificato significativamente nella prosa che introduce testo e traduzione come "poète de tendresse et de mysticisme" e, con sintassi allocutiva, come "noble cervelle si avancée en idéalisme"⁴⁹. Anche qui tutto si tiene.

44. *Ivi*, p. 122 e 134.

45. I titoli sono nell'ordine *Là-bas* (1891), *En route* (1895), *La cathédrale* (1898) e *L'oblat* (1903). Gourmont asserirà di non aver pensato mai che Huysmans potesse convertirsi: "je croyais que, pour lui comme pour moi, le décor catholique n'était qu'un décor [...], qu'une méthode d'art, qu'un moyen romantique, qu'une arme de guerre contre la laideur naturaliste" (*Souvenirs sur Huysmans*, in *Promenades littéraires*, 3^e série, Paris, Mercure de France, 1909, pp. 8-9).

46. P. VALÉRY, *Œuvres*, éd. J. Hytier, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1957, I, p. 750.

47. *Le latin mystique*, cit., p. 5.

48. E. POUND, *Remy de Gourmont*, "Poetry", VII, 4 (Jan. 1916), pp. 197-202.

49. R. DE GOURMONT, *Le latin mystique*, cit., p. 122-123.

LUCA CRESCENZI

INCONSCIO, ANIMA E SCIENZA NELLA CULTURA TEDESCA
DI FINE OTTOCENTO

1. *Premesse*

Sono almeno tre i fenomeni che danno originariamente impulso a quella vastissima tendenza della cultura occidentale dell'ultimo quarto del XIX secolo che si può definire, in senso stretto, neomistica: la ricezione europea del darwinismo, la critica della scienza e delle concezioni materialiste della realtà e la filosofia dell'inconscio di Eduard von Hartmann in quanto capostipite dei tentativi di sviluppo e correzione del pensiero schopenhaueriano.

La questione del neomisticismo ha confini quasi sterminati e per molto tempo è stata ampiamente ignorata dalla ricerca. Non che siano mancati gli studi – che per quanto riguarda l'area tedesca si sono spesso intrecciati con quelli sugli esiti artistici del fenomeno – ma grande enfasi è sempre stata posta sulla polarità rappresentata dall'opposizione fra il pensiero scientifico-razionalista e l'irrazionalismo mistico. Ancora pochi anni fa il germanista Uwe Spörl, in un interessante libro dedicato al problema, poteva scrivere ad esempio:

La mistica, per ciò che riguarda la sua rappresentabilità verbale e il carattere ispirativo dell' *unio mystica*, è strettamente legata, per tradizione, a contesti artistici e letterari. È possibile rilevare questo legame anche alla svolta del secolo: la neomistica assolve una funzione fondamentale nella letteratura a cavallo fra Ottocento e Novecento sia in riferimento alla funzione conoscitiva dell' "esperienza neomistica" sia in relazione alla rappresentatività linguistica dell'esperienza medesima: la letteratura vuole integrare le forme della conoscenza scientifica¹.

1. U. SPÖRL, *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*, Paderborn, Schöningh, 1997, p. 10

Questa tesi, nella sua apparente autoevidenza, deve però essere rettificata, poiché presuppone una chiara e insuperabile alterità di discorso scientifico e discorso mistico-letterario e attribuisce il crescente interesse per la mistica a cavallo del secolo alla diffusa convinzione che “al linguaggio, alle scienze e anche alla razionalità connessa con entrambi sia negato l’accesso alla vera realtà del mondo”². Le cose non stanno, però, in modo così semplice, poiché non solo gli scrittori seguono con grande attenzione le conquiste della scienza e della tecnica (e sono, a volte, essi stessi scienziati), ma la scienza medesima assume occasionalmente tratti neomistici. Ciò significa che arte e scienza, intorno al 1900, non sono affatto sfere alternative né si limitano a integrarsi reciprocamente. Sono invece attività molto vicine e si potrebbe addirittura datare all’incirca al 1860 l’inizio di un duplice processo che conduce a una progressiva fusione delle prospettive, laddove la filosofia pone le basi sistematiche per l’elaborazione di originali progetti mistico-scientifici in arte e in letteratura.

In questo duplice processo si avverte, naturalmente, l’eco della riflessione sul rapporto fra mistica e scienza concepita già in età romantica, quella riflessione che, ad esempio, aveva indotto Görres a riprendere e approfondire gli esperimenti di Mesmer nel contesto della sua *Mistica cristiana (Christliche Mystik)* o avevano ispirato nel barone Karl von Reichenbach, lo scienziato inventore della paraffina, del creosoto e del benzene il tentativo di indagare e dimostrare sperimentalmente l’esistenza dell’energia vitale nell’uomo da lui chiamata “Od”. È una tradizione che arriva fino a Gustav Theodor Fechner e oltre e che, in realtà, non si interrompe mai, scorrendo per molti rivoli sotterranei, ancor oggi solo parzialmente ricostruiti³.

Se si vuole un esempio del modo in cui, molto dopo il tramonto dell’età romantica, la riflessione scientifica o, meglio, la riflessione su forma e futuro della scienza perviene a conclusioni aperte al pensiero mistico basta ricordare il caso del celebre discorso sui *Sette enigmi del mondo (Die sieben Welträtsel)* pronunciato da Emil Du Bois-Reymond, il massimo fisiologo dei suoi tempi, l’8 luglio 1880 nella *Leibniz-Stiftung* dell’Accademia delle scienze di Berlino e pubblicato con enorme risonanza un anno più tardi, nell’estate del 1881, prima nel ventottesimo volume della “Deutsche Rundschau” e, contempora-

2. *Ibidem*.

3. Cf. però l’ottimo S. POGGI, *Il genio e l’unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830)*, Bologna, Il Mulino, 2000.

neamente, in forma di libro insieme al più vecchio discorso *Sui limiti della conoscenza della natura (Über die Grenzen des Naturerkennens)*, presso l'editore Veit & Comp di Lipsia.

Nel suo discorso Du Bois-Reymond aveva individuato sette grandi interrogativi cui la scienza non era in grado di fornire risposte: la natura della materia e della forza, l'origine del movimento, la causa del primo manifestarsi della vita, la disposizione finalistica della natura, l'origine delle sensazioni elementari, il sorgere del pensiero razionale e del linguaggio e la possibilità o impossibilità del libero arbitrio. In particolare Du Bois-Reymond aveva considerato "trascendenti, cioè tali da non poter trovare risposta all'interno di una visione integralmente meccanicistica del mondo, la prima, la seconda, la quinta e la settima domanda" aprendo in tal modo le porte a un dibattito che lo avrebbe durevolmente opposto al più autorevole e rigoroso dei darwinisti tedeschi, Ernst Haeckel, per il quale solo una visione parziale e intrisa di pregiudizi irrazionali poteva attribuire alla scienza autentica incapacità di fornire risposte alle domande elencate. Tuttavia l'arrivo in Europa di riflessioni di tutt'altra matrice, ma in buona misura sovrapponibili alle riflessioni di Du Bois Reymond, cioè quelle sviluppate nel primo, voluminoso libro della mistica russo-americana Helena Blavatsky intitolato significativamente *Isis Unveiled, a Master Key to the Misteries of Ancient and Modern Science and Theology* (1877) aveva nutrito una nuova e durevole ondata di pensiero mistico costretto, a questo punto, a misurarsi con lo scetticismo haeckeliano, con le nuove scoperte della scienza – primariamente con l'evoluzionismo darwiniano – e con la questione dei limiti del determinismo meccanicista, almeno nella versione ereditata da Leibniz.

A questo quadro, già piuttosto intricato, si aggiungono anche i risultati della filosofia post-schopenhaueriana. Vale infatti la pena di ricordare che intorno alla metà del XIX secolo il soggetto – tema di riflessione dominante per tutta l'epoca idealistica – è ormai una realtà assai problematica. La sua rilevanza e la sua rappresentabilità filosofica, in una modernità contrassegnata dai fenomeni della massa, viene messa in discussione e non soltanto dalle filosofie materialistiche che hanno ormai assunto grande rilievo. Anche pensatori ben lontani dal condividere il loro orientamento considerano il soggetto alla stregua dell'idolo invecchiato di un'epoca superata: le diversissime riflessioni di Schopenhauer e Darwin almeno su questo punto si incontrano. Se per il primo il soggetto – ridotto ormai a pura individuazione – non è altro che una funzione della Volontà, per il secondo esso è significativo solo in quanto portatore di caratteri ereditari. Il soggetto è relativizzato due volte: in sé e

nella prospettiva del suo valore rispetto al destino del tutto. L'interesse principale tanto della filosofia quanto della scienza si rivolge alla totalità comune definita e l'individuo appare come un'istanza precaria destinata a sciogliersi in una realtà che lo trascende. Solo uno spettacolare capovolgimento di prospettive potrebbe restituire all'individuo il ruolo perduto. Ed è proprio questo il senso della riflessione neomistica, la quale nelle sue articolazioni più efficaci sembra porsi come prima finalità il ripensamento dell'idea di soggetto e la restituzione a quest'ultimo di una centralità a partire dalla quale diventi nuovamente possibile arrivare a un'idea di totalità reindividualizzata o, se si vuole, a una diversa concezione del mondo.

2. *Morte mistica*

A questo fine contribuisce in modo decisivo a partire dal 1869, seppur in negativo, la *Filosofia dell'inconscio* (*Philosophie des Unbewusstien*) di Eduard von Hartmann. Pur nella prospettiva pessimistica della sua *Weltanschauung*, che riprende ampiamente da Schopenhauer, Hartmann offre infatti alla futura corrente neomistica alcuni argomenti fondamentali come la critica radicale all'unilateralità del materialismo, il nesso fra misticismo e inconscio e la legittimazione della *unio mystica* come risposta al bisogno di elevazione oltre i limiti della vita e del mondo. È in particolare la sua riflessione sulla morte a relativizzare e correggere il modello acquisito dalla lettura del *Mondo come volontà e rappresentazione* schopenhaueriano. In un saggio del 1869 – *Non c'è conforto per il pessimismo? (Ist der Pessimismus trostlos?)* – che accompagna la pubblicazione della *Filosofia dell'inconscio*, Hartmann propone infatti l'idea che la morte non sia una cancellazione dell'individuo ma piuttosto una “*restitutio in integrum*, uno scioglimento nell'Uno inconscio”⁴ e che la redenzione possa venire soltanto dalla negazione della volontà di vita: “Chi non ha mai sentito lo struggimento per l'autonegazione nella persona amata non conosce l'amore. [...] Ma questo, in termini filosofici, non corrisponde a null'altro che al superamento dell'illusione prodotta dalla coscienza dell'esistenza di una pluralità di individui e, dunque, al superamento della coscienza”⁵. Un vero superamento del *principium individuationis* e,

4. Cit. in J.-C. WOLF, *Eduard von Hartmann: ein Philosoph der Gründerzeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, p. 27.

5. E. VON HARTMANN, *Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts*, Leipzig, Wilhelm Friedrich, 1888³, p. 162.

con ciò, la redenzione o la cancellazione della vita individuale può darsi cioè solo nello scioglimento del singolo entro un assoluto che non può coincidere con null'altro che con la dimensione universale dell'inconscio. Nel capitolo 9 della sezione B della *Filosofia dell'inconscio*, dedicato all'*Inconscio nella mistica (Das Unbewußte in der Mystik)* Hartmann tenta inoltre di interpretare questo superamento della coscienza individuale come fondamento di ogni pensiero religioso e filosofico. Essenzialmente mistico, infatti, sarebbe il "completamento della coscienza con un contenuto (sentimento, pensiero o desiderio) che affiori involontariamente dall'inconscio"⁶ ovvero con un pensiero o una sensazione che dia espressione immediata e irriflessa all'inconscio medesimo. Per poter giungere a questo fine è necessario interrompere momentaneamente la riflessione cosciente e affidarsi a quello che Hartmann concepisce come il presupposto del pensiero geniale. Ogni genio artistico, filosofico o religioso, infatti, "il quale sia reso partecipe di quei rarissimi fenomeni mistici che sono le ispirazioni dell'inconscio"⁷ entra immediatamente in contatto con una sfera assoluta che sussiste al di là di qualsiasi individuazione ed è perciò una specie di visionario o di profeta. Se però questo assoluto presuppone l'annullamento dell'individuo, la condizione del genio è una morte mistica e una condizione fundamentalmente duplice in cui l'inconscio assoluto prende momentaneamente il posto della coscienza individuale senza cancellarla del tutto e, anzi, restituendola a se stessa completata e potenziata dallo spirito della visione.

Si può dire allora che nella filosofia dell'inconscio hartmanniana l'esperienza mistica sia una sorta di disindividuazione condizionata in cui la cancellazione quietistica di ogni sentire e di ogni volere mette, sì, fuori gioco l'individuo risolvendolo nella totalità che lo trascende, ma al tempo stesso lo potenzia trasformandolo nell'interprete profetico dell'assoluto ovvero nell'unica istanza mediatrice pensabile fra la vita e la morte, fra la coscienza e l'inconscio e, dunque, fra le due sfere costitutive di un tutto altrimenti impensabile. L'esperienza mistica, insomma, trasforma la coscienza individuale conferendole una sorta di natura anfibia, non meno capace cioè di nuotare nelle acque della morte e dell'inconscio di quanto sappia procedere sul solido terreno della vita. Questo pensiero, però, lascia emergere il nesso – subito

6. E. VON HARTMANN, *Philosophie des Unbewußten*, Leipzig, Wilhelm Friedrich, 1900¹⁰, p. 314

7. *Ibidem*

còlto, infatti, dai contemporanei – fra la filosofia di Hartmann e la biologia evoluzionista. Se infatti l’annullamento della coscienza individuale ha per esito la sua trasformazione e se l’autodissolvimento produce un potenziamento delle facoltà conoscitive, allora l’esperienza del nulla porta alla luce il suo vero valore per la vita: la morte mistica appare ora come una strategia evolutiva.

3. *La legge fondamentale della biogenetica*

Anche la teoria evoluzionistica darwiniana negli anni sessanta dell’Ottocento è alla ricerca di un modello utile a chiarire il rapporto esistente fra individuo e totalità, poiché l’originario concetto della selezione naturale aveva chiarito quale ruolo andasse attribuito al singolo nell’evoluzione della specie, ma aveva mancato di definire compiutamente la forma della relazione tra individuo e specie in sé.

La questione comincia a diventare rilevante nel momento in cui la biogenetica comincia a confrontarsi con il problema solo apparentemente ovvio dell’appartenenza dell’embrione a una determinata famiglia di esseri viventi. Sotto l’influsso di Goethe Ernst Haeckel inizia a sviluppare una nuova visione delle cose mettendo al centro delle sue analisi e dei suoi esperimenti l’interrogativo intorno al rapporto del tutto e delle sue parti. Nella prefazione alla quarta edizione (1891) del suo studio su *Antropogenia ovvero storia evolutiva dell’uomo (Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen)* apparso per la prima volta nel 1874 egli scrive, ad esempio: “Se la mia antropogenia ha un merito è quello di aver sempre considerato il proprio grande compito storico come un insieme unitario ed aver indagato le relazioni che ogni singola parte intrattiene con il tutto”⁸.

Uno degli scopi principali delle ricerche di Haeckel era stato notoriamente quello di collegare la teoria evoluzionistica darwiniana alle teorie sull’ereditarietà dei caratteri di Lamarck e Goethe. Se per il primo, infatti, la relazione individuo-specie avrebbe potuto risolversi in termini funzionalistici, il secondo aveva ritenuto centrale la questione, dipendendo da essa soprattutto la possibilità di chiarire la natura dell’azione formatrice che i caratteri della specie esercitano sul singolo individuo (e sull’embrione). Per questa via Haeckel arriva già presto a formulare la sua tesi forse più famosa e certamen-

8. E. HAECKEL, *Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Leipzig, Engelmann, 1891⁴, p. XXII.

te più influente. Essa si trova sviluppata per la prima volta nel ventesimo capitolo del quinto libro del secondo volume della *Morfologia generale* (*Generelle Morphologie*) apparsa nel 1866 e suona, nella sua formulazione originaria, come segue:

L'ontogenesi o evoluzione degli individui organici, intesa come la serie di metamorfosi che ogni singolo individuo attraversa durante tutto il tempo della sua esistenza individuale, è direttamente determinata dalla filogenesi ovvero dall'evoluzione della specie organica (philon) a cui esso appartiene⁹.

L'importanza di questa tesi, ripetuta da Haeckel in una serie infinita di scritti, per tutte le correnti neomistiche che presero a svilupparsi pochi anni dopo la prima apparizione del libro può essere difficilmente sopravvalutata. La tesi di Haeckel non si limitava, infatti, a sciogliere l'individuo dalla sua subordinazione alla specie (quale portatore passivo dei caratteri ereditari o quale possibile sperimentatore di varianti dei caratteri stessi il cui successo sarebbe stata la storia della specie a decidere); postulava piuttosto la presenza determinante dell'intera storia della specie nel singolo individuo e, con ciò, la coappartenenza di individuo e specie o, più esattamente, la loro coessenzialità genetica. Si sarebbe trattato, a questo punto, di considerare il significato di questa coessenzialità. Ma in Haeckel si trovano poche riflessioni sul rapporto fra l'individuo e la sua origine; e anche la questione del rapporto che lega l'individuo determinato dalla specie alla totalità della materia organica da cui proviene non sembra impensierirlo eccessivamente. Haeckel si richiama, per la verità, più volte al pensiero goethiano dell'unità originaria degli organismi, ma indaga quasi esclusivamente le leggi della loro trasformazione e non si abbandona a nessun tipo di speculazione sui possibili effetti delle durevoli relazioni che collegano la forma individuale al tutto della realtà organica da cui proviene. La cosa lascia naturalmente molto spazio ad altri tipi di riflessioni più o meno diversamente orientati. Ed è pressoché inevitabile che il neomisticismo riprenda alcuni argomenti haeckeliani e li pieghi a proprio vantaggio; poiché dietro la questione dell'origine dell'organismo e del suo rapporto con l'intero dominio della realtà vivente intuisce un concetto della totalità e del suo rapporto con l'individuo che non necessariamente può ricondurre al problema della sua evoluzione.

9. E. HAECKEL, *Generelle Morphologie der Organismen*, Berlin, Reiner, 1866, Bd. II, p. 300.

4. *Monismi*

L'ambizione di Haeckel era stata – e sarebbe rimasta – quella di elaborare una visione del mondo monistica su base puramente fisica e meccanicistica. I suoi nemici erano gli idealisti (incluso Kant¹⁰), i mistici e gli spiritisti di ogni genere contro cui pubblicava spesso taglienti pamphlet. A titolo di esempio si può ricordare la tirata tratta dal saggio del 1878 *Anima delle cellule e cellule dell'anima (Zellseelen und Seelenzellen)* che vale per molte altre simili. Qui Haeckel cerca di spiegare la visione scientifica dell'anima umana e animale e dichiara risolutamente:

La prima più generale e importante questione, quella che lo scienziato della natura affronta proprio all'inizio delle sue ricerche psicologiche, è la dipendenza di tutta l'attività psichica [*Seelentätigkeit*] da certe parti materiali del corpo dell'animale, gli organi della psiche. [...] Ogni manifestazione della vita dell'anima, ogni attività psichica è invariabilmente collegata a uno di questi organi e senza di essi non sarebbe pensabile. Con ciò non si vuol dir nulla in merito all'essenza dell'anima e al modo in cui la "psiche" è collegata ai suoi organi. Tuttavia non è superfluo insistere su questo fondamentale fatto fisiologico in un'epoca in cui le più crasse superstizioni tornano a sollevare la testa sotto forma di spiritismo. [...] Nel secolo della ferrovia e del telegrafo, dell'analisi spettroscopica e del darwinismo, nell'età della conoscenza monistica della natura simili ricadute nella più cupa superstizione medievale sono pressoché incomprensibili¹¹.

Haeckel, naturalmente, non vuol correre il rischio di essere confuso con i suoi avversari. Tuttavia le sue idee dischiudono involontariamente nuove possibilità alla riflessione dei nuovi mistici. È sufficiente mutare di segno alle premesse del monismo haeckeliano per delineare una vera e propria scienza della mistica. Non per nulla i rappresentanti più acuti del neomisticismo di fine secolo provengono in qualche modo dallo stesso campo di Haeckel come l'astronomo Karl Friedrich Zöllner o il filosofo della scienza Carl du Prel.

Quest'ultimo, precoce seguace della filosofia di Hartmann, raggiunge una certa notorietà nel 1874 con un libro dal titolo eloquente: *La battaglia per l'esistenza in cielo. La formula darwiniana dimostrata alla luce della*

10. Cf. ad es. il capitolo *Monismus* nel trattato *Die Lebenswunder*, in E. HAECKEL, *Gemeinverständliche Werke*, a cura di H. SCHMIDT-JENA, 6 Bde, Leipzig-Berlin, Kröner und Henschel 1924, Bd. IV, pp. 485 ss.

11. E. HAECKEL, *Zellseelen und Seelenzellen*, in Id., *Gemeinverständliche Werke*, cit., Bd. V, pp. 164-166.

meccanica dell'universo celeste [*Der Kampf um das Dasein am Himmel. Die Darwin'sche Formel nachgewiesen in der Mechanik der Sternenwelt*] nel quale aveva applicato le concezioni evoluzioniste allo studio dell'astronomia o, per usare un termine più recente, dell'astrofisica. Du Prel passa poi ad occuparsi in termini rigorosamente scientifici di psicologia della composizione poetica in un libro solidamente empiristico, *Psicologia della lirica* [*Psychologie der Lyrik*, 1880] che avrà un certo influsso anche sul giovane Rilke; ma a partire dall'inizio degli anni ottanta, applicando i suoi metodi all'indagine dei fenomeni onirici e sonnambolici, sviluppa un misticismo perfettamente specularmente rispetto alle teorie di Haeckel.

La summa di queste riflessioni si trova nell'importante *Filosofia della mistica* [*Philosophie der Mystik*, 1885] che è, anche, una reazione diretta alle idee di Haeckel. Ma è nel lungo saggio del 1892 *L'enigma dell'uomo* [*Das Rätsel des Menschen*] – che riprende non a caso il titolo della conferenza di Du Bois-Reymond citata all'inizio (contro cui Haeckel non avrebbe mai smesso di polemizzare) – che la contrapposizione alle idee haeckeliane assume la sua forma più chiara. Anche qui, in modo ancora più netto che nell'opera maggiore, Du Prel si sforza di definire la posizione mistica della questione antropologica rispetto a quella che caratterizza il materialismo e il panteismo moderni. La perfetta specularità rispetto alle idee monistiche di Haeckel è evidente:

Secondo la visione materialistica la nostra esistenza comincia con la nascita e la scarsa luce della nostra autocoscienza è determinata biologicamente e fisiologicamente; la materia terrena inerte e cieca si evolverebbe da sola – non chiedetemi come – fino alla capacità di provare sensazioni e al conseguimento della coscienza, e potenziandosi ulteriormente nel corso del processo biologico [...]. La visione panteistica ci vede invece scaturire da una metafisica sostanza del mondo, anch'essa cieca, ma fornita di un impulso ad acquisire conoscenza di se stessa, fine che persegue mettendo in scena il processo del mondo [...]. Di tutt'altro avviso è la concezione mistica: per quest'ultima la nascita non costituisce l'inizio della nostra esistenza, poiché la vita terrena è preceduta da un'altra esistenza individuale che noi dimentichiamo al momento di venire al mondo¹².

La concezione mistica è dunque risolutamente antimaterialistica e solo parzialmente panteistica, almeno nella misura in cui anch'essa tiene ferma

12. C. DU PREL, *Das Rätsel des Menschen*, Leipzig, Reclam, 1892, p. 8.

l'esistenza di una sostanza originaria che aspira però a conoscere e definire sperimentalmente.

Il panteismo – scrive ancora Du Prel – è molto più profondo [del materialismo], ma ha lo svantaggio di non poter essere in nessun modo dimostrato dai fatti. Mentre la concezione mistica, in apparenza così oscura, risulta invece chiara [...] e potendo essere dimostrata dai fatti dell'esperienza sarebbe già stata accolta da lungo tempo se solo ai fatti medesimi si fosse fatta attenzione¹³.

Il punto che emerge con notevole evidenza anche solo da queste brevi citazioni del saggio è la prossimità del “metodo” mistico al metodo scientifico, di cui si limita a ridefinire l'oggetto. Sono le prove sperimentali, secondo Du Prel, a conferire solidità alla speculazione mistica: sono le realtà del sogno, dell'ipnosi e del sonnambulismo a fornire i materiali di prova di cui l'antropologia mistica necessita. Non per nulla la lunga prima parte della *Filosofia della mistica* è dedicata all'esposizione di osservazioni sistematiche sulla coscienza “notturna” dell'uomo quale si manifesta negli stati di interruzione o sospensione della coscienza “diurna”. All'esercizio spirituale si sostituisce nella neomistica l'osservazione sperimentale e la scrittura scientifica prende il posto della scrittura visionaria.

Il lato più sorprendente (e per molti versi più produttivo) della mistica di Du Prel è del resto la volontà, che essa rivela, di confrontarsi con le concezioni scientifiche di Haeckel e di sfidarle sul loro stesso piano. Il darwinista in Du Prel non dubita affatto dei risultati delle ricerche di Haeckel sullo sviluppo delle specie animali e dell'uomo; le considera tuttavia parziali, incapaci di fornire una risposta alla questione della realtà psichica dell'uomo e, in sostanza, all'essenziale interrogativo intorno alla realtà dell'anima: il solo a partire da cui “l'enigma dell'uomo” diventa spiegabile.

Per chiarire questo punto essenziale per la sua antropologia mistica Du Prel prende le mosse dalla definizione haeckeliana della coscienza non tanto per respingerla quanto per dimostrare la sua insufficienza rispetto al problema cui intende dare soluzione definitiva. “Che l'anima non risieda affatto nella nostra autocoscienza ma al di fuori di essa – osserva Du Prel – è innegabile. Perché cos'è mai l'autocoscienza? Evidentemente null'altro che un caso speciale della coscienza. E che cos'è la coscienza? Un prodotto dell'evoluzio-

13. *Ibidem*.

ne biologica”¹⁴. Nemmeno Haeckel avrebbe saputo formulare così sinteticamente la propria concezione dell’autocoscienza. Se però anche la più solida e incontestabile definizione scientifica dell’autocoscienza resta incapace di rendere conto di fenomeni riconducibili all’esistenza di una “seconda” coscienza o anima che persino l’osservazione sperimentale permette di appurare, allora è necessario che nasca una nuova scienza antropologica capace di procedere lungo la via lasciata inesplorata dall’evoluzionismo.

Il fatto che Du Prel e altri neomistici (come lo storico dell’occultismo Karl Kiesewetter o il barone Schrenck-Notzing) muovano dal problema dell’uomo e dal problema dell’anima nell’elaborazione delle loro teorie, dipende dal fatto che tutti, a partire dalla lettura di Kant dello stesso Du Prel confidano di poter chiarire il problema irrisolto del panteismo ovvero quello della sostanza o dell’anima del mondo. Si tratta insomma di sviluppare una nuova descrizione sperimentale dell’universo capovolgendo il presupposto materialistico del monismo haeckeliano e producendo un altro e diverso monismo – un monismo psichico. Du Prel argomenta così:

La vecchia dottrina dell’anima è dualistica; essa compone l’uomo di un corpo mortale e di un’anima immortale senza saper spiegare in che modo siano collegati l’uno all’altra. La scienza tuttavia reclama, giustamente, una spiegazione monistica dell’essere umano. [...] Un monismo [...] si produrrebbe tuttavia anche nel caso che si riuscisse a desumere il corpo e lo spirito determinato dal corpo da un terzo elemento comune a entrambi. Questo è ciò che fa la nuova dottrina dell’anima; è una dottrina monistica e ha il pregio di collocare l’anima al posto giusto, cioè nell’inconscio. Non è il cervello a pensare, ma l’anima attraverso il cervello¹⁵.

Su questa base risulta pensabile un’anima dotata di una “facoltà organizzatrice” grazie alla quale “essa è in grado di dare forma al corpo”¹⁶. Prendendo le mosse da Schopenhauer, Du Prel immagina dapprima quest’anima come una “volontà organizzatrice cieca” cui aggiunge – come Hartmann – “capacità di rappresentazione e conoscenza” e “individualità”¹⁷. In tal modo l’anima è concepita come un inconscio formatore e come un “soggetto” trascendentale e “assoluto”¹⁸ (la cui intuizione Du Prel pretende di far risalire a

14. *Ivi*, pp. 16-17.

15. *Ivi*, p. 25.

16. *Ivi*, p. 26.

17. *Ivi*, pp. 26-27.

18. *Ivi.*, pp. 27-28.

Kant) non più interpretabile – come nella filosofia di Hartmann – alla stregua di un'indeterminata e indeterminabile anima o sostanza del mondo: l'anima è diventata sostanza metafisica e individualizzata *nell'uomo*¹⁹, di cui l'uomo stesso è la forma visibile. L'anima – scrive Du Prel in una brillante sintesi del suo pensiero – “si troverebbe dunque nell'inconscio, ma non sarebbe essa stessa priva di coscienza, possedendo bensì volontà, conoscenza e individualità”²⁰. L'io trascendente si troverebbe dunque nell'individuo stesso come una sorta di “es” plasmatore dalle cui decisioni e dai cui indirizzi dipende anche l'evoluzione della realtà fisica dell'essere umano. Alla scoperta di questo inconscio individuato si rivolgono, dunque, gli sforzi del mistico, il quale tuttavia può trarre la sua conoscenza solo dall'osservazione di colui che in un qualsiasi stato di sospensione della coscienza fa emergere da se stesso la realtà altrimenti invisibile di quell'io trascendente che è la sua anima. L'osservazione sperimentale è diventata l'esercizio spirituale del mistico moderno.

5. *Scienza dell'inconscio*

La mistica di Du Prel è dunque, più che altro, una scienza dell'inconscio e una teoria o – secondo il titolo della sua opera più importante – una filosofia della mistica che ha in ogni caso il merito, rispetto alla teosofia e all'antroposofia dei decenni successivi, di mettere ancora in evidenza il complesso rapporto che la lega alle vicende della scienza contemporanea. Lo spostamento d'attenzione dalla storia naturale all'origine spirituale del mondo dischiude ai perlustratori dell'anima un campo d'indagine vastissimo che per molto tempo acquisirà confini sempre più vasti e reputazione sempre più dubbia. È Du Prel stesso, già molto presto, a richiamare l'attenzione sul legame che l'ambito dei suoi studi intrattiene con la storia delle scienze occulte e con lo spiritismo: se la parola “inconscio” designa infatti la sfera dell'ignoto dominio in cui si devono ricercare le matrici nascoste dell'uomo e del mondo si apre alla ricerca un dominio pressoché infinito e arbitrariamente estendibile in cui nessuna barriera oggettiva può più tenere. Se l'anima proviene da una sfera trascendente che si dischiude alla morte della coscienza, ma che non è del tutto inaccessibile né impermeabile alla conoscenza del mistico-scienziato, allora ogni indagine dell'oscuro dominio della morte appare

19. *Ivi*, p. 27.

20. *Ibidem*.

lecito: la trasformazione della filosofia della mistica in spiritismo, che procurerà ampio discredito a Du Prel e ai suoi successori, ha origine da questa evoluzione delle indagini sul sogno.

D'altra parte le filosofie mistiche dell'anima hanno l'indubbio merito di aver immaginato per prime l'inconscio non come una sostanza universale, ma come una realtà individuata, consistente e perciò esplorabile da una nuova scienza. Questa nuova scienza si fonda sul presupposto della reindividualizzazione. Le molte rappresentazioni e concezioni dell'inconscio che attraversano il fine secolo europeo hanno la loro comune radice nella concezione dupreliana dell'individuo duplice che mette quantomeno in dubbio il gesto di superiorità con cui le filosofie dell'evoluzione e della massa hanno messo da parte il soggetto idealistico. La ricerca del "Dio in noi" dischiude un nuovo progetto evolucionistico²¹: si affaccia alla coscienza della mistica di Du Prel e dei suoi molti seguaci la visione di un uomo nel quale le barriere fra conscio e inconscio, fra vita e morte saranno rese permeabili e infine annullate. Un essere futuro "nel quale le proprietà del soggetto trascendentale saranno unite senza eccezione alle proprietà della sua forma fenomenica terrena" e in cui "l'intero inconscio sarà incorporato nella coscienza"²². L'uomo giunto a questo stadio d'evoluzione guarderà alla vita in modo non diverso dall'asceta che abbia perseguito con successo il tentativo di giungere alla morte mistica: sarà l'inconscio, il Dio in lui, a orientarne le azioni e le scelte. Il mistico finisce per essere il progetto antropologico dell'evoluzionismo psichico dupreliano.

21. *Ivi*, p. 42.

22. *Ivi*, p. 81.

GIORGIO BRIANESE

MISTICI SENZA DIO:
SCHOPENHAUER, NIETZSCHE, MICHELSTAEDTER

Non angosciarti più
che bisogno c'è
quando partono le rondini
lasciale andare...
(Baustelle, *L'indaco*).

Quando ho cominciato a pensare a questo scritto avevo ipotizzato un titolo diverso da quello per il quale alla fine mi sono deciso. Anziché *Mistici senza Dio*, avevo pensato a *Una macchia vuota per la conoscenza*. Nelle pagine che seguono proporrò alcune riflessioni sul tema della mistica provando nel contempo a indicare il senso di questi due titoli e a suggerire qualcuna delle ragioni che mi hanno indotto a passare dalla prima alla seconda ipotesi. Così facendo, mi riferirò principalmente ai tre filosofi che vengono nominati nel titolo, ossia Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche e, infine, Carlo Michelstaedter, i cui scritti per più di una ragione sono molto vicini a quelli di Schopenhauer, dai quali traggono in più di una circostanza una entusiastica ispirazione.

Confesso subito che entrambi i titoli sono dei furti. D'altra parte, come mi è capitato di dire anche in altre occasioni, si ruba solo qualcosa di cui si riconosce il valore e che in un modo o nell'altro si ama: amore e furto si accompagnano. *Love & Theft* è, per dirne una, il titolo di un disco che il neo-premio Nobel per la letteratura, Bob Dylan, ha pubblicato l'11 settembre 2001 – una data drammaticamente nota per tutt'altre ragioni –; titolo che è stato a sua volta “rubato” da Francesco De Gregori, il quale nel 2015 ha chiamato *Amore e furto* le sue traduzioni di alcune note e meno note canzoni di Dylan stesso. Perché un furto – almeno là dove arte e pensiero sembrano rincorrere sé stessi – è sempre, in un modo o nell'altro, anche un gesto di affettuoso riconoscimento. Ma questo, come si capisce, è un discorso che ci porterebbe largamente fuori strada. Dirò in ogni caso nel prosieguo chi e perché ha subito il doppio furto dal quale sono nati il primo e il secondo titolo di questo saggio.

Vorrei per prima cosa chiedermi se all'itinerario filosofico che ci viene proposto da Schopenhauer (Nietzsche e Michelstaedter, ciascuno a proprio

modo, proseguiranno lungo la via che è stata aperta da lui) possa o meno essere riconosciuto un esito mistico. Ammesso e non concesso che sappiamo o anche solo che siamo in grado di dire, senza con ciò stesso rimanere intrappolati in un fraintendimento essenziale, che cosa sia “mistico” e che cosa invece non lo sia. Ci dobbiamo chiedere preliminarmente se della mistica sia o meno possibile parlare. Questo libro dovrebbe indurci a rispondere di sì, ma, per parte mia, non ne sono troppo convinto: quella del mistico è un’esperienza che sembra piuttosto appartenere a ciò di cui – riprendendo la sin troppo citata proposizione 7 del *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein – non è possibile parlare e di cui, per ciò, meglio sarebbe tacere. Possiamo provare a dirlo anche con alcuni versi di un celebre “osso” di Eugenio Montale:

So l’ora in cui la faccia più impassibile
è traversata da una cruda smorfia:
s’è svelata per poco una pena invisibile.
Ciò non vede la gente nell’affollato corso.
Voi, mie parole, tradite invano il morso
secreto, il vento che nel cuore soffia.
La più vera ragione è di chi tace.
Il canto che singhiozza è un canto di pace.

Penso che il discorso di Schopenhauer ci conduca effettivamente in prossimità di una visione mistica del mondo (e dell’essere dell’uomo che lo abita), ma che ci si debba anche chiedere se questo escluda o meno, da parte del filosofo, un solido approccio gnoseologico al problema del senso e del destino dell’esistenza. È una domanda che, più in generale, chiama in causa il rapporto tra esperienza mistica e discorso razionale. A me pare che proprio nella conoscenza Schopenhauer veda la via d’accesso privilegiata che conduce a quello che Dostoevskij ha chiamato il “sottosuolo” dell’esistenza. È il cammino che può rendere possibile la liberazione da quella dipendenza dal bisogno che, subordinandoci al governo della volontà, ci condanna, tutti e ciascuno e a prima vista senza appello, alla sofferenza e ci allontana dalla verità, se è vero che “ciò che sappiamo della storia dell’uomo mostra che l’‘uomo’ è, *sin dall’inizio e ovunque*, volontà [...]. L’esser ‘uomo’, come volontà di trasformare le cose appartiene all’alienazione essenziale della verità”¹. Ebbene, quella liberazione

1. E. SEVERINO, *Prefazione*, in M. Cabella, *Il Tao e la filosofia di Jaspers. Ontologie dell’esistenza tra Cina e Occidente*, Genova, ECIG, 2016, p. 11.

si realizza come oltrepasamento dell'indagine razionale e come apertura verso un'esperienza (mistica?) che può consentire di prestare ascolto al "canto di pace" che i versi di Eugenio Montale evocano in modo suggestivo.

Penso anche che il possibile esito mistico del discorso di Schopenhauer non implichi affatto, come spesso si sente di dire a partire almeno da Nietzsche, una qualche forma di pessimismo o una fuga dal mondo. Allude piuttosto, per come io lo comprendo, a una affermazione *positiva* dell'esistenza, anche se si tratta di una positività che va costruita per via di *negazione*: dire di no alla volontà e al mondo che essa rende visibile e governa si traduce in un dire di sì alla pienezza di un'esistenza non governata da quel bisogno e da quella dipendenza che, come tali, ci consegnerebbero a una exteriorità bene che vada sterile o, più drammaticamente, sempre di nuovo violenta e dolorosa. Dire di no alla volontà significa dire di sì a un'esistenza capace di rispettare sé stessa e le cose – *tutte* le cose – per quelle che sono e di viverle pienamente e pacificamente. Dire di no significa non lasciarsi travolgere dalla "violenta tempesta [...] che tutto abbatte, sconvolge e trascina via con sé" e diventare "come il quieto raggio di sole che attraversa il cammino di quella tempesta senza esserne in nessun modo turbato"². Dire di no alla violenza della volontà significa dire di sì alla pace dell'essere.

Ma quel "dire di no" alla volontà, che Schopenhauer indica come "il nodo decisivo" di tutta la sua trattazione, si colloca da ultimo al di là di quella dimensione del conoscere razionale che pure in un certo senso lo rende possibile. È per questo che lo si può esporre filosoficamente "solo in termini generali" e che può essere meglio colto, per quel tanto che lo può, facendo riferimento "a coloro i quali ne parlano per esperienza diretta"³. La voce della ragione, sebbene renda possibile un certo quale distacco dalle cose, falsifica la realtà e, per ciò, ci rende incapaci di vivere pienamente. Grazie alla ragione ciascuno di noi può, bene che vada, costruirsi "una mappa geometrica, incolore, astratta, rimpicciolita del corso della vita" con la quale può sì orientare la propria navigazione senza essere "in balia di tutte le tempeste", a condizione però di pagare il prezzo di una gelida estraneità alla vita: "Qui, nel campo della riflessione pacata, gli appare freddo, incolore e, almeno nell'istante presente,

2. A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di G. Brianese, Torino, Einaudi, 2013, § 36, p. 248.

3. *Ivi*, § 68, p. 498.

estraneo cio che la lo possiede completamente e lo agita violentemente: qui egli e un semplice spettatore, un osservatore”⁴.

Le cose vanno diversamente nel caso di quella esperienza mistica che pure assume anch’essa la forma del distacco (uso volutamente una parola cara a Meister Eckhart). Nessuno qui può essere semplicemente un osservatore e il mondo non può in nessun caso apparirci freddo o incolore: l’esperienza mistica ci sottrae sì alla schiavitù del volere, ma non ci allontana affatto dalla vita; anzi, ci consente di viverla pienamente e di apprezzarne ogni sfumatura, anche se in questo caso si tratta di una vita diversa da quella (dolorosamente caricaturale) che si realizza quando, pur di continuare a vivere a ogni costo, ci sottomettiamo al governo della volontà e, così facendo, ci consegniamo al dolore e al terrore dinanzi alla morte: “Siamo noi stessi la volontà di vivere: perciò, bene o male, dobbiamo vivere. E solo perché questo attaccamento alla vita – vita che di per se ha così poco valore – e del tutto *a priori* e non *a posteriori*, che si spiega la sconfinata paura della morte che abita in ogni essere vivente”⁵. Quale mondo e quale esistenza si realizzino quando ci sottomettiamo al governo della volontà lo lascio dire a Schopenhauer stesso, citando due passi davvero suggestivi, il primo dei quali si trova nel § 68 del *Mondo*:

Possiamo paragonare la vita a una strada circolare fatta di carboni ardenti, lungo la quale vi siano taluni luoghi freschi, una strada che dobbiamo percorrere incessantemente; chi è ancora prigioniero dell’illusione trova conforto nei luoghi freschi nei quali al momento si viene a trovare o che vede vicini dinanzi a sé e continua a percorrere quella strada. Chi invece, guardando al di là del *principium individuationis*, riconosce l’essenza delle cose in se stesse e, perciò, l’intero, non si lascia più sedurre da una consolazione di questo genere: costui vede se stesso in tutti i luoghi contemporaneamente, e va via. La sua volontà cambia rotta: non afferma più la sua propria essenza che si rispecchia nel fenomeno, anzi la nega⁶.

Il secondo passo si trova nel capitolo di apertura dei *Supplementi*, ed è ancora più suggestivo. In un certo senso basta da solo a darci un’idea dell’immagine del cosmo e del senso dell’esistenza che Schopenhauer propone nella sua opera:

4. *Ivi*, § 16, p. 130.

5. A. SCHOPENHAUER, *Supplementi a “Il mondo come volontà e rappresentazione”*, trad. it. di G. Brianese, Torino, Einaudi, 2013, capitolo 19, p. 315.

6. A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 68, p. 485.

Infinite sfere luminose, brillanti di luce propria, nello spazio infinito; intorno a ciascuna, illuminate da esse, ruotano pressappoco una dozzina di sfere più piccole; queste ultime, calde all'interno, sono rivestite da una crosta indurita e fredda, sulla quale un rivestimento di muffe ha generato esseri viventi e coscienti: è questa la verità dell'esperienza, il reale, il mondo. Eppure, per un essere pensante non è piacevole trovarsi sopra a una di quelle innumerevoli sfere che si librano liberamente nello spazio sconfinato, senza sapere né da dove venga né dove vada, ed essere solo uno di innumerevoli esseri simili che si accalcano, si spingono, si tormentano, generandosi e trapassando incessantemente e rapidamente nel tempo senza inizio e senza fine⁷.

Ebbene, il mistico potrà anche apparire, come l'uomo razionale, estraneo a ciò che lo possiede e lo agita, ma il suo distacco in effetti lo conduce in vista delle cose così come esse sono e gli consente di viverle in modo non predatorio. Il filosofo può solo riconoscere e accettare il proprio limite, che è quello di ogni conoscenza concettuale e di qualunque discorso, con la consapevolezza che solo il mistico abita la regione che consente di vivere liberi da ogni volontà di sopraffazione e da ogni tentazione di dominio: "Si dà un limite sino al quale la riflessione può spingersi illuminando sino a quel punto la notte della nostra esistenza, sebbene l'orizzonte rimanga sempre oscuro. La mia dottrina questo limite lo raggiunge nella volontà di vivere, la quale si afferma o si nega nella propria manifestazione fenomenica. Voler andare ancora più avanti, però, equivale ai miei occhi a voler volare al di là dell'atmosfera. Ci dobbiamo fermare là, sebbene dai problemi risolti ne scaturiscano di nuovi"⁸. Il mistico azzarda però un passo ulteriore e tenta di portarsi al di là di quel limite. Così facendo, abbandona la logica della volontà di potenza: il suo è uno sguardo sacrale sul mondo, capace di divinizzare le cose rispettandole per ciò che sono. Il mistico le vive senza volerle, mostrando con il suo stesso stare al mondo di essere sapiente, consapevole di sé e del mondo che lo ospita.

Mi sono tornate in mente, a questo proposito, le pagine iniziali di *Avere o essere?*, quelle nelle quali, prendendo spunto da un saggio di uno dei più autorevoli studiosi del buddhismo zen, Daisetsu Teitar Suzuki, Erich Fromm mette a confronto l'atteggiamento di chi, come il poeta Alfred Tennyson, imbattendosi in un fiore sente il bisogno di reciderlo e portarlo con sé con quello di chi, come il poeta giapponese Matsuo Bashō, nella medesima situazione, si

7. A. SCHOPENHAUER, *Supplementi a "Il mondo come volontà e rappresentazione"*, cit., capitolo 1, p. 7.

8. *Ivi*, capitolo 47, p. 775.

comporta in un modo affatto diverso, non aggressivo e a suo modo “mistico”. Ecco i versi di Tennyson citati da Fromm (i quali pure suggeriscono anche la possibilità di una esperienza differente da quella meramente predatoria):

Fiore in un muro screpolato,
ti strappo dalle fessure
ti tengo qui, radici e tutto, nella mano,
piccolo fiore - ma se potessi capire
che cosa sei, radici e tutto, e tutto in tutto,
saprei che cosa è Dio e cosa è l'uomo.

Ed ecco i versi di Matsuo Bash:

Se guardo attentamente
vedo il nazuna che fiorisce
accanto alla siepe!

Tennyson rappresenta qui la modalità predatoria e scientifica tipica dell'Occidente; Matsuo Bash guarda il fiore con attenzione e si astiene persino dal toccarlo.

2.

L'esperienza mistica si realizza nella forma di un cammino razionale verso la verità. È vero che, come ha ricordato Marco Vannini, la parola “mistica” viene non di rado “utilizzata per indicare un'esperienza, o serie di esperienze [...] di carattere tanto personale [...] quanto irrazionale [...], con le quali si ritiene di ottenere conoscenze impossibili alla comune razionalità”; ma “tale significato è assolutamente erroneo, sia sul piano storico sia su quello teorico”⁹. In entrambi i casi il tratto qualificante della mistica sembra essere il suo carattere speculativo, “‘indicibile’ non perché si tratti di chissà mai quali sensazioni incommunicabili, ma solo perché il linguaggio comune, la normale proposizione soggetto-predicato, non riesce in nessun caso a tenere insieme gli opposti”¹⁰. Vannini sostiene perciò che “mistica e razionalità, mistica e filosofia, non sono termini e concetti opposti, come crede l'opinione volgare, ma, al contrario, profondamente uniti”, e che “sono ‘mistiche’ nel senso sopra indicato

9. M. VANNINI, *Lessico mistico*, Firenze, Le Lettere, 2013, p. 7.

10. *Ivi*, p. 8.

le menti speculative più potenti di ogni tempo”¹¹. Anzi, si dovrebbe riconoscere che “mistica è la filosofia in sé stessa, nel suo senso originario e autentico”¹². Per Schopenhauer, in particolare, l’esperienza mistica costituisce l’ultimo tratto del cammino della conoscenza. Meglio ancora, consente di compiere un passo che allo stesso tempo lo conclude e lo oltrepassa nella direzione dell’esperienza mistica. Si tratta, nel caso di Schopenhauer, di una “mistica senza Dio” – e arrivo con questo al primo “furto”, dato che prendo a prestito questa espressione dal titolo di un volume di Giuseppe Faggin: *Schopenhauer. Il mistico senza Dio*. La potremmo per ciò considerare una mistica per quell’epoca della morte di Dio nella quale l’uomo “rimane preda del proprio destino, senza alcuna pietà”¹³. Una mistica per il nostro tempo, potremmo dire.

Il libro di Faggin è uscito all’inizio degli anni Cinquanta, ma è ancora oggi importante per più di una ragione. Anzitutto perché coglie bene il carattere “sconcertante” della presenza del pensiero schopenhaueriano nel panorama filosofico del XIX secolo, dato che “la figura di Arturo Schopenhauer non si inquadra logicamente nella continuità della cultura europea”. Poi perché non cade nella trappola – peraltro tesa da Schopenhauer stesso – di considerare la filosofia schopenhaueriana come uno sviluppo e una prosecuzione, sia pure riveduta e corretta, di quella kantiana, alla quale “nondimeno si compiace di ricongiungersi”. Inoltre perché coglie bene la distonia tra il discorso di Schopenhauer e la filosofia idealistica da un lato e la cultura socialista e marxista dall’altro. Infine perché vede chiaramente come la presenza in Schopenhauer di motivi culturali tipici del primo Ottocento (anzitutto il tema del dolore universale e la *Sehnsucht* dei Romantici, ma anche “l’interesse per i nuovi problemi scientifici e la smania dell’esotico”) venga rivisitata in modo originale e piegata alle esigenze concrete dell’esistenza: nella filosofia di Schopenhauer “ognuno di questi elementi si spoglia di quanto poteva avere di intellettualistico e di astratto e acquista il tono inconfondibile e originale della vita”¹⁴:

Nell’epoca in cui il panlogismo hegeliano dissolveva con geniale indifferenza l’individuo e il suo drammatico destino nell’impersonalità della Storia divina, lo Schopenhauer irrompe con la sua passionale soggettività e spezza l’incantesimo del logicismo costringendo la coscienza a ricominciare da capo, a rivedere le basi delle sue

11. *Ivi*, p. 9.

12. *Ivi*, p. 10.

13. A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 60, p. 418.

14. G. FAGGIN, *Schopenhauer. Il mistico senza Dio*, Firenze, La Nuova Italia, 1951, p. 1.

menzogne convenzionali, ad ascoltare altre voci remote ma non meno impellenti [...]; egli guarda alla vita, agli uomini, a se stesso con la fissità inesorabile di chi vuol dire la verità ad ogni costo, perché non ha nessun idolo al quale inchinarsi. La sua sincerità è brutale, assoluta¹⁵.

Sono qualità che già Nietzsche aveva riconosciuto in lui, vedendo nella sua onestà priva di compromessi un autentico miracolo, come ne accadono solo di rado nella storia del pensiero: più e più radicalmente di chiunque altro “l'uomo di Schopenhauer assume su di sé il dolore volontario della veridicità, e quel dolore gli serve per uccidere la sua volontà personale e per preparare quel completo rovesciamento e quella completa conversione del suo essere, nel cui raggiungimento sta il senso vero e proprio della vita”¹⁶. Schopenhauer “educa” anzitutto perché mostra che, sino a quando si aspira alla felicità nella vita (o si considera la vita come orientata ricerca della verità), non ci è ancora sollevati “oltre l'orizzonte dell'animale”¹⁷. E poi, soprattutto, perché indica figure capaci di sottrarsi a quell'orizzonte: “filosofi, artisti e santi”, al cui apparire “la natura, che non salta mai, fa il suo unico salto, un salto di gioia, perché per la prima volta si sente giunta allo scopo, là dove cioè essa comprende di dover disimparare ad avere dei fini e di aver giocato troppo alto il gioco della vita e del divenire”¹⁸. In questo modo, Schopenhauer insegna in prima persona, a “salire in alto come un pensatore può salire, penetrando nella pura gelida aria alpina, là dove [...] la costituzione fondamentale delle cose si esprime rudemente e rigidamente [...]. Solo pensando a ciò l'anima diventa solitaria e infinita”¹⁹.

Anche questa ambizione alla solitudine e alla infinità mi pare una traccia significativa di una vocazione autenticamente mistica che, in certo senso, appartiene tanto a Schopenhauer quanto a Nietzsche. Schopenhauer, in particolare, insegna che il non-filosofo è colui il quale “desidera senza speranza”, e per ciò è infelice, mentre il filosofo, sottraendosi al gioco della volontà e del desiderio, può scorgere la propria destinazione alla beatitudine. Il pensiero fondamentale di Schopenhauer è in questo senso quello di “promuovere in noi e fuori di noi la generazione del filosofo, dell'artista e del santo e lavorare così

15. *Ivi*, pp. 1-2.

16. F. NIETZSCHE, *Schopenhauer come educatore*, trad. it. di M. Montinari, in “Opere di F. Nietzsche”, Milano, Adelphi, 1972, vol. III, 1, p. 386.

17. *Ivi*, p. 404.

18. *Ivi*, p. 406.

19. *Ivi*, p. 407.

al perfezionamento della natura”²⁰. Al perfezionamento, si badi, *non* all’annientamento. L’educazione che il suo discorso rende possibile è tanto più importante, quanto più il nostro tempo ha perso di vista tanto la qualità specifica della filosofia quanto la possibilità di una esperienza mistica che non si riduca a quegli slogan new age che per parte mia trovo davvero insopportabili.

3.

Del giovane Schopenhauer Faggin scrive:

Ovunque egli vada, ovunque si soffermi per ammirare e per iniziare romantici colloqui con la natura, ovunque lo conduca il padre per stordirlo e accenderlo alle gioie dell’esistenza, il giovine porta con sé la sua coscienza infelice: a diciassette anni, come Buddha nella sua giovinezza, egli avverte la morte al di là di ogni essere vivo, il vuoto nulla al di là delle luminose parvenze, la vanità universale oltre la soglia delle folli illusioni umane. Narravano gli antichi cinesi che Lao-Tse fosse nato col volto già solcato dai segni della vecchiaia: il mito si ripete anche pel giovane Schopenhauer [...]. La sua tristezza non aveva una causa: era, essa stessa, la sostanza della sua vita, l’in-sé e la causa prima della sua individualità²¹.

Per superare questa tristezza Schopenhauer indica la via della negazione della volontà. Negazione “totale, inesorabile”, capace di “travolgere il Wille e insieme le sue parvenze e le sue dissimulazioni”²² e, per ciò, di dare uno spessore pienamente etico alla filosofia. Schopenhauer insegna a vincere anzitutto sé stessi, non tanto nella forma di una ascesi qualificata dalla negazione (la negazione è pur sempre volontà di negare, e dunque ci mantiene prigionieri della spirale del volere e della soggettività) ma nella forma dell’apertura di un “orizzonte extra-mondano”²³. Urge un vero e proprio risveglio interiore, una esperienza capace di porsi dinanzi alle apparenze del quotidiano “come lo svegliato di fronte alle immagini vuote dei sogni notturni; esse ormai non lo sollecitano più né a visioni di bellezza, né ad opere di carità, né a metafisiche speculazioni. Il mondo, *per lui*, è nulla”²⁴. Nulla che possa distoglierlo dalla vita autentica. Nulla che abbia la forza di attrarlo ancora, inserendolo nuovamente nel gioco del volere:

20. *Ivi*, p. 408.

21. G. FAGGIN, *Schopenhauer. Il mistico senza Dio*, cit., pp. 6-7.

22. *Ivi*, p. 226.

23. *Ivi*, pp. 229-230.

24. *Ivi*, p. 232.

Nessuna volontà: nessuna rappresentazione, nessun mondo. Dinanzi a noi resta dunque solo il nulla. Ma ciò che si ribella contro questo dissolversi nel nulla, la nostra natura, è appunto esso stesso solo la volontà di vivere che noi stessi siamo, così come essa è il nostro mondo [...]. Noi lo ammettiamo apertamente: quello che rimane dopo la completa soppressione della volontà è, per tutti coloro che sono ancora pieni di volontà, senza dubbio il nulla. Ma, al contrario, per coloro nei quali la volontà si è rivolta contro se stessa e ha negato se stessa, è questo nostro mondo così reale, con tutti i suoi soli e le sue vie lattee, a essere nulla²⁵.

Anche per questo Schopenhauer si rivolge al misticismo, per esempio a quello di Plotino, al quale si riferisce più di una volta nelle pagine dei *Supplementi*, principalmente a proposito della riconduzione della materia alla volontà. Nel capitolo 4 spiega che Plotino e Giordano Bruno avevano ragione quando avanzavano “la tesi paradossale secondo la quale la materia in sé non sarebbe estesa e sarebbe, conseguentemente, incorporea”²⁶. Nel capitolo 41 Plotino viene citato a proposito della relazione tra il tempo e l’eternità e tra la temporalità fenomenica e l’in-sé non temporalizzabile in cui consiste la volontà. Lo sfondo generale del discorso, in quella sede, è relativo al senso (o al non-senso) della morte: quest’ultima “è la fine temporale del fenomeno temporale; solo che, non appena togliamo di mezzo il tempo, non si dà più alcuna fine e questa parola ha perduto ogni significato”. Schopenhauer osserva inoltre che, sebbene il tempo appartenga per intero alla rappresentazione, anche “i fenomeni sottoposti al tempo non potrebbero nemmeno avere quell’esistenza incessantemente fuggevole che si trova sempre nelle vicinanze del Niente se non fosse presente in essi un nocciolo di eternità”, ossia se non vi fosse anche in essi qualcosa che si sottrae alla temporalità, dato che quello di eternità è un concetto che ha “un contenuto puramente negativo, vale a dire che significa un’esistenza senza tempo”²⁷: “il tempo è una mera immagine dell’eternità: *o chronos eikon tou aionos* come ha detto Plotino”²⁸; e, proprio

25. A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 71, pp. 525-526.

26. A. SCHOPENHAUER, *Supplementi a “Il mondo come volontà e rappresentazione”*, cit., capitolo 4, p. 65.

27. *Ivi*, capitolo 41, p. 619.

28. Cf. PLOTINO, *Enneadi*, III, 7, 11, 20; trad. it., con testo originale a fronte, a cura di G. Faggini, Milano, Rusconi, 1992, pp. 496-97. L’espressione – che significa, appunto, “il tempo è immagine dell’eterno” – è, prima che di Plotino, platonica (cf. Platone, *Timeo*, 67e5-6) e aristotelica (cf. Aristotele, *Metafisica*, I, 7, 1057 b8-9; e *Topici*, H 3, 153 a38-b1).

allo stesso modo, la nostra esistenza temporale è la mera immagine del nostro essere in sé. Quest'ultimo deve trovarsi nell'eternità, proprio perché il tempo è solo la forma del nostro conoscere; ma è solamente in virtù di essa che noi conosciamo la nostra essenza e quella di tutte le cose come un che di transitorio, finito e destinato all'annientamento"²⁹.

Nel capitolo 48 dei *Supplementi*, poi, Schopenhauer si riferisce a Plotino (ma anche a Meister Eckhart) a proposito del carattere "positivo" della mistica, sullo sfondo di una contrapposizione del filosofo al mistico. Dopo avere osservato che "ogni volere è errore" e che, per ciò, "l'opera ultima dell'intelligenza sarà costituita dalla soppressione del volere, che essa aveva sinora servito perseguendo i suoi fini", Schopenhauer osserva che l'intelligenza, anche quella più perfetta, può essere solo un passaggio "verso ciò che nessuna conoscenza sarà mai in grado di raggiungere"³⁰. In accordo con questa circostanza, "tutte le religioni, nel punto più alto della loro maturazione, sfociano nella mistica e nei misteri, vale a dire nell'oscurità e nell'occulto, i quali propriamente alludono a una macchia vuota per la conoscenza, ossia al punto nel quale ogni conoscenza necessariamente viene meno"³¹ (ecco il secondo "furto" al quale mi sono riferito in apertura): "Mistica, nell'accezione più ampia del termine, è qualsiasi guida al coglimento immediato di ciò a cui non giungono né l'intuizione né il concetto, né dunque, in generale, alcuna conoscenza. Il mistico e il filosofo si trovano dunque contrapposti, per il fatto che quello incomincia dall'interiorità, questo dall'esteriorità". Ne segue, tra le altre cose, che il mistico, non potendo comunicare se non parole, mai la sua concreta esperienza, "non è in grado di persuadere". Il filosofo, viceversa, riflettendo su ciò che è comune a tutti, "è in grado di persuadere", anche se deve sempre guardarsi dall'operare al modo del mistico e dal far trapelare "il miraggio di una conoscenza positiva di ciò che, eternamente inaccessibile ad ogni conoscenza, può essere tutt'al più indicato per mezzo di una negazione". Una filosofia onesta deve cioè "limitarsi a mettere a tema il mondo", consapevole del limite dinanzi al quale ogni conoscenza positiva deve arrestarsi. È per questo che la filosofia di Schopenhauer "giunta al suo punto culminante, si conclude con una negazione"³²:

29. A. SCHOPENHAUER, *Supplementi a "Il mondo come volontà e rappresentazione"*, cit., Capitolo 41, p. 619.

30. *Ivi*, Capitolo 48, p. 778.

31. *Ivi*, p. 779.

32. *Ivi*, pp. 779-780.

Essa qui può infatti parlare solo di ciò che viene negato, di ciò che viene tolto; ciò che però in compenso se ne guadagna, ciò che si comprende, essa è costretta a indicarlo [...] come nulla, e a mo' di consolazione può solamente aggiungere che si tratta di un nulla solo relativo, non di un nulla assoluto. Giacché, se qualcosa è nulla di tutto ciò che conosciamo, allora per noi essa è certamente nulla in generale. Di qui tuttavia non segue ancora che questo qualcosa sia nulla in assoluto, ossia che debba essere nulla anche da ogni possibile punto di vista e in ogni possibile senso; significa invece solo che noi siamo limitati a una conoscenza completamente negativa di esso, il che può benissimo dipendere dalla limitatezza del nostro punto di vista. – Ebbene, è proprio qui che il mistico procede in modo positivo, sì che, da qui in avanti non rimane nient'altro che il misticismo³³.

4.

Schopenhauer conduce “al limite estremo” la teologia negativa del misticismo trasformandola in un vero e proprio “misticismo ateo” del quale ha inteso essere “il profeta”³⁴. Il presunto “pessimismo” di Schopenhauer finisce così per apparire come un messaggio positivo e vitale.

Il mondo come volontà e rappresentazione, articolando un unico pensiero, propone un'immagine del mondo dalla quale si evince in prima battuta anzitutto che il mondo “sicuro” che abitiamo illudendoci che possieda una consistenza autonoma è in effetti la manifestazione di superficie di un “nocciolo” profondo, esso sì davvero autonomo e pienamente reale: il mondo come rappresentazione è il sogno della volontà, la quale costituisce l'in-sé della rappresentazione. Questo “nocciolo” profondo, che manifesta sé stesso nella rappresentazione, è ciò che destina la nostra esistenza e quella della natura tutta intera al bisogno e alla sofferenza. Il § 57 spiega che in questo incessante avvicinarsi al nulla attraversando una terra che ad ogni passo cela un'insidia o una minaccia, l'uomo “percorre il suo cammino muovendo cautamente i suoi passi e guardandosi intorno con ansia, poiché mille rischi e mille nemici lo insidiano”³⁵:

La vita dei più non è che una continua battaglia per l'esistenza, combattuta con la certezza della sconfitta finale. Ciò che tuttavia li fa perseverare in questa battaglia così faticosa, non è tanto l'amore per la vita, quando la paura della morte, che comunque rimane inevitabilmente sullo sfondo e può ad ogni istante farsi avanti. La vita stessa è un mare disseminato di scogli e di gorgi, che l'uomo evita con la massima cautela e la massima cura, nonostante sappia che, se anche può riuscire, mettendo in atto ogni sforzo

33. *Ivi*, p. 780.

34. G. FAGGIN, *Schopenhauer. Il mistico senza Dio*, cit., p. 239.

35. A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 57, p. 401.

e ogni arte, a trovare una strada in mezzo ad essi, proprio per questo si approssima ad ogni passo al più grande, completo, inevitabile e irreparabile naufragio; anzi, fa rotta direttamente verso di essa: la morte, che è la mèta finale del suo viaggio faticoso e che è per lui peggiore di tutti gli scogli che è riuscito ad evitare³⁶.

Schopenhauer evoca in questo contesto anche il tema della noia, che viene descritta come un “nemico” ancora più temibile del dolore, poiché essa realizza una condizione che, lasciandoci soli con noi stessi, ci rende impossibile mascherare in qualsiasi modo la verità della nostra condizione attuale e della nostra destinazione futura³⁷: “Ciò che tiene occupati e in movimento tutti i viventi è l’aspirazione all’esistenza. Ma dell’esistenza, una volta che sia stata messa al sicuro, essi non sanno che farsene: perciò la seconda aspirazione che li mette in movimento è quella di liberarsi dal peso dell’esistenza, di renderlo impalpabile, di ‘ammazzare il tempo’, vale a dire di sfuggire alla noia”, la quale “finisce con il dipingere sul volto la vera disperazione”³⁸.

È essa a far sì che degli esseri come gli uomini, che si amano così poco a vicenda, ciononostante si cerchino così fortemente l’uno con l’altro, sì che essa diventa la fonte della socievolezza. Anche contro di essa, come contro le altre calamità universali, vengono prese ovunque pubbliche misure preventive che appartengono alla saggezza politica; poiché questo male, come il suo estremo opposto, la fame, può spingere gli uomini alle peggiori dissolutezze: *panem et Circenses* [Ossia “il pane e i giuochi del circo”, secondo l’espressione che compare nella X *Satira* di Giovenale (v. 81)], ecco di che cosa ha bisogno il popolo [...]. Ogni vita umana, quindi, scorre via tra il volere e il conseguire. Il desiderio è, per sua natura, dolore; l’appagamento si traduce rapidamente in sazietà: lo scopo era solo apparente, e il possesso cancella il fascino: il desiderio si presenta sotto una nuova forma, il bisogno si fa nuovamente sentire: o, se non lo fa, ecco la monotonia, il vuoto, la noia, contro i quali la lotta è altrettanto penosa quanto quella contro l’indigenza³⁹.

5.

Quello che emerge dalle pagine schopenhaueriane è un quadro davvero “sconfortante”, nel quale è raffigurato un uomo preda del volere e del desiderio

36. *Ivi*, p. 402.

37. Sul tema della noia, non solo in riferimento a Schopenhauer, è da vedere il bel libro di Roberto Garaventa, *La noia. Esperienza del male metafisico o patologia del nichilismo?*, Roma, Bulzoni, 2007.

38. A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 57, p. 402.

39. *Ivi*, p. 403.

e, di conseguenza, destinato alla sofferenza. Un quadro nel quale l'uomo che riuscisse a mettere a tacere la "sete inestinguibile"⁴⁰ prodotta dal bisogno e dal desiderio non sarebbe affatto un uomo appagato ma un uomo annoiato che, lasciato solo con se stesso, privato di quel "riparo" sui generis che è costituito dal giuoco del desiderare e del soffrire, conoscerebbe la vera disperazione, poiché la sua esistenza diventerebbe "un peso insostenibile"⁴¹. Di esso ci si può liberare oltrepassando la volontà di inseguire le differenze e rivolgendosi all'unità: in tutti coloro ai quali Schopenhauer si riferisce in relazione alla mistica il nodo cruciale è sempre "la conquista dell'Unità, raggiunta oltre il determinato e il finito"⁴².

È qui che mi sembra più opportuno riferirmi a Carlo Michelstaedter, il cui entusiasmo nei confronti di Schopenhauer è stato pari se non superiore a quello di Nietzsche quando riconobbe in lui il proprio "educatore". Quella di Carlo Michelstaedter è sì una irruenza vitalissima, la quale però ha in vista la quiete rappacificata dell'intero. L'uomo che percorre la via della persuasione da un lato "vive una vertiginosa vastità e profondità di vita", dall'altro, arrestando il tempo e "consistendo nell'ultimo presente", ottiene, nella persuasione, la pace: Δι' ἐνέργειας ἐς ἀγίαν, secondo le parole che concludono la prima parte de *La persuasione e la rettorica*⁴³: dinamicamente, incontro alla pace. Attraversa attivamente l'esistenza, il Persuasore; e, così facendo, può vivere la quiete pacificata di un istante che rende presente il Tutto.

Sembra quasi una sorta di antieroe beckettiano, Carlo Michelstaedter: "Io amo l'ordine – confessa Clov in *Finale di partita* di Samuel Beckett –. È il mio sogno. Un mondo in cui tutto sia silenzioso e immobile e ogni cosa al suo posto estremo, sotto la polvere estrema"⁴⁴. Ed è, nel contempo, un pensatore severo e rigoroso. Onesto, prima e più che con i propri non voluti e non ricercati lettori, innanzitutto con sé stesso, come quello Schopenhauer dal quale Michelstaedter finisce per rimanere come catturato. A tal punto da decidere, per fare un solo esempio che potrebbe apparire esteriore ma che è il sintomo di una affinità profonda che egli senti nei confronti del filosofo di Danzica, di proporsi a

40. *Ivi*, p. 401.

41. *Ibidem*.

42. G. FAGGIN, *Schopenhauer. Il mistico senza Dio*, cit., p. 234.

43. C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la rettorica – Appendici critiche*, a cura di S. Campailla, Milano, Adelphi, 1995, p. 49.

44. S. BECKETT, *Finale di partita*, trad. ital di C. Fruttero, in *Teatro completo*, Torino, Einaudi-Gallimard, 1994, p. 117.

Benedetto Croce come traduttore del *Mondo come volontà e rappresentazione* per i “Classici di filosofia” che il filosofo di Pescasseroli dirigeva allora per conto dell’editore Laterza.

Non se ne fece nulla, ma l’iniziativa di Michelstaedter testimonia, se mai ce ne fosse bisogno, di un forte interesse nei confronti del filosofo di Danzica che, nato tra le pareti di una soffitta goriziana, nella quale Carlo era solito incontrarsi con gli amici Nino Paternolli ed Enrico Mreule per discutere e per leggere insieme i classici, non fu né episodico né superficiale: la questione centrale della volontà, l’idea che il mondo “rettorico” della rappresentazione sia costitutivamente condizionato dalla relazione, dalla dipendenza, dal bisogno, così come la convinzione che i veri moventi dell’agire siano per lo più il bisogno e la paura della morte, e forse persino la certezza che *argia*, la pace, costituisca l’esito ultimo di un’attività che è capace di farsi carico del dolore del mondo, sono tutti temi che a lui provengono da Schopenhauer, anche se Michelstaedter se ne appropria e li sviluppa in modo originale e talentuoso, come sempre fa con gli *auctores* ai quali si rivolge e con i quali di volta in volta si confronta (Parmenide forse più di ogni altro). Viene fatto di pensare che ciascuno di costoro, in effetti, diventi Carlo Michelstaedter tanto quanto, in certo qual modo, quest’ultimo diventa quello che è di volta in volta il proprio interlocutore determinato, in una sorta di simbiosi permanente nella quale ciò che conta davvero è, prima e più dell’identità di chi la pronuncia, il farsi “corpo”, il farsi “carne e sangue” della parola persuasa: *et Verbum caro factum est et habitavit in nobis*, secondo la parola enigmatica della Sacra Scrittura (*Gv* 1, 14).

È a pieno titolo un *filosofo*, Carlo Michelstaedter. Un pensatore come ce ne sono pochi, capace di uno sguardo “profetico” (che cos’è davvero la “profezia” se non la capacità del tutto fuori dall’ordinario di leggere nel presente ciò che i più non vogliono o non sono in condizione di vedere?) che, anche per questo, sembra naturalmente destinato alla solitudine, al silenzio, all’assenza, come sempre accade con gli uomini postumi, i quali hanno “*troppe* ragioni per potersi affermare”⁴⁵. Non è affatto, la loro, l’afasia di chi non ha voce, bensì il silenzio che si produce ogni volta che sono in gioco troppa voce, troppa vitalità, troppa verità perché la parola possa riuscire ad aprirsi una strada che sia adeguata a condurla dal cuore del mondo alla superficie dell’esistenza, a tal punto che essa sembra come soprafatta dal rumore di fondo della quotidianità,

45. M. CACCIARI, *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Milano, Adelphi, 1980, p. 17.

che è, anche per Michelstaedter, qualcosa di ben peggiore di qualsiasi silenzio. Potrebbero gridare, forse, evocando con ciò l'origine stessa dell'umano, se è vero che il grido "sta all'inizio della vita dell'uomo sulla terra" e che ad esso "sono legati gli aspetti decisivi dell'esistenza"⁴⁶.

Ma anche il loro grido, in queste condizioni, non potrebbe che essere muto, simile a quello che ci aggredisce nello straordinario dipinto – *Skrik, L'urlo* – che Edvard Munch realizzò quando Carlo aveva appena sei anni: la figura che viene rappresentata in primo piano, le mani poste a coprire le orecchie, quasi a voler respingere il rumore di fondo della retorica, grida silenziosamente dinanzi "alla mostruosità del cosiddetto diritto di vivere"⁴⁷. Quello di Michelstaedter è davvero, anche in questo senso, "il più eloquente dei silenzi"⁴⁸, poiché scaturisce dalla volontà di essere–uno con la totalità stessa del reale e, per ciò, allude a una dimensione dell'esistenza che non può in alcun modo essere *narrata*; può, semmai, solamente essere *vissuta* in prima persona e messa alla prova nell'intensità di un istante che, mi pare, ha più di una parentela con l'attimo immenso nietzscheano poiché, come quest'ultimo, allude al "divino" dell'esistenza e alla necessità di una metamorfosi interiore così radicale che rischia ad ogni istante di stritolarci. Carlo potrebbe forse sottoscrivere, per questo aspetto, le parole di Stig Dagerman, quando scrive: "la mia potenza sarà illimitata il giorno in cui avrò solo il mio silenzio per difendere la mia inviolabilità, perché non esiste ascia capace di intaccare un silenzio vivente"⁴⁹.

Il silenzio del persuaso, in questa prospettiva, esprime la pienezza di quella pace interiore la quale, come anche Schopenhauer sapeva bene, "è più alta di qualsiasi ragione"⁵⁰ e che traspare, in talune circostanze, dal volto di chi sia riuscito a realizzare (per sé, anzitutto, ma di riflesso anche per l'altro, con il quale entra in relazione) una diversa modalità dello stare al mondo e un rapporto con gli altri uomini e con le cose che non sia inquinato dal desiderio e dal bisogno e non sia governato dalla volontà di potenza; perché, come scrive Carlo nella prima versione del finale del *Dialogo della salute*, "l'uomo libero ha la

46. E. SEVERINO, *Il parricidio mancato*, Milano, Adelphi, 1985, p. 41.

47. TH. HARRISON, *1910: the emancipation of dissonance*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1996, p. 164.

48. L. SANÒ, *Le ragioni del nulla. Il pensiero tragico nella filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Troina, Città aperta, 2005, p. 37.

49. S. DAGERMAN, *Il nostro bisogno di consolazione*, trad. ital., Milano, Iperborea, 2000, p. 26.

50. A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 71, p. 525.

gioia dell'esistenza in mezzo a tutte le cose. Gli sono care non solo le cose vicine e come possano soddisfare un bisogno ma tutte"⁵¹. Quello di Michelstaedter è, anche per questo, uno sguardo che, proprio *in quanto* filosofico, è costitutivamente destinato ad abbandonare il modo di vedere condiviso dai più e che, per ciò, finisce per non poter essere compreso, rischiando anzi di suscitare tanta più ostilità e derisione, quanto maggiore è il rigore con cui egli si è risolto a venire "a ferri corti" innanzitutto con la propria vita⁵². Non è questa, sin da principio, la sorte di chi pratica, essendo (o pretendendo di essere) nella verità, la filosofia? Non è questa (anche) la qualità specifica di ogni esperienza mistica?

È senza dubbio un corpo estraneo, Carlo Michelstaedter, non solo e non tanto rispetto al sapere (filosofico e non) del proprio tempo, ma, più ampiamente, rispetto alla cultura e alla società moderne e contemporanee nel loro complesso, della cui alienazione egli ha proposto, nei propri scritti, insieme ad una "analisi acutissima"⁵³, una critica serrata e fondatamente impietosa: dietro il velo dell'apparenza, la società in quanto tale altro non è, ai suoi occhi, se non una combriccola di mascalzoni (*koinonìa kakòn*, la chiama: "la comunella dei malvagi"⁵⁴) destinata a realizzare una ingiustizia permanente, la quale, reificandolo, "istupidisce"⁵⁵ l'essere dell'uomo: lo trasforma nella rotella di un ingranaggio che poco o nulla ha a che fare con la verità dell'esistenza e lo intrappola nelle spire insidiose della retorica.

È possibile riferire senza forzature a Carlo Michelstaedter le parole che un altro Goriziano di vaglia, Quirino Principe, ha pronunciato qualche tempo fa, in occasione della scomparsa del filosofo Ernst Jünger, quando ha sostenuto che quest'ultimo "è stato sé stesso e costituisce *categoria umana a sé*, come per tutti gli uomini sarebbe doveroso"⁵⁶. Michelstaedter è stato a tal punto "a sé", aggiungo per parte mia, che rischia ogni volta di nuovo di respingere via lontano chi abbia l'ardire di accostarsi a lui per interpretarne il pensiero o per tentare di dialogare insieme a lui. La sua parola si rifiuta all'interlocutore nel

51. C. MICHELSTAEDTER, *Dialogo della salute e altri scritti sul senso dell'esistenza*, a cura di G. Brianese, Milano-Udine, Mimesis, 2009, p. 177.

52. C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 82.

53. M. CERRUTI, *Carlo Michelstaedter*, Milano, Mursia, 1967, p. 51.

54. C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 124.

55. *Ivi*, p.104.

56. Q. PRINCIPE, *Ultimo Titano del '900 o primo del Duemila*, in "Lo Stato", 1998, n. 9, p. 63, corsivo mio.

momento stesso in cui si concede (o, quanto meno, sembra concedersi) all'ascolto. Essa dà al lettore la fondata impressione di volersi (di doversi, forse) costitutivamente sottrarre al dialogo e proporsi nella forma del silenzio. È, la sua, la parola di chi ha compreso quello che Nietzsche aveva intuito meglio di ogni altro, ossia che un libro degno di questo nome è sempre una “*esperienza vissuta*”, e che il suo contenuto non può essere colto davvero se non da chi abbia a sua volta vissuto qualcosa di simile⁵⁷.

Quella di Michelstaedter, per ciò, è certamente una parola, ma una parola la quale sa che le parole (*tutte* le parole) sono solo parole; sa che sono “tutti nomi” quelli che “i mortali hanno stabilito”, imponendoli alle cose (Parmenide, fr. 8, vv. 43–44); e che la vita – la vita persuasa, s'intende – è una faccenda del tutto differente, che va affrontata con la “serietà” di chi intende “vivere le cose per sé stesse e non presumere d'averle già pel solo fatto che se ne parla”⁵⁸. Anzitutto per questo, per Carlo Michelstaedter, sarebbe stato del tutto impossibile – impossibile *fisicamente*, prima ancora che sul piano etico – “scrivere senza convinzione parole vuote tanto per poter presentar carta scritta”⁵⁹. Ognuna delle sue parole, nell'istante in cui viene pronunciata o lascia traccia di sé sulla pagina, è un segno luminoso che tenta di lasciarsi il nulla e il vuoto alle spalle, come suggerisce, in modo suggestivamente evocativo, il Montale degli *Ossi di seppia* in alcuni splendidi versi che vale la pena rammentare a questo punto:

Forse un mattino andando in un'aria di vetro,
arida, rivolgendomi, vedrò compirsi il miracolo:
il nulla alle mie spalle, il vuoto dietro
di me, con un terrore di ubriaco.
Poi, come s'uno schermo, s'accamperanno di gitto
alberi case colli per l'inganno consueto.
Ma sarà troppo tardi; ed io me ne andrò zitto
tra gli uomini che non si voltano, col mio segreto.

Perché parlare, tradendo quel “segreto”, se non per vanità rettorica? perché scrivere? perché non rimanere in silenzio, come il Socrate visto dagli occhi di

57. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Prefazione alla seconda edizione, trad. it. di F. Masini, In “Opere di F. Nietzsche”, V, 2, Milano, Adelphi, 1991, p. 15.

58. C. MICHELSTAEDTER, *Epistolario*, nuova edizione riveduta e ampliata, a cura di S. Campailla, Milano, Adelphi, 2010, p. 457.

59. *Ivi*, p. 457.

Nietzsche, il quale fu grande nel parlare, ma “altrettanto grande nel tacere”⁶⁰? Michelstaedter sa che l’unica parola davvero degna di questo nome è quella capace di *Persuasione*, e che questa parola silenziosa appartiene soltanto a chi abbia la forza, la capacità etica di sottrarsi ai metri di misura della quotidianità. Ma sembra voler suggerire anche che *ogni* parola (persino la parola persuasa, e forse anzitutto essa, proprio perché ha l’ambizione di sottrarsi all’inautenticità del quotidiano), una volta che venga pronunciata, è fatalmente destinata a declinarsi in modo retorico. Tranne, forse, quella parola affatto singolare che non rinuncia ad esporsi rischiosamente sulla scena, oltre che dell’esistenza, anche della scrittura: “come nel caso di Kierkegaard, anche per Michelstaedter la tragedia consiste nel voler vivere ciò che non si può vivere e ciò che egli vuol vivere è il *mènein*, sua meta ultima, che persegue oltre i limiti del possibile”⁶¹.

Il suo bisogno più profondo, anche per questo, è quello, almeno all’apparenza paradossale, di parlare senza parole: Carlo afferma ad esempio di avere la “necessità d’espansione senza essere espansivo”, mentre la solitudine e il silenzio forzato provocano in lui “un fondo di melanconia” del quale fatica enormemente a liberarsi⁶². Anche per questo la parola di Michelstaedter – come quella di ogni mistico – sembra essere la sola capace di onestà, perché il mondo dei viventi è “esaurito tutto dai ‘mistici’ e dai ‘disonesti’. Non v’è un terzo”⁶³. Ci si deve chiedere, insieme a Carlo Michelstaedter, se sia o meno inevitabile parlare senza persuadere e senza essere persuasi, persino quando ci si arrischia sulla via della *Persuasione*. Ci si deve chiedere se, come il linguaggio che la esprime, la vita sia – per dirla con le parole di Zeno Cosini – “inquinata alle radici”⁶⁴. O se invece la via, pur “iperbolica”⁶⁵, della *persuasione* possa, in un modo o nell’altro, essere percorsa; e, nel caso lo sia, dove e a quale tipo di esperienza essa possa eventualmente condurre.

Sono domande, queste, che chiamano in causa la nostra esistenza concreta nella sua interezza e che, ad un tempo, chiedono conto del senso dell’essere come tale. L’esperienza mistica, forse, è anche se non anzitutto questo, e ci può

60. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, § 340, cit., p. 235.

61. L. FURLAN, *Carlo Michelstaedter. L’essere straniero di un intellettuale moderno*, Trieste, Lint, 1999, p. 13.

62. C. MICHELSTAEDTER, *Epistolario*, cit., p. 16.

63. C. MICHELSTAEDTER, *Dialogo della salute e altri scritti sul senso dell’esistenza*, cit., p. 209.

64. I. SVEVO, *Romanzi e continuazioni*, Milano, Mondadori, 2006, p. 1084.

65. C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la rettorica*, cit., p. 40.

insegnare ad essere liberi, ossia a vivere ogni istante con la gioia e l'intensità che merita. Perché – vale la pena riproporre a questo punto alcune parole di Michelstaedter che ho citato più sopra – “L'uomo libero ha la gioia dell'esistenza in mezzo a tutte le cose. Gli sono care non solo le cose vicine e come possano soddisfare un bisogno, ma tutte”⁶⁶.

Leggendo le pagine che Emanuele Severino ha dedicato, in un suo libro recente⁶⁷, a una figura che si presenta con sempre maggiore frequenza nei suoi scritti, quella della “traccia”, mi è venuto da pensare che l'esperienza mistica possa avere a che fare proprio con la capacità di riconoscere le tracce del destino: “Poiché ogni essente è eterno, la relazione tra ogni essente e ogni altro essente è necessaria (nessun essente, cioè, può essere se un qualsiasi altro essente non è. Che ci sia una relazione tra gli essenti significa che, ad esempio nella relazione tra due essenti, ognuno dei due è in qualche modo presente nell'altro [...]). Questo esser presente nell'altro è la *traccia* che ogni essente lascia eternamente in ogni altro essente”⁶⁸: ogni essente è cioè “*in qualche modo* presente (esistente) in ogni altro”⁶⁹. Ecco, per come la vedo io, Schopenhauer e Michelstaedter (e persino Nietzsche) ci aiutano a capire che l'esperienza mistica, da ultimo si realizza nella forma della capacità di avere care – prima e in un certo senso persino più di noi stessi – tutte le cose, ossia di scorgere in ogni essente e in ogni esperienza la traccia di ogni altra, la traccia della totalità dell'essere. Non è un insegnamento di poco conto.

66. C. MICHELSTAEDTER, *Dialogo della salute e altri scritti sul senso dell'esistenza*, cit., p. 177.

67. E. SEVERINO, *Storia, gioia*, Milano, Adelphi, 2016.

68. *Ivi*, p. 162.

69. *Ivi*, p. 180.

GIOVANNI VIAN

LA MISTICA NEL MODERNISMO CATTOLICO

Nel passaggio dal XIX al XX secolo, il problema dell'adattamento delle religioni alla modernità si pose in modo particolarmente grave nell'ambito del cattolicesimo romano. La modernità, come esito di un percorso sviluppatosi nei secoli soprattutto in una parte dell'Europa e dell'America del Nord, coinvolse in primo luogo le esperienze religiose che in quei contesti avevano una loro significativa diffusione. Non è un caso che, sia pure in dimensioni abbastanza limitate, giudaismo, cristianesimo riformato e anche cristianesimo ortodosso abbiano visto al proprio interno lo sviluppo di tentativi modernistici, intendendo per "modernismo" un proposito di riforma e di revisione delle religioni (dottrine, culti, pratiche e discipline) – e per modernistiche quelle iniziative che miravano a rendere concreto quell'intento – attuato sulla base delle sollecitazioni derivanti dai progressi delle scienze sperimentali, ma anche in riferimento all'affermazione dell'autonomia dell'uomo dai principi religiosi nella sfera della vita individuale e soprattutto collettiva. Nell'ambito del cattolicesimo, però – come è noto – la vicenda assunse un'ampiezza e una profondità incomparabilmente più rilevanti, per quanto non siano mancati tramiti e collegamenti con i promotori di analoghe iniziative in altri contesti confessionali¹.

D'altra parte, per quanto il dramma della prima guerra mondiale abbia fatto scivolare in secondo piano l'importanza e le conseguenze della crisi modernista all'interno della Chiesa cattolica, il suo successivo inquadramento

1. Cf. almeno G. VIAN, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Roma, Carocci, 2012, pp. 145-154.

storico su un arco di tempo più lungo ha indotto vari studiosi a rilevarne la primaria importanza per la comprensione del cattolicesimo contemporaneo².

La crisi modernista scoppiata all'inizio del Novecento fu in modo significativo anche una crisi della fede nel trascendente Dio cristiano annunciato da Gesù e poi dalle Chiese nell'arco dei quasi due millenni precedenti. Giovanni Miccoli, in alcune pagine *Sui punti forti della crisi modernista*, caratterizzate dal consueto acume, ha ricordato che la questione di rileggere la tradizione della Chiesa e i contenuti delle sue dottrine alla luce delle domande poste dalla storia e dalla critica, "si incrociò e si confuse con un'altra, più nascosta e segreta, ma non meno bruciante, che metteva e mette in causa non solo i caratteri, ma la presenza stessa della fede nell'opera e nelle proposte dei 'novatori'"³. Loisy stesso, la figura più importante della corrente, che la Chiesa romana condannò come portatrice dell'eresia modernistica, in una pagina più tarda dei suoi *Mémoires* relativa alla polemica che lo contrappose a Friedrich von Hügel a proposito della fede di Louis Duchesne (esaltata dal barone austro-inglese nel necrologio dedicato allo scomparso accademico di Francia), registrava puntualmente i complessi e non univoci intrecci tra dottrine e fede, come si erano manifestati tra i novatori, quando osservava che vi erano coloro che "*faute de savoir mentir*" [non essendo capaci di mentire], non avevano mantenuto l'"etichetta" cattolica perché non potevano né volevano rifugiarsi nell'equivoco di professare il cattolicesimo accettandone solo a parole la disciplina della Chiesa di Roma; quelli che conservavano l'appartenenza formale al cattolicesimo per via di un equivoco più o meno giustificabile, perché più o meno consapevole (e faceva il caso di von Hügel, che si credeva in regola con la Chiesa e la professione cattolica, in ragione della sua fede assoluta in una certa essenza di cattolicesimo e della sua perfetta devozione all'istituzione ecclesiastica); quelli ancora che, chiaramente consapevoli dell'equivoco, avevano deciso di non scavare troppo a fondo nella propria fede e di restare nella Chiesa senza particolare devozione nei suoi confronti (le allusioni a Duchesne erano evidenti), certo – osservava Loisy – senza che in questo caso se ne potesse lodare la sincerità della fede⁴.

2. Cf. per esempio É. FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 10.

3. G. MICCOLI, *Sui punti forti della crisi modernista*, "Laurentianum" 46 (2005), p. 22.

4. Cf. A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, vol. 3: 1908-1927, Paris, Émile Nourry, 1931, p. 429 (sulla polemica con von Hügel le pp. 422-430).

E tuttavia proprio l'entrata in gioco di aspetti quanto mai personali, come quelli attinenti a una fede religiosa nel trascendente, rende per lo studioso di storia sondabile solo fino a un certo punto questo versante della crisi modernista. Mi pare opportuno richiamarlo, prima di affrontare, brevemente e per cenni, una tematica delicata e complessa come quella degli orientamenti mistici e dell'atteggiamento verso la mistica dei novatori cattolici di quel periodo⁵.

Infine, è opportuno tenere presenti i confini mobili di quello che si usa chiamare modernismo cattolico. Se da tempo risulta largamente, anche se non unanimemente, condiviso a livello storiografico che il modernismo descritto e condannato nel settembre 1907 da Pio X nell'enciclica *Pascendi dominici gregis*⁶ ha, a partire dalla sua sistematicità e articolazione, una dimensione artificiale, nella quale gli stessi protagonisti di quella stagione di condanne stentaron a riconoscersi o poterono farlo solo per alcuni risvolti⁷, se insomma l'enciclica in qualche misura "creò" i modernisti⁸, è altrettanto evi-

5. Per una messa a punto concettuale sulla mistica è fondamentale il rinvio a M. DE CERTEAU, *La Fable mystique: XVI^e et XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982. Per un inquadramento storico degli sviluppi della mistica cristiana nell'Occidente mi limito a rinviare ai volumi di B. McGinn, nella serie *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, avviata nel 1991 e arrivata alla prima parte del vol. 6 (*Mysticism in the Reformation 1500-1650*, New York, Crossroad, 2017).

6. Pio X, '*Pascendi dominici gregis*'. *Le dottrine moderniste*, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. 4: *Pio X, Benedetto XV (1903-1922)*, a cura di E. Lora, R. Simionati, Bologna, Dehoniane, 1998, nr. 190-246.

7. Due esempi: "Essa [L'enciclica del modernismo] ne definiva il sistema, e, nello stesso tempo, in una misura molto larga, lo inventava, dato che questo sistema, nel modo in cui lo aveva rappresentato, non era stato insegnato da nessuno" ["Elle en [L'encyclique, du modernisme] définissait le système, et, en même temps, dans une très large mesure, elle l'inventait, ce système, tel qu'elle l'avait représenté, n'ayant été enseigné par personne"] (A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, vol. 2: *1900-1908*, Paris, Émile Nourry, 1931, p. 565); "chi scrive non è in alcun modo colpito dall'enciclica, anzi può non avere alcuna difficoltà di accettarla sostanzialmente, mentre è insieme fra i più rei e sospetti di modernismo" (R. MURRI, *La Filosofia nuova e l'Enciclica contro il modernismo*, Roma, Società Nazionale di Cultura, 1908, p. 15).

8. "[...] l'enciclica papale *Pascendi dominici gregis* non creò solo il modernismo; creò pure i modernisti ["the papal encyclical *Pascendi dominici gregis* not only created *Modernism*; it also created *Modernists*"]]. L. BARMANN, *The Modernist as mystic*, in D. JODOCK (ed.), *Catholicism contending with Modernity. Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 215-247: 215.

dente che, a meno di non assumere come criterio le condanne, le denunce, i dossier di accusa raccolti negli archivi delle Congregazioni curiali, diventa difficile convergere su un elenco chiaro e definitivo dei “modernisti” cattolici: “ci sono tanti modernismi quanti sono i modernisti”, scriveva già nel 1931 Sylvain Leblanc, *alias* Henri Bremond⁹. Di qui, nelle considerazioni che seguiranno, la scelta di accennare ad alcune poche figure, cui mi riferirò con il termine di modernisti mantenendo però tacitamente una opportuna riserva critica sull’adeguatezza del termine.

1. *Una nuova attenzione alla mistica, tra scienza ed esperienza religiosa*

Una prima considerazione di contesto. Verso la fine dell’Ottocento, dapprima in ambienti prevalentemente estranei alle appartenenze confessionali, per impulso soprattutto della psicologia e anche della nascente sociologia religiosa, si promosse una rielaborazione della concezione di “misticismo”, attraverso una osservazione “scientifica”, condotta dall’esterno dell’esperienza religiosa, che ne comportò una sostanziale evoluzione. Le fece seguito, nel corso del primo decennio del Novecento, lo sviluppo di un dibattito sulla mistica che ebbe un punto importante di passaggio nelle *Études d’histoire et de psychologie du mysticisme*, con sottotitolo: *Les grands mystiques chrétiens*, pubblicati da Henri Delacroix nel 1908¹⁰, otto anni dopo un primo saggio su Meister Eckart, cui era seguito un intervento sugli stati mistici di Teresa d’Ávila¹¹. Nelle *Études*, infatti, Delacroix, riproponendosi di confrontare le indagini psicologiche con la storia della mistica, escludeva che nel caso dei grandi mistici si potessero spiegare le loro esperienze esclusivamente come stati di alterazione psicopatologica:

9. “il y a autant de modernismes que de modernistes”. S. LEBLANC [H. BREMOND], *Un clerc qui n’a pas trahi. Alfred Loisy d’après ses Mémoires (1931)*, Paris, Émile Nourry, 1931, p. 83. Su questo volume cf. *Une œuvre clandestine d’Henri Bremond. ‘Sylvain Leblanc, Un clerc qui n’a pas trahi. Alfred Loisy d’après ses mémoires (1931)’*, édition critique et dossier historique par É. Poulat, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1972.

10. Cf. É. POULAT, *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l’esprit moderne*, Paris, Centurion, 1984, 260ss; P. COLIN, *L’audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893-1914)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 363.

11. Cf. H. DELACROIX, *Essai sur le mysticisme chrétien en Allemagne au XIV^e siècle*, Paris, Felix Alcan, 1900; Id., *Le développement des états mystiques chez sainte Thérèse*, “Bulletin de la Société française de philosophie” 6 (1906), fasc. 1, pp. 1-41.

se è esatto che i grandi mistici non sono sfuggiti alle tare neuropatiche, che stigmatizzano quasi tutti i caratteri eccezionali, vi è in loro una potenza creatrice di vita, una logica costruttiva, una espansione realizzatrice, in una parola un genio, che è, a dire il vero, l'essenziale [...]. Il mistico è colui che crede di comprendere immediatamente il divino, di fare esperienza interiormente della presenza del divino. Il misticismo, inteso in questo modo, è all'origine di ogni religione [...]¹².

In particolare esso risultava da “un tentativo di possedere la divinità da parte della coscienza individuale”¹³ e nello stesso tempo “una rivincita dell'intuizione contro la conoscenza razionale”¹⁴. La mistica cristiana, come a suo avviso risultava dalla storia, aveva riunito queste due correnti¹⁵.

Da questi dibattiti non erano rimasti estranei alcuni ambienti legati alle Chiese cristiane. George Tyrrell, allora ancora interno alla Compagnia di Gesù, ne scriveva a Henri Bremond nell'ottobre 1898, notando peraltro la maggiore freddezza del cattolicesimo a questo proposito, mentre nel protestantesimo, in reazione all'aridità dello spirito razionalistico dominante al tempo, si era sviluppata una certa corrente mistica¹⁶.

Per quel che riguarda più direttamente il cattolicesimo, la situazione sarebbe rapidamente cambiata al passaggio di secolo. Come hanno osservato William Portier e Charles Talar, le figure associate alla crisi modernista, oltre a proiettare lo sguardo in avanti sul piano della critica storica e della filosofia, lo volsero anche indietro, nel passato, alla tradizione mistica della Chiesa, dando vita a un “Modernist turn to the mystical” [svolta modernista verso la mistica]¹⁷. La stessa esigenza di dedicarsi con rigore agli studi, in campi

12. “s'il est exact que les grands mystiques n'ont pas échappé aux tares névropathiques, qui stigmatisent presque toutes les organisations exceptionnelles, il y a en eux une puissance créatrice de vie, une logique constructive, une expansion réalisatrice, un génie, en un mot, qui est à vrai dire, l'essentiel [...]. Le mystique est celui qui croit appréhender immédiatement le divin, éprouver intérieurement la présence du divin. Le mysticisme, ainsi entendu, est à l'origine de toute religion [...]”. Id., *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Paris, Félix Alcan, 1908, pp. III, VII.

13. “un essai de prise de possession de la divinité par la conscience individuelle”. Ivi, p. IX.

14. “une revanche de l'intuition contre la connaissance discursive”. Ibidem.

15. Cf. *ibidem*.

16. Cf. W. L. PORTIER, C. J. T. TALAR, *The Mystical Element of the Modernist Crisis*, in C. J. T. TALAR (ed.), *Modernists & Mystics*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2009, pp. 1-22: 13.

17. *Ibidem*, p. 1.

scientifici che spesso si avvicinavano a quelli riguardanti il cristianesimo e in particolare le sue origini, aveva suscitato in alcuni novatori una istanza mistica. Lo ricordava Bacchisio Raimondo Motzo, ripensando al periodo della sua formazione:

Negli anni del Collegio mi ero immerso veramente nell'ascetismo e nella mistica; vi ero penetrato e ne avevo intuito lo spirito; l'unione con Cristo e con Dio era la mia vita ... Pure in quella pietà sincera e profondamente sentita era il germe di una crisi interiore perché essa dopo la formazione familiare mi aveva acuito l'amore alla verità che è Dio e alla giustizia che con lui s'identifica e un istintivo bisogno di chiarezza intellettuale, ch'era nel campo morale bisogno di lealtà¹⁸.

Certo, coloro che cercarono di contribuire a un rinnovamento del cattolicesimo romano tra gli ultimi anni dell'Ottocento e il primo Novecento furono duramente accusati, tra l'altro, di tendenze razionalistiche e chiamati spregiativamente "modernisti" dai vertici della Chiesa, in particolare durante il pontificato di Pio X. Ma in realtà non pochi di essi erano stati mossi dal sincero desiderio di cogliere, anche a livello personale, la dimensione più profonda del cristianesimo, al di là delle ristrettezze nelle quali l'avevano rinchiusa i condizionamenti del neotomismo, così come praticato dopo che Leone XIII, con l'enciclica *Aeterni Patris* (1879), l'aveva reso il solo orizzonte filosofico-teologico per i cattolici, al servizio di un articolato progetto di reazione contro la modernità¹⁹. In effetti la promozione ufficiale della neoscolastica come stretto orientamento di pensiero per la Chiesa cattolica aveva contribuito in modo notevole a circondare nuovamente, come già in passato, di crescenti sospetti le esperienze mistiche e la mistica quando non disciplinate saldamente dalle gerarchie ecclesiastiche.

Questo tuttavia non aveva impedito l'apprezzamento di una mistica cattolica più controllata dall'intervento della teologia romana. Il *Des graces d'oraison. Traité de théologie mystique*, del gesuita Augustin Poulain, edito nel 1901 e destinato a diverse riprese negli anni successivi, con varie edizioni

18. B.R. Motzo a E. Piovella, arcivescovo di Cagliari, citata in *Bacchisio Raimondo Motzo tra i modernisti italiani*, a cura di F. PARENTE, "Fonti e documenti" 7 (1978), p. 256.

19. Cf. P. THIBAUT, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1972 (con le precisazioni offerte da É. POULAT, *Préface, ibidem*, pp. IX-XIX); e F. FERRARIO, *La teologia del Novecento*, Roma, Carocci, 2011, pp. 33-34.

anche in traduzione, fu oggetto di un indirizzo di lode da parte del cardinale gesuita Steinhuber, che presiedeva la Congregazione dell'Indice, e del segretario di Stato, cardinale Merry del Val, a nome di Pio X²⁰. Anche se a dispetto del sottotitolo il volume era caratterizzato soprattutto da un taglio descrittivo, gli va riconosciuto il merito di avere riportato per primo l'attenzione sulla mistica nell'ambito del cattolicesimo dopo due secoli, seguito nel 1903 da *L'État mystique* di Auguste Sautreau²¹.

2. I "modernisti" e la mistica

Impegnati in un adattamento del cattolicesimo alla critica e alla filosofia contemporanee, i novatori si orientarono verso il recupero di una prospettiva mistica, quasi volessero cercare in questo modo un fondamento che, su un piano ben distinto, offrisse un bilanciamento alle varie forme di immanentismo che caratterizzavano la riflessione di molti di essi. Si guardò in particolare – ma l'osservazione, che vale in primo luogo per Bremond, non è estensibile a tutti – alle posizioni, in larga misura dimenticate, che si erano manifestate nel tardo Seicento in figure come quelle, peraltro diverse tra loro, del colto benedettino dei maurini Jean Mabillon e di François Fénelon, che si inseriva nel contesto della controversia quietistica, soprattutto attraverso la condanna di ventitré proposizioni del suo *Explication des maximes des saints*²². Il barone von Hügel considerò la condanna del quietismo il punto di avvio di una marginalizzazione sempre più ampia dell'"elemento mistico" della religione²³. A sua volta Loisy, in riferimento al volume di Bremond, *Apologie pour Fénelon*, che l'aveva impressionato positivamente, affermò che Bossuet, nel diffamare gravemente Fénelon e Madame Guyon, aveva ucciso la grande mistica in Francia e aveva contribuito grandemente all'indebolimento della religione nel paese²⁴.

Va inoltre considerato che la figura e la vicenda di Fénelon non avevano offerto solo un riferimento del passato cui guardare nella prospettiva di rinnovate esperienze mistiche. Loisy, nelle fasi iniziali della crisi modernista, era

20. Lo segnalava, in un'ampia recensione, "La Civiltà Cattolica", 58 (1907), III, pp. 324-335.

21. Cf. PORTIER, TALAR, *The Mystical Element of the Modernist Crisis*, cit., pp. 13 (e nota 34)-14.

22. Cf. *ivi*, p. 2.

23. Cf. *ivi*, p. 4.

24. Cf. *ivi*, p. 7.

stato talvolta additato, anche pubblicamente,²⁵ come un nuovo caso simile a quello vissuto dal difensore di madame Guyon alla fine del Seicento. Ma era stato lo stesso esegeta a osservare nei suoi *Mémoires*: “il caso di Fénelon non offriva con il mio che una certa analogia, compatibile con delle differenze essenziali. Il diritto della ricerca scientifica non era in causa nella questione del quietismo”²⁶.

Al fondo di un gruppo di figure che avevano l’esigenza di promuovere un adeguamento del cattolicesimo – la comprensione dei suoi contenuti e le forme e le modalità della sua comunicazione – alle caratteristiche della società che si andava affermando in vaste aree dell’Europa sotto la spinta della industrializzazione e dei moderni sviluppi delle scienze, il riferimento, più o meno tacitamente condiviso, alle esperienze dei mistici della prima fase della modernità aveva anche lo scopo di tentare di reperire risorse per la Chiesa dei nuovi tempi.

Il convegno di Molveno, della fine di agosto 1907, aveva affrontato alcune delle principali questioni al centro del dibattito tra i riformisti cattolici da un punto di vista prevalentemente teologico-filosofico e pratico, con l’obiettivo di rinnovare il cattolicesimo e le sue istituzioni, nonostante le sempre più incalzanti reazioni dei vertici ecclesiastici²⁷. E non poteva essere diversa-

25. Cf. *Notes from the Vatican*, “Pilot” (28 marzo 1903), cit. in LOISY, *Mémoires*, vol. 2, p. 243, nota 1. Ma si veda anche *ivi*, p. 365, dove si racconta che il cardinale arcivescovo di Parigi, Richard, nel corso di un burrascoso colloquio, aveva consigliato a Loisy di seguire l’esempio di Fénelon. Raccontava l’esegeta: “Tra questi discorsi inutili, menzionai il caso di Fénelon, di cui era stato condannato il libro, con una lista di proposizioni che si diceva vi fossero state estratte, e che tuttavia lo stesso Fénelon, fino al letto di morte, contestò di avere mai voluto insegnare. Il cardinale ignorava questo particolare, di cui non mi vanto di avergli fatto cogliere tutta la portata. Si accontentò di dirmi: ‘Ebbene! Fate come Fénelon’” [“Parmi ces discours inutiles, je mentionnai le cas de Fénelon, dont on avait condamné le livre, avec une liste de propositions qu’on en disait extraites, et que pourtant Fénelon lui-même, jusqu’à son lit de mort, protestait n’avoir pas voulu enseigner. Le cardinal ignorait cette particularité, dont je ne me flatte pas de lui avoir fait saisir toute la portée. Il se contenta de me dire: ‘Eh bien! faites comme Fénelon’”].

26. “le cas de Fénelon n’offrait avec le mien qu’une certaine analogie, compatible avec des différences essentielles. Le droit de la recherche scientifique n’était pas en cause dans l’affaire du quietisme”. *Ivi*, p. 365.

27. A luglio era stato pubblicato il decreto *Lamentabili sane exitu*, che colpiva 65 proposizioni dal punto di vista dottrinale, tratte in gran parte – non sempre in un modo filologicamente corretto – da opere di Loisy. Su di esso C. ARNOLD, G. LOSITO (éds.), «*Lamentabili sane exitu*» (1907). *Les documents préparatoires du Saint Office*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2011.

mente, viste le ragioni che avevano indotto i convenuti a incontrarsi, anche se Luigi Piastrelli, a distanza di un anno dall'incontro, avrebbe ricordato il "breve periodo d'intensa vita spirituale vissuta così fraternamente"²⁸. Tuttavia il saluto finale con il quale von Hügel aveva concluso i lavori risuonava di echi che dicono qualcosa sulle inclinazioni mistiche che facevano da sfondo alle iniziative di molti dei novatori. Secondo la versione che ne ha fornito Tommaso Gallarati Scotti, che era stato tra i presenti a Molveno²⁹, ne *La vita di Antonio Fogazzaro*, il colto barone anglo-austriaco aveva accennato alla necessità che, per rompere la catena della centralizzazione e dell'autoritarismo papale, costituitasi nel tempo, "si unissero finalmente dei credenti così disinteressati e forti, puri, interiori e perseveranti" che operassero per cambiare la situazione. "Solo così il sentimento di vera libertà cattolica, avrebbe trovato modo di aprirsi una via tra le anime di buona volontà. E concludeva: 'in tali quistioni non è che la vita, la fede e l'anima tutta intera che hanno il diritto di parlare: preghiamo, prepariamoci'"³⁰.

Ricordavo in precedenza la mobilità della definizione di modernismo/modernisti e la difficoltà di fissare i confini della corrente del riformismo religioso cattolico che si sviluppò tra il tardo Ottocento e il primo Novecento. Un ulteriore problema che si presenta nel cercare di cogliere l'atteggiamento dei novatori di fronte alla mistica è costituito dal fatto che, al di là delle preoccupazioni di Pio X e dei suoi più stretti collaboratori sull'esistenza di una lega internazionale modernistica (preoccupazione che trova eco significativa nella organica descrizione del modernismo all'interno dell'enciclica *Pascendi*, un'operazione chiaramente artificiale), in realtà i vari riformisti cattolici sul piano religioso si distinsero per la singolarità di varie delle loro posizioni. Questo li rese in non piccola misura soprattutto esponenti individuali di un variegato "movimento" di rinnovamento,³¹ privo di un sistema di pensiero comune, nonostante i frequenti scambi diretti o epistolari tra diversi esponenti del riformismo religioso cattolico e l'attuazione di un'iniziativa, come il convegno di Molveno dell'estate 1907, che avrebbe dovuto assolvere

28. Lettera a T. Gallarati Scotti, 30 agosto 1908, edita in *I veri promotori del convegno di Molveno*, a cura di N. Raponi, "Fonti e documenti" 16-17 (1987-88), pp. 348-449 (la lettera alle pp. 427-430, cit. a p. 427).

29. Cf. *ivi*, p. 390.

30. *Ivi*, pp. 398-399, nota 60.

31. Cf. POULAT, *Critique et mystique*, p. 111.

proprio all'esigenza di dotarsi di un programma di lavoro condiviso e che non a caso da questo punto di vista andò incontro a un sostanziale fallimento. Pertanto, nel rilevare e sondare criticamente i fermenti mistici e il concetto di mistica dei "modernisti" cattolici, è opportuno cercare di definire individualmente le inclinazioni mistiche di un von Hügel, di un Blondel, di un Bremond, di un Loisy, sorvegliando la tentazione di farne gli esponenti di un'unica comunità religiosa o corrente spirituale³².

Von Hügel era orientato da tempo nella ricerca viva di Dio al di là delle ristrettezze che caratterizzavano la teologia cattolica romana del tempo. In conseguenza del suo incontro con l'abbé Henri Huvelin nel marzo 1884, incominciò in lui una più profonda maturazione dell'elemento mistico nella personale vita religiosa³³. Non è un caso che egli, nel presentare quella che

32. In questo senso si veda l'opportuna impostazione del volume di TALAR (ed.), *Modernists & Mystics*, cit., che offre un ventaglio di approfondimenti specifici in riferimento ad alcune delle principali figure del riformismo religioso degli anni della crisi modernista.

33. Cf. BARMANN, *The Modernist as mystic*, cit., p. 223. Sul significato attribuito da von Hügel alla mistica cf. *ivi*, p. 223, nota 25. Huvelin fu il direttore spirituale di Charles de Foucauld. Sulla sua influenza su von Hügel cf. *ivi*, pp. 225-229, 242-243; G. ZORZI, *Modernismo e modernità in Friedrich von Hügel*, in *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del Convegno internazionale di Urbino 1-4 ottobre 1997*, a cura di A. Botti, R. Cerrato, Urbino, Quattro venti, 2000, pp. 295-309, in particolare pp. 298-299. Cf. anche i ricordi di A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, vol. 1: 1857-1900, Paris, Émile Nourry, 1930: "Huvelin non sarà mai canonizzato a Roma. Ma, se non m'inganno, [...] quest'uomo che fu un santo, è stato anche un pensatore. Egli fu un vero mistico" ["Huvelin ne sera jamais canonisé à Rome. Mais, si je ne m'abuse, [...] cet homme qui fut un saint, a été aussi un penseur. Ce fut un vrai mystique"] (*Ivi*, p. 286). Ma anche, a proposito del modernismo: "La religione di Huvelin, come quella di tutti i grandi mistici, era profondamente realista: è questo realismo trascendente che li porta a collocare il divino al di sopra di ogni formulario, inducendoli per ciò stesso a guardare con una commiserazione caritatevole le sofisticherie, le arguzie, le ire dei teologi scolastici. Huvelin ha influenzato potentemente von Hügel, e non ha pensato a distoglierlo dall'avventura del modernismo. Siccome è morto dopo la catastrofe, deve avere avuto sul movimento modernista, sull'esito e sulla repressione di questo movimento, una opinione che von Hügel non ha potuto ignorare. Questa opinione, von Hügel non l'ha manifestata; o almeno non se ne trova traccia nelle lettere di von Hügel che sono state edite dopo la sua morte. In un certo senso, Huvelin era modernista e più che modernista; ma lo è stato diversamente da tutti i modernisti e dallo stesso von Hügel. Ed è permesso chiedersi se il discepolo, dopo il crollo del modernismo, ha seguito con lo stesso cuore le lezioni del maestro" ["La religion de Huvelin, comme celle de tous les grands mystiques, était profondément réaliste : c'est ce réalisme transcendant qui leur fait placer le divin au-dessus de tout formulaire, les induisant par là-même à regarder avec une charitable commiseration les subtilités, les arguties, les colères des théologiens scolastiques. Huvelin a puissamment influencé von Hügel, et il n'a pas songé à le

avrebbe considerato la sua opera maggiore, *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*, pubblicata in due volumi nel 1908³⁴, dopo oltre sette anni di lavoro, dichiarasse, in apertura della prefazione, di riversarvi quanto in trent'anni di vita adulta aveva appreso e sperimentato personalmente nell'ambito della religione³⁵. Infatti, prima dell'incontro con Huvelin che ebbe su di lui un'influenza determinante sul piano spirituale, von Hügel aveva intrapreso lo studio di varie vite di mistici e, quando possibile, la lettura delle loro opere³⁶. Nel momento in cui aveva iniziato a formarsi salde convinzioni religiose, per reagire alle angustie del cristianesimo occidentale, così come si era venuto sviluppando dopo la Riforma, aveva trovato forza e sostegno proprio in quell'ampio mondo pre-protestante cui apparteneva anche Caterina da Genova (fino a quel momento non opportunamente studiata, a suo avviso, un aspetto che aveva perciò suscitato anche i suoi interessi filologici e critici):

era quell'ampio mondo pre-protestante, ancora non protestante né anti-protestante, ma profondamente positivo e cattolico, con la sua prospettiva già tipicamente moderna e la sua ottimistica e spontanea applicazione della religione ai problemi pressanti della vita e del pensiero, che contribuì a rafforzarmi e a sostenermi, quando ero depresso e circondato dai tipi di devozione che erano prevalsi da allora nel cristianesimo occidentale³⁷.

détourner de l'aventure du modernisme. Comme il est mort après la catastrophe, il a dû avoir sur le mouvement moderniste, sur l'issue et sur la répression de ce mouvement, une opinion que von Hügel n'a pas pu ignorer. Cette opinion, von Hügel ne l'a pas dite; du moins n'en trouve-t-on pas trace dans les lettres de von Hügel qui ont été publiées depuis sa mort. En un sens, Huvelin était moderniste et plus que moderniste; mais il l'aura été autrement que tous les modernistes et que von Hügel lui-même. Et il est permis de se demander si le disciple, après l'effondrement du modernisme, a suivi avec le même coeur les leçons du maître"] (*ivi*, pp. 286-287).

34. F. VON HÜGEL, *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*, London, J.M. Dent and Company, 1908.

35. Id., *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*, London – New York, J.M. Dent & SC - E.P. Dutton & CO., 1923², p. XXI (la *Preface to the first edition* è ripubblicata alle pp. XXI-XXXIII – avverto che le citazioni nel testo sono sempre tratte da questa edizione).

36. Cf. BARMANN, *The Modernist as mystic*, cit., p. 229.

37. "it was that ampler pre-Protestant, as yet neither Protestant nor anti-Protestant, but deeply positive and Catholic, world, with its already characteristically modern outlook and its hopeful and spontaneous application of religion to the pressing problems of life and thought, which helped to strengthen and sustain me, when depressed and hemmed in by the types of devotion prevalent since then in Western Christendom". VON HÜGEL, *The Mystical Element of Religion*, p. XXI. Si veda inoltre BARMANN, *The Modernist as mystic*, pp. 229-230.

Era stata poi la lettura del poema di John Henry Newman, *Dream of Gerontius*, ad avvicinarlo ulteriormente alla figura di Caterina da Genova³⁸. Ma il motivo principale e riassuntivo di tutti gli altri, che aveva spinto von Hügel a dedicare lunghi anni di approfondimento alla santa ligure era il tentativo di comprendere se una figura in cui lo spirito mistico aveva raggiunto un livello straordinario trovasse ancora spazio per gli elementi storici e istituzionali della religione e per l'analisi razionale:

Ho ora voluto provare a occuparmi degli elementi trainanti di questo tipo di religione, e scoprire in che modo un tale acuto senso dell'Infinito, e l'assorbimento in esso, può ancora trovare spazio per gli elementi storici e istituzionali della religione e, allo stesso tempo, per questa nobile concentrazione sui fatti contingenti e gli avvenimenti non direttamente religiosi, e sulle leggi della causalità o dello sviluppo, la quale costituisce il carattere scientifico della mente e i suoi specifici, insostituibili doveri e virtù³⁹.

Sono evidenti i tratti autobiografici di queste istanze, in anni segnati da una crescente aridità della neoscolastica tomista e dalla montante affermazione della dimensione giuridico-istituzionale nella ecclesiologia cattolica dal Concilio Vaticano I in avanti.

Invitato dall'editore protestante del "The Hampstead Annual" a scrivere un articolo su qualche mistico cattolico per il numero del 1898, von Hügel aveva preparato un denso articolo su Caterina Fieschi Adorno. Era stato il primo passo di un percorso che un decennio più tardi sarebbe approdato all'edizione dei due menzionati volumi di *The Mystical Element of Religion*. L'opera, alla fine, a giudizio dello stesso autore, dall'iniziale ipotesi di una biografia di Caterina, si era invece trasformata in "un saggio sulla filosofia del misticismo, illustrata dalla vita di Caterinetta Fiesca Adorna e dei suoi amici"⁴⁰.

38. Sugli elementi di background al poema newmaniano costituiti dalla riflessione di Caterina da Genova cf. J.R. VÉLEZ, *Newman's Theology in the Dream of Gerontius*, "New Blackfriars" vol. 82 (2001), No. 967, pp. 387-398.

39. "I now wanted to try and get down to the driving forces of this kind of religion, and to discover in what way such a keen sense of, and absorption in, the Infinite can still find room for the Historical and Institutional elements of Religion, and, at the same time, for that noble concentration upon not directly religious contingent facts and happenings, and upon laws of causation or of growth, which constitutes the scientific temper of mind and its specific, irreplaceable duties and virtues". VON HÜGEL, *The Mystical Element of Religion*, pp. XXII-XXIII.

40. "an essay on the philosophy of Mysticism, illustrated by the life of Caterinetta Fiesca Adorna and her friends". *Ibidem*, p. XXIII.

L'impegno nella ricerca esegetica, che lo attrasse da fine Ottocento in avanti, per quanto prevalentemente studiato come un aspetto a sé nella biografia di von Hügel e il suo modo di partecipare al dibattito che sfociò nella crisi modernista sotto Pio X, in realtà, come ha indicato Lawrence Barmann, rappresentava un tratto della sua complessiva ricerca di Dio. L'esperienza mistica ne fu la linea portante e a essa fu correlata la fervida dimensione intellettuale della sua vita religiosa⁴¹.

Ancora, fu l'inclinazione mistica ad avvicinare von Hügel a Tyrrell negli ultimi anni del XIX secolo⁴². E alla spiritualità interiore dell'ex gesuita morto scomunicato, von Hügel si richiamò nel ritratto pubblicato su "The Hibbert Journal", nel gennaio 1910, al fine di asserirne la piena fedeltà al cattolicesimo⁴³.

Per von Hügel, il "mistico ecumenista fra i modernisti", fu la dimensione mistica, coniugata con quella intellettuale aperta alla critica, a costituire il modo in cui egli viveva nella Chiesa cattolica e attraverso cui riuscì a rimanere⁴⁴.

Non ho lo spazio per soffermarmi, qui, analiticamente su altre figure dell'ambiente riformistico del primo Novecento significative per il rilancio dell'esperienza mistica all'interno del cattolicesimo. Desidero per lo meno nominarne alcune. Maurice Blondel, autore di un saggio su *Le problème de la mystique*, nel 1925, in realtà vi dedicò una prolungata attenzione nel corso della sua lunga riflessione filosofica, sviluppando la concezione della mistica come un'unione integrante conoscenza, azione e essere in una forma di preghiera. La mistica per Blondel fu un aspetto essenziale che costituiva parte del problema della filosofia⁴⁵.

Il già menzionato Tyrrell⁴⁶, dietro lo pseudonimo Hilaire Bourdon, nel

41. Cf. BARMANN, *The Modernist as mystic*, pp. 225, 229.

42. Cf. Id., *The Modernist as mystic*, p. 232; Id., *Mysticism and Modernism in Baron Friedrich von Hügel's Life and Thought*, in TALAR (ed.), *Modernists & Mystics*, pp. 23-38: 29.

43. Cf. BARMANN, *The Modernist as mystic*, p. 234.

44. "Friedrich von Hügel was a Roman Catholic Modernist precisely because he was a Roman Catholic mystic" (Id., *Mysticism and Modernism*, cit., p. 23. Questo aspetto è approfondito anche in Id., *The Modernist as mystic*, cit.

45. Cf. M.J. KERLIN, *Maurice Blondel. Philosophy, Prayer, and the Mystical*, in TALAR (ed.), *Modernists & Mystics*, p. 80.

46. Su Tyrrell cf. O. RAFFERTY, *George Tyrrell and Catholic Modernism*, Dublin, Four Courts Press, 2010, in particolare, con riferimento al tema del presente contributo, il saggio di A.

1903 pubblicava *The Church and the Future*, contrapponendo a una critica serrata della Chiesa cattolica dell'epoca e del suo sistema di governo, centrato sull'infallibilità papale, un ripensamento liberale del cattolicesimo, una concezione della religione come vita nello spirito e nella carità, e prospettando una lettura soggettiva e interiore della rivelazione e un'interpretazione simbolica e non letterale dei dogmi. Per Tyrrell, come per von Hügel, l'assioma della *lex orandi* si giustificava di per sé stesso⁴⁷. Egli riteneva che la vita della religione avrebbe sofferto nel caso di un predominio di una delle due componenti essenziali costituite dalla devozione e dalla teologia (evidente la critica al debordare della teologia che si era realizzato per impulso del Concilio Vaticano I)⁴⁸. Dopo la sua morte, Loisy lo avrebbe accreditato di essere stato fautore di un "mysticisme très ardent"⁴⁹.

Per quanto riguarda Antonio Fogazzaro, la cui reale appartenenza al modernismo è stata più volte messa in discussione, sono noti i suoi orientamenti eclettici, che lo resero permeabile ai più vari influssi: al positivismo, all'evoluzionismo, allo spiritismo, all'occultismo, alla metempsicosi, alla dimensione mistica di Towianski. Fu un'eterogeneità vissuta con sincera sofferenza religiosa e che in parte influenzò anche la rivista dei giovani milanesi "Il Rinascimento"⁵⁰.

In altri riformisti cattolici la mistica sembra avere occupato uno spazio meno pregnante a livello individuale, anche se non irrilevante. Ne è un esempio il caso di Umberto Fracassini, un altro protagonista in negativo (nel-

MAHER, *Tyrrell's ecclesiology: mysticism contra realpolitik*, pp. 76-93. Si veda inoltre C. GINTHER, *The relation of theology to devotion: an exploration of a central theme in Tyrrell's theology*, *ibidem*, pp. 94-113.

47. Cf. MAHER, *Tyrrell's ecclesiology*, cit., p. 77.

48. Cf. GINTHER, *The relation of theology to devotion*, cit., pp. 112-113.

49. A. LOISY, "Revue critique d'histoire et de littérature" (15 juillet 1977), p. 19 (si tratta di una rassegna dedicata a quattro volumi, tra cui l'edizione in traduzione francese di G. TYRRELL, *Christianity at the Cross-Roads*, London, Longmans, 1909, *Le christianisme à la croisée des chemins*, tr. de J. Arnavon, Paris, Nourry, 1911). Si veda anche A. HOUTIN, *Histoire du Modernisme Catholique*, Paris, Chez l'auteur, 1913, p. 257, nota 2.

50. Cf. P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1969², pp. 170-196; e soprattutto P. MARANGON, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*, Napoli, Il Mulino, 1998. Su "Il Rinascimento" si veda anche F. CHIAPPETTI, "Il Rinascimento": "una rivista di coscienza dedicata ai fratelli della nostra anima", in *La riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento*, a cura di M. Benedetti, D. Saresella, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2010, pp. 177-195.

l'ottica della Curia romana dell'epoca) della crisi modernista⁵¹. La mistica, per quanto soprattutto come oggetto tangenziale di studi, compare nell'orizzonte della sua attività scientifica. Fracassini infatti nel 1922 pubblicò *Il misticismo greco e il cristianesimo*,⁵² nel quale prospettò una relazione tra le correnti mistiche ellenistiche, che a suo avviso erano prevalse sulle religioni mistiche dell'antico Oriente, e le origini del cristianesimo, come componente aggiuntiva rispetto a quella costituita dal giudaismo. Egli, dopo avere evidenziato i punti di contatto del misticismo ellenistico con il cristianesimo, arguiva – partendo da una prospettiva che ne manifestava la fede cattolica – che essi erano separati da una “grande distanza [...]. Questa sta principalmente in ciò che mentre il misticismo greco è visione dei sensi e contemplazione della mente, il Cristianesimo è la forza viva di Dio che opera nel mondo mediante la persona di Cristo”⁵³.

Dedico invece qualche cenno più ampio riguardo a Bremond, che nel 1904 era uscito dalla Compagnia di Gesù. Gli interessi e le inclinazioni personali verso la mistica traspaiono da diverse sue opere, che si collocavano all'interno o a margine di un articolato impegno al rinnovamento della scrittura agiografica. Ne menziono alcune: in primo luogo la già citata *Apologie pour Fénelon*, edita nel 1910⁵⁴, la cui conclusione era intitolata “La revanche du pur amour”⁵⁵; un'opera che contribuì in modo significativo alla riabilitazione di Fénelon e che più in generale si inserì nel tentativo compiuto dai riformisti cattolici di dare nuova importanza all'esperienza mistica⁵⁶. Inoltre è opportuno tenere presente la *Sainte Chantal*, del 1912, caratterizzata da una

51. Su di lui cf. R. CERRATO, *Fracassini, Umberto*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 1997, vol. 49, pp. 541-543: 543. In riferimento alle vicende del modernismo, cf. F. IOZZELLI, *Modernismo e antimodernismo a Perugia: il caso Fracassini*, “Rivista di Storia e Letteratura Religiosa” 30 (1994), pp. 299-345; M. CASELLA, *La crisi modernista a Perugia. Clero e seminario al tempo di Pio X*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998, *ad indicem*; G. VIAN, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società. Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903-1914)*, Roma, Herder, 1998, pp. 770-786.

52. U. Fracassini, *Il misticismo greco e il cristianesimo*, Città di Castello, Il Solco, 1922.

53. *Ivi*, pp. VII-VIII.

54. H. Bremond, *Apologie pour Fénelon*, Paris, Librairie académique Perrin et C^{ie}, 1910.

55. Cf. H. BREMOND, *Apologie pour Fénelon*, Paris, Librairie académique Perrin et C^{ie}, Libraires-Éditeurs, 1910, p. 433.

56. Cf. C. J. T. TALAR, *Prayer at Twilight. Henri Bremond's Apologie pour Fénelon*, in TALAR (ed.), *Modernists & Mystics*, cit., pp. 39-61.

profonda intelligenza degli sviluppi mistici del rapporto tra François de Sales e Jeanne de Chantal⁵⁷, e che fu condannata all'Indice nel maggio 1913 soprattutto per colpire il suo autore, cui non si era voluto perdonare di avere partecipato attivamente nel 1909 alle esequie di George Tyrrell, morto scomunicato⁵⁸. Infine va ricordata la ben più nota e monumentale *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, di cui Bremond riuscì a pubblicare undici volumi⁵⁹.

A livello concettuale, Bremond era convinto che non si dovesse legare necessariamente l'esperienza mistica a una metafisica trascendente. In reazione a *Deux sources de la morale et de la religion*, di Bergson, pubblicata nel 1932, l'abbé osservava: "La percezione del divino, qualsiasi essa sia, questa esperienza primaria da cui sono nate tutte le religioni è a- o sovra-ortodossa per definizione, poiché non è d'ordine razionale. Il ragionamento attraverso il quale si viene a interpretarla e costruire ci sembrerà assurdo o sublime"⁶⁰.

Henri Bremond era convinto di avere la medesima concezione della mistica di Alfred Loisy⁶¹. Molti aspetti li avvicinavano. E si può ipotizzare che Bremond abbia favorito in Loisy, avanti negli anni, un ulteriore appronfon-

57. Lo riconosceva lo storico e accademico di Francia, Paul Thureau-Dangin, in una lettera a Bremond: "è interessante vedere che il letterato dilettante che si manifesta prima di tutto in voi, è superato da un dottore così esperto delle sublimità del misticismo" ["il est intéressant de voir que le lettré dilettante qui apparaît tout d'abord en vous, est doublé d'un docteur si expert aux sublimités du mysticisme"]. La lettera è riprodotta in A. BLANCHET, *Histoire d'une mise à l'Index. La "Sainte Chantal" de l'Abbé Bremond d'après des documents inédites*, Paris, Aubier, 1967, pp. 28-29 (cit. a p. 29).

58. Cf. F. Trémolières, *L'abbé Bremond à l'Index*, in "Melanges de l'Ecole française de Rome, Italie et Méditerranée" 121.2 (2009), pp. 463-483; e A. Laffay, *L'abbé Bremond suspendu à divinis en 1909. Le dossier romain de 'l'affaire Tyrrell'*, in *Littérature et spiritualité au miroir de Henri Bremond*, textes réunis par A. Guiderdoni-Bruslé e F. Trémolières, Grenoble, Jérôme Millon, 2012, pp. 17-48.

59. *L'Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, è stata ripubblicata in edizione integrale e aumentata sotto la direzione di F. Trémolières, Grenoble, Jérôme Millon, 2006, 5 voll. Si veda la raccolta postuma di saggi di É. Goichot, *Henri Bremond, historien de la « faim de Dieu »*, choix de textes et introduction par F. Trémolières, Grenoble, Jérôme Millon, 2006; e F. Trémolières, *Approches de l'indicible. Études bremondienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 2014.

60. "La perception du divin, quelle qu'elle soit, cette expérience première d'où sont nées les religions est a- ou supra-orthodoxe par définition, puisqu'elle n'est pas d'ordre discursif. Le discours par lequel on en vient à l'interpréter et construire nous paraîtra ou absurde ou sublime". Citato in É. GOICHOT, *Alfred Loisy et ses amis*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2012, p. 159.

61. Cf. POULAT, *Critique et mystique*, cit., p. 77.

dimento del valore e della portata della mistica, cui pure l'esegeta si era mostrato attento da tempo, senza peraltro farlo trasparire particolarmente nelle opere di carattere scientifico o legate al confronto con i vertici ecclesiastici nell'ambito della crisi modernista.

Loisy infatti rimase sostanzialmente indecifrabile, salvo per pochi intimi⁶². Già i contemporanei coinvolti nelle varie iniziative riformistiche si divisero tra coloro – *in primis* Albert Houtin⁶³ – che lo considerarono un ateo precoce paludatosi fino a un certo momento dietro il cattolicesimo e – secondo la lettura sotto pseudonimo offerta da Bremond – un chierico che non aveva tradito⁶⁴. Dalle ricerche di Émile Poulat, sappiamo che Loisy, strenuo sostenitore dell'importanza della critica, era contemporaneamente convinto della rilevanza della vita mistica come condizione necessaria perché nell'umanità potesse sussistere una dimensione morale⁶⁵. Bremond aveva colto nell'esegeta francese la permanenza di un cattolicesimo spirituale che a suo avviso veniva da Gesù⁶⁶. Poulat ha rilevato che la distinzione operata da Loisy tra il piano della critica e quello della fede, negli anni della crisi modernista, lo aveva reso disponibile a sacrificare le formule dogmatiche sul Cristo, non il Cristo stesso⁶⁷. L'enunciazione della riserva di una dimensione autenticamente religiosa che stava oltre il piano attingibile dalla critica storica risultava già presente nell'importante manoscritto di fine Ottocento, rimasto inedito fino a pochi anni fa⁶⁸, da cui Loisy attingerà in seguito per la compo-

62. Cf. A. LOISY, *Choses passées*, Paris, Émile Nourry, 1913, p. 79.

63. Cf. HOUTIN, *Histoire du Modernisme*, pp. 247, 389; A. HOUTIN, F. SARTIAUX, *Alfred Loisy, sa vie, son œuvre*, par É. Poulat, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1960, pp. 157-158; LEBLANC [BREMOND], *Un clerc qui n'a pas trahi*, cit., pp. 6-7.

64. LEBLANC [BREMOND], *Un clerc qui n'a pas trahi*, cit.

65. Cf. É. POULAT, *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris, Centurion, 1984, p. 60. Loisy medesimo, nel 1913, aveva pubblicamente ammesso di essere rimasto nella Chiesa cattolica, dopo la perdita a livello personale della fede nella trascendenza, perché convinto che nessun'altra istituzione potesse garantire il bene dell'umanità, dal punto di vista morale, come essa riusciva a fare, nonostante i problemi causati dalla sua ostilità ad accettare i progressi della scienza. Cf. LOISY, *Choses passées*, cit., pp. 76-83.

66. Cf. POULAT, *Critique et mystique*, p. 61.

67. Cf. *ivi*, p. 64 (ma sui risvolti di questo aspetto problematico di grande rilevanza si veda l'insieme delle pp. 63-69).

68. Cf. A. LOISY, *La crise de la foi dans le temps présent (essais d'histoire et de philosophie religieuses)*, par F. Laplace, Turnhout, Brepols, 2010. Su di esso anche G. Miccoli, *Un'occasione perduta? Note al margine di un inedito di Alfred Loisy pubblicato alcuni anni fa*, "Rivista di storia del cristianesimo" 11 (2014), pp. 487-507.

sizione di alcuni suoi scritti decisivi, a cominciare da *L'Évangile et l'Église*. È una consapevolezza che si espresse, per esempio, nella precisazione che quelle che costituiscono le grandi sintesi teologiche del cristianesimo nel corso della storia rappresentano già una contestualizzazione in formule e concetti caratterizzati culturalmente, una traduzione della rivelazione in categorie segnate inevitabilmente da una determinata civiltà. Loisy precisava che questo tipo di osservazione valeva anche per la prima di queste stagioni, quella nella quale erano fioriti i vangeli e gli altri scritti su Gesù. I profeti e Gesù “hanno vissuto nella religione del loro tempo e del loro ambiente”⁶⁹.

Ma questa riserva si esprimeva anche in riferimento al regno di Dio annunciato da Gesù agli ebrei, che per Loisy aveva una inedita portata universale: “Il regno annunciato da Gesù non aveva niente di ebraico, di nazionale, di politico, ed è là l'originalità assoluta di questa concezione”⁷⁰.

E ancora si può rilevare che per lo storico che Loisy era, lo spazio della critica non esauriva altre dimensioni, più direttamente qualificanti la fede religiosa nella trascendenza. Egli per esempio ammetteva che nel concetto di regno di Dio predicato da Gesù e nella relazione tra Gesù e Dio che si iscriveva nella nozione di messia, vi fosse la possibilità di una presenza di qualcosa di ulteriore rispetto a quello che allo storico sembrava esserne il significato sulla base dei soli dati fenomenici, senza peraltro che questo comportasse un problema per lo studioso francese (“una tale dimostrazione non si fonda unicamente sui dati della storia”)⁷¹ o creasse difficoltà alla fede in Cristo: “La verità della sua descrizione fenomenica non può essere incompatibile con la verità intima e profonda della fede”⁷².

L'accidentato percorso intellettuale e religioso di Loisy lo avrebbe indotto sempre più chiaramente a considerare di avere raggiunto la fede al di là delle credenze⁷³.

69. Ils “ont vécu dans la religion de leur temps et de leur milieu”. A. LOISY, *La crise de la foi*, cit., p. 70.

70. “Le royaume annoncé par Jésus n'avait rien de juif, de national, de politique, et c'est là qu'est l'originalité absolue de cette conception”. Cf. *ivi*, pp. 172-174 (cit. a p. 172).

71. “une telle démonstration ne se fonde pas uniquement sur les données de l'histoire”. LOISY, *Autour d'un petit livre*, cit., p. 115.

72. “La vérité de sa description phénoménale ne peut être incompatible avec la vérité intime et profonde de la foi”. *Ivi*, pp. 115-116. Cf. G. VIAN, *Il cristianesimo come storia in Alfred Loisy*, “Rivista di storia del cristianesimo” 12 (2005), pp. 149-164.

73. Cf. POULAT, *Critique et mystique*, cit., p. 144.

Inoltre, in riferimento alla mistica, merita di essere ricordato che alcuni decenni dopo la fine della fase più acuta della crisi modernista, l'approccio ricercatamente storico spinse Loisy a prendere posizione in modo critico nei confronti delle tesi di Bergson contenute in *Deux sources de la morale et de la religion*. Loisy reagì con *Y-a-t-il deux sources de la religion et de la morale?* (1933¹, 1934²), nel quale manifestò, contro la concezione elitaria della mistica propria del filosofo, una concezione "umanitaria". Per Loisy le tesi di Bergson da una parte riducevano Gesù a un puro mistico che doveva più al protestantesimo liberale che al cristianesimo antico, un'assimilazione che dunque concorreva a destoricizzarne la figura – mentre "il misticismo di Gesù porta ancora fortemente l'impronta giudaica"⁷⁴ –; dall'altra parte identificavano la mistica cristiana con una sua specifica realizzazione storica⁷⁵. Invece per Loisy la mistica è un fenomeno coestensivo al sentimento religioso che si eleva man mano che l'uomo si umanizza:⁷⁶ Ha luogo "di limitare il senso della parola misticismo in modo tale che convenga solamente, nella sua pienezza, ai grandi mistici cristiani"⁷⁷ o piuttosto non è "l'umanità che è naturalmente, a diversi gradi, mistica in tutti i suoi esponenti"⁷⁸. Nel suo lungo percorso di studio Loisy aveva sottoposto a una critica sottile il cristianesimo, le sue formule dottrinali e le sue istituzioni, senza però sacrificare ciò che nel religioso eccedeva le formule, in altri termini mantenendo rigorosamente la distinzione tra la storia del cristianesimo e la fede (si ricordi, tra l'altro, il suo programma di ricerca al momento della nomina al Collège de France, nel 1909, sulla cattedra di Storia delle religioni, nomina con la quale la laica III Repubblica sembrava in qualche modo rispondere alla scomunica maggiore fulminata da Pio X nel marzo dell'anno precedente:⁷⁹ in quell'occa-

74. "le mysticisme de Jésus porte encore fortement l'empreinte juive". A. LOISY, *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?*, Paris, Émile Nourry, 1933, p. 58. Cf. anche GOICHOT, *Alfred Loisy*, cit., p. 160.

75. Cf. POULAT, *Critique et mystique*, cit., p. 282, nota 52, p. 283 e nota 53.

76. Cf. *ivi*, p. 280.

77. "de limiter le sens du mot mysticisme de façon qu'il convienne seulement, dans sa plénitude, aux grands mystiques chrétiens". Cit. in GOICHOT, *Alfred Loisy*, p. 159.

78. "l'humanité qui est naturellement, à des degrés divers, mystique en tous ses représentants". *Ibidem*. Sul confronto tra Bergson e Loisy intorno alle fonti della religione e della morale cf. anche le osservazioni critiche di H. HILL, *Henri Bergson and Alfred Loisy. On Mysticism and the Religious Life*, in TALAR (ed.), *Modernists & Mystics*, cit., pp. 104-135.

79. Cf. [E. Rosa], *Apostolo o apostata? A proposito di A. Loisy e della sua scuola*, "La Civiltà Cattolica" 59 (1908), I, p. 708-713 (testo del decreto di scomunica a p. 712).

sione Loisy si era riproposto di analizzare gli elementi essenziali dei differenti culti – sacrificio, profezia, preghiera, morale, sacerdozio, ecc. – “per cogliere l’aspetto più intimo” di tutte le religioni e della religione)⁸⁰. L’approdo di quel lungo percorso si sarebbe avuto con l’articolo *De la croyance à la foi*, pubblicato nel 1937, con il quale Loisy auspicava l’avvento di una religione universale, non razionalistica, fondata su ciò che il cristianesimo non aveva realizzato del vangelo⁸¹. Era peraltro una prospettiva che risultava già presente negli anni della crisi modernista, perché nel 1911, riflettendo sul fatto che la grandezza specifica del cristianesimo cattolico, con la sua nozione di umanità, di famiglia universale, di patria comune, non trovava più riscontro nella realtà della Chiesa romana dell’epoca, Loisy notava che molti spiriti religiosi mantenevano la fedeltà all’antico ideale, “la fraternità senza limite, lo sforzo verso l’unione, il sentimento di una grande opera da realizzare sulla terra tramite la carità di tutti, la fede nell’avvenire del genere umano”⁸². E nel 1917, accennando all’allargamento della solidarietà tra gli uomini, da cui faceva dipendere i progressi della religione e della morale, strettamente collegate tra loro, dopo avere indicato come punto d’arrivo la “solidarité universelle de l’humanité”, aggiungeva: “Il sentimento e la nozione mistici di questa solidarietà sono la sostanza di ogni religione, la sua pratica è l’essenza di ogni morale”⁸³.

Riflessioni di un esegeta divenuto storico delle religioni e che non aveva cessato di esprimersi in termini critici, ma che manifestavano anche la piena secolarizzazione del suo atteggiamento verso la religione? Non è solo la polemica cattolica e la documentazione curiale che hanno ben presto proposto la tesi dell’agnosticismo, poi dell’ateismo per il Loisy degli anni successivi alle prime censure ecclesiastiche di inizio Novecento. Anche un modernista di accentuato orientamento razionalistico come Albert Houtin – vi ho già accennato – pensò di avere scoperto nell’esegeta un ateo che si era sempre manifestato, mentendo, come un cristiano. E pure alcuni studiosi delle

80. “pour atteindre au plus intime”. Cit. in GOICHOT, *Alfred Loisy*, p. 107.

81. Cf. POULAT, *Critique et mystique*, p. 14.

82. “la fraternité sans limite, l’effort vers l’union, le sentiment d’une grande œuvre à réaliser sur la terre par la charité de tous, la foi en l’avenir du genre humain”. A. LOISY, *A propos d’histoire des religions*, Paris, Émile Nourry, 1911, p. 152.

83. “Le sentiment et la notion mystiques de cette solidarité sont la substance de toute religion, sa pratique est l’essence de toute morale”. Id., *La Religion*, Paris, Émile Nourry, 1917, pp. 94, 95.

vicende modernistiche, a cominciare da Jean Rivière, hanno denunciato l'ateismo precoce di Loisy⁸⁴. In seguito, gli storici che hanno analizzato in modo più distaccato i caratteri della religione dell'umanità di cui Loisy si fece sostenitore in età avanzata, vi hanno rilevato l'esito di una equivalenza tra religione e morale, che si traduceva in un "mysticisme" morale di elevato contenuto sociale⁸⁵. Facendo un bilancio della sua vita, il 15 gennaio 1939, Loisy scriveva:

Non ho voluto fare carriera nella Chiesa, ma neanche nell'ambiente laico, e non perché non sapessi come cominciare a realizzare l'una o l'altra. E questo non l'ha capito quasi nessuno. Certo, non ho compreso subito il problema religioso in tutta la sua ampiezza, ma non ho smesso di considerarlo come *religioso* e come una questione di coscienza. Anche quando ho smesso di considerarlo come interessante solo per il futuro del cristianesimo e del cattolicesimo, non ho smesso di considerarlo come la questione del misticismo nell'umanità. E è sotto l'impulso esclusivo del sentimento mistico che sono entrato nella Chiesa. Coloro che hanno creduto che non fossi mistico per natura si sono sbagliati della grossa e la storia della mia vocazione ecclesiastica li smentisce formalmente. E' vero che non sono di quelli che amano manifestare in pubblico i propri sentimenti. Ma questa è un'altra questione⁸⁶.

84. Cf. J. RIVIÈRE, *Le Modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1929, pp. 387-388, nota 6. Rivière partiva dai ricordi dello stesso Loisy sui dubbi di fede che lo avevano accompagnato già negli anni vissuti in seminario, prima dell'ordinazione. In uno dei punti in cui ne parlava, Loisy scriveva: "Consideravo i miei dubbi involontari come una di quelle prove di cui parlano gli autori mistici, e attendevo che piacesse a Dio di farla cessare" ["Je regardais mes doutes involontaires comme une de ces épreuves dont parlent les auteurs mystiques, et j'attendais qu'il plût à Dieu de la faire cesser"] (LOISY, *Choses passées*, cit., p. 36).

85. Di recente, F. TRÉMOLIÈRES, *Foi mystique et raison critique. Un débat de l'entre-deux-guerres (Bremond, Loisy, Bergson, Baruzi)*, in *Les enjeux philosophiques de la mystique*, D. de Courcelles (dir.), Grenoble, Jérôme Millon, 2007, pp. 203-215, in particolare pp. 207-208.

86. "Je n'ai pas voulu faire carrière dans l'Église, mais pas davantage dans le siècle, et ce n'était pas faute de savoir comment s'y prendre pour réaliser l'une ou l'autre. Et ce que presque personne n'a compris. Certes, je n'ai pas compris du premier coup le problème religieux dans toute son ampleur, mais je n'ai pas cessé de le considérer comme *religieux* et comme une affaire de conscience. Même quand j'ai cessé de le considérer comme intéressant seulement l'avenir du christianisme et du catholicisme, je n'ai pas cessé de le considérer comme la question du mysticisme dans l'humanité. Et c'est sous l'impulsion exclusive du sentiment mystique que je suis entré dans l'Église. Ceux qui ont cru que je n'étais pas mystique par nature se sont lourdement trompés et l'histoire da ma vocation ecclésiastique leur donne un démenti formel. Il est vrai que je ne suis pas de ceux qui aiment à étaler leurs sentiments sur la place publique. Mais ceci est une autre affaire". Cit. in GOICHOT, *Alfred Loisy*, cit., p. 170. Già nelle sue memorie Loisy aveva

3. *L'antimodernismo, il regime intellettuale della Chiesa cattolica del primo Novecento*

Ho già accennato all'atteggiamento critico e reattivo del magistero romano nei confronti dei "modernisti". Questo atteggiamento riguardò anche i loro orientamenti mistici. Ne trattò diffusamente soprattutto l'enciclica *Pascendi*. In effetti, ritraendo il profilo del modernista come credente Pio X denunciava che l'insistenza sull'esperienza individuale, se metteva al riparo i modernisti dalle propensioni razionalistiche, li faceva cadere

nell'opinione dei protestanti e degli pseudo-mistici. Così infatti essi discorrono. Nel *sentimento religioso*, si deve riconoscere quasi una certa intuizione del cuore, la quale mette l'uomo in contatto immediato con la *realtà* stessa di Dio e gli infonde una tale persuasione dell'esistenza di lui e della sua azione sia dentro, sia fuori dell'uomo, da sorpassar di gran lunga ogni convincimento scientifico. Asseriscono pertanto una vera esperienza, e tale da vincere qualsivoglia esperienza razionale; la quale se da taluno, come dai razionalisti, è negata, ciò dicono intervenire perché non vogliono porsi costoro nelle morali condizioni, che sono richieste per ottenerla. Or questa *esperienza*, poi che l'abbia alcuno conseguita, è quella che lo costituisce propriamente e veramente credente. – Quanto siamo qui lontani dagli insegnamenti cattolici! Simili vaneggiamenti li abbiamo già sentiti condannare dal Concilio Vaticano. – Vedremo più oltre come, con siffatte teorie, congiunte agli altri errori già ricordati, si spalanchi la via all'ateismo⁸⁷.

Il "Modernist turn to the mystical" nell'immediato non riuscì a incidere significativamente, poiché il riformismo religioso risultava schiacciato sotto la pesante ed estesa condanna del modernismo. Sarebbe occorso del tempo perché il dibattito sulla mistica riaffiorasse in forme più libere all'interno della Chiesa cattolica.

ricordato, in riferimento al periodo della formazione seminaristica: "Il misticismo aveva i suoi adepti al seminario maggiore di Châlons e io fui uno di essi, posso anche dire uno dei più zelanti" ["Le mysticisme avait ses adeptes au grand séminaire de Châlons, et je fus l'un d'eux, je puis même dire l'un des plus zélés"]. LOISY, *Mémoires*, vol. 1, p. 61. Si veda anche LEBLANC [BREMOND], *Un clerc qui n'a pas trahi*, cit., pp. 1-3, paragrafo emblematicamente intitolato da Bremond, *Naissance du clerc mystique*.

87. PIO X, «*Pascendi dominici gregis*», nr. 203.

GIUSEPPE CANTILLO

MISTICA E MISTICISMO NELLA FILOSOFIA E SOCIOLOGIA
DELLA RELIGIONE DI ERNST TROELTSCH

1. *La mistica nel progetto di filosofia della religione*

Nella sua monografia *in memoriam magistri*, Walter Köhler racconta che in una riunione degli amici della rivista “Die christliche Welt”, tenuta a Eisenach nel 1896, dopo una relazione dotta, ma in qualche modo scolastica, del teologo berlinese Julius Kaftan, sulla dottrina del *logos*, intervenne un giovane professore di teologia, il quale esordì affermando: “Signori miei, tutto vacilla (*es wackelt alles*)” e si produsse in una spregiudicata analisi della situazione religiosa e teologica del momento. Quel giovane professore era Ernst Troeltsch, che allora insegnava a Bonn. Il suo intervento provocò una risentita reazione da parte dei teologi più anziani, al punto ch’egli fu costretto ad abbandonare la riunione “sbattendo la porta”¹. L’episodio è significativo perché ci indica un punto sorgivo delle sue ricerche teologiche, filosofiche e storico-culturali, vale a dire l’acuta percezione di una crisi della teologia rispecchiante “una grave inquietante crisi religiosa”, che, secondo Troeltsch, era legata all’intero svolgimento della modernità. Ed è proprio nel quadro della riflessione sul rapporto tra Cristianesimo e mondo moderno, avviata nel saggio del 1893-94, *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen*, che si situa l’elaborazione a più strati della filosofia della religione di Troeltsch, originariamente caratterizzata dall’esigenza di determinare un ambito di indagine scientifica, rivolto specificamente alla religione e distinto sia dalla teologia che dalla filosofia. Si tratta, cioè, di trarre la considerazione del fenomeno religioso fuori dalle “anguste mura” della teologia, ma, al

1. W. KÖHLER, *Ernst Troeltsch*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1941, p. 1.

tempo stesso, di delineare un'analisi in grado di rivendicare l'"autonomia della religione" in quanto costituente una specifica forma della vita spirituale: "un fenomeno autonomo e specifico, fondato nell'essenza dell'uomo e nella sua posizione nel mondo, che ha un proprio sviluppo e sue proprie condizioni di vita"².

La centralità della questione dell'autonomia della religione situa, fin dall'inizio, la riflessione troeltschiana sulla religione sul terreno del pensiero moderno e in particolare della tradizione kantiana. Kant, osserva Troeltsch in *Die Selbständigkeit der Religion*, ha spostato "il punto di partenza di ogni indagine scientifica nell'analisi della coscienza umana e nella critica dei suoi poteri conoscitivi". Con ciò ha giustificato criticamente l'autonomia della religione svincolandola dalla metafisica e ha aperto la via verso "una più penetrante analisi psicologica" dell'esperienza religiosa e soprattutto verso il riconoscimento del suo "carattere eminentemente pratico"³. Il che comporta necessariamente un'apertura verso la storia. E ragione e storia, in effetti, si intersecano, nei due principi su cui, secondo Dilthey, si fonda l'"interpretazione morale" della religione in Kant, principi che rinviano a Lessing, alle dottrine delle sette, a Leibniz: vale a dire 1) il principio, si potrebbe dire, della "vitalità" storica interiore, per cui l'"attestazione" del valore divino della tradizione di una religione positiva, affidata ai suoi testi sacri – nel caso del Cristianesimo alla Bibbia –, non dipende da "una narrazione storica" e dalla sua fondazione scientifica, ma "dalla sua provata capacità di fondare la religione nel cuore dell'uomo" – come Kant scrive ne *Il conflitto delle Facoltà*⁴, con una formulazione che certamente si avvicina alla mistica; e 2) il principio, preparato da Leibniz, e parimenti formulato da Lessing, per cui la fede storica rivelata è "un semplice veicolo" per la "fede religiosa pura", nella quale un giorno dovrebbe risolversi come nel suo "vero fine", ma per la quale

2. E. TROELTSCH, *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (1913), Neudr. d. 2. Auflage, 1922, Aalen, Scientia Verlag, 1962, p. 267.

3. E. TROELTSCH, *Die Selbständigkeit der Religion*, "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 5/5 (1895), p. 366 (trad. it. in Id., *L'autonomia della religione*, a cura di F. Ghia, Napoli, Loffredo, 1996, pp. 62-63).

4. Cf. I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, in *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe VII, Berlin, W. de Gruyter, 1968, p. 64 (trad. it. I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturilli, Brescia, Morcelliana, 1994, p.134).

continua ad essere indispensabile, finché vige la condizione sensibile-razionale della natura umana⁵.

Alla prospettiva di filosofia della religione delineata da Kant e sviluppata da Schleiermacher si ispira la riflessione sulla religione svolta da Troeltsch nel saggio del 1895-1896, *Die Selbständigkeit der Religion*, articolata nelle due parti dell'analisi dell'esperienza religiosa (*psicologia della religione*) e della *storia delle religioni*, che ne costituisce l'obiettivo finale⁶. E questa articolazione costituisce l'impalcatura anche per la elaborazione sistematica di un progetto di filosofia o scienza della religione⁷ perseguito da Troeltsch – senza peraltro portarlo a compimento – nel corso degli anni del suo insegnamento di filosofia della religione a Heidelberg e documentata da una serie di importanti scritti: da *Religionsphilosophie, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft* e *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*, rispettivamente del 1904, 1905 e 1906, a *Zur Frage der religiösen Apriori, Logos und Mythos* e *Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie*, rispettivamente del 1909, 1910 e 1912.

5. Cf. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe VI, Berlin, W. de Gruyter, 1968, pp. 116, 118, 121-124 (trad. it. di P. Chiodi, *La religione nei limiti della semplice ragione*, in I. KANT, *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino, Utet, 1970, pp. 443, 445, 448-451). Cf. W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, p. 297.

6. E. TROELTSCH, *Die Selbständigkeit der Religion*, cit., p. 370 (trad. it., cit., p. 66). Questa partizione resta costante nella filosofia della religione di Troeltsch, com'egli ribadisce più di vent'anni dopo nella recensione a *Il Sacro* di Rudolf Otto, in cui afferma: prescindendo da altre importanti differenze, “il libro [di Otto] si muove [...] in perfetto parallelismo con le ricerche da me pubblicate circa 20 anni fa sull'‘autonomia della religione’, che, se allora seguivano ancora essenzialmente Dilthey, affermavano tuttavia la specificità e l'indeducibilità dei fenomeni religiosi, fondandosi esclusivamente su un'analisi storico-psicologica. Alle conclusioni principali che ne traevo mi tengo energicamente fermo ancora oggi” [E. TROELTSCH, *Sulla filosofia della religione. In occasione dell'uscita del libro Il sacro (Breslavia 1917) di Rudolf Otto*, “Kant-Studien” 23 (1919), pp. 65-76; trad. it. di R. Garaventa, “Humanitas” 54.6 (1999), pp. 986-997, p. 988].

7. Troeltsch oscilla nell'uso dei due termini “filosofia della religione” e “scienza della religione”. “Scienza della religione” dovrebbe indicare l'ambito più vasto includente la psicologia della religione, la *Erkenntnistheorie* della religione, la storia delle religioni, la filosofia della storia delle religioni (dove il termine “filosofia della religione” dovrebbe essere riservato alla *Erkenntnistheorie*). Ma questa distinzione non viene per lo più rispettata e i due termini finiscono per essere interscambiabili, ferma restando l'articolazione “per strati”. Sulla questione cf. H.-G. DRESCHER, *Ernst Troeltsch. Leben und Werk*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 314.

Vi è però nella elaborazione di questi anni una sostanziale novità. Psicologia e storia della religione non si inseriscono più né nel quadro di una “metafisica” o “ontologia dello spirito” di ispirazione schleiermacheriana e hegeliana, né si ispirano soltanto alla psicologia comprendente e alla teoria della storia diltheyana, ma trovano la propria fondazione in una “teoria della conoscenza” della religione che si richiama al neo-kantismo e alla “filosofia della validità” windelbandiano-rickertiana⁸. Troeltsch però avverte l’esigenza di superare il discorso sulla realtà come un discorso puramente gnoseologico e di rapportare, quindi, gli apriori teoretici e pratici, le strutture formali delle varie regioni della coscienza, alle *cose stesse*, agli oggetti nella loro originaria datità, in cui permane un’alterità, che costituisce il limite di ogni posizione teoreticistica o coscienzialistica. La percezione di questa esigenza lo spinge in una direzione che egli stesso in *Meine Bücher* definirà come un inconsapevole avvicinamento alla scuola fenomenologica⁹, riconoscibile nella istanza teorica e metodologica di risalire alle cose stesse, all’esperienza in cui si rivela originariamente l’essenza del fenomeno, raccordando psicologia e teoria della conoscenza; e questo risalire all’origine del fenomeno religioso vuol dire aprire necessariamente uno spazio per la considerazione della mistica in quanto elemento essenziale dell’originaria esperienza religiosa.

Nel saggio del 1906, *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*, Troeltsch prende le mosse dal principio metodologico della descrizione pura del fenomeno religioso, affermando che l’analisi non può essere predeterminata da una “intuizione fondamentale” già data al soggetto conoscente, ma deve “invece *apprendere (entnehmen)* dall’oggetto stesso”, cioè dall’“*Erlebnis* religioso”, la sua “essenza”. Si deve procedere in modo analogo a quanto si fa nel campo della riflessione sull’arte e della storia dell’arte, dove ci si propone di “cogliere il fenomeno [...] nel suo darsi originario ed evidente, [di] acquisire un’esperienza pura di esso”¹⁰. È vero che, successivamente, in

8. Sull’avvicinamento di Troeltsch al neo-kantismo windelbandiano-rickertiano cf. G. CANTILLO, *Metafisica critica e teoria della conoscenza. Il confronto di Troeltsch con Rickert*, in Id., *L’eccezione del passato. Per uno storicismo esistenziale*, Napoli, Morano, 1993, pp. 247 ss.

9. Cf. E. TROELTSCH, *Meine Bücher* (1922), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionsphilosophie*, hrsg. von H. Baron (1925), Aalen, Scientia Verlag, 1966, p. 9.

10. E. TROELTSCH, *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft* (1906), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, cit., p. 458-459, cf. p. 466.

Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie (1912), Troeltsch, confrontandosi con la psicologia della religione di William James¹¹, di fronte all'empirismo, dichiara la sua scelta per il platonismo, cioè la sua adesione all'idealismo trascendentale. Ma, nel prendere questa posizione, ribadisce che "il metodo trascendentale si esercita a partire da un'analisi puramente psicologica, per trovare il punto in cui si fa valere l'elemento apriorico della coscienza [e che, perciò,] una tale analisi dev'essere compiuta senza alcun presupposto metafisico né gnoseologico"¹². Questo vuol dire volgersi direttamente al fenomeno e in questo stare a guardare il fenomeno è insito lo scopo di cogliere non solo la sua fattualità, ma "il caratteristico e l'essenziale", "i tratti fondamentali", che vi sono immanenti. La psicologia quindi deve affermare l'*Urphänomen* immanente in ogni concreta esperienza religiosa, che può essere indicato nella "mistica, cioè nella fede in una presenza e in un'azione di potenze sovraumane a cui si accompagna la possibilità di un intimo legame con esse"¹³. La teoria della conoscenza, a sua volta, si volge all'*Urphänomen* dell'esperienza mistica per fondarla razionalmente riconducendo le varie forme in cui si presenta ad un "apriori" della "formazione delle idee religiose insito nell'essenza della ragione e che, a sua volta, è inserito in una organica connessione con tutti gli altri apriori della ragione"¹⁴, cioè con i principi fondativi delle altre regioni della vita spirituale. La teoria della conoscenza porta allo scoperto nella struttura razionale della coscienza, la radice universale di ciò che costituisce il senso di ogni fenomeno religioso, vale a dire "l'assoluta relazione-ad una-sostanza (*absolute Substanzbeziehung*), in forza di cui tutto

11. Cf. W. JAMES, *The varieties of religious experience: a study in human nature* (being the Gifford lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901-1902), New York, Longmans, 1902.

12. E. TROELTSCH, *Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, cit., p. 383 (trad. it. *Empirismo e Platonismo nella filosofia della religione*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di S. Sorrentino, presentazione di G. Cantillo, Napoli, Filema, 2002, p. 201). Con ciò Troeltsch si avvicina di fatto alla fenomenologia, perché non v'è dubbio che l'esigenza di una fondativa descrizione pura del fenomeno si incontra con le prescrizioni metodiche specifiche della ricerca fenomenologica, come mostra quanto Husserl scrive a chiarimento delle considerazioni relative ai concetti di essenza e di scienza di essenze (cf. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. it. di E. Filippini, Libro I, Torino, Einaudi, 1965, pp. 40-41).

13. E. TROELTSCH, *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*, cit., p. 493.

14. *Ivi*, p. 494.

il reale e, in particolare, tutti i valori vengono riferiti ad una sostanza assoluta, come punto di partenza e principio normativo”¹⁵.

Già nel 1905, nello scritto *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, che riproduce la relazione tenuta l’anno precedente al Congresso delle Arti e della Scienze di St. Louis, anche qui riferendosi in particolare al contributo alla comprensione dell’esperienza religiosa dato dalla psicologia della religione di James, Troeltsch accenna implicitamente alla essenzialità della mistica nell’esperienza religiosa. Egli osserva, infatti, che la messa in rilievo della “religione quale categoria specifica o forma di stati psichici particolari, che risulta dalla presenza più o meno oscura del divino nell’anima, [dalla] percezione [cioè,] della presenza o della realtà afferente al Sovra-umano o Infinito, è [...] senza alcun dubbio un punto di partenza [...] corretto per l’analisi dell’apriori razionale della religione”¹⁶ e può costituire la base per ripensare la connessione, d’ispirazione kantiana, tra psicologia e teoria della conoscenza della religione. Si tratta di pensare il rapporto tra l’Io fenomenico (empirico) e l’Io intellegibile (trascendentale) in modo tale che “nell’Io fenomenico, grazie all’attuosità dell’Io intellegibile in esso latente, si crei e si sviluppi la personalità quale realizzazione della ragione autonoma”¹⁷: non un parallelismo tra empirico e razionale, ma un intreccio, un’azione reciproca dell’uno sull’altro. Questo comporta il riconoscimento di un che di irrazionale, decisivo per l’esperienza religiosa, che è un atto di libertà e di evenienza della grazia, “un’azione del soprasensibile che irrompe nella vita psichica naturale [dominata dalla necessità], nonché un atto di libera dedizione [al divino] che soppianta la motivazione naturale”¹⁸.

Ancor prima che nello scritto sistematico del 1906 (*Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*), un esplicito riferimento al “mistico” si trova

15. *Ibidem*. Sull’“apriori religioso” cf. E. VERMEIL, *La pensée religieuse de Troeltsch*, Strasbourg-Paris, Librairie Istra, 1922, pp. 4-24; E. LESSING, *Die Geschichtsphilosophie Ernst Troeltschs*, Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich-Evangelische Verlag, 1965, pp. 75 ss.; I. ESCRIBANO-ALBERCA, *Gewinnung theologischer Normen aus der Geschichte der Religion bei Ernst Troeltsch*, München, Max Hueber Verlag, 1961, pp. 98-129, 143-166; K.-E. APFELBACHER, *Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm*, Paderborn, Schöningh, 1978, pp. 132 ss.

16. E. TROELTSCH, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft* (1905), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1922², p. 35-36 (trad. it. *Psicologia e gnoseologia nella scienza della religione*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, cit., p. 161). Corsivo ns.

17. *Ivi*, p. 40 (trad. it., cit., pp. 165).

18. Cf. *Ivi*, pp. 40-41 (trad. it., cit., p. 166).

nel saggio *Religionsphilosophie* del 1904 nella ricognizione dell'impatto delle visioni del mondo moderne sulla religione, in particolare a proposito del parallelismo psico-fisico su base panteistica. Riferendosi a Spinoza, scrive Troeltsch: "Il panteismo fondato sull'idea del parallelismo [ricorre] a un ordine fondamentale del rapporto tra mondo fisico e mondo psichico, nel quale il mondo psichico deve avere pieno diritto di cittadinanza, malgrado la validità senza soluzione della legge fisica della causalità"¹⁹. Ciascuno dei due lati della realtà costituisce una connessione in sé conchiusa di cause e di effetti, nel mondo fisico, e di motivazioni e rappresentazioni, nel mondo psichico, con una corrispondenza dell'una connessione all'altra. Si profila qui un parallelismo che, come Troeltsch afferma nel testo della seconda edizione del saggio, "può essere inteso solo con un assunto marcatamente mistico"²⁰, in quanto

quei due lati sono in fondo un'unica cosa nella sostanza del mondo, che non è né natura, né spirito, [...] ma è l'essere in generale e la legge in generale. Questa sostanza è, allora, in modo del tutto autonomo, una grandezza religiosa e il sistema si tramuta in panteismo. In esso, perciò, anche Spinoza ha visto quel contenuto di verità della religione, che nel suo *Trattato [teologico-politico]* egli ha posto come verità teoretica della religione a fianco delle verità pratico-morali della religione rivelata ebraica e cristiana²¹.

In questo modo Spinoza "ha rinvenuto l'essenza della religione nella mistica ed è stato uno dei primi a tentare di concepire il mito della religione positiva, in senso psicologico e storico-critico, come *forma espressiva di questa mistica*"²². Qui Troeltsch segue l'interpretazione di Windelband, che mette al centro del pensiero di Spinoza la meta dell'"amore per la divinità fondato sulla piena conoscenza" e collega quest'amore di Dio a una rappre-

19. E. TROELTSCH, *Religionsphilosophie*, in *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, hrsg. von W. Windelband, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1904, p. 115 (trad. it. di S. Sorrentino e P. Boschini, *Filosofia della religione*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, cit., p. 82).

20. E. TROELTSCH, *Religionsphilosophie*, in *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, hrsg. von W. Windelband, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1907², p. 434 (trad. it. in E. TROELTSCH, *Scritti scelti*, a cura di F. Ghia, Torino, Utet, 2005, p. 96).

21. *Ivi*, pp. 434-435 (trad. it. cit., pp. 95-96); cf. Id., *Religionsphilosophie* (1904), cit., p. 116 (trad. it., cit., p. 83).

22. E. TROELTSCH, *Religionsphilosophie* (1907), cit., p. 435 (trad. it., cit., p. 96). Cf. *Religionsphilosophie* 1904, cit., p. 116 (trad. it., cit., p. 83).

sentazione del rapporto della mente con Dio, un collegamento che “lo pone vicinissimo alle correnti mistiche”, risalenti al misticismo tedesco, le cui “onde [...] dopo la Riforma si erano sempre spinte verso l’Olanda”. Da quest’atmosfera dominata dal “pensiero mistico del neoplatonismo” del “risolversi dell’anima ispirata nella Divinità infinita” e dalla “impronta panteistica”, che essa assume in pensatori come Bruno, “troviamo preso – scrive Windelband – lo Spinoza in tutte le differenti fasi del suo pensiero”²³.

Una traccia dell’essenza mistica della religione si trova anche là dove Troeltsch riflette su uno dei concetti fondamentali della teologia ecclesiale: il concetto di “miracolo” inteso, però, come “miracolo interiore”, “il miracolo della conversione, della illuminazione, della rinascita, della liberazione dal peccato”, che è sì legato alla “rivelazione”, e quindi alla Chiesa e alla Bibbia, ma esprime fondamentalmente il sentimento di una “forza divina”, che si insinua nell’“uomo meramente naturale” e “lo porta a contatto con Dio”²⁴. Egualmente nell’analisi psicologico-fenomenologica dell’esperienza religiosa, il riconoscimento dell’autonomia della religione è legato all’evidenza di un atteggiamento mistico della coscienza: nell’esperienza religiosa – osserva Troeltsch – è sempre insito il riferimento a Dio “di tutto il contenuto della coscienza”, e perciò la religione “costituisce, nella sua forma [*Gestalt*] mistica, una sensazione immediata di immanenza della limitata coscienza creaturale nel fondamento abissale di ogni coscienza”²⁵. La “forma mistica”

23. W. WINDELBAND, *Storia della filosofia moderna*, trad. it. di A. Oberdorfer, Firenze, Vallecchi Editore, 1942, vol. I, pp. 220-221. E vale la pena citare un passo estremamente suggestivo di Windelband sul nesso religione-mistica: “Ricerca le fonti di questo panteismo mistico – egli scrive – si finisce con l’imbattersi in una delle più belle e grandiose teorie della filosofia platonica. Tutte quelle rappresentazioni dell’elevazione dell’anima a Dio, siano immaginate come eccitazione estatica o come beatitudine contemplativa, rimandano alla dottrina platonica dell’Eros. Ma già in questa era detto che l’anima può innalzarsi alla divinità solo perché essa stessa partecipa dell’essenza divina, e come prova di questa partecipazione era considerato appunto l’amore stesso, il vivo bisogno di conoscenza. L’impulso alla conoscenza di Dio – questa è, da Platone in poi, l’idea fondamentale di ogni misticismo filosofico – è esso stesso una manifestazione della natura divina entro il nostro stato imperfetto e perituro [...]. La relazione del finito con l’infinito, questo contenuto effettivo del sentimento religioso, sembrava comprensibile appunto perché l’infinito è presente in tutto ciò che è finito, come la sua più intima essenza” (*Ivi*, p. 221).

24. Cf. E. TROELTSCH, *Religionsphilosophie* (1907), cit., p. 448 (trad. it. cit., p. 222).

25. Cf. *ivi*, p. 477 (trad. it. cit., p. 144).

della religione viene esplicitata da Troeltsch nel riconoscimento che “la religione *in actu* coglie il riferimento al trascendente come un vissuto autentico, come cioè una connessione con il divino autentica e non solo pensata, bensì realizzantesi realmente e in quel preciso momento”²⁶. E il riferimento al trascendente, il contatto con Dio, cioè l’esperienza mistica, “costituisce l’autentica essenza fondamentale della religione”²⁷, il punto terminale della teoria della conoscenza della religione.

Questo riconoscimento della fede nella *unio mystica* dell’uomo con Dio, della coscienza finita con la coscienza infinita come essenza della religione, impedisce la riduzione della esperienza religiosa nei termini di una concezione razionalistica. Il contatto mistico può accadere in varie modalità: come il prodotto della rivelazione di Dio o della ispirazione che lo spirito divino infonde nella coscienza individuale, o come attualità della coscienza religiosa cioè del tendere del finito all’infinito quale si dà nella preghiera, o come “la fede nella normatività e nella organizzazione piena di senso della coscienza”, che sorge dalla meditazione, o anche, al contrario, il timore di fronte al “numinoso”²⁸. Tenere conto di questa varietà implica integrare la teoria della conoscenza con la psicologia della religione, cioè la rilevazione dell’apriori religioso con la descrizione dei vissuti religiosi, del fenomeno puro della religione, il che vuol dire anche collegare l’apriori religioso, la struttura trascendentale, alla storia, alla storicità della concreta soggettività della esperienza religiosa e del contesto religioso in cui si trova. L’apriori religioso ha come suo contenuto precisamente il mistero della comunicazione divina con l’anima e la compartecipazione comunitaria a questo mistero. Anche nelle forme più accentuate di individualismo religioso, l’esperienza religiosa implica sempre la condivisione con altri, l’apertura ad altri nel comune contatto con Dio, sicché si può dire che due sono i caratteri fondamentali dell’esperienza religiosa: l’elemento mistico e l’elemento comunitario. Anche identificando Dio con la infinita ragione l’elemento mistico è egualmente presente nell’immediata, misteriosa unità della ragione divina e

26. *Ivi*, p. 478 (trad. it. cit., p. 145).

27. *Ibidem*.

28. Sulla prevalenza dell’elemento irrazionale nell’esperienza mistica e insieme sul riconoscimento della compresenza nella religione dell’elemento razionale si vedano le considerazioni di Troeltsch nella recensione a *Il Sacro* di Otto sopra ricordata (*Sulla filosofia della religione. In occasione dell’uscita del libro Il sacro (Breslavia 1917) di Rudolf Otto*, cit., pp. 991-993).

della ragione umana, nella immanenza nell'anima di "un auto-riferirsi a un Assoluto", che costituisce "il nocciolo identico ovunque dei fenomeni religiosi, nonostante le loro diversità esteriori, le loro accidentalità e le loro alterazioni"²⁹.

L'integrazione di mistica e storia si lascia scorgere, nell'ambito dello sviluppo del Cristianesimo, nel ruolo che nell'esperienza religiosa assume la personalità storica di Gesù. Inizialmente la comunità dei credenti, non solo quella cristiana, ha bisogno "di avere un punto d'appoggio, un centro e un simbolo della sua vita religiosa"³⁰: di qui la centralità della personalità storica di Gesù. Però, già il consolidarsi della "fede della comunità primitiva ha liberato lo spirito di Cristo dalla sua manifestazione storica, dal Gesù storico, e lo ha considerato come un principio religioso suscettibile di sviluppo"³¹. Quando poi successivamente, e in particolare in Età moderna, diventa centrale "la convinzione dell'individuo" e il culto viene inteso come un elemento di suggestione o diivene contemplazione, si attenua ulteriormente la centralità del rapporto con la personalità storica di Gesù e "al suo posto subentra il Cristo interiore, ovvero la libera mistica presenza di Dio nelle anime"³². Tuttavia, il movimento non è lineare, ma in qualche modo circolare, perché quando la frammentazione individualistica diventa eccessiva, allora ritorna l'esigenza di dare centralità alla personalità storica di Gesù, come accade nella teologia di Schleiermacher, di Ritschl, di Herrmann. Pur riconoscendo il carattere essenziale della mistica, cioè del sentimento della unione tra l'anima e Dio, tra la coscienza finita, individuale, e la coscienza universale, infinita, Troeltsch ritiene che la religione non può a lungo fare a meno del suo configurarsi nella comunità e nel culto dei fondatori e dei profeti, e quindi nell'elemento storico e simbolico che fonda la comunità. Il solo individualismo, quindi la sola dimensione mistico-soggettiva, porta alla fine alla dissoluzione del religioso.³³ Questo, secondo

29. Cf. E. TROELTSCH, *Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie*, cit., pp. 370-371 (trad. it., cit., p. 188).

30. E. TROELTSCH, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben* (1911), in Id., *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus Mohn, 1985, p. 157 (trad. it. di S. Sorrentino, *Il significato della storicità di Gesù per la fede*, in Id., *Religione, storia, metafisica*, presentazione di G. Cantillo, Napoli, Libreria Dante & Descartes, 1997, p. 378).

31. *Ivi*, p. 158 (trad. it., cit., p. 379).

32. *Ibidem* (trad. it., cit., p. 380).

33. Cf. *Ivi*, p. 159-160 (trad. it., p. 380-381).

Troeltsch, è il risultato della storia delle religioni e della psicologia della religione: “l’essenziale in qualsiasi religione non è il dogma o l’idea, bensì il culto e la comunità” precisando che nel culto è insito anche l’elemento mistico, il mistero, come accade nella “unione di vita con Cristo nella cena del Signore”³⁴.

L’interiorizzazione mistica del Cristo come “Cristo spirituale, pneumatiko” non era in grado di consolidare la nuova religione, e perciò esige una forma di oggettivazione nei sacramenti, nel sacerdozio, nella struttura ecclesiastica, come accade nel Cattolicesimo primitivo: “Il Cristo spirituale – scrive Edmond Vermeil – prende forma ed esistenza materiale. All’idea dello spirito divino che si incarna ed agisce nell’anima dei seguaci di Cristo, succede l’idea del Cristo gran sacerdote e principio della liturgia, fonte di tutte le virtù sacerdotali”³⁵. Questa prevalenza dell’oggettivazione ecclesiastica sulla vocazione mistica caratterizza l’intera evoluzione del Cattolicesimo, come Troeltsch sottolinea anche nel significativo saggio sul Modernismo³⁶. Ma questa complessiva considerazione non gli impedisce nelle *Soziallehren* di mettere in rilievo le forme dell’asceti e della mistica presenti nel Cattolicesimo medioevale. Certamente, come si può vedere nel caso di asceti o mistici come San Pier Damiani, San Bernardo, Arnaldo da Brescia, i Valdesi, i Francescani, l’asceti e la mistica, nella loro accezione più rigorosa, entrano in contraddizione con l’idea cattolica medioevale della “civiltà unitaria ecclesiastica e della dominazione teocratica universale”, con “le teorie sociali del Medioevo, che indubbiamente mirano a inquadrare positivamente nel *corpus christianum* la famiglia, lo Stato, l’economia”³⁷. Tuttavia, assumendo configurazioni meno rigide e pure, esse hanno esercitato una funzione importante come fattori di “intensificazione” o di “risveglio” spirituale della religiosità³⁸.

34. *Ivi*, p. 147 (trad. it., pp. 365-366).

35. Cf. E. VERMEIL, *La pensée religieuse de Troeltsch*, cit., pp. 28-29.

36. Cf. E. TROELTSCH, *Der Modernismus* (1909), in *Gesammelte Schriften*, Bd. II: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, cit., pp. 45-67, in particolare pp. 64-65. Sulla complessità del Cattolicesimo caratterizzato da tendenze contraddittorie cf. *Ivi*, pp. 52-53.

37. E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. I (1912), Neudr. d. 2. Auflage, 1922, Aalen, Scientia Verlag, 1965, p. 227 (trad. it. di G. Sanna, Id., *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, Vol. 1: *Cattolicesimo primitivo e Cattolicesimo medioevale*, Firenze, La Nuova Italia, 1941; 1969², p. 297).

38. *Ivi*, p. 229 (trad. it., cit., p. 299).

La Chiesa medioevale – osserva Troeltsch – ha assorbito in sé l’ascesi, inquadrandola “nel cosmo delle attività ecclesiastiche”, unendo “la pietà mondana e quella monastica”: il monachesimo diventa strumento della chiesa³⁹. Pertanto l’ascesi medievale è un fenomeno complesso che non si può ridurre all’idea della fuga dal mondo, della rinuncia al mondo considerato come il luogo del peccato, ma contiene elementi di apertura al mondo, di lavoro positivo nel mondo, coniugando interiorità, contemplatività, e amore verso gli altri, esercizio costante della carità. In questo senso “il misticismo francescano – scrive Troeltsch – indubbiamente è, da un lato, la massima intensificazione dell’ascesi, ma in tal modo vuole servire alla missione interna, al popolo e alle masse, ed è d’altra parte congiunto con una peculiare esaltazione della natura e con un certo individualismo sentimentale”. Sull’altro versante, il misticismo e l’ascetismo del catarismo e del francescanesimo ereticale si situa in una posizione di rigido dualismo, reagendo nettamente alla eccessiva mondanizzazione della Chiesa⁴⁰.

2. *Il misticismo*

Come si è visto, l’adesione di Troeltsch all’idea della centralità della mistica, di essa come “essenza” della religione, e in particolare del Cristianesimo, ha sempre avuto come contrappeso non solo il riconoscimento del carattere altrettanto decisivo della comunità e del culto, ma anche il riferimento all’apriori religioso come struttura razionale di ogni esperienza religiosa. In questo senso, pur confermando la necessità di oltrepassare la posizione astrattamente razionalistica kantiana (o, meglio, cercando di fare emergere in lei stessa l’attenzione al carattere di immediatezza dell’esperienza vissuta religiosa), Troeltsch condivide le preoccupazioni kantiane nei confronti del misticismo. Laddove, infatti, in un passaggio molto significativo di *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, osserva criticamente che Kant ha trascurato “il problema dell’attuazione dell’apriori religioso e della sua connessione con i fenomeni psichici concreti”, ricordando una lettera di Kant a Jacobi, spiega questa mancanza di attenzione con la volontà di evitare “tutti i rischi del misticismo”, e ammette: “Questo timore è giustificato, giacché qui sono in agguato tutte le manifestazioni specifiche

39. *Ivi*, p. 230 (trad. it., cit., p. 301).

40. *Ivi*, pp. 237-238 (trad. it., cit., pp. 309-310).

del misticismo: dalla conversione, dalla preghiera e dalla contemplazione fino al fanatismo, alla visione e all'estasi"⁴¹. Ma subito dopo aggiunge: "senza [...] misticismo non si dà vera religione, e la psicologia della religione mostra in modo chiarissimo che nei vissuti mistici batte l'autentico palpito della religione"⁴². Ed è questa una convinzione sempre ribadita, a patto però di intendere che il momento dell'"eccitazione", dell'"entusiasmo" soggettivo (*Erregung*) sia intimamente congiunto con quello della "religione pura" (*reiner Religion*), cioè della "rivelazione" e della "comunicazione di sé della divinità in lei presente"⁴³. La vera mistica, essenziale alla religione, è quella che si presenta come "attuazione psicologica" dell'apriori religioso insito nella ragione: solo in questo intreccio di "necessario, razionale, normativo", da un lato, e "fattuale, psicologico, particolare", dall'altro, si concretizza l'autentica esperienza religiosa, nella sua duplice valenza individuale e comunitaria, soggettiva e intersoggettiva. Questa consapevolezza è in grado di evitare i pericoli tanto dell'astratto razionalismo, quanto di un misticismo tutto risolto nell'elemento irrazionale. Si può dire, quindi, che l'adesione di Troeltsch all'idea di un primato della mistica e del misticismo è un'adesione problematica, anche rispetto alle possibilità di una configurazione futura del Cristianesimo nello sviluppo della modernità⁴⁴; e questa problematicità si ritrova altrettanto nella trattazione del misticismo nell'ambito della sociologia della religione.

Come lo stesso Troeltsch ha suggerito, se si tiene presente l'intera storia dell'etica sociale cristiana, si può affermare che la filosofia sociale del Cristianesimo "è il diritto naturale cristiano con un'applicazione ora più conservatrice, ora più radicale"⁴⁵. Questa diversità di applicazione è connessa con le varie forme di comunità prodotte dal Cristianesimo e rinvia quindi alla tipologia delle autoconfigurazioni sociologiche dell'idea cristiana proposta da Troeltsch. Accanto al tipo della chiesa, che è stato certamente dominante, si è presentato fin dall'inizio (e anzi racchiude in sé le prime comunità dei disce-

41. E. TROELTSCH, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, cit., pp. 46-47 (trad. it., cit., p. 171).

42. *Ibidem*.

43. *Ivi*, p. 47 (trad. it., cit., pp. 171-172).

44. Cf. K.-E. APFELBACHER, *Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm*, cit., p. 278, ma sulla mistica nell'esperienza religiosa cf. *Ivi*, pp. 270 ss.

45. E. TROELTSCH, *Die Sozialphilosophie des Christentums*, Gotha, Klotz, 1922, pp. 13-14.

poli e seguaci di Gesù) il tipo della setta, cioè di una comunità ristretta di credenti in Gesù e nella sua predicazione, i quali vogliono seguire in modo radicale ed entusiastico i principi della santificazione personale e dell'amore. Mentre la chiesa ha carattere prevalentemente oggettivo ed istituzionale, "la setta è invece la comunione della volontarietà e dell'adesione cosciente. Tutto vi dipende dall'effettiva azione e partecipazione personale". Nel tipo della setta Troeltsch distingue due tendenze fondamentali: la setta che si mantiene fedele all'ispirazione puramente religiosa del discorso della montagna ed è orientata a sopportare con pazienza le sofferenze e i mali del mondo, rinviando il trionfo della legge naturale assoluta alla fine dei tempi, e la setta combattiva e riformatrice che si ricollega, oltre che al Discorso della montagna, al pensiero del regno di Dio e della sua realizzazione che comincia già nel mondo⁴⁶. Sul terreno della setta paziente e sofferente si compie prevalentemente, come nel caso dei Fratelli moravi, "il ritiro dei veri cristiani dal mondo pieno di pericoli per restringersi in una comunione fraterna", e il ritorno quindi all'ideale sociale del Cristianesimo antico, che si esprimeva nella "rinuncia al mondo" e nella pratica del servizio e della carità⁴⁷.

Alla mentalità della setta paziente si avvicina il variegato campo del *misticismo*, cioè del terzo tipo di autoconfigurazione sociologica indicato da Troeltsch come comunità mistica o spiritualistica, che ha pochi legami con il diritto naturale. "Il misticismo [*die Mystik*]" non ha una propria, autonoma etica sociale cristiana; esso, infatti, è "la riduzione a interiorità e immediatezza del mondo di idee consolidate nel culto e nella dottrina, che diventa possesso puramente interiore e personale dell'anima, intorno a cui possono formarsi soltanto gruppi fluidi e determinati affatto personalmente", mentre tendono a scomparire le forme esteriori del culto, i dogmi e i legami con la tradizione⁴⁸.

46. Cf. E. TROELTSCH, *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionsphilosophie*, cit., pp.184-185 (trad. it. in E. TROELTSCH, *L'essenza del mondo moderno*, a cura di G. Cantillo, Napoli, Bibliopolis, 1977, p. 118).

47. Cf. E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, cit., pp. 407-408, 363, 367-368, 373-374, 379 (trad. it., cit., pp. 526-527, 469, 474, 482, 489-490).

48. Ivi, p. 967 (trad. it. di G. Sanna, Id., *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi sociali*, Vol. 2: *Il protestantesimo*, Firenze, La Nuova Italia, 1960, 1969², p. 684). Avverto che Sanna traduce con "misticismo" "*Mystik*" ("mistica") che è il termine impiegato da Troeltsch nelle *Soziallehren*. In altri saggi Troeltsch adopera, oltre che *Mystik*, anche *Mystizismus*.

I tre tipi fondamentali di auto-configurazione sociologica dell'idea cristiana, essendo *tipi ideali*⁴⁹, non trovano una realizzazione pura e compiuta nella storia effettiva della cristianità, e in ciascuno di essi sono presenti caratteri propri degli altri due, e in particolare vi è una forte fluidità di posizioni tra sette e aggregazioni mistiche. Inoltre, tanto le sette quanto varie forme di misticismo si sono sviluppate dal terreno della Chiesa come sopravvivenza e ripresa delle forme di aggregazioni fluenti che costituivano le prime comunità cristiane e ancora la Chiesa antica, o come differenziazioni e prese di distanza rispetto alla istituzionalizzazione della Chiesa cattolica, che si riproduce egualmente nelle Chiese riformate. Altrettanto esse sono sorte come forme di contestazione della unitaria civiltà cristiana del Cattolicesimo medievale ed espressioni della dinamica delle nuove forme della società e della cultura europeo-occidentale che venivano affermandosi. Malgrado questa impossibilità di nette delimitazioni tra i tre tipi, tuttavia ognuno di essi si può riconoscere come prevalente in una determinata epoca storica, per la maggiore corrispondenza a una determinata situazione spirituale, “per la consonanza con le altre tendenze generali e fondamentali della situazione storica del momento”. Così, se l'Antichità e il Medioevo hanno richiesto il tipo della chiesa con la sua forte tendenza organizzatrice e la capacità di rivolgersi alle masse e di produrre una complessiva civiltà cristiana unitaria, “la maturazione dell'individualismo tardo-medievale e le crisi sociali dell'epoca, lo sviluppo della civiltà cittadina,

49. Si può adoperare certamente anche per Troeltsch il concetto di “tipo ideale” introdotto da Max Weber. Sul rapporto di amicizia e di collaborazione, con Max Weber, così come sull'influenza di Weber sui suoi studi, si veda il *Necrologio per Max Weber* pubblicato da Troeltsch sulla “Frankfurter Zeitung” il 20 giugno del 1920 (*Nachruf auf Max Weber*) ora in Id., *Deutscher Geist und Westeuropa*, hrsg. von H. Baron, Tübingen, Mohr, 1925; Neudr. Aalen, Scientia Verlag, 1966 (trad. it. di A. Carcagni in E. TROELTSCH, *La democrazia improvvisata*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Guida editori, 1977). Si veda inoltre la recensione polemica di Troeltsch al saggio del 1909, *Calvinismus und Kapitalismus* di Felix Rachfahl (“Internationale Wochenschrift” IV (1910), ora in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionsphilosophie*, cit., pp. 783 ss.), nella quale difende la tesi weberiana sulla influenza del calvinismo nelle origini del capitalismo moderno. Su Troeltsch e Weber cf. M. MIEGGE, *Troeltsch e Weber*, in *Ernst Troeltsch. Religione, Chiesa, Modernità*, a cura di E. PACE e M. PICCININI, “Humanitas” 71.2 (2016), pp. 278-286. Una precisa analisi delle reciproche influenze e della concreta cooperazione scientifica tra Weber e Troeltsch è quella presentata da F.W. GRAF, *Max Weber und die protestantische Theologie seiner Zeit*, “Zeitschrift f. Religions- und Geistesgeschichte” 39 (1987), pp. 125, 133-137. In relazione alla sociologia della religione si vedano le pp. 44-47 della *Introduzione* di P. ROSSI al volume *Lo storicismo tedesco*, da lui curato (Torino, Utet, 1977).

artigianale, commerciale” costituivano “un terreno fecondo” per lo sviluppo delle sette e delle loro idee giusnaturalistiche radicali⁵⁰.

Parimenti, se nell’età degli Stati moderni nazionali e dell’assolutismo le Chiese riformate e la Chiesa cattolica della controriforma riaffermarono il tipo della chiesa e rinnovarono la filosofia sociale cristiana, ingaggiando una rinnovata lotta con le sette, ma anche assorbendole al proprio interno, con il progressivo movimento di emancipazione politico-culturale ed etico-religiosa della società europea dal dominio della civiltà ecclesiastica e dall’assolutismo, l’esperienza religiosa si è concentrata sempre più nell’interiorità spirituale e nell’intenzione etica. Si è prodotta, così, una “*modernizzazione delle idee mistico-religiose*” in uno *spiritualismo* cristiano, che separa la religione da ogni elemento politico e sociale, fondandola, con una moderna teologia, in una regione autonoma della vita spirituale. È questo il terreno del *misticismo* e delle sue molteplici e variegata forme di piccole aggregazioni sociali, che prendono le distanze, già prima dell’epoca della Riforma, anche dalle sette, spesso caratterizzate da un rigido ordinamento comunitario. Certamente non mancano nelle sette disposizioni e forme di entusiasmo mistico ma “mentre le sette fondano oggettivamente la loro comunione sulla rivelazione biblica, sulla legge di Dio, sull’adempimento di essa controllato dalla comunità, la mistica, in generale, in sé non contiene alcun principio comunitario e conosce la comunione solo come incontro di compagni nel modo di sentire”⁵¹. Anche in queste conventicole si avvertono spesso le spinte ad una più determinata regolamentazione sociale, ma allora finiscono per assumere i caratteri della setta.

Il misticismo – suggerisce Troeltsch alla fine della trattazione del Cattolicesimo medievale – si inserisce come un terzo tipo nei contrasti tra ecclesiasticismo e settarismo, come “individualismo religioso privo di organizzazione”⁵². Anticipando gli svolgimenti successivi, Troeltsch descrive già qui la

50. Nella concettualizzazione del tipo della setta Troeltsch ha presente, com’egli stesso ricorda, l’elaborazione di Max Weber. Cf. M. WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it di P. Rossi in Id., *Sociologia della religione. I. protestantesimo e spirito del capitalismo*, Torino, Edizioni di Comunità, 2002, pp. 112-113. Al concetto di setta in Weber e Troeltsch è dedicato il saggio di R. E. LERNER, *Waldenser, Lollardene und Taboriten. Zum Sektenbegriff bei Weber und Troeltsch*, in *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*, hrsg. von W. Schluchter, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988, pp. 326-354.

51. E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, cit., pp. 382-383 (trad. it., vol. 1, cit., p. 494).

52. *Ivi*, p. 424 (trad. it., vol. 1, cit., p. 549).

difficile situazione in cui “le teorie sociali cristiane si trovano nel mondo moderno”, in cui l’orientamento “verso la convinzione soggettiva, la spontaneità, la viva affermazione etica”, in breve la tendenza alla individualità e all’autonomia della coscienza, anche di quella religiosa, mette in crisi sia l’istituzione ecclesiastica sia la setta con il suo rigido senso della comunità “aderente alla interpretazione letterale del Vangelo”⁵³. Il misticismo appare perciò più adeguato allo spirito moderno. Nel Cristianesimo primitivo non mancano, certo, estasi, visioni, attestazioni della presenza dello spirito, entusiasmi per la sua discesa in mezzo ai credenti. In effetti, il misticismo ha attraversato tutta la storia del Cristianesimo e rimanda alle origini, rimanda a Paolo per il quale “la cena del Signore, il centro del nuovo culto, [diviene] cibo e bevanda mistici, unificazione sostanziale” e l’unione con Cristo, con il Figlio e tramite suo con il Padre si trasforma in una concreta vita spirituale, in una concreta comunione: “Cristo [diviene] una sfera reale di vita di natura soprasensibile, nella quale il credente vive, sente e pensa, e diventa nuova essenza ‘pneumatica’”⁵⁴. Ma nel mondo moderno, riflesso in sé, il misticismo si rende autonomo dalla istituzione ecclesiastica, così come dalla setta rigorosamente vincolata alla legge, e, proiettandosi anche al di fuori della tradizione cristiana, si avverte come “un principio religioso autonomo, anzi come il vero nucleo universale di ogni processo religioso, di cui le varie manifestazioni mistiche sono soltanto il rivestimento”⁵⁵. La sua dimensione è la riflessione filosofico-religiosa e in questo senso, secondo Troeltsch, si deve parlare di misticismo “in senso stretto e tecnico”⁵⁶. I suoi caratteri, che si riconoscono altrettanto nel misticismo cristiano, sono l’instaurazione di una immediata unione con la divinità, che è indipendente rispetto ad ogni religione positiva, anche se ne costituisce il centro; il rinnegamento di sé del credente, della propria egoità, e la sua ascesi verso Dio per unirsi a Lui, per farsi una sola cosa con Lui. La mistica è un *itinerarium in Deum*, che è un ritorno dei molti all’Uno, degli individui finiti all’Infinito: dove si avverte chiaramente la presenza della tradizione neoplatonica rispetto alla quale Dionigi L’Areopagita – scrive Troeltsch – “costituisce, se non l’unico, certo il più ragguardevole tramite di collegamento [con la tradizione ebraico-cristiana], anche se vi

53. *Ibidem*.

54. *Ivi*, p. 852 (trad. it., vol. 2, cit., p. 534).

55. *Ivi*, pp. 853-854 (trad. it., vol. 2, cit., pp. 535-536).

56. *Ivi*, p. 853 (trad. it., vol. 2, cit., p. 536).

hanno contribuito i teologi alessandrini e lo stesso Agostino⁵⁷. In questa prospettiva l'esperienza religiosa si presenta, quindi, come essenzialmente mistica e si trova tanto nel misticismo speculativo brahmanico⁵⁸ o in quello volontaristico buddista, quanto nel misticismo domenicano della conoscenza o in quello francescano della volontà e dell'amore. Come risulta chiaramente in San Bonaventura, in essa "è sempre l'iniziativa divina a rendere possibile, nelle sue diverse fasi, il cammino dell'uomo verso Dio"⁵⁹.

Troeltsch, nell'ambito della mistica cristiana, ripercorre le varie correnti e le varie personalità, ricordando Bernardo e i Vittorini, il misticismo tedesco precedente alla Riforma, lo stesso Lutero e i mistici della Riforma e a questo riguardo afferma: "soltanto sulla base dell'individualismo e del paolinismo protestanti lo specifico misticismo cristiano poté giungere a un nuovo svolgimento creatore ed autonomo, destinato ad avere profonda efficacia sul protestantesimo ecclesiastico, e a rimaner tuttavia da esso separato"⁶⁰. Una tendenza che si è espressa nelle personalità più profonde dello spiritualismo protestante (da Sebastian Franck⁶¹ a Valentin Weigel· a Dirck Coornheert⁶²), di cui Troeltsch sottolinea affinità e differenze rispetto ad atteggiamenti mistici e entusiastici presenti nei Battisti, nei Quaccheri, nel metodismo, che hanno però una prevalente organizzazione del tipo della setta⁶³. Al misticismo e alla spiritualismo si riconducono, almeno in parte, anche "i Puritani inglesi muovendo dal pietismo e dall'entusiasmo" e non mancarono adesioni ad essi anche "tra i Pietisti del continente"⁶⁴.

57. *Ivi*, p. 857 (trad. it., vol. 2, cit., p. 540).

58. Si può pensare, in particolare, alla *Bhagavadgita* (per es. *Ottavo Discorso*, 12-13,14, *Diciottesimo Discorso*, 51, 52, 53, cf. *Bhagavadgita*, trad. it. di G. Marano, Milano, Luni editrice, 2016).

59. Cf. L. MAURO, *Introduzione*, in BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario dell'anima a Dio*, testo latino a fronte, trad. it. a cura di L. Mauro, Milano, Bompiani, 2002, p. 28; cf. *Ivi*, pp. 142-145.

60. Cf. E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, cit., p. 861 (trad. it., vol. 2, cit., p. 545).

61. Cf. *Ivi*, pp. 886-888 (trad. it., vol. 2, cit., pp. 577-580).

62. Cf. *Ivi*, pp. 891-892 (trad. it., vol. 2, cit., pp. 584-585).

63. Sulle differenze tra battisti e spiritualisti cf. *Ivi*, pp. 863-864 (trad. it., vol. 2, cit., pp. 547-548). Sui Quaccheri cf. *Ivi*, 911 e ss. (trad. it., vol. 2, cit., pp. 609 ss.).

64. Cf. *Ivi*, p. 862 (trad. it., vol. 2, cit., pp. 546-547). Sul Pietismo, cf. *Ivi*, pp. 919-921 (trad. it., vol. 2, cit., pp. 619- 623).

Quanto al carattere sociologico del misticismo e dello spiritualismo, la loro intenzione non è rivolta “al rapporto tra uomo e uomo”, ma direttamente “al rapporto con Dio”: essi costituiscono – afferma qui più nettamente Troeltsch – “un individualismo radicale, molto diverso da quello della setta”⁶⁵. Certo, anche quest’ultima, specialmente mediante il rigorismo etico, tende a separare il credente dal mondo e quindi anche dalla società, ma, al tempo stesso, lo inserisce in una intima “comunione” con gli altri credenti “in nome e in forza del modello di Cristo”, e, quindi, “come comunità resta attiva nel proprio presente”, specialmente nel caso della setta combattiva. Tuttavia una forma di comunione si realizza anche nell’ambito del misticismo e dello spiritualismo, perché in tutti opera lo spirito, in tutti opera l’incontro con Dio, e “il carattere etico-volontaristico del pensiero cristiano-profetico di Dio infonde anche [in essi] la spinta verso l’amore attivo e la comunicazione di sé ai fratelli”⁶⁶. Nasce in quest’atmosfera l’immagine della chiesa invisibile, della pura comunione spirituale. Questo comporta certamente un allargamento della coscienza religiosa che abbraccia tutte le forme di religiosità nella prospettiva dello spiritualismo cristiano. Si creano piccoli circoli di credenti legati dalla forza dello spirito, esercitanti il vero culto dell’amore e della comunicazione, dischiudimento reciproco di cuori⁶⁷. Il misticismo e lo spiritualismo lasciano “aristocraticamente” alla “religione di massa” tutte le forme oggettive del culto e della comunità. Ma la loro “silenziosa propaganda” mira a trarre fuori dalla massa “i veri figli di Dio, per elevarli al Regno di Dio, che è dentro di noi”⁶⁸. Scaturisce da questa impostazione la critica ai dogmi fondamentali del Cristianesimo ecclesiastico, tanto cattolico che protestante, come i dogmi della redenzione, dei sacramenti, della stessa umanità-divinità di Cristo, perché tutto nell’esperienza religiosa è concentrato nell’incontro interiore con Dio, con lo spirito: il Cristo eterno, con il suo spirito, “che nel Gesù storico possiede soltanto il suo simbolo concreto”⁶⁹. Tutto questo porta indubbiamente il misticismo nella forma spiritualistica vicino al razionalismo, e tuttavia se ne distacca per la sua tolleranza, per la sua convinzione del carattere di approssimazione di ogni verità e rivelazione a quell’uni-

65. *Ivi*, p. 864 (trad. it., vol. 2, cit., p. 549).

66. *Ivi*, p. 865 (trad. it., vol. 2, cit., p. 551).

67. Cf. *Ivi*, pp. 865-866 (trad. it., vol. 2, cit., pp. 552-553).

68. *Ivi*, p. 868 (trad. it., vol. 2, cit., p. 553-554).

69. Cf. *Ibidem* (trad. it., vol. 2, cit., p. 555).

ca verità che si può sperimentare, in forme sempre differenti e individuate, soltanto nella singolare attuosità della presenza mistica. Il misticismo e lo spiritualismo concepiscono perciò il Cristianesimo come un movimento progressivo incessantemente creatore, per cui, si potrebbe dire con lo stesso Troeltsch, l'essenza del Cristianesimo è una "essenza dinamica", un ideale originario al quale si deve sempre daccapo ritornare per riformularlo.

Proprio dall'ambito di questo rinnovato misticismo e spiritualismo cristiano provengono, secondo Troeltsch, le più vitali idee religiose e morali che possiede lo spirito del mondo moderno. In particolare, esse hanno profondamente influenzato la formazione del "Protestantesimo ascetico" che ha fatto scaturire dal concetto protestante di fede le conseguenze che portano alla concezione religiosa moderna fondata non più sulla "rivelazione oggettiva esteriore", ma sulla rivelazione "interiore e soggettiva" e quindi sulla "convinzione della coscienza personale"⁷⁰. Nel Protestantismo ascetico Troeltsch, collegandosi alle ricerche di Max Weber, individua una formazione religiosa unitaria, in cui si raccolgono "il Calvinismo e il complesso delle sette battistiche, metodistiche, salutistiche" e, attraverso il Pietismo, anche il neoluteranesimo. Esso costituisce "un grande tipo sociologico complessivo dell'idea cristiana" diffuso specialmente nel mondo anglo-sassone e nelle regioni influenzate dal Calvinismo, ma operante anche nei paesi di tradizione luterana⁷¹. Le idee confluite nel Protestantismo ascetico hanno costituito le "radici" della cultura e della coscienza moderne: la separazione di chiesa e Stato, la sovranità popolare, la tolleranza religiosa, la formazione volontaria delle comunità ecclesiali, la libertà di opinione, la riflessione morale autonoma, il principio dell'autonomia individuale.

Inoltre, non v'è dubbio che solo dal misticismo e dallo spiritualismo è potuta sorgere una teologia scientifica, rifacentesi all'universale esperienza religiosa e aderente alla filosofia della religione, D'altro canto, però, è altrettanto certo che questa libertà e questa tolleranza, che nascono dall'assoluto prevalere della dimensione soggettiva, personale, interiore dell'esperienza

70. Sul concetto di "chiese libere" si veda il discorso accademico tenuto da Troeltsch il 22 novembre 1906, *Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten* (Heidelberg, Universitäts-Buchdruckerei von J. Hörning, 1906, pp. 5-6, 17).

71. Cf. E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, cit., pp. 792, 984-86 (trad. it., vol. 2, cit., pp. 459, 707-709).

religiosa, vanno incontro inevitabilmente al pericolo di perdere l'identità cristiana, più in generale la stessa autentica dimensione religiosa, dal momento che viene meno qualsiasi forma di comunità e di culto comune, senza di cui una religione non è reale.

Senza organizzazione comunitaria e senza culto il Cristianesimo – afferma Troeltsch – non è capace di propagarsi e di riprodursi. Ogni ritorno allo spirito liberamente librantesi e alla sua affermazione spontanea senza organizzazione è mera utopia, che misconosce le condizioni reali della vita e ha per conseguenza soltanto l'evaporazione e l'infacciamento del tutto.

Il misticismo e lo spiritualismo non possono da soli costituire la traccia di un possibile sviluppo futuro del Cristianesimo futuro, che probabilmente sul terreno delle chiese protestanti può venire solo dalla interazione dei principi costitutivi dei tre tipi sociologici:

Quel che ci ha mostrato la storia del Protestantismo è una sempre maggiore penetrazione del contenuto vitale del tipo ecclesiastico con quello della setta e del misticismo. Mentre il Cattolicesimo sa sempre ridurre l'una e l'altro all'impotenza, l'una e l'altro diventano sempre più vigorosi nel Protestantismo. Nella reciproca compenetrazione delle tre forme sociologiche fondamentali e nella loro unificazione in un quadro che concilia tutti questi motivi stanno i compiti futuri del Protestantismo, compiti di natura sociologico-organizzativa, [dal momento che la conciliazione non può essere ricercata sul piano di una unitaria "dogmatica ecclesiastica"].⁷²

Si dovrà, allora, partire dalle Chiese storicamente costituite e innestare in esse, nella "comune sostanza storica di vita", i principi della "libertà di coscienza", del carattere personale dell'esperienza religiosa, l'insieme delle idee nate dalle sette, dal misticismo e dallo spiritualismo. Un compito inquietante e problematico, come lo è quello che si pone all'intera cristianità sul piano dell'etica sociale, di fronte alle contraddizioni della realtà economica, sociale e politica, dove la coscienza autenticamente cristiana non può non denunciare le ingiustizie, le disuguaglianze, i conflitti, determinati dallo sviluppo del capitalismo moderno. C'è anche qui bisogno di trovare "nuovi pensieri", sapendo però che sempre "la realtà brutale" si contrappone all'idea etica: "non vi è possibilità di far prevalere un'eticità assoluta, ma c'è soltanto da lottare con la natura materiale e con la natura umana. Quindi anche l'etica

72. *Ivi*, p. 982 (trad. it., vol. 2, cit., pp. 704-705).

cristiana presente e futura sarà soltanto un adattamento alla situazione, e dovrà volere soltanto il possibile”⁷³.

Di fronte alla consapevolezza che “la vita rimane lotta che si riproduce incessantemente su fronti sempre nuovi”, Troeltsch riconosce che “la fede è la forza per la lotta della vita” e conclude la sua ricerca con una professione di fede mistica, di una mistica volontaristica: “Quel che resta è che *il regno di Dio è dentro di noi* [...]. Noi lavoriamo fiduciosamente e instancabilmente *vogliamo far risplendere il nostro candelabro* davanti agli uomini, affinché essi vedano la nostra opera e lodino il nostro Padre che è nei cieli: ma i fini ultimi d’ogni umanità sono celati nelle sue mani”⁷⁴.

73. *Ivi*, p. 986 (trad. it., vol. 2, cit., p. 709).

74. *Ibidem*, corsivo ns.

GIANFRANCO BONOLA

AFFINITÀ A DISPETTO DI OGNI DIFFERENZA:
RUDOLF OTTO SULLE MISTICHE D'OCCIDENTE E D'ORIENTE

L'uomo distaccato ha disimparato a oggettivare Dio in una relazione estrinseca [...] ha vissuto lo scacco del Dio rappresentato come controfaccia dell'uomo. La sua gioia viene da più lontano, dal fondo insondabile della divinità

R. SCHÜRMMANN, *Maestro Eckhart o la gioia errante*

Fra gli storici delle religioni del Novecento Rudolf Otto continua a venire considerato una figura singolare e, per molti studiosi, fondamentalmente atipica. Ancora si fatica ad accettare che nel suo caso l'approccio all'oggetto di studio fosse intrinsecamente legato alla sua condizione di teologo della chiesa evangelica. Sebbene da alcuni questo sia considerato pregiudizievole per la scientificità della sua impostazione¹, genera in lui un solido interesse per le religioni vive e praticate, che ha integrato fecondamente la sua prospettiva, specie in un ambiente intellettuale, quello tedesco, in cui l'antropologia culturale stentava ad attecchire. Così, ad esempio, nella premessa a *Viṣṇu-Nārāyaṇa*, una raccolta di testi *vaishnava* da lui tradotti², ci riferisce del suo incontro, a Benares, con un venerato *gosvâmi*, un *brahmana* esponente di tale tradizione, descrivendo con cura sia il luogo sia i temi della conversazione che ne seguì³.

1. Specie per la provocatoria ingiunzione: "Invitiamo il lettore a rievocare un momento di forte emozione religiosa, la più univoca possibile. Chi non può farlo, o chi non ha mai avuto di tali momenti, è pregato di non leggere oltre" con cui apre il cap. 3. della sua opera maggiore. Cf. R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano, Feltrinelli, 1966, p. 19 (trad. md.).

2. *Viṣṇu-Nārāyaṇa. Texte zur indischen Gottesmystik* [Vishnu-Nârâyana. Testi della mistica indiana teista], aus dem Sanskrit übertragen von Rudolf Otto, (nella collana "Religiöse Stimmen der Völker"), E. Diederichs, Jena, 1923 (1. Aufl., Tübingen, J.C.B. Mohr, 1917).

3. Dall'ottobre 1911 fino al luglio 1912 R. Otto visitò l'India dove, oltre a religiosi induisti, islamici e buddhisti, incontrò a Calcutta Rabindranath Tagore (nel 1913 premio Nobel per la letteratura), che rivide nel 1921 a Darmstadt, presso la "Schule der Weisheit" di Hermann Graf Keyserling.

Anche nelle altre sue edizioni di testi induisti⁴ è palmare l'intento di ricollegare le loro dottrine ai contesti spirituali dell'India contemporanea in cui le aveva viste tuttora tramandate e discusse. Alla sua sensibilità per il fenomeno religioso in atto si deve anche l'idea di costituire una raccolta di materiali: oggetti rituali, vesti, icone, immagini, ecc. delle diverse religioni, che riuscì a realizzare nel 1927 con l'inaugurazione di una pionieristica *Religionskundliche Sammlung* [Collezione di reperti religiosi], ancora oggi vanto dell'Università di Marburg.

I due volumi più corposi delle sue versioni di testi induisti uscirono in quello stesso 1917 (l'*annus horribilis* per un'Europa che si stava impantanando nella guerra di trincea) in cui vide la luce il suo lavoro teorico più ambizioso e felice, il volumetto *Das Heilige*⁵. Quest'opera, è noto, diverrà un classico godendo di venticinque edizioni (con parecchi rimaneggiamenti) durante la vita del suo autore, verrà tradotta nelle principali lingue (fra cui il giapponese), decretando a Rudolf Otto una fama e un successo internazionale che, pur recandogli riconoscimenti e onori, ne fisseranno un'immagine che non rende giustizia alla complessità della sua posizione teorica e relega nell'ombra le molte forme del suo impegno religioso e civile⁶. È dunque al celebrato

4. Iniziata con *Dīpikā des Nivāsa: eine indische Heilslehre* [La *Dīpikā* di Nivāsa: una dottrina indiana della salvezza], Tübingen, J.C.B. Mohr, 1916 e proseguita con *Siddhānta des Rāmānuja. Texte zur indischen Gottesmystik II*, [Il *Siddhānta* di Rāmānuja. Testi della mistica indiana teista II], Tübingen, J.C.B. Mohr, 1917, Jena, E. Diederichs, 1923. Segui poi lo studio: R. OTTO, *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum. Vergleich und Unterscheidung* [La religione indiana della grazia e il cristianesimo. Confronto e differenze], Gotha, L. Klotz, 1930 e quindi altre traduzioni di classici: *Der Sang des Hehr-Erhabenen: Die Bhagavad-Gītā* [Il canto dell'Eccelso Supremo: la *Bhagavad-Gītā*], Stuttgart, Kohlhammer, 1935 e *Katha-Upanishad*, Berlin, Töpelmann, Berlin 1936.

5. R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau, Trewendt & Granier, 1917. Sulla sua storia editoriale ci informa Stefano Bancalari nell'*Introduzione* a R. OTTO, *Opere*, a cura di S. Bancalari, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2010, pp. 10-13.

6. Esponente della teologia liberale, R. Otto fu un antesignano del dialogo interreligioso, e cercò fin dagli anni Venti di fondare un organismo che promuovesse una lega fra le diverse religioni del mondo; un'idea che aveva già espresso a Parigi nel 1913 al "Congresso mondiale per il libero cristianesimo e per il progresso religioso". Di questa "Lega religiosa dell'umanità" [*Religiöser Menschheitsbund*] nel 1920 stilò il progetto sulla rivista "Christliche Welt" e l'anno successivo stese il programma, mentre svolgevano i primi gruppi locali in alcune città tedesche. Nel 1922 ebbe luogo a Berlino Wilhelmshagen il primo congresso della Lega, cui parteciparono delegazioni di otto diversi gruppi confessionali e religiosi.

autore de *Il sacro*, prezioso conoscitore della religiosità induista, che nel 1924 lo Oberlin College di Oberlin (Ohio) rivolge l'invito a tenere un ciclo di conferenze, le "Haskell Lectures", circa il rapporto tra la mistica occidentale e quella orientale; il risultato finale delle ricerche intraprese in quella occasione verrà pubblicato da Otto nel 1926 in un volume dal titolo goetheano di *West-östliche Mystik*⁷. Quest'opera costituisce il più ampio intervento organico del teologo di Marburg sulla mistica⁸, oltre i pochi cenni disseminati in *Das Heilige*, nel contempo giunto alla 14. edizione.

Purtroppo, in assenza di un'edizione critica di quest'opera (che Otto ha costantemente ritoccato fino al 1936) solo molto approssimativamente ci si può fare un'idea del concetto di mistica a partire dal quale scaturisce la riflessione, che sarà sviluppata in *West-Östliche Mistik*. Nella prima edizione una prima definizione, relegata in una nota al cap. V su "Il momento del misterioso", indica la mistica come il luogo in cui si realizza la "tensione estrema e somma" di quel "momento irrazionale" che per Otto è costitutivo della religione. Essa ha a che fare con il "carattere oppositivo" tipico del "Totalmente Altro", non solo nella sua contrapposizione a quanto è mondano, terreno, naturale, bensì soprattutto nella sua finale, estrema contrapposizione "all'essere e all'ente stessi". Non a caso la mistica usa per il trascendente

Ma non rifuggi neppure dall'impegno politico: nel 1913 venne eletto deputato al Parlamento prussiano, il *Preußische Abgeordnetenhaus*, per il Partito liberalnazionale [*Nationalliberale Partei*], un ruolo che mantenne fino al maggio 1918 quando, con altri membri della frazione di sinistra dal partito, si unì al Partito Democratico tedesco [*Deutsche Demokratische Partei*] che rappresentò fino al 1919 nella Assemblea di stato prussiana [*Preußische Landesversammlung*].

Fu attivo anche nel nascente Movimento ecumenico mondiale (allora un'iniziativa del solo mondo protestante, senza cattolici, né ortodossi) che lo vide presente nel 1928 al suo secondo Congresso mondiale [*Weltmissionkonferenz*] tenuto a Gerusalemme.

7. Titolo completo: *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung* [Mistica occidentale e orientale. Confronto e differenze per spiegarne l'essenza], Gotha, L. Klotz, 1926 (pp. 398). L'opera sarà riedita con qualche aggiunta nel 1929. L'edizione italiana cassa il riferimento all'essenza e modifica il titolo in *Mistica orientale, mistica occidentale: interpretazione e confronto*, a cura di Marco Vannini, Casale Monferrato, Marietti, 1985, (pp. 216).

8. Tra i lavori propedeutici: *Östliche und westliche Mystik*, "Logos", 13 (1924), pp. 1-30, (ora anche in italiano: *Mistica orientale e mistica occidentale*, in R. OTTO, *Opere*, cit., pp. 367-387) e *Meister Eckehart's Mystik im Unterschiede von östlicher Mystik* [La mistica di M. Eckhart nella sua differenza dalla mistica orientale], "Zeitschrift für Theologie und Kirche" 6 (1925), pp. 325-350 e 418-436.

definizioni al negativo, e lo chiama “il nulla”, intendendo con ciò non solo l’ indefinibilità o l’ alterità, ma l’ opposizione “a tutto ciò che è e può essere pensato”. Essa lavora con il pensiero concettuale, ma sperimentandone il limite intrinseco, poiché nei confronti del *mysterium* il concetto può soltanto sviluppare al massimo grado la sua capacità oppositiva, il negare, il contrapporsi. Questo fa sì che la mistica, per contro, accosti tanto più intensamente il Totalmente Altro nella dimensione del sentimento⁹. A quanto ho potuto vedere, nella sesta edizione questa nota era già stata inglobata nel testo e arricchita di considerazioni comparative che chiamano in causa il buddhismo: “Quel che è vero dello strano ‘nihil’ dei nostri mistici occidentali, vale nell’ identico modo del *shûnya* e della *shûnyatâ*, del vuoto e della vacuità dei mistici buddhisti.” Otto aggiunge che per chiunque non abbia né domestichezza né “sensibilità” per i singolari usi linguistici della mistica, questo genere di affermazioni rischia di venire gravemente frainteso e “l’ aspirazione dei devoti buddhisti al ‘vuoto’ o al ‘farsi vuoto’ ” apparirà come una sorta di “follia”, il sintomo di “un ‘nichilismo’ psicotico”. Mentre invece: “tanto il ‘nulla’ [del mistico occidentale] quanto il ‘vuoto’ [del buddhista] sono in verità ideogrammi numinosi del ‘Totalmente Altro’ ”¹⁰.

1. Le poche volte che in *Das Heilige* la riflessione si sofferma sulla mistica, la spiritualità orientale evocata per confronto è il buddhismo. Tuttavia, per le “Haskell Lectures” Otto opta per la comparazione fra un mistico cristiano e uno induista. Si possono ipotizzare facilmente i motivi di questa scelta. Il buddhismo del Grande Veicolo, che aveva elaborato la dottrina della *shûnyatâ*/vacuità che egli trova parallela all’ audace lessico “nichilista” di certa mistica cristiana, è ancora per gran parte avvolto nel mistero; ben poche traduzioni dei suoi testi capitali sono disponibili (in inglese, per lo più nella collana “Sacred Book of the East”), mentre mancano fin qui presentazioni approfondite dei

9. Ho seguito qui la terminologia usata da S. Bancalari, nella sua traduzione; cf. R. OTTO, *Opere*, cit., p. 217.

10. Anche queste righe verranno mantenute nelle edizioni successive fino al 1936, dove proseguono: “Il *shûnyam* [vuoto] è il *mirum* assoluto (e insieme intensificato nel ‘paradosso’ e nell’ ‘antinomico’ di cui parleremo). A chi manchi di questa consapevolezza gli scritti [buddhisti] sulla *prajñâpâramitâ* [Perfezione di Sapienza], che intendono celebrare il *shûnyam*, devono apparire pura pazzia. E deve restargli del tutto inconcepibile che essi abbiano potuto esercitare un tale fascino su milioni di persone.” Cf. *Ivi*, p. 312 s. (trad. md.)

suoi grandi esponenti (intellettuali e/o mistici)¹¹. In secondo luogo la dottrina complessiva del *mahâyâna*, la sua “ontologia”, sfuggente ed elusiva, presenta ben pochi tratti comparabili con qualsivoglia “teologia fondamentale” cristiana. In terzo luogo l’ambito spirituale in cui Otto si era addentrato maggiormente e per il quale disponeva di un cospicuo patrimonio di conoscenze dottrinali e filologico-linguistiche non era certo il buddhismo *mahâyâna*, bensì l’induismo. Infine, il mondo degli studi orientalistici in Germania poteva vantare risultati eccellenti grazie all’opera dell’indologo Paul Deussen¹², che aveva introdotto nella cultura tedesca grandi classici dell’induismo come le *Sechzig Upanishad’s des Veda* [Sessanta *Upanishad* del *Veda*] (1885-1897), la *Bhagavad-Gîtâ*, con il titolo *Der Gesang des Heiligen, eine philosophische Episode des Mahâbhâratam* [Il canto del Santo, un episodio filosofico del *Mahâbhârata*] (1911), altre sezioni dottrinali del grande poema epico: *Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam* [Quattro testi filosofici del *Mahâbhârata*] (1906) e quindi elaborato una sua interpretazione complessiva: *Die Geheimlehre des Veda* [La dottrina segreta del *Veda*] (1909).

Il confronto fra le due grandi mistiche planetarie, evocate nel titolo del volume *West-Östliche Mystik* nato dalle conferenze americane, si svolge quindi analizzando in parallelo due figure di primo piano, tali da poter essere indiscutibilmente considerate rappresentative dei loro mondi religiosi: il mistico renano Meister Eckhart (1260-1327) e l’*âcârya* [maestro]¹³ Shankara (788-820) esponente principe dell’*advaitavedânta* indiano¹⁴. Mentre era già

11. In quello stesso periodo R. Otto aveva premesso un *Geleitwort* al pionieristico volume: *Zen. Der lebendige Buddhismus in Japan. Ausgewählte Stücke des Zen-Textes übersetzt und eingeleitet von* [Zen. Il Buddhismo vivo in Giappone. Brani scelti di testo zen tradotti e introdotti da] Schûej Ôhasama, hrsg. von August Faust, Gotha und Stuttgart, Perthes, 1925.

12. Paul Deussen (1845-1919) ebbe un ruolo di protagonista nella cultura tedesca. Fu amico di Nietzsche dall’epoca degli studi giovanili a Schulpforta fino agli ultimi anni di vita e come lui seguace di Schopenhauer, per la cui influenza si dedicò agli studi orientalistici e al sanscrito. Fu tra i fondatori della “Schopenhauer Gesellschaft” e promosse i contatti fra la spiritualità orientale e l’Occidente in sinergia con lo *svâmi* Vivekananda e altri esponenti del neo-induismo.

13. In senso esclusivamente spirituale; l’appellativo indiano non ha nulla a che fare con il sapere e il grado accademico e quindi non è, come scrive Otto, il corrispettivo di ‘Meister’.

14. Sul quale si era già soffermato P. Deussen: nella sintesi dottrinale *Das System des Vedânta. Nach den Brahma-Sûtra’s des Bâdarâyana und dem Commentare des Çankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çankara aus* [Il sistema del Vedânta, secondo i *Brahmasûtra* di Bâdarâyana e il *Commento* di Shankara ai

usuale vedere in Eckhart il mistico cristiano per eccellenza, la scelta di contrapporgli come vessillifero della mistica orientale Shankara, a dispetto della distanza cronologica che li separa, forse fu fatta da Otto dopo aver meglio messo a fuoco, grazie ai lavori di Deussen, la dottrina del grande *advaitin*. Lasciando perplessi alcuni critici, egli si spinse fino a sostenere che Eckhart e Shankara, a dispetto della loro asincronicità, sono invece contemporanei a un livello più profondo e sostanziale, poiché si collocano in punti corrispondenti dello sviluppo del loro rispettivo ambiente culturale¹⁵. Alla simmetria fra le loro epoche va a sommarsi anche l’analogia del loro ruolo nei rispettivi contesti; anzi, osserva Otto, in alcuni casi le formulazioni utilizzate dall’uno potrebbero parere una pura e semplice traduzione di quelle dell’altro. Sono parecchi i tratti del sorprendente parallelismo fra Eckhart e Shankara che egli ritiene significativi: sono entrambi prodotto e sintesi insieme di grandi correnti e movimenti religiosi; affondano entrambi radice in un’eredità spirituale antichissima, cui infondono nuova vita; sono entrambi filosofi e teologi al tempo stesso e sono menti in grado di impiegare tutte le risorse intellettuali messe a loro disposizione dalle rispettive culture; entrambi sono personalità mistiche e anche “scolastiche”, che tentano di esprimere la loro esperienza mistica con mezzi dotti ed elaborati; entrambi espongono la loro dottrina utilizzando la forma del commentario ai testi sacri (Eckhart scrive *Commenti* alla S. Scrittura, Shankara fa lo stesso per le *Upanishad* e la *Bhagavad Gîtâ*); entrambi esercitano indubbe sollecitazioni ermeneutiche sui testi sacri e li flettono al servizio della loro dottrina; entrambi hanno scritto anche una *summa* organica del loro pensiero (Eckhart con l’*Opus tripartitum*, Shankara con il *Brâhmasûtrabhâsya*)¹⁶. Vi sarebbero insomma consistenti analogie: circa l’orientamento mistico, nell’articolarsi della speculazione che ne scaturisce, nei motivi che guidano tale speculazione. Questa vera e propria selva di

medesimi; un compendio della dogmatica del brahmanesimo dal punto di vista di Shankara] (1883), e pubblicando in tedesco un *magnum opus* del maestro indiano: *Die Sûtra's des Vedânta oder die Çarîraka-Mimânsâ des Bâdarâyana nebst einem vollständigen Commentare des Çankara. Aus dem Sanskrit übersetzt* [I sùtra del Vedânta ovvero la *Sharîrakamimânsâ* di Bâdarâyana insieme a un *Commento* completo di Shankara. Tradotto dal sanscrito] (1887).

15. Cf. R. OTTO, *Mistica orientale, mistica occidentale ...* cit., p. 8s.

16. Così sostiene Otto, trascurando il fatto che il *Brahmasûtrabhâsya* [Commento ai *Brahmasûtra*], come il titolo dice, è un’opera esegetica; la sintesi teorica del pensiero di Shankara, secondo altri, sarebbe invece rappresentata dal *Vivekacûdâmani* [Il supremo gioiello della discriminazione].

somiglianze, che offre un terreno così ricco per la comparazione, può spiegare anche perché Otto, contro le proprie stesse predilezioni (piuttosto palesi, dati i testi da lui curati, tutti di ambito *vaishnava* e teista)¹⁷, abbia optato per la figura di Shankara, campione di un monismo intransigente e radicale, che alla religiosità teista lascia ben poco spazio.

Un elemento rilevante, a cui però Otto non presta attenzione, è la ben diversa ricezione riservata a Eckhart e a Shankara all'interno delle rispettive tradizioni religiose. Infatti nell'induismo Shankara viene considerato un esponente esemplare, benché la purezza vertiginosa della sua posizione lo renda un culmine inattingibile; la sua figura è stata non solo celebrata a lungo sul piano dottrinale, ma anche venerata per la sua attività di riformatore dell'ordine monastico degli *svâmin* e di fondatore dei cinque celebri *matha* [santuari] che presidiano simbolicamente l'intera India (al centro e ai punti cardinali)¹⁸. Per giunta la sua eredità teorica è stata ampiamente valorizzata in epoca moderna dagli ambienti neo-induisti, e persino troppo esaltata)¹⁹. Eckhart al contrario fu messo sotto accusa durante la vita, costretto a ritrattare, a fare ammenda e subì condanne parziali *post mortem*. Egli viene considerato certo un mirabile mistico, ma fautore di una via teologica problematica, se non schiettamente pericolosa, e quindi da tenere ai margini, sia della speculazione sia della catechesi.

2. Come Otto dichiara nell'introduzione, il suo sforzo muove contro due affermazioni categoriche, da molti ribadite, verso le quali si è creata una certa acquiescenza, se non un meditato consenso. La prima sostiene che vi è una fondamentale impossibilità di contatto, una separazione invalicabile, fra gli universi culturali dell'oriente e dell'occidente. La seconda invece è la diffusa

17. Infatti Nivâsa, l'autore della *Dîpikâ* edita nel 1916, è un discendente spirituale di Râmânûja, di cui Otto traduce il *Siddhânta* l'anno successivo, in contemporanea con una raccolta di scritti *vaishnava*, e anche il suo studio del 1930, *Die Gnadenreligion Indiens ...*, già citato, è dedicato a questo genere di religiosità. Inoltre il confronto polemico di tale corrente con Shankara viene puntualmente evocato in alcune delle introduzioni a questi scritti.

18. Lo *Advaitamatha* a Dvâarakâ (ovest), il *Jyotirmatha* a Badarînâtha (nord), il *Govardhanamatha* a Puri (est), lo *Shringerimatha* a Shringeri (sud), lo *Shâradâmatha* a Kañci; in ciascuno di essi si perpetua la tradizione *advaita* fondata da Shankara.

19. "Si può affermare, senza tema d'esagerazione, che oggigiorno la maggioranza dei filosofi indù considera senz'altro Shankara come il più grande dei pensatori indiani", H. VON GLASE-NAPP, *Filosofia dell'India*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1988, p. 139.

convinzione che, fra tutte le espressioni umane, la mistica goda di una sorta di privilegio, unico e irripetibile, per cui essa è sempre la stessa in tutti i tempi e tutti i luoghi, quasi che tutti i condizionamenti si dileguassero davanti all'eminenza del suo oggetto. I risultati che Otto ritiene di aver raggiunto con la sua minuziosa disamina inficiano entrambi questi pregiudizi. La possibilità di accedere in profondità all'esperienza spirituale del remoto Oriente può venire difesa sul piano empirico, perché dipende dalla conoscenza delle lingue colte, dei testi sacri e delle varie correnti della spiritualità indiana passata e presente. Quanto alla mistica, la posizione di Otto si fa più sfumata, perché se da un lato è vero che in essa agiscono degli elementi originari dell'anima umana, che rivelano "con la loro concordanza, un'intima parentela" a livelli sorprendenti, una sostanziale identità della mistica non è tuttavia sostenibile, poiché essa al contrario presenta una grande diversità di forme e di espressioni persino all'interno della medesima area religiosa.

L'introduzione sottace però il fatto che i due personaggi presi in esame, anche in questo analoghi, non sono noti come protagonisti di eventi sublimi, di esperienze-limite con il trascendente, ma come elaboratori di forme di pensiero (coerente, se non proprio sistematico) che tracciano il profilo di un rapporto peculiare, particolarmente diretto e intrinseco, ossia "mistico", con l'assoluto. Solo una volta all'interno di *West-östliche Mystik*, chi legge si renderà conto che Otto non ha alcun interesse ad indagare l'esperienza mistica in quanto forma dell'*Erlebnis* religioso (come si trova riportata dai testi "spirituali" che ne riferiscono e ne sono pervasi) ma si sofferma esclusivamente sulla "dottrina" mistica, su quella che si suole indicare come mistica speculativa o, se la si accosta criticamente, come mistica intellettualistica. Sia in Eckhart che in Shankara, infatti, si incontrano alcune fra le più articolate, astratte e intellettuali forme di pensiero religioso, che dell'esperienza mistica rappresentano semmai il precipitato ultimo, la decantazione nell'ambito rigoroso e sorvegliato del discorso dottrinale. Nelle loro opere ben poco traspare di un vissuto esperienzialmente "mistico", che possa stare alla base delle loro rispettive posizioni spirituali e motivarne il caratteristico scarto rispetto alle tradizioni di appartenenza²⁰. Nelle opere di entrambi è assente il coinvolgimento, la partecipazione della sfera corporea, come pure latita il travaglio delle emozioni; tutto si svolge sul piano della subli-

20. Come già altri studiosi avevano notato: "Non il godere di Dio, non la visione beatifica è per lui [Eckhart] la cosa più alta, non agitazioni e commozioni beate, ma l'obbedienza a Dio nell'azione." (W. LEHMANN, *Meister Eckhart*, Göttingen 1919, p. 50, cit. in WÖM 121/173).

mazione e di una visionarietà unicamente lucida, mentale, speculativa. Come vedremo anche in seguito, ciò che Otto vuole circoscrivere è l'*ubi consistam* della mistica, il suo spazio teorico, la sua giustificazione, per così dire, epistemologica, il suo apporto euristico alla religiosità, mentre (a dispetto di tutta la successiva sottolineatura dell'*Erlebnis* nella scuola che a lui si richiama) non mostra alcuna propensione per la fenomenologia della mistica, e per il suo ricco ventaglio di sfaccettature. Si direbbe che la sua è un'opzione fatta con una sensibilità educata alla sobrietà protestante.

Come gli studiosi odierni, Otto definisce Shankara “il rappresentante classico dell'induismo *advaita* nella sua forma più rigorosa ed estrema” e traccia un profilo sintetico della sua posizione dottrinale. Il termine sanscrito *advaita* significa “non dualità”, e con questa formulazione indiretta, al negativo, nel mondo indiano si è tradizionalmente convenuto di indicare il monismo. Tale dottrina monistica si può compendiare affermando che veramente essente è soltanto *sat*, l'essere stesso, l'eterno *brahman*, immobile, al di là di ogni mutamento o alterazione [*avikriya*], privo di parti e di molteplicità, come indica la formula upanishadica: *ekam eva advitīyam* [uno solo, senza un secondo]²¹. Tutto il molteplice avvertito dai sensi è dovuto alla *mâyâ*, l'illusione che avvolge e condiziona l'esperienza ordinaria degli esseri umani e li confina in una persistente insipienza, *avidyâ*, che li porta a concepire il variegato mondo, ricco di entità diverse e indipendenti, e a credere nella sua esistenza. In verità esiste soltanto il *brahman*, in sé stesso privo di parti, senza alcuna pluralità e quindi non caratterizzato da alcuna determinazione, esente da ogni qualificazione, *nirguna* [senza attributi], *nirvishesha* [privato di qualità]. Essendo privo di qualsivoglia dualità, sia in sé stesso che al di fuori, il *brahman* in quanto *sat* è l'opposto di qualsiasi modificazione [*vikâra*], come anche di ogni origine [*utpâda*] e divenire [*sambhâva*], le caratteristiche che la *mâyâ* attribuisce fallacemente agli enti.

L'eternamente-uno inoltre, nella sua essenza unitaria, è spirito ossia *âtman*, ovvero pura coscienza *cit* (o *caitanya*) e conoscenza *jñâna*, e però in una modalità sua propria, ossia al di là delle “tre opposizioni” di conoscente,

21. Questo è un *mahâvâkya* [grande detto] tratto dalle *Upanishad*, proveniente da *Chândogya* 6.2.1, che nella sua formulazione intera suona: *sat eva idam agre âsit: ekam eva advitīyam* [l'essere soltanto questo era in origine: uno soltanto, senza dualità]. L'altro *mahâvâkya* proveniente dalla stessa fonte dice: *sa âtma, tat tvam asi* [questo è l'*âtman*, questo sei tu!].

conosciuto e atto del conoscere. Pur essendo anche l'essenza intima e indistruttibile di tutti gli esseri, l'*âtman* (che Otto sbrigativamente traduce, come molti altri prima e dopo di lui, con 'anima') non è altro che questo stesso unico *brahman* eterno e indiviso, ma l'individuo, soggetto alla potenza straniente della *mâyâ*, così come opera l'erronea sovrapposizione [*adhyâropa*] delle molteplici forme dell'universo all'unicità del *brahman*, allo stesso modo vede se stesso come un *âtman* a sé stante, limitato, isolato e, in quanto tale, incatenato al flusso incessante delle rinascite [*samsâra*]. Solo quando l'insipiente *avidya* verrà eliminata e si giungerà alla vera e perfetta conoscenza [*samyagdarshana*], allora si dissolverà l'illusione della molteplicità e della differenza e lo spirito/*âtman* si riconoscerà e si saprà uno con lo stesso unico *brahman* eterno, realizzando così la propria liberazione [*moksha*]. Al di fuori di questa 'visione autentica', che consiste in un'intuizione compiuta e immediata della realtà ultima, vi è solo *mithyâjñâna*, la conoscenza falsa e illusoria, che comprende sia le rappresentazioni popolari sia le concezioni religiose della mitologia e delle varie dottrine spirituali (WÖM 13 s./6 ss.)²².

Allo stesso modo Otto tratteggia una sintetica presentazione della posizione teologica di Eckhart, per il quale il vero sapere consiste nel conoscere le cose "*in principio*"²³, nella loro prima origine, ovvero in Dio, nell'eterna unità della loro essenza di principio, dove ogni molteplicità, ogni dualità è eterna unità. Eckhart chiama tale unità lo *esse*, poiché anch'egli, con la Scolastica del suo tempo, sa che Dio si determina attraverso l'essere, secondo il principio: *Deus est suum esse* (a differenza delle cose create che da Lui soltanto ricevono l'essere). Ma egli fa anche un passo ulteriore e afferma: *Esse est Deus*, ossia non predica Dio tramite l'essere, bensì l'essere tramite Dio e l'essere diviene allora, logicamente, il primo concetto speculativo; e questo *esse*, come in Shankara, è *esse absolutum, simpliciter nullo addito*. In quanto è puro essere, *esse purum et simplex*, Dio è completamente "*sine modis*", senza come, senza questo e quello, non così né in altro modo.

Ma queste espressioni, che si mantengono entro i saldi limiti della logica, sono per entrambi i maestri solo il punto di partenza per un registro superiore del linguaggio che si accosta al divino ed è costretto a misurarsi con

22. Con questa sigla di qui in poi indico i numeri di pagina di *West-östliche Mystik*, inserendo prima della barra quelli dell'edizione italiana, dopo quelli dell'originale tedesco.

23. L'espressione biblica, secondo Otto, viene giustamente trasferita da Eckhart dal piano temporale a quello logico, poiché dallo spirito primitivo del mito il *primum* logico viene inteso (e tramandato) nella forma di un *primum* cronologico.

l'inesprimibile e l'indicibile e, nel caso di Eckhart, a far ricorso alla negazione, anche a costo di gravi fraintendimenti. A questo punto, pur essendo ancora in un contesto espositivo, Otto prende posizione e fa intravedere la sua interpretazione dell'analogia fra i due mistici. Egli dichiara perciò che anche la relazione fra il divino assolutamente impersonale e il Dio personale mostra rilevanti somiglianze in entrambe le dottrine. Come Shankara prevede una distinzione tra il *brahman* supremo [*parabrahma*], privo di attributi [*nirguna*] e quello inferiore [*aparabrahma*], provvisto di attributi [*saguna*], e perciò identificabile con Īshvara, [lett. il Signore] il dio-persona, creatore del mondo dei nomi e delle forme, così anche Eckhart distingue fra *Deitas* e *Deus*. Quest'ultimo è per lui il dio personale e trinitario della teologia ecclesiastica, di cui il Figlio costituisce l'autocoscienza, il Verbo interiore con cui il Padre si conosce ed è consapevole di sé, si pensa, si sa, mentre: "alta sopra *Deus*" sta la "*Deitas*". Da essa, in quanto fondamento della sua possibilità, *Deus* "diviene", e in essa viene di nuovo racchiuso nel corso del "processo divino", poiché, afferma Eckhart: "Dio diviene e sdiviene [wird und entwird]"²⁴. Colui che vuole davvero conoscere deve giungere al di sopra di Dio, nel fondo tranquillo della "deserta *Deitas*", poiché essa è l'Altissimo; e chi ha ancora "un Dio" non ha l'Altissimo e l'Ultimo²⁵. Per Eckhart la *Deitas* da un lato è super-essere, super-bene, ma non è cosciente né autocosciente, o meglio, non lo è più; essa si trova al di fuori dell'opposizione fra soggetto e oggetto, al di sopra (e non al di sotto) di essa (WÖM 16 s./12 ss.). Tale relazione era già stata formulata, prima di Eckhart, nella sua forma astratta, accademica, dalla Scolastica precedente (e perciò egli, pur con la sua singolarissima dottrina, è un frutto della Scolastica)²⁶, ma di una mera questione accademica Eckhart ha fatto una folgore che colpisce e incendia (anzi, si corregge Otto: una folgore è scaturita da lui che si è servito, per farla guizzare, di quella dottrina) (WÖM 22/20).

24. Da *Nolite timere eos qui corpus occidunt, animam autem occidere non possunt* in MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Milano, Adelphi, 1985, p. 79 (trad. md.).

25. Lo si potrebbe anche chiamare l'assolutamente Uno (come il *brahman*), postilla Otto, poiché non è altro che un'espressione per indicare il meraviglioso, il *mirum* di quest'essere supremo.

26. Se Eckhart appartenga in modo sostanziale, oppure solo "storicamente", alla Scolastica; quanto in lui sia presente l'anima germanica e "gotica"; quanto sia profonda la sua congenialità con Lutero (estimator della *Theologia Deutsch*) e il protestantesimo, sono alcuni dei temi del dibattito tedesco agli inizi del '900 che trovano eco in *West-östliche Mystik*.

3. Al servizio della tesi di una sostanziale affinità fra Eckhart e Shankara, Otto dispiega tutta la prima metà di *West-östliche Mystik*, (indicata nell'edizione italiana come "Parte Prima: A. Le concordanze", pp. 1-130). La presenza di diffuse analogie non deve destare meraviglia perché esse "rispecchiano la somiglianza o la corrispondenza della "cosa" stessa" (WÖM 8/3). Di conseguenza, procedendo a un dettagliato esame comparativo, Otto inizia a inanellare sotto questo o quel lemma una serie di citazioni ora dell'uno, ora dell'altro maestro e, per segnalare le equivalenze, prende a inframmezzare termini latini nei passi di Shankara e vocaboli sanscriti nei passi dalle opere di Eckhart in un gioco di rimandi molto fitto. Ne risulta un lavoro analitico e minuzioso, che si estende anche alle altre parti del volume, di cui è impossibile dar conto nel breve spazio di un saggio. Mi limito quindi a segnalare alcuni punti rilevanti dell'interpretazione.

Preme a Otto far notare che nei due maestri tanta passione per il livello ultimo e metafisico della speculazione non nasce "dal desiderio di spiegare teoricamente il mondo" bensì da un ardente desiderio di salvezza, anche se nello scarno dettato delle opere più tecniche di entrambi questa motivazione fondante rimane sottotraccia. La conoscenza dell'essere, a cui entrambi dedicano tante risorse intellettuali e acribia, non mira a svelare i fondamenti ultimi del reale, ma è finalizzata all'aspetto salvifico che è connesso con tale sapere. Infatti, chiosa Otto, "che l'anima sia eternamente una con l'eternamente uno, non è un fatto interessante *scientificamente*, ma qualcosa da cui dipende la salvezza dell'anima". Ciò attesta che entrambi sono primariamente dei pensatori religiosi e solo incidentalmente dei "metafisici"; sono stati indotti a immergersi nel razionalismo da un'idea come quella di *salus*, o di *shreyas* [liberazione], che (come Otto subito fa notare) si segnala per la sua irrazionalità. Ed è proprio questo che fa di entrambi dei mistici e trasferisce nell'ambito della mistica tutti i loro concetti. (WÖM 24 s./23 s.)

Eckhart e Shankara sono accomunati persino nella loro inattualità, perché le loro concezioni sono ormai peculiarmente distanti dalla sensibilità dell'uomo moderno. Infatti le loro dottrine contengono ed esprimono una "salvezza" per chi avverte l'instabilità del divenire, chi si sente impaniato nell'infinito mutare, esiliato nella molteplicità. Costui, affermava già in *Kâtha Upanishad* 1, 28 il sapiente Naciketas, "trova qui ciò che non muore e non invecchia, riconoscendo se stesso come invecchiante e perituro". Non a caso la grande invocazione di *Brihadâraṇyaka Upanishad* 1.3.27 connette la luce e la libertà dalla morte alla stabilità inconcussa dell'essere: "*asato mâ sad gamaya/ tamaso mâ jyotir gamaya/ mrityor mâ amritam gamaya* [dal non

essere conducimi all'essere/ dalla tenebra conducimi alla luce/ dalla morte conducimi all'immortalità] (WÖM 26 s./25 ss.). Indubbiamente il gioco suggestivo di portare in primo piano i testi in cui un maestro sembra rubare le parole all'altro, svela aspetti di stupefacente sintonia, come in questo passo di Eckhart: "Finché io sono questo o quello ed ho questo e quello, non sono e non ho tutte le cose. Distaccati, in modo da non essere o avere questo o quello, e così sarai ovunque. E anche se non sei questo o quello, sei tutte le cose" (WÖM 29/30)²⁷. Tuttavia, per non parlare delle serie perplessità che un procedimento di questo tipo suscita in chiunque sia più strettamente vincolato a un approccio storico-filologico alle fonti, in forza di questi continui intrecci non si sfugge all'impressione che sul piano dottrinale i due maestri vengano a costituire, all'interno di *West-östliche Mystik*, un corpo unico e che occorra fare un deciso sforzo per riuscire a cogliere le rispettive identità e ricollegarle ai due distinti orizzonti religiosi.

Un altro aspetto comune viene rinvenuto nel fatto, per la prospettiva di Otto preziosissimo, che proprio in questi vertici dell'astrazione, in questi elevati livelli speculativi affiora (a dispetto della grammatica razionale in cui vengono verbalizzati ed espressi) la presenza del "numinoso". Si avverte, egli sostiene, che qui "l'essere stesso si colora in modo tutto particolare" ritirandosi "dalla sfera razionale" cui peraltro finora apparteneva e "diventa proprio un ideogramma di qualcosa di "Totalmente altro", dell'*anyad* [altro], dell'*alienum*", come intuiva Eckhart scrivendo: "Perché è proprietà di Dio e sua natura essere dissimile e a nessuno simile"²⁸. Ma ancora più utili risultano a Otto le continue oscillazioni da cui trapela il disagio e l'insoddisfazione di Eckhart quando tenta di definire lo *status* ontologico di Dio, che ora chiama "essere vero e proprio" (in confronto all'esistenza empirica), ora colloca "tanto in alto sopra l'essere quanto lo è un angelo rispetto a una mosca", ora chiama "una inconcepibile meraviglia", ora contrappone a tal punto a ogni grado possibile di essere da chiamarlo "nulla". E nella dichiarazione eckhartiana: "Egli è qualcosa che va completamente al di là. È un non-essere superiore all'essere" Otto individua e rimarca la perfetta consonanza con le nozioni indiane di *atishaya* [trascendenza] e di *sadasatpara* [al di là di essere e non essere]. (WÖM 31/33). Lo sforzo speculativo, il faticoso arrancare della

27. Il passo, dice Otto, è citato in una delle sue fonti, ossia F. PFEIFFERT, *Meister Eckhart*, Leipzig 1857, p. 162,15.

28. *Ivi*, p. 233,8.

mente al limite delle proprie risorse è parte integrante del processo di liberazione induista, come si ricava da un'affermazione di Shankara che ammonisce: "se si accettasse senza pensarci l'una o l'altra dottrina, si potrebbe recare danno alla propria *beatitudine* e incorrere nella *perdizione*. Perciò l'attuazione della ricerca sul *brahman* è da raccomandarsi come il mezzo per la beatitudine. *Brahmabhâvo mokshah*. L'essere *brahman* è redenzione" (WÖM 34/37)²⁹.

4. Una sezione di *West-östliche Mystik* in cui Otto si mostra memore dell'impegno, assunto nel titolo dell'opera, a "chiarire l'essenza" della mistica mediante raffronto e differenze è il capitoletto: "Fronte comune contro altri tipi di mistica" (WÖM 72-77/ 93-103) in cui sostiene che i due maestri ebbero entrambi un atteggiamento polemico nei confronti di altre vie mistiche e per giunta ne avversarono i medesimi generi. A prescindere dall'effettiva dimostrabilità di tale ostilità, che sarebbe oneroso verificare, in questo contesto vengono però allo scoperto quelle modalità della mistica che Otto stesso ha voluto accantonare, quando ha scelto di esaminare le figure di Eckhart e di Shankara. La prima via a venire sottoposta a critica radicale è da lui denominata "la mistica degli illuminati". Sebbene i percorsi dei due maestri possano inabissarsi infine nell'irrazionale, essi possiedono però una struttura "razionale", hanno "luce e chiarezza in sé" e sono quanto mai opposti a ogni "misticismo' oscuro". Invece un illuminato, dice Otto, è un "uomo del miracolo", che ottiene per via soprannaturale e prodigiosa delle rivelazioni speciali, dei lumi celesti, grazie ai quali si apre uno "spiraglio privato" nel velo che lo separa dal sovrasensibile; per questo canale giunge a lui "l'apocalittica, l'oracolo, l'insegnamento". Un illuminato infatti racconta travagli e sogni, che egli solo ha, mentre Eckhart e Shankara non lo fanno mai. In tale genere di mistica, conclude Otto, si resta totalmente prigionieri dell'opposizione fra natura e soprannatura, mentre il vero *intuitus mysticus* è al di là di questa dicotomia.

Il secondo tipo di mistica respinto è "la mistica emozionale". Eckhart e Shankara colgono l'unità con l'assoluto tramite la conoscenza, "non in tenere emozioni"; benché nelle loro pagine non manchi una componente emoziona-

29. Cf. P. DEUSSEN (Hrsg.), *Die Sûtra's des Vedânta*, cit., p. 10. Si noti che anche da Deussen qui *moksha* viene tranquillamente tradotto con il termine cristiano di 'redenzione' (*Erlösung*).

le, l'esperienza mistica vera e propria non avviene in stati di eccitamento emotivo. Quest'ultimo è anzi destituito di qualsiasi funzione, non funge mai da criterio discriminante, né da segno identificativo e tanto meno fornisce una conferma *ex post* dell'avvenuta esperienza mistica. La terza opposizione concerne quella che Otto chiama la "mistica della natura"³⁰, di cui fornisce un esempio lampante riportando una lirica in cui il grande Jalâl ad-Dîn Rûmî canta: "Sono il pulviscolo nel sole, sono il globo solare./ Al pulviscolo dico: fermati. Al sole: sorgi./ Sono il lume del mattino. Sono il respiro della sera./ Sono lo stormire del bosco, le onde del mare // ecc."³¹. Nulla di questo genere si ritrova in Shankara, né in Eckhart, benché per quest'ultimo Dio abbia in sé "la pienezza di ogni essenza delle cose". Una prima distinzione, che va fatta valere contro quanti affermano l'uniformità di ogni mistica, è proprio questa fra mistica della *natura* e mistica dello *spirito*; anche la prima è una mistica in quanto è animata da una "logica mistica" fatta di bisogno di unità, sentimento di unificazione, svanire dell'"altro", ecc. La sua caratteristica è "l'agitarsi del sentimento nell'uno-tutto della natura", in modo da sentire ogni entità in se stessi. Otto arriva a chiamarla una mistica "romantica", perché suppone un sentimento della natura assai sviluppato (che gli antichi non possedevano) e la considera un "naturalismo sublimato", che corrisponde a quanto William James indica con le espressioni: "sentimento di espansione" o di "dilatazione" dell'animo. Tuttavia egli si dichiara del tutto insoddisfatto di tali formulazioni jamesiane e/o psicologiche circa la mistica, come resta assai critico verso formule correnti quali: "la mistica è possedere l'infinito nel finito" che giudica troppo vaghe per chiarire alcunché.

Le conclusioni che Otto trae sono significative. Così come esistono religioni naturali e religioni spirituali, e altre ancora, vi sono anche mistiche diverse. Tali differenze sono presenti sia a ovest che a est, e non separano le culture orientali da quelle occidentali. Il fatto che Shankara ed Eckhart condividano tipi simili di mistica, che dei tipi analoghi di mistica dello spirito siano sorti tanto in Europa che in India conferma l'idea che vi sono "affinità spirituali dell'anima umana" che travalicano le differenze di razza, di clima e di luoghi. Quando in un capitolo successivo riprende questo tema, Otto analizza la definizione usuale per cui la mistica è "esperienza dell'immanenza

30. Questa, e non "mistica naturale", mi pare la traduzione più calzante di *Naturmystik*.

31. Si tratta di uno dei 42 *ghazal* (liriche in persiano) del *Dîwan* di Jalâl ad-Dîn Rûmî (1207-1273) tradotti dal poeta e orientalista Friedrich Rückert (1788-1866) nel 1819.

del divino, l'unione essenziale o l'unità essenziale con il divino, in opposizione all'esperienza del divino come trascendenza", per contestarla vivacemente. A suo dire, in questa definizione il termine "divino" non viene usato in maniera univoca, anzi, nei due casi contrapposti ci si trova davanti a una diversa *forma essenziale* del divino stesso, qui trascendente, là immanente. Occorre dissipare questa *aequivocatio in terminis*, e per Otto ciò avviene se si riconosce che l'elemento dirimente non è il fatto che il mistico abbia una nuova e diversa relazione con il divino, bensì il fatto che l'oggetto religioso stesso che egli intende è di altro genere. Tale differenza dell'oggetto è decisiva, mentre la diversità della relazione ne è solo la conseguenza: ossia, è già mistica avere davanti a sé il *deus sine modis*, prima ancora che lo si custodisca nell'animo, o che si sperimenti l'unione con lui. Ciò che fa la differenza, e diventa costitutivo del misticismo, è dunque tale concetto di Dio con il suo "carattere del tutto irrazionale", con la sua differenza "dal Dio oggetto di fiducia, personale, determinato del teismo". Momento fondativo della mistica è dunque "la vita nella meraviglia di questo Dio 'totalmente altro'"; insomma, ribadisce Otto con grande fedeltà a se stesso: "c'è mistica nella misura in cui l'oggetto del sentimento religioso diviene 'irrazionale'" (WÖM 134 s./192 ss.)

5. La prima metà di *West-östliche Mystik* si chiude con un corposo capitolo dal titolo: "Infrastruttura teista comune" (pp. 101-38/139-88) in cui emerge una delle tesi centrali del volume; su di essa però si sono concentrate le maggiori critiche, sollevando dubbi sulla liceità della lettura delle fonti indiane proposta da Otto. Vale la pena di citarla per esteso:

In entrambi [Eckhart e Shankara] la 'mistica' si innalza su di un teismo personale. Sicuramente la compenetrazione delle due dimensioni è molto più forte in Eckhart; ma anche il maggior mistico dell'India testimonia che il teismo non è una 'casualità' dell'evoluzione occidentale, ma che scaturisce in certo modo universalmente, per profonde necessità. Detto in termini religiosi: anch'egli testimonia a favore di ciò che Paolo dice in At 14,15 (WÖM 118/168 trad. mod.)³².

Interpretare in tal senso la posizione shankariana è stato considerato

32. At 14,15: Anche noi siamo esseri umani, mortali come voi, e vi predichiamo di convertirvi da queste vanità al Dio vivente, che ha fatto il cielo e la terra ...

oggi inaccettabile³³ e pare dipenda dalla netta propensione di Otto per le religiosità teistiche, da lui già esplorate anche nell'induismo. Ciò che gli riesce difficile accettare è il ruolo del tutto subordinato della divinità "personale", l'Īshvara, nella concezione di Shankara, per il quale l'Īshvara appartiene in modo irrevocabile a quella visione delle cose che deriva dall'*aparavidyā*, il sapere inferiore, il quale fornisce un'immagine del mondo falsata dalla *mâyā*, un universo di mutabilità e pluralità il cui gradiente di realtà è nullo

Per poter supportare vigorosamente la conciliazione fra *advaita* e teismo, Otto cita passi dal *Commento* di Shankara alla *Bhagavad Gītā*³⁴ giungendo però a formulare affermazioni azzardate e difficilmente condivisibili come questa: "quando l'*avidyā* [insipienza] ci mostra un universo di opposizione e molteplicità, il *brahman* dev'essere visto con *necessità essenziale* come Īshvara e Dio creatore". (WÖM 140/203) Infatti, se è vero che nella cultura indiana esiste un "teismo maturo e superiore"³⁵, come dimostra il fatto che la *Gītā* è considerata un libro sacro, questo non è sufficiente a fare del teismo un elemento basilare del *kevalādvaita* di Shankara. Anche Otto infatti ben conosce la dottrina condivisa secondo cui la fede in un Dio personale, datore di salvezza, da adorare e propiziare con la *bhakti* [devozione] per Shankara è soltanto *aparavidyā*, scienza inferiore, che si dissolve al sopraggiungere del *samyagdarshana*, la conoscenza perfetta. Tale sapere pieno è

33. "Questo libro è ricco di perspicacia, e tuttavia tenta ostinatamente di stabilire una tesi che è o palesemente falsa o, se interpretata caritatevolmente, molto fuorviante: la tesi sostiene che esiste un 'comune fondamento teistico' nel misticismo, in primo luogo di Eckhart e Shankara, e, generalizzando, in tutte le forme 'superiori' di misticismo." Cf. F. STAAL, *Introduzione allo studio del misticismo orientale e occidentale*, Roma, Ubaldini, 1976 (ed. or. *Exploring Mysticism. A methodological Essay*, Berkeley, University of California Press, 1975), p. 98.

34. Con l'indologia del suo tempo (e forse anche per la sua vicinanza agli ambienti indiani devoti) Otto non può in alcun modo mettere in dubbio che Shankara sia l'autore del *Commento* alla *Bhagavad Gītā*, come oggi invece molti fanno, tra cui con qualche esitazione anche M. PIANTELLI nel suo *Shankara e il Kevalādvaitavāda*, Roma, Āshram Vidyā, 1998, p. 27, affermando: "Entrambi questi commenti [alla *Gītā* e alla *Uttaragītā*.] sono stati considerati spuri. Quello alla *Gītā* gode d'immenso prestigio negli ambienti tradizionali e la critica che lo attacca è stata combattuta energicamente." In nota Piantelli esprime poi le proprie riserve verso certe argomentazioni dei critici più radicali. Tuttavia, nella sua dettagliata esposizione del sistema shankariano, egli non cita quasi mai il *Commento* alla *Gītā*, e se lo fa, come a p. 285, vi si appella *sub condicione* ("se si accetta la genuinità di quest'ultima fonte").

35. Infatti, sostiene Otto, la tesi di Troeltsch che "la mistica dell'India si eleva su un politeismo e politeismo naturalistico" è totalmente superata dall'attuale (1926) miglior conoscenza dei sistemi religiosi indiani.

espresso dalla “grande parola” *tat tvam asi* ossia: “questo (l’eterno impersonale *brahman*) sei tu”, il che esautora qualsiasi rapporto personale costituito dall’amore confidente verso un Dio configurato. Come supera e inverte (trasformandolo) il molteplice illusorio del mondo, altrettanto fa con tutte le concezioni erronee e menzognere, comprese quelle imperfette del divino, *Īshvara*, e del culto, la *bhakti*. Il punto di vista di “colui che conosce” è al di sopra del teismo personale, come di ogni altra concezione del mondo, ed egli sa che l’universo della molteplicità, insieme al suo Signore, appartiene al piano dell’*avidyā*, del non-sapere. Tale è la mistica *advaita* nella sua purezza, nella sua fredda tranquillità che va oltre le emozioni³⁶, l’unica davvero “conseguente”, che si caratterizza per stabilità, quiete concentrata e profonda. Tuttavia, ricorda Otto, il *brahman* non può venire concepito come del tutto freddo se, oltre che “essere” [*sat*] e “conoscenza” [*cit*], è anche *ānanda*, gioia perfetta, sia pure incommensurabile con le altre, “irrazionale” e inesplicabile, com’è tipico del numinoso (WÖM 144/210 s.).

A questo punto, nonostante abbia scelto Shankara come campione della mistica orientale da affiancare a Eckhart, Otto pare voler introdurre la figura dell’altro grande *advaitin*, Rāmānuja (1017-1137), di tradizione *vaishnava*, colui che si è sempre battuto a favore della “concezione personale del *brahman*”, il “degnò avversario teista” di Shankara. Per Rāmānuja, infatti, Vishnu in tutte le sue funzioni e denominazioni è l’eterno *brahman*, molto al di sotto del quale sta il *deva* Brahmā, il demiurgo che crea, per suo ordine, il mondo inferiore. Ma la causa prima del mondo è *Īshvara/Vishnu* stesso, che ha in sé i nomi e le forme prima della creazione, e poi li dispiega grazie alla *mâyā*, rinnovando all’infinito il ciclo di produzione e dissoluzione. Ed è sempre lui a salvare gli esseri con la sua grazia e a condurli al Vaikuntha, la sua dimora celeste. Rāmānuja presenta quindi una concezione a due piani e non rifiuta la scienza inferiore, poiché anch’essa è un sapere, una *vidhya* nel suo ambito, ben diversa dalle tesi di materialisti e atei, che sono nell’errore. Otto si serve di Rāmānuja per affermare che su questo punto Shankara non è così in disaccordo, anzi che anche per lui il confine tra scienza superiore e inferiore è “singolarmente elastico”³⁷. Questo è il motivo per cui anche

36. Ma vi sono, sostiene Otto, altri generi di mistica con forte emotività: quella sufi è calda, quella di Al Hallāj è incandescente, quella di Rūmi è di un’ebbrezza da vertigine, quella di Plotino è satura di godimento gioioso, quella di Giovanni della Croce è lirica.

37. Ma qui Otto sarebbe vittima di un fondamentale fraintendimento; egli infatti, sostiene F. Staal, “fa affidamento sull’ipotesi che le principali nozioni su cui si può fondare tale primato

Shankara, nel suo *Commento*, può “confermare la dottrina della grazia della *Gîtâ*” e quindi ammettere che, non certo nel *brahman* superiore [*nirguna brahman*], ma almeno in quello inferiore [*saguna brahman*] è presente una traccia della dottrina della grazia. Dalla posizione di Rudolf Otto appare come un grande risultato poter sostenere che anche l'*advaita* più radicale, il *kevalâdvaita* di Shankara racchiude in sé la possibilità, la potenzialità del teismo e della religiosità devozionale, la *bhakti*, e così anche l'idea di una salvezza cui si giunge per grazia (WÖM 146/211-4)³⁸.

dell'*Îshvara*, ossia *aparavidya* (che in realtà significa ‘conoscenza inferiore, erronea’) e *mâyâ* (che significa ‘apparenza, magia, irrealtà’) denotino rispettivamente ‘conoscenza (valida)’ e ‘realtà’.” Ma tali interpretazioni sono possibili solo a patto “di ignorare la maggior parte dei dati”. Cf. F. STAAL, *Introduzione allo studio del misticismo orientale e occidentale*, cit., p. 99.

38. Proprio sul tema della salvezza si appunta la profonda critica di M. Piantelli: “Malgrado il suo amore per la presentazione vigorosamente paradossale della visione teologica, Eckhart, che Otto ha scelto come riscontro cristiano a Shankara, come tanti altri mistici cattolici prima e dopo di lui, fonda questa nullità [scil. del mondo sensibile] nel concetto di creazione dal nulla, non già nella prospettiva gnoseologica dell'*advaita*. Rendere la dipendenza esistenziale dell'oggetto dal soggetto in termini di essere per partecipazione, sul modello cattolico, significherebbe disconoscere che qui non ci troviamo di fronte allo sfasamento tra sostanza ed esistenza, tipico della creatura, che consente a Dio di comunicarle – ma solo parzialmente – la propria perfezione, sibbene a un'illusoria dicotomia Creatore-creature, sovrapposta ad un'unica sostanza (cf. ad es. *Brahmasûtra* 2, 1, 33; 4, 1, 3), senza che la Realtà comunichi alcunché all'illusione: la dipendenza di questa da quella si risolve in identità in quanto vi è coincidenza tra le due, ed in irrealtà pura e semplice in quanto tale coincidenza manchi. Come osserva Sureshvara (*Bhrihadâranyakopanishadbhâshya-vârttika*, 1593), nulla che non sia reale di per sé può diventarlo grazie ad una relazione con qualcos'altro.” Cf. M. PIANTELLI, *Shankara e il Kevalâdvaitavâda*, cit., p. 304.

FRANCESCO MIANO

MISTICA E ETICA IN MARTIN BUBER

1. *Relazione e responsabilità*

La dinamica della relazione rappresenta la cifra caratteristica, la chiave di lettura unitaria dell'intero pensiero di Martin Buber, nella pluralità dei suoi aspetti eppure nella tensione unica che lo caratterizza. È con *Ich und Du* del 1923 che appare, con significativa evidenza, la prospettiva filosofico-antropologica buberiana e dunque la centralità della dimensione relazionale nell'orizzonte della persona. Per Buber addirittura "all'inizio è la relazione: categoria dell'essere, disponibilità, forma che comprende, modello dell'anima; all'inizio è l'a priori della relazione, il *tu innato*"¹. Vi è dunque un'originarietà della relazione che lascia supporre che concetti e rappresentazioni di persone e cose siano prodotti tardivi, formati "staccandosi da rappresentazioni di processi e situazioni di relazione"².

Da questa originaria dimensione relazionale, da cui poi identità e alterità prendono corpo, emergono una duplicità di atteggiamenti possibili, due concrete ma differenti modalità di rapporto con gli altri, con le cose, con la vicenda storico-sociale, alle quali corrispondono due parole fondamentali.

Le parole fondamentali non sono singole ma sono coppie di parole. Una di queste parole fondamentali è la coppia io-tu. L'altra parola fondamentale è la coppia io-esso; dove, al posto dell'esso, si possono anche sostituire le parole lui o lei, senza che la

1. M. BUBER, *Io e Tu*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it. di A. M. Pastore, ed. it. a cura di A. Poma, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1993, p. 78.

2. *Ivi*, p. 72.

parola fondamentale cambi. E così anche l'io dell'uomo è duplice. Perché l'io della parola fondamentale io-tu è diverso da quello della parola fondamentale io-esso³.

Tale duplicità non sta ad indicare una semplice differenza di intensità o di grado, ma conduce a modi diversi di vivere e di intendere la realtà stessa e l'essere stesso. “Le parole fondamentali sono dette insieme all'essere. Quando si dice tu si dice l'insieme della coppia io-tu. Quando si dice esso, si dice insieme l'io della coppia io-esso. La parola fondamentale io-tu si può dire solo con l'intero essere. La parola fondamentale io-esso non può mai essere detta con l'intero essere”⁴.

Il mondo dell'esso, della coppia io-esso, è il mondo dell'esperienza, il mondo della percezione, dell'attività, delle pure connessioni spazio-temporali. Si tratta dell'“esperienza oggettivante” (*Erfahrung*), non dell'esperienza vissuta, dell'esperienza in quanto “evento esistenziale” (*Erlebnis*). “Il regno del tu ha un altro fondamento. Chi dice tu non ha alcun qualcosa per oggetto. Poiché dove è qualcosa, è un altro qualcosa; ogni esso confina con un altro esso; l'esso è tale, solo in quanto confina con un altro. Ma dove si dice tu non c'è alcun qualcosa. Il tu non confina. Chi dice tu non ha qualcosa, non ha nulla. Ma sta nella relazione”⁵. *Erfahrung* indica dunque la coppia io-esso, *Beziehung* la coppia io-tu. Nella relazione divento io. Divento io nel tu; diventando io, dico tu. “Ogni vita reale è incontro”⁶, non conoscenza concettuale, ma immediatezza e azione essenziale, un agire e un patire. L'io-Tu è per Buber la relazione immediata, l'assoluta unità. Nell'io-Tu, il Tu è “innato” come è nel rapporto fra il bambino e la madre o fra il primitivo e la natura. L'io-Esso indica invece la successiva presa di distanza, il rendersi conto della separazione, della disponibilità e della utilizzabilità del mondo. E tuttavia il trapasso dal mondo del Tu, inteso nella sua dimensione originaria, alla realtà dell'Esso, risulta necessario. “Senza l'Esso – afferma il pensatore ebraico – l'uomo non può vivere”, cioè senza organizzazione sociale politica ed economica l'uomo rimane affidato al mero istinto. “La parola base io-Esso non è del demonio, come non lo è la materia”⁷. D'altra parte dire rela-

3. *Ivi*, p. 59.

4. *Ibidem*.

5. *Ivi*, p. 60.

6. *Ivi*, p. 67.

7. *Ivi*, p. 44.

zione non significa riferirsi ad una realtà univoca, ma indicare un atteggiamento che attraversa una pluralità di modi d'essere contrassegnati dall'apertura al tu. Vi è una relazione con la natura, una relazione con gli altri uomini, una relazione con le essenze spirituali. "La prima è la vita con la natura. Ivi la relazione oscilla nel buio e al di sotto del livello linguistico [...]. La seconda è la vita con l'uomo. Ivi la relazione è manifesta e pronunciata [...]. La terza è la vita con le entità spirituali. Ivi la relazione è annebbiata, ma si fa manifesta; non fa uso del discorso, eppure gli dà forma".

Accanto a queste tre modalità vi è una quarta forma di relazione che, in certo senso, include le altre: la relazione con la trascendenza. "In ogni sfera, in ogni processo a noi presente del divenire, noi guardiamo al margine dell'eterno Tu; ogni volta ne cogliamo un soffio; in ogni Tu leggiamo l'eterno, diversamente per ciascuna sfera". "In ogni sfera attraverso ogni cosa che ci si fa presente, lanciamo uno sguardo al margine del Tu eterno, in ognuno ve ne cogliamo un soffio, in ogni tu ci appelliamo al Tu eterno in ogni sfera secondo il suo modo"⁸. In ogni sfera, in qualche modo, il Tu eterno ci interpella.

Buber scrive:

Responsabilità presuppone uno che mi appella primariamente, da una regione indipendente da me, al quale debbo rendere conto. Egli mi parla di qualcosa che mi è affidato e mi chiede di prenderne cura. Egli mi appella a partire dalla sua fiducia e io rispondo nella mia fedeltà, oppure nella mia infedeltà nego la risposta, o ancora, dopo essere caduto nell'infedeltà, me ne libero con la fedeltà della risposta. Questa è la realtà della responsabilità [...]. Dove nessun appello primario mi può toccare, perché tutto è "mia proprietà"; la responsabilità è diventata un'ombra. E contemporaneamente si dissolve il carattere reciproco della vita. Chi non dà più risposta, non percepisce più la parola⁹.

La responsabilità appare un'autentica e comprensiva modalità di relazione con Dio e, per Buber, con Kierkegaard e oltre Kierkegaard, anche con gli uomini. Al culmine della responsabilità c'è l'amore. L'amore è "responsabilità di un io verso un tu", un tu liberato dal "groviglio dell'ingranaggio", un tu "unico ed esistente"¹⁰. Nello spazio dell'amore la responsabilità si fa reciprocità.

8. *Ivi*, p. 62.

9. M. BUBER, *La domanda rivolta al singolo*, in *Id.*, *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 234.

10. M. BUBER, *Io e Tu*, cit., pp. 69-70.

La responsabilità è per Buber intrinsecamente dialogica, costitutivamente segnata dal “principio dialogico”¹¹. La riflessione sulle dimensioni del dialogo a tutti i livelli, sulla centralità della dimensione relazionale nella vita della persona, conduce Buber a porsi con forza il più complessivo problema antropologico. Di questa ricerca è testimonianza *Il problema dell'uomo*, nato da lezioni tenute nel 1938 e poi pubblicato nel 1942. Buber prende qui posizione fortemente critica nei riguardi di ogni visione antropologica segnata dall'individualismo da un lato e dal collettivismo dall'altro e si fa sostenitore di una terza alternativa che non è una sintesi ma il porsi su quel piano diverso che è essere “uomo con l'uomo”. “Alla domanda di Kant, che cos'è l'uomo? [...] non si potrà mai rispondere ricavando la risposta – per quanto possa darsi veramente dal solo esame della persona umana come tale. Non la si potrà dare se non a condizione di considerare la persona umana *nell'integralità di tutti i suoi rapporti essenziali*. Solo l'uomo che attua nella sua vita integrale, con tutto il suo essere, le relazioni a lui possibili, ci aiuta a conoscere veramente l'uomo. E dal momento che la profondità del problema dell'uomo si rivela soltanto a colui che è diventato “solitario”, il cammino verso la risposta è segnato nell'uomo che riesce a superare la sua solitudine senza perderne la virtù problematizzante [...]. Se l'uomo vuole conquistare se stesso, deve salvaguardare la tensione alla solitudine e il fuoco della sua problematica, trasponendoli in una coesistenza rinnovata, a dispetto di tutto, una coesistenza con tutto il suo mondo”¹².

Ma Buber, anche fedele al suo insegnamento di filosofia sociale, sa molto bene che la prospettiva di un'autentica relazionalità deve fare i conti con i processi di “decomposizione progressiva delle vecchie forme organiche di coesistenza tra gli uomini”, di “mutazione sociale” a proposito della famiglia, delle associazioni di lavoro, delle comunità di villaggio e di città, e sot-

11. *Das dialogische Prinzip* è il fortunato titolo della raccolta di scritti di Buber che lo ha inserito a pieno titolo nella storia della filosofia novecentesca e di cui *Ich und Du* rappresenta il saggio principale. Dialogo è la parola del “tra”. Dialogo è parola decisiva in ogni relazione, anche per esempio nel rapporto educativo. Afferma Buber: “Il rapporto educativo è un rapporto puramente dialogico [...]. Fiducia, fiducia nel mondo, poiché quest'essere umano esiste – questa è l'opera più intima del rapporto educativo. Poiché quest'essere umano esiste, l'assurdo non può essere la verità vera, per quanto duramente esso ci angustia. Poiché esiste quest'essere umano, sicuramente nelle tenebre si cela la luce, nello spavento la salvezza, e nell'ottusità di colui che vive assieme a noi l'amore grande” (M. BUBER, *Sull'educativo*, in *Il principio dialogico*, cit., p. 178).

12. M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, trad. it. di A. Rizzi, Torino-Leumann, LDC, 1983, p. 118.

tolinea il manifestarsi, con sempre maggiore intensità, della “solitudine umana”, dell’isolamento¹³. Anche per Buber il nostro tempo è il tempo del viandante, di colui che non ha un tetto sicuro. “Io distinguo – egli scrive – nella storia del pensiero umano le epoche in cui l’uomo possiede una sua dimora [*Epochen der Behaustheit*] dalle epoche in cui egli ne è privo [*Hauslosigkeit*]. Nelle prime, l’uomo abita nel mondo come se abitasse in una casa, nelle altre, egli è come se visse in aperta campagna e non possedesse neppure i quattro picchetti per innalzare una tenda”¹⁴.

Questa stessa visione epocale ritorna, in fondo, anche nelle pagine di *L’eclissi di Dio*: il mutamento nella concezione della realtà incide sul modo di intendere la religione e, più in generale, sul modo di intendere il rapporto con Dio. Con l’affermarsi del soggettivismo moderno la religione diviene non una vera e propria esperienza di relazione, ma “un processo interno dell’anima” che proietta su un piano fittizio idee divenute completamente indipendenti dalla realtà. Dio è così completamente fagocitato dall’Io, così come nello sviluppo soggettivistico della filosofia moderna, da Cartesio in poi, l’oggetto si è progressivamente dissolto nel soggetto.

Ecco perché, a parere di Buber, l’ateismo rappresenta il risultato caratterizzante della cultura moderna. Confrontandosi con Heidegger, Sartre e Jung, e con Nietzsche, in particolare, Buber si sforza di dimostrare che Dio non è morto, ma che si è solo eclissato, in quanto fra Lui e noi si è frapposto qualcosa che impedisce alla luce di Dio di giungere sino ai nostri occhi: “Che cosa intendiamo esattamente quando parliamo di un’eclissi di Dio [...]? Usando questa metafora partiamo dall’ardito presupposto che ci sia possibile, mediante il nostro occhio spirituale, meglio: mediante l’occhio dell’essere, scorgere Dio come vediamo il sole e che quindi qualcosa può fraporsi tra la nostra esistenza e la sua, come tra terra e sole”¹⁵. In altre parole, nell’ambito della nostra civiltà e nel corso del suo sviluppo, tra l’uomo e Dio si è frapposta la massa opaca dell’Esso, ovvero il nostro “Ego [*Ichheit*] ormai onnipotente”¹⁶. Infatti ciò che ha provocato la riduzione di Dio ad un qualcosa di impersonale, ad oggetto da osservare, comprendere e possedere, fa prevalere

13. *Ivi*, pp. 71-73.

14. *Ivi*, p. 35.

15. M. BUBER, *Eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, trad. it. di U. Schnabel, intr. di P. Stefani, Milano, Edizioni di Comunità, 1983, p. 133.

16. *Ivi*, p. 135.

una forma distorta di relazione. La coppia Io-Esso ha travolto la coppia Io-Tu. La strumentalità ha prevalso sull'autenticità della relazione.

All'eclissi di Dio si accompagna la sospensione dell'etica. Ciò che viene meno è il terreno della responsabilità etica individuale, kierkegaardianamente capace di sentire nel tempo la voce dell'eterno. Nel tempo in cui prevale la coppia Io-Esso la responsabilità è destinata ad essere sommersa, perché la vera e autentica responsabilità scaturisce esclusivamente dalla relazione Io-Tu, nella quale il tu dell'altro mi provoca alla risposta. Eclissi di Dio e sospensione dell'etica non sono però prospettive irreversibili. "L'eclissi della luce di Dio non è l'estinguersi, già domani ciò che è frapposto potrebbe ritirarsi"¹⁷, dando così spazio ad una rinnovata fioritura della responsabilità dell'uomo e al recupero della sua alleanza con Dio.

Relazione e responsabilità. Ecco in definitiva il binomio decisivo ai fini della comprensione dell'intero percorso buberiano. Dalla relazione alla responsabilità o, più propriamente, relazione e responsabilità. Così è nelle tre sfere della relazione, così nella relazione con Dio che tutte le attraversa.

2. *Il Tu eterno*

"Le linee delle relazioni, nei loro prolungamenti, si intersecano nel Tu eterno. Ogni singolo tu è una breccia aperta sul Tu eterno. Per mezzo di ogni singolo tu la parola fondamentale interpella il Tu eterno. Da questa mediazione del tu di ogni essere giunge loro la pienezza e la non pienezza delle relazioni. Il tu innato si realizza in ognuno e in nessuno trova compimento. Trova esclusivamente compimento solo nella relazione immediata con quel Tu, che per essenza non può diventare esso"¹⁸. La relazione con il Tu eterno ha una sua caratteristica originaria e insieme semplice, il "fatto semplice e originario dell'incontro", un fatto che non si può mai dire pienamente, mai spiegare effettivamente. "L'accesso alla relazione non si può insegnare con prescrizioni. Si può solo indicare tracciando un cerchio che escluda tutto ciò che non lo è"¹⁹. È la vita reale il vero portale di accesso, l'unica porta attraverso la quale entrare, la vita reale nella sua concretezza ma anche nella sua globalità. "Chi, con l'intero essere, va verso il suo Tu e gli porta ogni essere del mondo, trova

17. *Ibidem*.

18. M. BUBER, *Io e Tu*, cit., p. 111.

19. *Ivi*, p. 114.

colui che non si può cercare”²⁰. È la dinamica della vita, della vita con gli uomini e tra gli uomini: i processi di relazione in cui siamo immersi preparano, favoriscono, aprono cammini, spianano strade, ma non tutto sappiamo, “il resto ci accade”, “ci accade nell’incontro”. Afferma Buber:

Il tu mi viene incontro. Ma sono io che nella relazione immediata gli vado incontro. Così la relazione è essere scelti e scegliere, patire e agire insieme. Così un agire dell’intero essere, in quanto sospensione di ogni azione particolare come di ogni sensazione d’azione fondata solo sulla limitatezza di questa, deve divenire simile al patire. Questa è l’attività dell’uomo divenuto interamente tale, quella che è stata chiamata non-fare, dove nulla di particolare, nulla di parziale si fa sentire nell’uomo, e quindi neanche più nulla dell’uomo fa presa sul mondo, dove, racchiuso quieto nella sua interezza, opera l’uomo tutto intero, dove l’uomo è divenuto un’operante interezza. Aver guadagnato continuità in questa direzione significa poter accedere all’incontro più alto²¹.

All’incontro “più alto” vado con tutto me stesso senza forme di separazione, senza spogliarmi dei sensi e della mia stessa vita. Ciò che è già nella relazione tra gli uomini, trova qui – nella relazione con il Tu eterno – il suo riferimento più compiuto.

E come patire e agire così anche “esclusività e inclusività incondizionate sono tutt’uno nella relazione con Dio”. Infatti, “a chi entra nella relazione assoluta non importa più nulla di ciò che è particolare, non importa più nulla delle cose e degli esseri, del cielo e della terra”. Nello stesso tempo però “tutto è compreso nella relazione. [...] entrare nella pura relazione non significa distogliere lo sguardo da ogni cosa, ma vederla nel tu; non significa rinnegare il mondo ma collocarlo nel suo fondamento”²². Per giungere a Dio non bisogna distogliere lo sguardo dal mondo non si tratta di trascurare o di lasciar fuori ma di abbracciare ogni cosa, di vedere il mondo in Dio stando alla sua presenza. In maniera incisiva Buber scrive: “Non so nulla di un ‘mondo’ e di una ‘vita del mondo’ che ci separerebbero da Dio” perché il mondo è in Dio e “chi va verso il mondo va verso Dio”. Dio non è l’universo ma lo ricomprende. Allo stesso modo “Dio ricomprende anche il mio io, senza esserlo”. Nella relazione sono egualmente necessari “il raccogliersi in

20. *Ivi*, p. 115.

21. *Ivi*, p. 113.

22. *Ivi*, p. 115.

sé e l'uscire da sé"²³. "Non è che Dio si possa inferire da qualcosa, per esempio dalla natura come suo artefice, o dalla storia come suo reggitore, o anche dal soggetto come l'io che nel soggetto pensa se stesso. Non è che ci sia qualcos'altro di 'dato' da cui poi si sia dedotto Dio; ma Dio è colui che è immediatamente e innanzitutto e sempre di fronte a noi"²⁴. L'incontro con Dio non passa attraverso l'occuparsi di Dio ma nel testimoniare il senso. Di questo è espressione la preghiera in cui culto e fede si riuniscono, si purificano nella relazione vivente, e che è quanto di più essenziale vi è nelle religioni tanto che fino a che la preghiera vive nelle religioni esse vivono e le degenerazioni delle religioni sono anche degenerazioni della preghiera. Non si tratta di dedurre Dio dalle cose ma di testimoniare la presenza. "Dio è vicino alle sue forme fintanto che l'uomo non glielie sottrae"²⁵. Ed è "soltanto con l'unicità del proprio essere e con l'unicità della propria vita" che "ciascuno è capace di confermare il senso ricevuto". Santificando la vita nel quotidiano si incontra il Dio vivente. È per questo che raccogliersi e uscire sono una sola cosa. "Come per giungere all'incontro basta soltanto accettare la presenza, così in un senso nuovo, essa basta per uscire dall'incontro. Come si giunge all'incontro con il semplice tu sulle labbra, così con il tu sulle labbra si è dall'incontro riconsegnati al mondo"²⁶.

3. *Mistica ed etica*

L'approfondimento della relazione con il Tu eterno, così come emerge dalle pagine di *Ich und Du*, pone interrogativi decisivi per la comprensione del pensiero di Martin Buber e per la valutazione della sua prospettiva nel quadro stesso della filosofia e dell'ebraismo contemporanei. La riflessione buberiana sulla relazione con il tu eterno rappresenta un superamento dell'interesse per la mistica che aveva caratterizzato i suoi lavori di inizio Novecento oppure ne rappresenta un esito conseguente una volta che, nel quadro di una prospettiva comunque in certo modo unitaria, si passa dal registro narrativo dello studioso delle storie dei chassidim ad una riflessione di carattere filosofico? Quale appare il grado di influenza della prima dimensione sulla seconda, il grado di contaminazione derivante dalla precedente stagione che

23. *Ivi*, pp. 127-128.

24. *Ivi*, p. 117.

25. *Ivi*, p. 145.

26. *Ivi*, p. 140.

Ich und du lascia trasparire? In altri termini come *Ich und du* può essere considerato rispetto al periodo cosiddetto “predialogico”? Si può parlare di un passaggio dalla mistica all’etica oppure si tratta di un’integrazione di dimensioni che accompagnano il costante sviluppo del suo pensiero?

Riflettere sulla mistica in Martin Buber non vuol dire occuparsi di una questione marginale nel quadro della vicenda intellettuale e spirituale di questo singolare pensatore novecentesco, ma piuttosto porre una possibile, pur se discutibile e problematica, chiave di lettura unitaria del suo pensiero e nello stesso tempo proporre un approfondimento critico di peculiare interesse nell’ambito della più generale questione della mistica degli antichi e dei moderni, della mistica ebraica, della mistica oggi.

Si tratta di problematiche interpretative importanti a cui in questa sede si può provare a dare solo un abbozzo di risposta dando per presupposto il riferimento alle caratteristiche delle opere del primo Buber, quali ad esempio *Le Storie di Rabbi Nachman* e la *Leggenda del Baalschem* o, più in generale, *I racconti dei Chassidim* (il testo più ampio in cui Buber raccoglie il lavoro dei primi decenni del Novecento ma sempre rielaborandolo e arricchendolo con nuovi materiali raccolti nei decenni successivi)²⁷ e richiamando la singolarità dell’approccio del giovane Buber a questo grande patrimonio della cultura ebraica costituito dalla teologia, dalla prassi e, in senso più stretto, dalla mistica ebraica così come si esprimeva nelle comunità chassidiche dell’Europa dell’Est nel Settecento. Quello di Buber non è l’atteggiamento dello storico o del filologo e questo dice del carattere tipico della sua ricerca.

“La sua riscrittura delle storie e i suoi saggi introduttivi pongono il lettore dinanzi ad un doppio mito: viene evocato, innanzitutto, un patrimonio vergine di dottrine e leggende trasmesse ‘da labbra maldestre a orecchie ansiose tese all’ascolto’, nato ‘da un balbettio’, tramandato di generazione in generazione, in un universo di intatta spiritualità in cui ogni gesto è servizio divino e la parola si diffonde conservandosi vera e incorrotta. Inoltre l’autore pone se stesso come elemento organico di questa narrazione, vaso e strumento del suo perpetuarsi in immutata sacralità”²⁸.

27. M. BUBER, *Storie e leggende chassidiche*, a cura e con un saggio introduttivo di A. Lavagetto e con cronologia a cura di M. De Villa, Milano, Mondadori, 2008. A questa raccolta e in particolare al suo pregevolissimo apparato critico, biografico e bibliografico si rinvia.

28. A. LAVAGETTO, *Buber. I libri chassidici*, in M. BUBER, *Storie e leggende chassidiche*, cit., p. XI.

Proprio questo secondo elemento rappresenta la chiave di lettura per comprendere meglio il senso della ricerca buberiana, un senso che illumina anche il percorso filosofico successivo. Buber si lascia coinvolgere nella narrazione, instaura una relazione singolare, attraverso le storie, con l'autore delle storie, con chi le narrava, con il popolo che ansiosamente si poneva all'ascolto. Non c'è una teoria della mistica quanto un racconto. Non a caso, come è stato opportunamente ricordato, i saggi introduttivi ai testi di inizio secolo sono "anch'essi sostanzialmente narrativi" e tendono ad instaurare "con il racconto una particolare ed efficace tensione"²⁹. Questa peculiare dimensione relazionale già qui lascia emergere la più ampia prospettiva buberiana, la sua apertura comunitaria, la peculiarità del suo apporto all'ebraismo e va compresa. "Il pathos del rinnovamento dell'ebraismo non può, per Buber, trovare espressione in un'attività storico-critica, la sua forma necessaria è la narrazione"³⁰.

Narrazione dunque come relazione, relazione con Dio nella singolarità di un approccio in cui mistica ed etica si tengono insieme fin dal primo momento. Elemento di connessione tra le opere "predialogiche" e lo sviluppo vero e proprio della filosofia del dialogo appare sicuramente "la concezione buberiana della religione fondata sulla 'relazione come presenza' (*Religion als Gegenwart*). Una prospettiva che toglie ogni Tu e in specie Dio dall'ambito dell'oggettivabile. Per instaurare invece una presenzialità relazionale"³¹. Ciò getta luce anche sulla stessa visione buberiana della mistica, riferibile primariamente alla prima parte della produzione buberiana ma in certo modo presente sempre come sottofondo caratterizzante da comprendere in quell'ottica relazionale che privilegia la dimensione della religiosità su quella delle religioni (sempre molto strutturate, caratterizzate da pratiche e da dogmi, non pienamente capaci di coinvolgimento effettivo). Il chassidismo costituisce, al contrario, e questo "ancor prima dell'approdo consapevolmente dialogico di Buber, il paradigma di una 'religiosità all'insegna della relazione capace di donare presenza', una religiosità capace di trionfare sulle angustie della religione. Un vero e proprio messaggio di presenza (...) emerge dalle *Storie di*

29. *Ivi*, p. XIII.

30. *Ivi*, p. XII.

31. S. ZUCAL, *Prefazione* a F. Ferrari, *Presenza e relazione nel pensiero di Martin Buber*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2012, p. XII. Molto utile sui temi trattati l'intero volume di Ferrari appena citato.

Rabbi Nachman: le *Sefirot*, le schiere delle emanazioni divine con cui ‘Dio si china verso il mondo’ vedono la *Sefirah* più prossima alla terra che ha come nome proprio Presenza, *Shekinah*”³².

Ma dire presenza di Dio, per Buber, non sta a significare in nessun modo rinuncia all’io. Questa forte convinzione buberiana lo condurrà a cogliere nel tempo con più evidenza i pericoli di un approccio esclusivamente mistico nella relazione con il Tu di Dio. Buber lo preciserà, per esempio, con esplicito riferimento alla mistica, in *Ich und du*: “l’io è indispensabile in ogni relazione, anche quella più alta, dal momento che essa può avvenire solo tra l’io e il tu”³³. In questo senso “si può discutere se Buber sia veramente riuscito a staccarsi dai suoi precedenti mistici, o se invece il suo pensiero maturo non mostri ancora rilevanti implicazioni in questo senso”³⁴. Certamente comunque la sua prospettiva mistica sempre più è andata trasformandosi in una prospettiva etica. Nel compiere questo passaggio tuttavia Buber ha portato con sé il bagaglio delle storie narrate, la loro ricchezza di vita e di pensiero. E ciò emerge in modo peculiare nella costante sottolineatura della centralità di una relazione viva con il divino, vissuta comunitariamente e non solo individualmente, del valore dell’ascolto e della ricerca, del senso della fedeltà alle proprie radici, della tensione ad un’etica della vita quotidiana che rechi con sé il segno di relazioni autenticamente vissute giorno dopo giorno.

32. *Ibidem*.

33. M. BUBER, *Io e Tu*, cit., p. 114.

34. A. POMA, nota di commento 31 in *Io e Tu*, cit., p. 114. Su questi temi vanno naturalmente tenute presenti le importanti considerazioni di Scholem (cf. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it. di G. Russo, il melangolo, Genova 1982, in particolare, pp. 346, 352-354).

MASSIMILIANO DE VILLA

LA LINGUA INVERSA DI WALTER BENJAMIN
TRA MISTICA E SILENZIO

Quando Walter Benjamin parla di lingua, parla scarno. Scarne e tese sono le pagine dei due saggi che, nel giro di cinque anni, fissano la questione¹. Attraversate da un'essenzialità contratta, dove ciò che affiora in scrittura non è che parte minima, un risalire di idee ancorate a una base di altri concetti, letture, ramificazioni del pensiero. Una base sommersa, densa e inespressa, per più versi resistente allo scandaglio. Definire l'andamento della sua scrittura non è semplice: forse una rapsodia del pensiero, senza schema fisso, dove l'argomento procede per strappi, per frasi asserite e appena dopo sfumate, digradate, ritrattate. Conviene, dapprima, attraversarne la superficie, e riannodare le scuciture di un discorso che, per volontà precisa, nasce diviso e spogliato.

Il pensiero linguistico di Benjamin si muove tra un *non più* e un *non ancora*. In mezzo, lo spazio per riflettere sulla lingua nel tempo del profano. Bastano poche parole, in apertura, a richiamarne gli snodi essenziali.

Era, la lingua degli inizi, espressione diretta del divino, uno scorrere continuo da Dio verso le cose: non lo è più. La frana dell'interrezza, sotto la torre di Babele, ha confuso e disperso quanto era chiuso in unità. Questo si

1. W. BENJAMIN, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916), in Id., *Gesammelte Schriften*, II.I, hrsg. von R. Tiedemann - H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977, pp. 140-157; trad. it. di R. Solmi, Id., *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Opere complete, I. Scritti 1906-1922*, a cura di E. Ganni, Torino, Einaudi, 2008, pp. 281-295; Id., *Die Aufgabe des Übersetzers* (1921), in Id., *Gesammelte Schriften*, IV.I, hrsg. von T. Rexroth, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972, pp. 9-21; trad. it. di R. Solmi, Id., *Il compito del traduttore*, in *Opere complete, I. Scritti 1906-1922*, cit., pp. 500-511. Dove non altrimenti specificato, le traduzioni sono di chi scrive.

sa, ma a Benjamin non basta. La rovina di Babele – figlia di un tempo già “storico” – è proiettata indietro verso lontananze più profonde, verso la caduta di Adamo. L’uomo primo, l’uomo per antonomasia, pecca di superbia: il suo tentativo di imitare il verbo creatore nasce improduttivo. Invece che risvegliare, isterilisce; invece che chiamare alla vita, fa morire. *Induce* la morte in una realtà che non conosce il passaggio e la durata, solo l’eterna immediatezza dell’istante che non trascorre. Immette il tragico in una dimensione che ne vive la totale assenza. La promessa del serpente è promessa di distinzione, ma la distinzione taglia e separa, riduce la totalità in frantumi. Adamo, d’ora innanzi, distingue il bene dal male e la conoscenza del confine tra bene e male – confine che lo stesso Adamo pone nel momento in cui (lo) trasgredisce – è l’inizio della corruzione, della perdita in purezza, della scala che discende verso l’imperfezione. Ed è la lingua a degradare per prima: la perfetta nitidezza della parola edenica si sgrana, la sua trasparenza si scheggia. Non più vaso della perfezione, la lingua diventa pluralità di frammenti. Non più sostanza immediata, essa è via, veicolo, strumento. La sfida di Adamo è lo sfondo contro cui si proietta la sfida della torre: sfida conoscitiva la prima, la seconda sfida costruttiva. I primi uomini e i migranti costruttori hanno in comune l’oriente (קֶדֶם, *qedem*): per questi provenienza², residenza fino all’ora della cacciata per quelli³. Quasi che – nell’estrema compressione dello spazio e del tempo – i primi uomini, espulsi dal giardino orientale, camminassero fino a raggiungere la piana di Sennaar, dove sorgerà la torre e saranno poste le fondamenta di una città che non vedrà mai il compimento⁴. E, del resto, la vicenda adamitica dopo la cacciata da Eden, discendendo la linea genealogica, prosegue in Caino *costruttore* di una città a cui dà il nome del figlio⁵ – un controparadiso in terra che dichiara ormai la vertiginosa

2. Gn 11,2: “Emigrando dall’oriente gli uomini capitarono in una pianura nel paese di Sennaar e vi si stabilirono”. Dove i versetti biblici compaiono per intero in traduzione italiana, la lezione che si accoglie è quella riportata da *La Bibbia da studio*, Edizione integrale sulla base della *Traduction Oecuménique de la Bible* (TOB), trad. it. diretta dal Centro Catechistico Salesiano, con la collaborazione di C. Bissoli *et alii*, Torino, Elle Di Ci, 1998.

3. Gn 2,8: “Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l’uomo che aveva plasmato”.

4. Gn 11, 4-8: “Poi dissero: ‘Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo’ [...] / Ma il Signore scese a vedere la città e la torre che gli uomini stavano costruendo. / Il Signore li disperse di là su tutta la terra ed essi cessarono di costruire la città”.

5. Gn 4,17: “Ora Caino si unì alla moglie che concepì Enoch; poi divenne costruttore di una città, che chiamò Enoch, dal nome del figlio”.

distanza da Dio – e si snoda nella discendenza dei Cainiti che fonderanno il lavoro nelle sue diverse espressioni: una genealogia di *homines urbani*, uniti dal segno della maledizione, padri eponimi della ragione strumentale e del dominio tecnico sulla realtà⁶. E, ancora nella pericope della torre, la prima storia riverbera sulla seconda con la discesa di Dio: Dio scende “a vedere la città e la torre che gli uomini stavano costruendo” (*Gn* 11,5) e questi uomini sono בני האדם (*bəne ha-adam*), “figli dell’uomo”, “figli di Adamo”.

Due sfide concorrenti – quella babelica e quella edenica – rispondentisi come disegno derivato e matrice, uguali nell’effetto: nasce qui – sulle macerie della torre e dietro i passi di Adamo cacciato dal paradiso – il parlare molteplice, sfrangiato e confuso, che nulla divide con la compattezza intatta dei primordi. La purezza del linguaggio si corrompe dopo la caduta di Adamo e nello stesso momento – non nella simultaneità del tempo ma nella contiguità del senso – l’unica lingua si moltiplica ai piedi della torre. Da qui in avanti, la lingua sarà comunicazione, mediazione, intenzionalità. Sarà passaggio, quindi morte. Ma andiamo con ordine, per rendere ragione, in breve, di un contenuto.

Il 4 novembre del 1916, Walter Benjamin è a Monaco: da lì risponde a una lunga lettera di Gershom Scholem, rivolta al rapporto tra matematica e linguaggio⁷. Dopo diciotto pagine si ferma e trasforma la lettera in saggio: sei giorni dopo, un’altra comunicazione, diretta sempre a Scholem⁸, rende conto del cambio e racchiude in poche righe il tema: “l’essenza del linguaggio [...] in rapporto immanente con l’ebraismo e in riferimento ai primi capitoli della *Genesis*”⁹. Il discorso triangolare che tocca matematica, linguaggio e redenzione rimane, per ora, fuori: l’idea di Benjamin su questo nesso “infinitamente complesso” non è ancora giunta all’approdo¹⁰, ma, di questo triangolo,

6. *Gn* 4, 18-22: “A Enoch nacque Irad; Irad generò Mecuiael e Mecuiael generò Metusael e Metusael generò Lamech. / Lamech si prese due mogli: una chiamata Ada e l’altra chiamata Zilla. / Ada partorì Iabal: egli fu il padre di quanti abitano sotto le tende presso il bestiame. / Il fratello di questi si chiamava Iubal: egli fu il padre di tutti i suonatori di cetra e di flauto. / Zilla a sua volta partorì Tubalkain, il fabbro, padre di quanti lavorano il rame e il ferro”.

7. W. BENJAMIN, *Opere complete, I. Scritti 1906-1922*, cit., p. 635.

8. Lettera dell’11 novembre 1916 (*Ibidem*).

9. *Ibidem*.

10. “In esso non mi è stato possibile entrare nel merito delle questioni matematica e linguaggio, ossia matematica e pensiero, matematica e Sion, perché i miei pensieri su questo tema infinitamente complesso sono ancora del tutto provvisori [...] In particolare è di importanza cruciale per la teoria della lingua in generale la trattazione della matematica dal punto di vista della teoria del linguaggio, cui tengo molto anche se non sono ancora in grado di cimentarmici” (*Ibidem*).

almeno due vertici su tre saranno a fuoco tra il 1916 e il 1921. Già dalle righe che accompagnano, per lettera, il chiudersi del lavoro si intravedono l'altezza e la profondità della riflessione che Benjamin riversa in queste pagine giovanili. Sempre a Scholem, Benjamin anticipa il desiderio di sistema che anima lo scritto: una sistematica di frammenti – non potrebbe essere che così – ma pur sempre una sistematica¹¹. Dall'11 di novembre, il saggio assume forma definitiva: sarà inviato a Scholem alla fine dell'anno, al rientro di Benjamin a Berlino.

La lingua non è immagine acustica delle cose, è la loro essenza: attacca così, sintetico e apodittico, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*. La lingua trasporta un'essenza spirituale, ma tra essenza linguistica ed essenza spirituale non c'è un totale coincidere. Esiste un residuo che non si può comunicare e, lì dove gli orli non combaciano, si misura la crepa che la colpa di Adamo ha aperto tra la parola e la cosa. Su questa impossibilità fondamentale, Benjamin muove il suo discorso, una teologia linguistica che dispone la lingua per gradi di perfezione, per riflessi di purezza.

Al sommo della scala, il verbo divino della creazione, puro al grado massimo e onnipotente, stagliato in rappresa intensità, racchiuso nella rotondità perfetta di una forma verbale. יהי (yāhi), “Sia”, “ci siano”¹²: niente di più e nient'altro per chiamare le cose all'esistenza. La purezza del verbo travasa immediatamente nel nome che Dio annette a quanto crea, il “chiamò” (אָקראַן – wa-yiqra) che lega, a ciascuna cosa, una manifestazione in suono. La lingua divina, che nel verbo ha comandato l'esistenza, “si incorpora” (*einverleibt sich*) la cosa creata nel nome. Nome e cosa dividono la stessa sostanza, sono frammisti, impastati uno all'altra: la consustanzialità tra nome e cosa, l'essenziale omologia tra suono e corpo – un cardine del pensiero linguistico benjaminiano – è posta in frase breve, una stringa sottile diretta al centro della questione: “Esso [l'atto creativo] ha inizio con l'onnipotenza creatrice della lingua, e alla fine la lingua si incorpora, per così dire, l'oggetto creato, lo nomina”¹³. È questo il ritmo di *Genesi* 1: un succedersi continuo, nella brevità dell'istante, di creazione e nomina, dove la creazione è del

11. “Dal titolo ‘Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo’ può evincere un certo qual intento sistematico, che per me esalta al tempo stesso il carattere frammentario dei pensieri, dato che sono molte le cose che non sono ancora in grado di trattare” (*Ibidem*).

12. Come in *Gn* 1,3.6.14.

13. W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, cit., p. 288.

verbo, del nome il compimento. Il verbo crea e apre all'essere, il nome conosce e racchiude.

In Dio, atto creativo e atto conoscitivo sono "in rapporto assoluto"¹⁴, una quadratura nitida che discende dalla più intima identità.

Uguali per purezza, coincidenti per verità, verbo e nome divino segnano, nel loro risponderci, la limpida geometria di una perfezione impossibile da attingere.

Scendendo di un grado nella purezza e nell'intensità, la riflessione benjaminiana incontra la lingua nominale dell'uomo e l'incontro avviene, ancora, sul testo biblico.

Lo strato "jahvista", nel racconto delle origini, presenta un diverso svolgersi dei "fatti iniziali" e il capitolo secondo della *Genesi*, al quinto verso, apre su una distesa arida e brulla: nessuna erba e nessun cespuglio, solo una nebbia a coprire la terra. Contro questo scenario di nudità, Dio impasta l'uomo con la polvere e gli soffia la vita nelle narici. Nel secondo racconto della creazione, Dio non crea più con la voce, ma plasma la terra come un vasaio. Non attraverso la parola, ma nel gesto ha luogo, stavolta, l'evento creativo: mai prima d'ora, e mai più dopo – sostiene Benjamin – comparirà il materiale grezzo della creazione¹⁵.

Tratto dalla terra, l'uomo è posto nel giardino orientale, dentro una geografia di alberi e fiumi; riceve l'interdetto divino, lo viola e si espone alla morte. Ma, prima di cadere, assolve a un compito che lo caratterizzerà di lì in avanti: l'imposizione del nome.

Nel secondo racconto della creazione, si è detto, Dio non parla e forma l'essere in silenzio: prima l'uomo, poi ogni altra forma di vita, a parti invertite rispetto al primo racconto che aveva visto la creazione culminare con Adamo¹⁶. Fatto ciò, conduce all'uomo tutti gli animali affinché questi dia loro quel nome che porteranno per sempre.

Dio, quindi, non nomina l'uomo, lo lascia nominare; non lo costringe nel nome, ma fa sgorgare da lui la lingua che, transitivamente, raggiungerà

14. *Ibidem*.

15. "È questo, in tutta la storia della creazione, il solo passo in cui si parli di un materiale del creatore" (*Ivi*, p. 287).

16. *Gn* 1,26: "E Dio disse: 'Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra'".

tutte le cose. “Di tutti gli esseri l’uomo è il solo che nomina egli stesso i suoi simili, come è il solo che Dio non ha nominato”¹⁷: così Benjamin compendia il rango di Adamo, il suo essere corona del creato. All’uomo, Dio affida una parte della sua forza creatrice affinché la riproduca nel nome, nel moltiplicarsi delle immagini che rifrange e sfuma “l’infinità divina del semplice verbo”¹⁸: come Dio crea, in Adamo, un’immagine di sé, così – in replica attenuata dell’atto creativo – questi consegna alle cose la loro immagine in suono. Immagine che, ancora una volta, non è rivestimento esteriore, ma sostanza. Non involucro, ma corpo.

Nella lingua-nome è raggiunto il grado più alto di purezza che mai si possa dare in parole umane. Nel puro nome, *traspare* l’essenza della cosa nominata. Una trasparenza che accade immediatamente, per lampi improvvisi, nella durata dell’istante. Non solo la lingua nominale tocca il cuore della cosa: per proprietà transitiva, essa racchiude l’essenza spirituale dell’uomo; nel nome, solo *dentro* il nome, essenza spirituale ed essenza linguistica sono identiche. Il nome manifesta, al suo interno, la “legge essenziale della lingua”¹⁹, distilla dalla cosa nominata e condensa in sé una realtà fondamentale, propria e immutabile. O, per usare parole di prima mano, “l’estratto di questa totalità intensiva della lingua come essenza spirituale dell’uomo è il nome”²⁰. Totalità e intensità, massima concentrazione, eterno presente, inflessione, integralità divina nel suo riflesso più prossimo: questi i tratti del nome che Adamo pone sulle cose. Quella nominale, non è lingua di linearità e di passaggio, ma di puntiformità e persistenza. Non transita, insiste sulla cosa; non articola un discorso, si annoda all’entità appellata. È densa, corposa, compressa nella sua potenza denominante.

In quanto immediata adesione alla cosa, la lingua del nome puro non tollera il tramite, patisce la mediazione, si pone controsenso rispetto al passaggio. Scendendo alla più diretta conseguenza, è la stessa comunicazione – proprio in quanto passaggio – a essere oltrepassata e negata. La lingua nominale si lega alla cosa, non lega le cose tra loro: parla *in sé*, non *mediante sé*. È un *dentro*, quindi, non un *attraverso*. Quasi che Benjamin – kantiano, a que-

17. W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale*, cit., p. 289.

18. *Ibidem*.

19. *Ivi*, p. 285.

20. *Ivi*, p. 284.

st'altezza, per molte letture e molta riflessione²¹ – riconoscesse nella lingua in sé – la lingua che parla *nel* nome e che *nel* nome afferra l'essenza – una formula nuova del *Ding an sich*. Una formula venata della filosofia del linguaggio europea – Wittgenstein e Frege sopra tutti – ma specialmente dell'interpretazione cabalistica e della sua meditazione sul Nome, che Benjamin riceve per il tramite di Scholem. Sia come sia – e non occorre qui rifare la strada, già da molti battuta, che dimostra l'aderenza del primo Benjamin a Kant²² – nell'idea di lingua che Benjamin lavora in questi anni si perde già la traccia kantiana. Negando il transito comunicativo, Benjamin nega, di fatto, l'*Übergang*, concetto kantiano tra i più fermi e distinguibili²³. Con gli anni, la distanza crescerà. Già qui, in ogni caso, la scrittura di Benjamin mostra i germi di un discorso che, tra i nuclei principali, include la revoca della sequenza logico-razionale, la slegatura dalla catena delle cause e degli effetti, lo scorporo del nesso, il crepuscolo della sintassi. Lo scarto logico, la deviazione, il rimbalzo del senso, il *salto* saranno, qui ma soprattutto più avanti, gli snodi dell'idea benjaminiana di lingua.

Per ora, questo è sicuro, Benjamin pone la più netta censura alla parola intesa come veicolarità, strumentalità e mediazione. È la comunicazione intesa nel senso comune, si è detto, a non trovare più cittadinanza in questo pensiero. Assoluta e incondizionata, la parola deve irraggiare se stessa di colpo, non trasportare un senso né mediare significati. In *Sulla lingua in generale*, Benjamin raschia via dalla lingua ogni *intenzione* e ogni *espresso-*

21. Proprio nel '16, l'anno di *Sulla lingua in generale*, Benjamin frequenta a Monaco, durante il semestre estivo, le *Vorlesungen* di Moritz Geiger sulla *Critica del giudizio*. Ma il vero anno kantiano è, forse, il 1918, quando, insieme a Scholem, Benjamin si confronta con la filiazione kantiana nella Scuola di Marburgo sulle pagine della *Teoria kantiana dell'esperienza* di Hermann Cohen, derivandone distacco e dubbio critico. Sempre del 1918 è *Sul programma della filosofia futura* (W. BENJAMIN, *Über das Programm der kommenden Philosophie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, III, cit., pp. 157-171; trad. it. di A. Moscati, Id., *Sul programma della filosofia futura*, in Id., *Opere complete, I. Scritti 1906-1922*, cit., pp. 329-341), progetto di revisione del sistema kantiano in senso “granitico” e “universale” (si veda Benjamin a Scholem, 22 ottobre 1917, in W. BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, I, 1910-1918, hrsg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1995, pp. 388-397).

22. Tra gli altri, T. TAGLIACCOZZO, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Macerata, Quodlibet, 2003.

23. “Non: ciò che in un essere spirituale è comunicabile si *manifesta* con la massima chiarezza nella sua lingua, come si è detto ancora a guisa di trapasso; ma questo comunicabile è immediatamente la lingua stessa” (W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale*, cit., p. 283).

ne, nell'anticipo di due concetti che – nei dintorni cronologici di questo scritto e oltre – riaffioreranno a più riprese. La lingua nominale è *inintenzionale* e *inespressiva*, indicibile per le vie del normale agire comunicativo²⁴. Un puro barlume di totalità, l'impronta della perfezione.

Nel nome che dà a ciò che lo circonda, Adamo è al colmo della conoscenza, quella conoscenza che coglie il segreto delle cose, aprendo una via alla loro essenza.

Immediata ed essenziale, la lingua nominale di Adamo è dunque perfettamente conoscente, ma – va da sé – ha un grado in meno rispetto alla purezza incondizionata della lingua divina. Il verbo sta al nome, come l'originale alla copia più fedele, come la massima intensità alla più prossima rifrazione. Come la creazione alla conoscenza.

Entro il dominio della nominazione, Benjamin distingue, per intensità e grado, nome comune da nome proprio. Del secondo, è l'approssimazione maggiore, “la più profonda immagine”²⁵, “la più intima partecipazione”²⁶ all'infinità assoluta del verbo divino. “Il nome proprio” – Benjamin inquadra con poche parole – “è verbo di Dio in suoni umani”²⁷, una figura acustica che mima, molto da vicino, la purezza di Dio e che, diversamente dal nome comune, non dà luogo a conoscenza per il suo essere un concentrato di essenza spirituale. Nel nome proprio si sente, più forte che altrove, la risonanza della perfezione e, in quanto immediata vicinanza a Dio, in quanto imminenza di Dio, il nome umano è diametrico rispetto al senso, libero dalla zavorra del significato, puro suono senza referenzialità esterna. Irrelato e asemantico, l'*Eigenname* non ha tangenze con l'etimologia, non incrocia il pro-

24. Si veda, a questo riguardo, soprattutto il frammento giovanile del 1919 *Analogia e affinità* (W. BENJAMIN, *Analogie und Verwandtschaft*, in *Gesammelte Schriften* VI, *Fragmente vermischten Inhalts – Autobiographische Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, pp. 43-45; trad. it. di F. Boarini, Id., *Analogia e affinità*, in Id., *Opere complete VIII. Frammenti e Paralipomena*, a cura di E. Ganni, Torino, Einaudi, 2014, pp. 39-41) – composto negli anni che corrono tra i due saggi sulla lingua del 1916 e del 1921 – dove compare la categoria di *inespressivo* (*ausdruckslos*), che sarà centrale nel saggio sulle *Affinità elettive* di Goethe, appena più tardo (W. BENJAMIN, *Goethes Wahlverwandtschaften*, in *Gesammelte Schriften* I,I, hrsg. von R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974, pp. 123-201; trad. it. di R. Solmi, Id., *Le affinità elettive di Goethe*, in Id., *Opere complete I. Scritti 1906-1922*, cit., pp. 523-589).

25. W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale*, cit., p. 289.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*.

cesso associativo, e non c'è rapporto tra il nome dell'uomo e il suo ceppo etimologico: "nessun uomo dovrebbe corrispondere al nome (secondo il suo significato etimologico)"²⁸, chiosa Benjamin.

Il segreto del nome umano non riposa nel suo presunto significato, nessuna conoscenza può misurarlo: ragione ne è il fatto che "con l'assegnazione del nome i genitori consacrano i loro figli a Dio; al nome che essi danno non corrisponde [...] nessuna conoscenza, tanto è vero che essi nominano i figli appena nati"²⁹. Il nome proprio segna l'avamposto della denominazione, il confine estremo tra lingua finita e lingua infinita. Oltre questa linea, c'è solo l'onnipotenza creatrice del verbo divino.

Il nome, ogni nome, non è un enigma da sciogliere, come nelle favole e come nel mito. La *nominatio rerum* adamitica non cifra, vela. E il velo è posto sulla realtà ultima ed essenziale. Chi si addentra nel nome, per conseguenza, non decifra, *disvela*. Discopre l'essenza, se non una volta per tutte almeno per sprazzi e per epifanie: "il nome giudaico (il nome ebraico) è un segreto"³⁰, rastrema Benjamin in un frammento databile al '20-'21. Non è *Rätsel*, ma *Geheimnis* – segreto e mistero in uno. Forse, in una parola, nella lingua che Benjamin considera l'ultima e la prima, si potrebbe dire che il nome è סוד (*sod*), orientando il discorso verso il livello più alto dell'esegesi scritturale ebraica, quello, cioè, dell'interpretazione mistico-cabbalistica. E c'è, innegabilmente, un rivolo di *Qabbalah* nel giovane Benjamin che ragiona sulla lingua. Le infiltrazioni sono evidenti lì dove si accosta il segreto dei nomi e del loro fondo impronunciabile, dove si toccano le loro infinite possibilità combinatorie, dove si accenna al parlare coperto e velato, dove si dice del sussurro e del silenzio. O dove, a ogni costruzione del pensiero, si antepone la lingua "come una realtà ultima [...] inesplicabile e mistica"³¹. Tra le possibili influenze cabbalistiche, sono state fatte ipotesi: Avraham Abulafia – per esempio e per mediazione di Scholem – con la sua riflessione sulla magia del nome divino, sulla dispersione dei nomi dopo la Caduta, sull'unità del

28. *Ibidem*.

29. *Ibidem*. Sul nome ebraico segreto, rispetto alla sua imposizione da parte dei genitori, si vedano anche le due versioni dello scritto benjaminiano *Agésilas Santander* e l'interpretazione di G. SCHOLEM, *Walter Benjamin und sein Engel*, in Id., *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972; trad. it. di M. T. Mandalari, Id., *Walter Benjamin e il suo angelo*, Milano, Adelphi 1978.

30. W. BENJAMIN, *Analogia e affinità*, cit., p. 43.

31. W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale*, cit., p. 287.

nome originario. All'idea "fissista" della lingua, tuttavia, Benjamin non concede nulla: anche allo stadio più alto, nella sua elementarità intradivina, non c'è stasi né immobile perfezione. La lingua, all'opposto, si muove, procede, svolge. È energia, forza in azione, "da considerare solo nel suo dispiegarsi"³².

E neppure la prospettiva mistica esaurisce lo spazio definitorio della lingua: che la parola sia l'essenza della cosa non si può dire³³. Sembrerebbe una contraddizione di sé: per interi paragrafi, Benjamin ha predicato l'essenza spirituale del linguaggio e, più da vicino, del nome. "Non possiamo concepire nulla", aveva detto in apertura, "che non comunichi nell'espressione la sua essenza spirituale"³⁴. E ancora, poco oltre: "È essenziale ad ogni cosa comunicare il proprio contenuto spirituale"³⁵. La motivazione di questo scollamento viene fornita nel rilancio di argomenti già posti: la parola non collima con l'essenza poiché l'essenza non ha parola. La cosa in sé³⁶ è muta e il nome, attribuito dall'uomo, è solo residuo e riflesso del verbo divino, replica attenuata della creazione nella conoscenza. Tutte cose già dette: la screziatura nell'ontologia linguistica serve a Benjamin per porre il raccordo al pensiero successivo che svolge la lingua delle cose.

Nella scala che distende la lingua per gradi successivi di purezza – dove la misura è data dalla coincidenza tra essenza linguistica ed essenza spirituale – la lingua delle cose è il gradino successivo. Le cose – spiega Benjamin attingendo senza sosta alla fonte romantica – parlano una lingua inacustica. Tra di loro si spiega una comunicazione muta, una tessitura di silenzio, un accordo magico e inafferrabile, estraneo al suono. "Una voce silenziosa e sottile"³⁷, si potrebbe dire accostando la Bibbia o – con uguale prossimità, dato l'incrocio benjaminiano tra ebraismo e romanticismo – la parola musicale e dormiente nelle cose, da cogliere con il tocco del raddomante, secondo

32. *Ibidem*.

33. "Ma è equivoca anche la confutazione della teoria borghese da parte della teoria mistica del linguaggio. Per questa infatti la parola è senz'altro l'essenza della cosa. Ciò è inesatto" (*Ivi*, p. 289).

34. *Ivi*, p. 281.

35. *Ibidem*.

36. Benjamin impiega il termine *Sache an sich*, piuttosto che il kantiano *Ding an sich*, a delimitazione di sé rispetto alla gnoseologia kantiana.

37. Una delle traduzioni più diffuse di *IRe* 19,12. Altre versioni rendono lo stesso sintagma con "il fruscio di un silenzio leggero".

l'auspicio della *Wünschelrute* di Joseph von Eichendorff³⁸, la bacchetta che, per la durata di un magico istante, ripristina l'armonia segreta del creato. La lingua delle cose attraversa la natura, pervasiva e avvolgente³⁹, e riproduce – fuori da ogni immagine acustica e naturalmente in tono minore – l'immediatezza della parola divina, è residuo del verbo creatore, una sua frazione depotenziata. Sotto la superficie delle cose, questo è il punto, corre una “parola d'ordine segreta”⁴⁰ che i luoghi di natura si trasmettono l'un l'altro – una comunicazione di inudibili e magici sussurri, di voci impercettibili e misteriose, dove risuona ancora più chiara la “parola magica” eichendorffiana.⁴¹ In giuntura, forse, con il *Weltgeheimnis* di Hugo von Hofmannsthal, il mistero del mondo còlto, un tempo, in forma di sapere “profondo e muto”⁴², di felice accordo tra uomo e cosa – congiunzione che non conosceva la frattura del linguaggio – e ora passato di bocca in bocca in forma di “parola magica”⁴³ che sospinge lo sguardo al fondo delle cose per scorgerne l'intreccio.

Le cose sono, dunque, tra loro in comunione infinita, in rapporto immediato e in silenziosa consonanza. E comunicano fuori dal suono, su vibrazioni e frequenze inavvertibili all'orecchio, magiche nel loro articolarsi. La lingua delle cose è, tuttavia, in silenzioso intendimento con la lingua pura dell'uomo e la sua armonia muta pone la base della denominazione. Le cose propagano, per irradiazione, la traccia riflessa del verbo creatore e contengono il germe del nome che l'uomo legherà ad esse, attendono di essere conosciute per via nominale. Conosciute e aumentate in perfezione perché nel nome, nella voce

38. Il riferimento è al famoso *Vierzeiler* di Joseph von Eichendorff, composto nel 1835 e pubblicato nel 1838 sul “Deutscher Musenalmanach”, i cui versi sono forse il più aperto manifesto romantico della magia naturale e del compito ermeneutico-divinatorio-sacerdotale che il poeta si assume: “Schläft ein Lied in allen Dingen / Die da träumen fort und fort, / Und die Welt hebt an zu singen, / Triffst du nur das Zauberwort” (Joseph von Eichendorff, *Neue Gesamtausgabe der Werke und Schriften*, 4 voll., vol. 1, Stuttgart, Cotta, 1978, p. 456; “Dorme un canto nelle cose / che, tutte, continuano a sognare, / se trovi la parola magica / il mondo innalzerà il suo canto”, trad. it. di I. Porena, in *I romantici tedeschi. Narrativa e lirica*, a cura di G. Bevilacqua, Milano, Rizzoli, 1995, p. 931).

39. Nel carattere *allumfassend* di questa lingua, si avverte di nuovo la risonanza della *Bacchetta magica* e in generale dell'estetica romantica che pone un mondo pervaso di poesia.

40. W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale*, cit., p. 295.

41. Si veda *supra*, nota 38.

42. “tief und stumm”, in H. V. HOFMANNSTHAL, *Weltgeheimnis*; trad. it. di E. Croce, Id., *Mistero del mondo*, in Id., *Canto di vita e altre poesie*, Torino, Einaudi, 1971, p. 36.

43. *Ibidem*.

che ripete il soffio divino, le cose crescono in trasparenza e spirito. Lasciano a terra la zavorra della materia e mostrano, più chiara, la loro essenza spirituale⁴⁴. Dio soffia nell'uomo il suo fiato e l'uomo lo trasmette alle cose replicando nel nome, seppure in dissolvenza, il respiro di Dio.

La nominazione, dunque, trasporta un'entità muta verso la sua configurazione sonora. È, letteralmente, una traduzione. Per atto di traduzione, dunque, l'uomo riceve la lingua muta e innominale delle cose e la trasla in suono. Secondo questo movimento, la traduzione muove dalle cose che tacciono – o che comunicano mute – al suono che le conosce appieno nel nome. Una trasposizione che si ripete dall'unità compatta del puro nome adamitico al polverizzarsi delle lingue e allo sfrangiarsi della conoscenza dopo l'uscita di Adamo dal paradiso: “Tante traduzioni, tante lingue, non appena l'uomo sia caduto dallo stato paradisiaco che conosceva una lingua sola”⁴⁵.

Accostando il concetto di traduzione, il discorso di Benjamin calca già il terreno che il saggio del '21, *Il compito del traduttore*, esplorerà fino ai confini estremi. Per ora, solo l'avvertimento della gravità: la traduzione non è un movimento di superficie, un passaggio esteriore e volatile da lingua a lingua. Va fondata, al contrario, “nello strato più profondo della teoria linguistica, poiché ess[a] è di portata troppo ampia e grave per poter essere trattat[a] in qualunque rispetto a posteriori”⁴⁶.

Una traduzione del muto nel sonoro, quella realizzata da Adamo. Ma anche qualcosa di più: il passaggio dal senza nome al nominato. Una trasformazione, si potrebbe dire, e un mutamento delle forme. In una parola, una metamorfosi. La traduzione, in sé, schiude “spazi continui di trasformazione”⁴⁷ e su questo potere trasformativo-metamorfico che la traduzione, se intesa correttamente, può dispiegare, occorrerà soffermarsi meglio e più a lungo in seguito⁴⁸. Per adesso, solo un accenno breve, da parte di Benjamin, alla trasmutazione che la lingua al suo stadio più elevato – l'imposizione del puro nome da parte di Adamo – implica o che contiene in sé come promessa

44. “È quindi la traduzione di una lingua imperfetta in una lingua più perfetta, e non può fare a meno di aggiungere qualcosa, vale a dire la conoscenza” (W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale*, cit., p. 290).

45. *Ivi*, p. 291.

46. *Ivi*, p. 290.

47. *Ibidem*.

48. Il valore metamorfico della traduzione, con funzione di anticipo messianico e approssimazione redentiva, sarà chiaramente a fuoco nel saggio del 1921 sul *Compito del traduttore*.

e germoglio, nei suoi tentativi di ripristino dell'unità, lungo la scala dove digrada la purezza.

Il verbo divino creatore – richiamando in breve il già detto – rilascia un duplice riflesso della sua potenza, verso la materia che, attraversata da questa luce, si dispone in magica affinità a realizzare un discorso muto. E verso l'uomo, dove diviene lingua sonora del nominare e del perfetto conoscere. Nella gradazione della purezza, lingua delle cose e lingua nominale giacciono sullo stesso piano, sono equidistanti dall'onnipotenza del verbo. Esiste, è vero, un progredire nella perfezione passando dall'accordo muto all'espressione in suono: la lingua del nome è, rispetto all'inacustico, senza paragone per stadio di perfezione, infinitamente superiore, incomparabilmente più trasparente. È la lingua del nome, d'altro canto, a trasportare l'essenza spirituale al grado più alto. Nel suo essere "datore di nomi"⁴⁹, l'uomo sovrasta le cose, è signora della natura.

E tuttavia, pur scollate per nitore e chiarezza, lingua del nome e lingua del silenzio hanno la stessa relazione con la fonte ultima, il verbo divino la cui radiazione si diparte in doppia traiettoria, verso il nominale o verso l'innominale. Se i nomi di Adamo e il silenzio parlante delle cose non fossero affini, se non fossero ugualmente "imparentat[i] in Dio"⁵⁰, il compito affidato all'uomo rimarrebbe inadempito, il nome insolubile nella cosa. Per tradurre il mutismo in nome, occorre l'affinità (*Verwandschaft*), che unisce, proiettando a ritroso verso Dio. Occorre il legame sotto traccia, giocato fuori dalla linea logica, nel salto del sentimento⁵¹.

Si potrebbe, intanto, notare la chiara propaggine romantica del discorso benjaminiano. Emergendo come scarto dalla ragione, come slittamento dal tracciato logico e, viceversa, come contiguità dell'intuizione e del sentimento, l'*affinità-Verwandschaft* denuncia la sua filiazione romantica. E la piega romantica è visibile ovunque in questo scritto giovanile, era in luce già prima e sarà ancora più evidente dopo. I concetti in emersione sono fuori da ogni possibilità di equivoco: quando *magica* e *infinita*⁵² sono le parole che descri-

49. W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale*, cit., p. 285.

50. *Ivi*, p. 290.

51. Si fa qui riferimento a due concetti fondamentali del discorso benjaminiano, l'affinità (*Verwandschaft*) e il salto (*Sprung*), lo scarto dalla logica e dal nesso causale verso l'immediatezza del sentimento. Il luogo testuale dove, nella massima concentrazione, affiorano queste categorie è, di nuovo e prima che altrove, il frammento su *Analogia e affinità*, si veda *supra*, nota 24.

52. W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale*, cit., p. 287.

vono la comunicazione – lì dove si svolge nell'immediatezza e dove aderisce maggiormente all'essenza spirituale – Benjamin parla la lingua di Friedrich Schlegel e di Novalis⁵³. Quando racchiude l'incanto delle cose, e il silenzio della loro comunicazione, nella parola *Gemeinschaft*, attinge ancora a larghe mani alla fonte romantica.

In particolare la *Naturbeseelung*, il fluido magico – ma si potrebbe anche parlare di forza cosmica o di spirito o di anima del mondo – che attraversa la natura è la lastra contro cui si profila la magia muta che lega le cose nelle pagine di Benjamin. Le cose – anche le più ferme, le più inerti al tocco – vivono e parlano una lingua misteriosa, hanno vita e linguaggio: come in Novalis, così in Benjamin. In altre parole, è l'intelaiatura dell'idealismo magico novalisiano a reggere, almeno in parte, il saggio sulla lingua del '16. È diversa, va da sé, la distribuzione degli accenti: in Benjamin, per esempio, l'elemento poetico non occupa il centro del discorso; non scorre in primo piano – mentre è pervasiva in Novalis – la corrente di poesia che, sotterranea ma diffusa, attraversa e anima il mondo. Analoga è, però, l'idea di una realtà percorsa da un movimento linguistico. Analogo è, in entrambi, il compito che questo fluire, segreto e nascosto, pone. Nel caso di Novalis, la traduzione in parole – nel senso della *trascrizione* – dello spirito poetico o, detto altrimenti, il passaggio dalla *Poesie* universale al particolare *Gedicht*. La traduzione del muto nel sonoro – nel senso della *nominazione* – nel caso di Benjamin. Era del resto evidente già nei *Discepoli di Sais* che la natura fosse attraversata da una scrittura cifrata – tracciata nel silenzio della pietra e del ghiaccio, trattenuta nelle mute geometrie del cristallo, oscura a uno sguardo fermo alla superficie. Un crittogramma inacustico, una *segnatura* – già scorta, del resto, da Jacob Böhme – che corre attraverso le cose e le lega insieme per nodi analogici: compito del poeta, di nuovo, dissipare l'oscurità, fornire la chiave alla comprensione di questa traccia muta, risolverne la grammatica⁵⁴. Altre parole

53. Sui rapporti tra Walter Benjamin e il primo romanticismo tedesco, oltre che per una trattazione chiara e sintetica dell'idea di lingua in Benjamin, si veda l'ottimo studio di C. GUARNIERI, *Il linguaggio allo specchio. Walter Benjamin e il primo romanticismo tedesco*, Milano, Mimesis, 2009.

54. “Gli uomini percorrono strade molteplici. Chi le segue e le confronta vedrà originarsi figure bizzarre; figure che sembrano far parte di una scrittura cifrata che si scorge dappertutto: sulle ali, nei gusci d'uovo, nelle nuvole, nella neve, nei cristalli e nelle formazioni rocciose, sulle acque che ghiacciano, nella struttura interna e nell'aspetto esteriore delle montagne, delle piante, degli animali, degli uomini, negli astri del cielo, sulle lastre di pece e di vetro che vengono

di Novalis, coeve ma più frammentarie, ripetono la segreta corrispondenza di lingua e natura: “GRAM[MATICA]. Non solo l’uomo parla – anche l’universo *parla* – tutto parla – infinite lingue. / Dottrina delle segnature”⁵⁵.

Lingua segnata nella natura, morfologia su morfologia, come in Benjamin. Sarà lo stesso Benjamin del resto, a utilizzare il termine *Signatur* nel *Dramma barocco*, nella definizione dell’immagine allegorica come “monogramma dell’essere” (*Monogramm des Wesens*)⁵⁶ e, appunto, “segnatura” nel paesaggio pietrificato degli inizi⁵⁷. Non l’articolarsi di un discorso, ma un unico “segno” ad abbreviare, dentro di sé, l’essenza, com’era nella densa brevità della lingua nominale di Adamo. Pur in un tempo già storico e degradato, quando l’Eden è ormai vuoto, l’allegoria porta i segni della lingua nominale e, nel trascrivere la rovina, riannoda il filo con l’essenza.

Di nuovo – come nei passi di Novalis – il paesaggio, di nuovo i segni sulla pietra, di nuovo la lingua senza suoni. Cambia però, da un secolo all’altro, la definizione specifica del compito: il poeta di Novalis è *Mittler*, mediatore di Dio, congiunzione tra cielo e terra, tra natura e spirito. Togliere la pesantezza dalla materia, far sgorgare la poesia nascosta nelle cose⁵⁸, agire

toccate e colpite, nella limatura intorno a una calamita e nelle singolari congiunzioni del caso. In tutto questo si avverte la chiave, la grammatica di questa scrittura straordinaria” (NOVALIS, *Die Lehrlinge zu Sais*, in *Novalis’ Werke in vier Teilen*, I. Teil, *Gedichte*, hrsg. von H. Friedemann, Berlin, Deutsches Verlagshaus Bong, s.d.; trad. it. di A. Reale, Id., *I discepoli di Sais*, Milano, Bompiani, 2015, pp. 104-105). Il tema del codice misterioso segnato in natura attraversa il romanzo filosofico e si raccorda a quello della lingua sanscrita, considerata sacra e primigenia. Tra i concetti benjaminiani in evidente ricordo con Novalis, in particolare con questo romanzo, compaiono anche il “segreto” (*Geheimnis*) e l’“affinità” (*Verwandtschaft*), in NOVALIS, *I discepoli di Sais*, cit., pp. 114-115.

55. NOVALIS, “Allgemeines Brouillon”, frammento 143, in *Novalis’ Werke in vier Teilen*, 3. Teil, *Fragmente*, hrsg. von H. Friedemann, Berlin, Deutsches Verlagshaus Bong, s.d.; trad. it. di F. Desideri e G. Moretti, Id., *Opera filosofica*, Torino, Einaudi, 1993, p. 294.

56. W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerpiels*, in *Gesammelte Schriften*, I.1, hrsg. von R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1991, pp. 203-430; trad. it. di F. Cuniberto, Id., *Il dramma barocco tedesco*, in Id., *Opere complete, II. Scritti 1923-1927*, a cura di E. Ganni, Torino, Einaudi, 2001, pp. 69-269; nuova edizione con introduzione di G. Schiavoni, Torino, Einaudi 1999, p. 249.

57. Il riferimento è, qui, alla nota definizione dell’allegoria come *facies hippocratica* della storia, come “irrigidito paesaggio originario” (W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 202).

58. “Vicino al poeta, la poesia erompe ovunque”, in NOVALIS, *Novalis’ Werke in vier Teilen*, 3. Teil, *Fragmente*, cit.; trad. it. di F. Desideri – G. Moretti, Id., *Opera filosofica*, cit., p. 167.

mediatamente e *medianicamente* sulla realtà sono le azioni prescritte al poeta da Novalis. Per Benjamin – nemico, all’opposto, di ogni mediazione – la lingua nominale è, piuttosto, traduzione immediata del silenzio in suono. La congiunzione tra i due pensieri, se la si volesse conservare, sarebbe forse nel carattere magico-profetico-sacerdotale della mediazione poetica in Novalis, nel suo tratto *medianico* piuttosto che *mediato*. Su questo stacco concettuale si rinsalda il legame con Benjamin, più da vicino con la distinzione tra *Mittel* e *Medium*, tra *mediato* e *mediale*, tra funzione veicolare-strumentale della comunicazione e magica immanenza della lingua, tra *attraverso* e *in*⁵⁹.

Ma l’idealismo magico di Novalis è, già in sé, anche immediatezza e assenza di condizione: “Se non potete rendere i pensieri mediabili (e casualmente) percepibili”, formulava Novalis, “rendete, al contrario, le cose esteriori immediate (e volontariamente) percepibili. Vale a dire, se non potete fare dei pensieri cose esteriori, procedete in senso contrario con le cose esteriori e trasformatele in pensieri [...] Entrambe le operazioni sono idealistiche. Chi ha piena facoltà su entrambe è l’idealista magico”⁶⁰. E la convergenza si ritrova nel frammento 137, apparso sullo “Allgemeines Brouillon”, dove Novalis definisce la magia del linguaggio come una “*simpatia* del segno con il designato (una delle idee fondamentali della cabbalistica)”⁶¹, ad anticipare, per le vie della segreta corrispondenza e dell’affinità alchemica, la consustanzialità di nome e cosa, che passa, già qui, attraverso i filtri della *qabbalah*.

L’altra coordinata romantica in *Sulla lingua in generale* è Friedrich Schlegel, oggetto di studio e di scrittura nel biennio ’17-’19, ma accostato già a quest’altezza per vaste letture. La magia della lingua è in Schlegel – come del resto in tutto il pensiero primoromantico – uno snodo della riflessione e segna il perimetro di un’idea linguistica che, senza sottintesi, nega la strumentalità. Soprattutto, in Schlegel, la lingua assume i lineamenti di una grammatica mistica che insiste in se stessa, circolare nel suo pneumatico specchiamento⁶², dove la forma è contenuto e il contenuto forma. Una grammatica infinita, il cui fine risiede in sé, che si orienta alla somma delle parti, alla *totalità*: “La

59. Si vedano le sezioni dedicate ai due modi del parlare in apertura di *Sulla lingua in generale*, cit., p. 283.

60. NOVALIS, *Novalis' Werke in vier Teilen*, 3. Teil, *Fragmente*, cit.; trad. it. di F. Desideri – G. Moretti, Id., *Opera filosofica*, cit., p. 294.

61. *Ivi*, p. 292. Nostro il corsivo.

62. Si veda W. MENNINGHAUS, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980, p. 138.

magia è $\gamma\rho$ (grammatica) mistica” – enuncia Schlegel nel frammento 376 – “e pare sempre posare sulla totalità”⁶³. Ugualmente, nelle pagine di Benjamin, la lingua del nome comunica, senza riserve e nella sua *interezza*, l’essenza spirituale. Si costituisce così quella “*totalità intensiva della lingua*”⁶⁴, chiaro riverbero romantico che mostra, nella compiuta e rotonda concentrazione del nome, l’intensità di una parola essenziale, l’accresciuta purezza di una comunicazione senza fratture ed estesa all’infinito nelle sue possibilità di combinazione. L’infinita catena combinatoria di questa grammatica porta, per metonimia, al metodo cabbalistico ed è lo stesso Schlegel a dichiarare, nella brevità della formula, l’equivalenza “Kabb(ala) = $\gamma\rho 1/0$ (grammatica infinita)”⁶⁵. O ancora, in un’annotazione del 1812: “Studiare molto la grammatica cabbalistica. In essa, nella costruzione della lingua, è nascosto qualcosa di meraviglioso”⁶⁶. Fino alla chiara piega estetica che il romanticismo imprime alla *qabbalah*, una modulazione espressa da Schlegel, senza incertezza, nei *Frammenti sulla filosofia e sulla letteratura*: “La vera estetica è la cabbala”⁶⁷.

Dall’“incanto” di Novalis alla “vera magia” di August Wilhelm Schlegel, la lingua, per tutto il primo romanticismo, è dunque un movimento *magico* o – con ulteriore sfumatura – *spirituale* e *trascendente*. Un movimento *immediato*, che si svolge fuori dall’intenzione e dalla semantica, indifferente al contenuto, in antitesi con l’arbitrarietà strumentale. Segnata da questi conno-

63. *Ibidem*.

64. W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale*, cit., p. 282. Nostro il corsivo.

65. F. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre 1796-1806 nebst philosophischen Manuskripten aus den Jahren 1796-1828*, in *Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe*, hrsg. von E. Behler, Bd. XVIII, München-Paderborn-Wien, Verlag Ferdinand Schöningh – Thomas-Verlag-Zürich, 1963, in W. MENNINGHAUS, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, cit., p. 567.

66. F. SCHLEGEL, *Schriften aus dem Nachlaß. Fragmente zur Geschichte und Politik*, in *Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe*, hrsg. von E. Behler unter Mitwirkung von J.J. Anstett – H. Eichner, Bd. XXI, München-Paderborn-Wien, Verlag Ferdinand Schöningh – Thomas-Verlag-Zürich, 1995, p. 358.

67. F. SCHLEGEL, *Fragmente zur Poesie und Litteratur II und Ideen zu Gedichten*, in *Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe*, hrsg. von E. Behler unter Mitwirkung von J.J. Anstett – H. Eichner, Bd. XVII, München-Paderborn-Wien, Verlag Ferdinand Schöningh – Thomas-Verlag-Zürich, 1991; trad. it. di M. Cometa, Id., *Frammenti critici e poetici*, Torino, Einaudi, 1998, p. 395. Sull’“estetica cabbalistica” del romanticismo, si veda il saggio di A. KILCHER, *Die Kabbala als Trope im ästhetischen Diskurs der Frühromantik*, in E. GOODMAN THAU – G. MATTENKLOTT – CH. SCHULTE, *Kabbala und die Literatur der Romantik: Zwischen Magie und Trope*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001, pp. 135-166.

tati – e proprio come disegno contrario al pensiero linguistico “razionalista” – la lingua romantica ritorna “al fondo scuro dell’esperienza linguistica ‘altra’, che da sempre la tradizione mistica [...] rappresenta”⁶⁸. La ripresa romantica di motivi mistico-cabbalistici si spiega in questa luce.

Il nodo che lega lo *Sprachdenken* romantico con l’idea mistica è lampante: la lingua magica di Novalis, il verbo silenzioso che attraversa la natura, la scrittura che si deposita nei corrugamenti della roccia e nella struttura reticolare dei cristalli di ghiaccio sono, a loro volta, risonanze del pensiero mistico di Jacob Böhme che vede correre, per i diversi regni della natura e in generale attraverso il creato, una “segnatura”, un segno invisibile all’occhio, ma afferabile dall’udito. Una traccia acustica che, tuttavia, solo un orecchio affinato alle sonorità più riposte può percepire. Ogni cosa è *segnata*, nella visione di Böhme: “Ogni voce, anzi ogni canna emette la propria nota”⁶⁹. Si tratta dell’idea di una natura percorsa da segni, impressi nella pietra o nel ghiaccio, che si combinano in scrittura, un’idea che se per un verso va indietro a Böhme, per l’altro anticipa le strutture del pensiero e della poesia di Paul Celan. Ma questo è un altro discorso.

Le cose del mondo, dunque, esibiscono un silenzio solo apparente: chi si spinga oltre la superficie, verso la profondità della sostanza naturale, può intendere questo messaggio. Se la segnatura non si snodasse attraverso la natura, e l’uomo non ne fosse consapevole, sarebbe inchiodato al mutismo e le porte della trascendenza gli si sbarrerebbero dinanzi: “Tutto ciò che si dice, si scrive o si insegna di Dio, senza la conoscenza della segnatura è muto e privo di senso, perché proviene dalla vanità della storia, da un’altra bocca, dove lo spirito senza conoscenza è muto: ma se lo spirito dischiude la segnatura, allora esso comprende l’altra bocca, e comprende inoltre come lo spirito [...] si sia rivelato nel suono con la voce [...] E così dalla forma esterna di tutte le creature, dai loro impulsi e desideri, dal suono che emettono, dalla loro voce o lingua, si conosce lo spirito nascosto [...] Ogni cosa ha la sua

68. W. MENNINGHAUS, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, cit., p. 32.

69. J. BÖHME, *De signatura rerum*, in *Sämtliche Schriften. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden*, Bd. VI, Stuttgart, Fr. Fromanns Verlag – Günther Holzboog, 1957; trad. it. di C. Guarnieri, *Il linguaggio allo specchio*, cit., p. 69. Sulla teoria delle segnature da Paracelso e Böhme, fino a Benjamin e Foucault si veda G. AGAMBEN, *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 35-81.

bocca per manifestarsi. E questa è la lingua naturale, da cui ogni cosa parla secondo la sua proprietà, e sempre si manifesta”⁷⁰.

Le cose e la lingua non sono, dunque, scollate: al contrario, il linguaggio serba in sé l’essenza delle cose, quell’essenza che *si comunica* – e anche qui è anticipata la parola benjaminiana di *Sulla lingua in generale* – e a cui solo un ascolto profondo, che acceda ai più remoti recessi della natura, può attingere. La comunicazione dunque si afferma, già nel pensiero di Böhme che scende a rivolo verso il primo romanticismo, ai margini del tacere. È, questa, una comunicazione, ma una comunicazione vinta al silenzio, che nulla divide con la discorsività logico-razionale tipica dell’agire comunicativo “profano”. Il raccordo mistico è già nello statuto ossimorico e paradossale di una voce inudibile e, ancor più, nella sublimazione della via logica. Oltrepassando il confine spazio-temporale, il mistico – il pensiero sempre affisso a Dio – percorre le vie segrete della segnatura e cessa di essere unità definita e autonoma, complementare al mondo ma da esso divisa. Cessa di essere, in una parola, individuo e si allinea, misticamente, al segno divino. Recuperando l’idea di un cosmo intriso di lingua divina, l’intera generazione dei *Frühromantiker* – con particolare risalto, si è visto, in Friedrich Schlegel e Novalis – sarà distante dalla referenzialità linguistica, in aperta contestazione della parola intesa come strumento.

Su questa matrice concettuale, Benjamin innesta la sua teologia linguistica che nell’ormai infranta lingua di Adamo vede la più scoperta negazione della strumentalità comunicativa. Rispetto al senso e al parlare strumentale, si è detto, la lingua intatta dei primordi va in direzione contraria: distribuita residualmente per gradi discendenti di purezza, essa mantiene saldo il suo tratto non veicolare.

Benjamin taglia, così, ogni ponte con il discorso logico e, in modo ancora più radicale, con la significazione. Solo in quanto imperfette e mediate – questa la posizione benjaminiana – le parole sono veicolo, strumento e intenzione. Con la mediazione del senso, con l’intenzione comunicativa, con il passaggio di informazioni, al contrario, la lingua vera non divide nulla. Nell’originaria, e irrecuperabile, lingua pura, il senso viene meno poiché essa, nella sua perfetta consustanzialità con la cosa, letteralmente *non vuol più dire*.

70. J. BÖHME, *De signatura rerum*, cit.; trad. it. di C. Guarnieri, *Il linguaggio allo specchio*, cit., p. 69.

Se intende orientarsi all'antica immediatezza del nome per tentarne il ripristino, la lingua deve procedere contro il senso, togliere l'espressione, estinguere i significati, rasentare il muto. Come lingua che "più nulla intende e più nulla esprime"⁷¹, come parola "priva di espressione"⁷² e, proprio per ciò, "creativa"⁷³, la lingua annulla di fatto il messaggio: un grado zero di comunicazione e un grado altissimo di armonia e di riparazione messianica. Privata del senso – è questo il risvolto estremo – la lingua procede inevitabilmente verso il suo annullamento, verso la pentecoste del silenzio che riunisce i frantumi dispersi sotto la torre di Babele e riconduce messianicamente il molteplice linguistico all'uno. Solo la negazione del transito comunicativo, l'involuzione del significato o – come sarà sempre più evidente negli scritti posteriori a partire dal *Compito del traduttore*⁷⁴ – il ritorno redentivo, per via negativa, alla creaturalità del suono inarticolato o disarticolato possono colmare l'abissale lontananza dalla lingua edenica, inintenzionale e immediata. La traduzione ideale – come emerge dal *Compito* – è quella sommamente letterale, quella che tocca il confine della lingua pura, estinguendo la trasparenza del contenuto informativo o, in modo ancor più radicale, la stessa comunicazione. Come la lingua nella sua essenza spirituale – il nome – non è più comunicazione ma, appunto, essenza contenuta nel nome, presente nel nome ma non dicibile, così la traduzione ha tanto più valore e dignità quanto meno mira alla comunicazione. Anzi, se intesa come strumento redentivo, messianico, strumento della comprensione universale, la traduzione deve essere, quasi per paradosso, contraria alla comunicazione, deve liberarsi dal "senso greve ed estraneo"⁷⁵. Contraria alla comunicazione come qualsiasi opera poetica, dove "l'essenziale non è comunicazione, non è testimonianza"⁷⁶.

La parola rastremata di Benjamin, contigua alla distesa del silenzio,

71. W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 508.

72. *Ibidem*. Il concetto del "privo di espressione" (*das Ausdruckslose*) è centrale nei pensieri di Benjamin intorno alla lingua e affiora in diversi scritti e frammenti. Nel saggio sulle *Affinità elettive* di Goethe, Benjamin sviluppa addirittura una teoria dell'essere "privo di espressione" (W. BENJAMIN, *Goethes Wahlverwandschaften*, cit., pp. 123-201; trad. it. di R. Solmi, Id., *Le affinità elettive di Goethe*, cit., pp. 523-589).

73. W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 508.

74. *Ivi*, pp. 508-509.

75. *Ivi*, cit., p. 509.

76. *Ivi*, p. 500.

dove “il significato resta solo sfiorato come un’arpa eolica dal vento”⁷⁷, pur non dividendo lo spazio della fede nella trascendenza, ritorna ai nuclei della mistica di Böhme. La vicinanza è chiara, si è detto, già nel *Dramma barocco*: Böhme – nella sua veste di allegorista barocco, oltre che di mistico – e la *Signatur* böhmiana sono parte dell’argomento di Benjamin, là dove la parola – in evidente prossimità alla semantica mistica – è “l’estasi della creatura, è denudamento, dismisura, impotenza davanti a Dio”⁷⁸. Il *Dramma barocco* nella sua stesura definitiva è, del resto, luogo del rilancio icastico, in cornice secentesca, di argomenti che i saggi sulla lingua avevano già esposto in piena luce: “La frattura tra ideografia significante ed ebbrezza del suono, come una fenditura che attraversi il solido massiccio del significato, costringe lo sguardo ad immergersi nella profondità del linguaggio”⁷⁹. Di nuovo la screpolatura tra struttura profonda del linguaggio e incrostazione superficiale del significato: la lingua autentica e adesa alle cose tende ad ammutolire o, come minimo, rovescia gli involucri del significato, inverte messianicamente le categorie del senso comune, caricando le parole di nuove e redentive possibilità di significazione.

Oltre alla mistica di Böhme, passata per il filtro della *Frühromantik*, Benjamin raccoglie – e non potrebbe essere diversamente – l’eredità della mistica ebraica. Al di là della propaggine cabbalistica, evidente nel discorso linguistico benjaminiano e già discussa in precedenza, è l’intera struttura del pensiero mistico ebraico a giocare un ruolo in queste pagine giovanili.

Accostare Benjamin alla tradizione mistica può parere, forse, strano, addirittura fuori luogo là dove lo sguardo di chi legge si rivolga al contenuto politico-razionale della scrittura più matura. E tuttavia in queste prove giovanili, dove il pensiero ruota intorno a un cardine linguistico, il legame con la mistica ebraica – il suo ricadere, per riflesso, sui concetti esposti – è impossibile da negare, soprattutto quando si tenga a mente la natura della lingua sacra e la sua assunzione in prospettiva sovrumana. Per i mistici della tradizione giudaica, infatti, l’ebraico non è, come le altre, lingua prodotta per convenzione, non reca l’impronta dell’intenzione comunicativa: raggiunge Dio perché procede da Dio. Proprio in questa percorribilità in direzione di Dio riposa la sua natura mistica. Il rifiuto dell’*intentio*, del fine comunicativo, è

77. *Ivi*, p. 511.

78. W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 237.

79. *Ivi*, p. 236.

ancora una volta consustanziale al primo pensiero linguistico di Benjamin; lo sarà anche oltre il *Compito del traduttore*, nel lapidario e quasi apodittico frammento del 1923, ad esempio: “la lingua della verità *priva di intenzione* [*intentionlos*] è *autorevole*”⁸⁰, dove l’idea linguistico-metafisica trascorre verso le regioni della politica o della teologia politica. O più avanti, nel *Dramma barocco*, dove sarà asserita, a più riprese e in modo ugualmente categorico, la “morte dell’intenzione” (*der Tod der Intention*)⁸¹.

Nella sua intatta purezza, la lingua sacra delle Scritture attinge, per i mistici dell’ebraismo, all’essenza spirituale del mondo. Tra questo concetto e l’idea benjaminiana di lingua che – approssimando l’immediatezza, nel suo essere, cioè, *mediale* e non *mediata* – comunica il proprio essere spirituale, è difficile non ravvisare una convergenza.

Il dischiudersi di nuove vie linguistiche, prospettate da Benjamin al di là di ogni gravame del senso, è di nuovo un’evidente filiazione mistica: la parola del mistico è una parola spezzata, contratta, franta. Una parola estorta al silenzio, chiamata a esprimere l’inesprimibile, deputata all’enunciazione dello sconfinamento in Dio. Ogni parola è inadeguata a dire l’indicibile: in questo senso, il dantesco «trasumanar significar per verba / non si poria»⁸² è – difficile non richiamarlo qui – una precoce sanzione dell’ineffabile. Meglio sarebbe il tacere o il vivere, raccolti nel silenzio, l’incontro con la trascendenza: dovendo invece trasferire l’*unio mystica* in linguaggio, il mistico coglie il lato nascosto delle parole, ne scopre il significato inaudito e fulmineo. Imbocca talora i sentieri di una lingua nuova, mai detta prima, dove il suono sgancia ogni legame con l’immagine, non riferisce più fuori da sé: è, questa, la via della glossopoiesi o della glossolalia. Una via aspra e pericolosa – di cui i mistici hanno da sempre avvertito l’ombra – che abdica al senso, annulla la parola proprio nel momento in cui la moltiplica disordinatamente, e sbarra la via alla comprensione.

Lo stesso Benjamin, parlando di traduzione nelle pagine del *Compito*, sente il rischio del procedere “difilato all’intelligibilità”⁸³. Esempio di

80. W. BENJAMIN, *Zum Thema Einzelwissenschaft und Philosophie*, in *Gesammelte Schriften*, VI, cit., pp. 50-51; trad. it. di G. Schiavoni, Id., *Sul tema scienza singola e filosofia*, in Id. *Opere complete*, VIII. *Frammenti e Paralipomena*, cit., pp. 45-46. Nostri i corsivi.

81. W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 77.

82. *Paradiso*, canto I, vv. 69-70.

83. W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 508.

questa via che conduce al non senso sono, per Benjamin, le traduzioni di Hölderlin, specie quelle da Sofocle, “esempi mostruosi di questa fedeltà alla lettera”⁸⁴, dove il senso si inabissa all’affiorare del letteralismo. Ma nella rinuncia al senso c’è un risvolto ulteriore: “Le traduzioni da Sofocle”, prosegue Benjamin, “furono l’ultima opera di Hölderlin. In esse il senso precipita di abisso in abisso, fino a rischiare di perdersi in profondità linguistiche senza fondo”⁸⁵. Come pura letterarietà e sconfinamento, priva di comunicazione e priva di senso, la traduzione procede inevitabilmente verso la non comprensione. Verso l’arresto, verso il proprio annullamento. Percorrendo questi spazi, essa corre “il pericolo terribile e originario di ogni traduzione: che le porte di una lingua così estesa e dominata si chiudano e chiudano il traduttore nel silenzio”⁸⁶. La lingua in Benjamin sarebbe dunque la felice e luminosa utopia redentiva di una liberazione dalla servitù del senso, di un’emancipazione dalla comunicazione strumentale o, per dirla con le sue stesse parole, dalla “concezione borghese della lingua”. Non fosse, questa, una condizione fragilissima, sempre a rischio di alterazioni e incrinature: il ritrarsi della parola, il rientrare del linguaggio in sé, la contrazione della lingua fino al suo totale estinguersi – quasi un cabbalistico *tsimtsum*, una ritrazione della discorsività – mostrano, oltre la luce di una nuova dicibilità, un risvolto scuro.

La stessa *qabbalah*, mentre apre su prospettive messianiche di comprensione universale, sull’utopia di una lingua di nuovo trasparente, contempla altre possibilità, più oscure. Un ribellarsi delle parole all’uomo che George Steiner, chiudendo *After Babel*, accenna di scorcio e che pare essere il rovescio, la piega impreveduta, della ricerca di una lingua inversa, di una lingua che lambisce il silenzio:

La Cabala, dove il problema di Babele e della natura del linguaggio è esaminato con tanta insistenza, sa di un giorno di redenzione quando la traduzione non sarà più necessaria. Tutte le lingue umane saranno rientrate nell’immediatezza trasparente di quella parola primeva perduta, comune ad Adamo e a Dio [...] Ma la Cabala conosce anche una possibilità più esoterica. Registra l’ipotesi, senza dubbio eretica, secondo la quale verrà un giorno in cui la traduzione non sarà soltanto inutile, ma inconcepibi-

84. *Ibidem*.

85. W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 511.

86. *Ibidem*.

le. Le parole si ribelleranno all'uomo. Si scrolleranno di dosso la servitù del significato. Diventeranno "solo se stesse, come pietre inanimate nella nostra bocca". In entrambi i casi, uomini e donne saranno liberati per sempre dal fardello e dallo splendore del crollo di Babele. Ma quale, ci si domanda, sarà il silenzio più grande?⁸⁷

87. G. STEINER, *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford - New York, Oxford University Press, 1975; trad. it. di R. Bianchi - C. Béguin, Id., *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Milano, Garzanti, 2001, p. 561.

GIUSEPPE GOISIS

FENOMENOLOGIA DELL'ESPERIENZA MISTICA,
DA BERGSON A STEIN

1. *Alcune premesse*

Molti, direi moltissimi testi riguardano l'esperienza del misticismo e la tradizione mistica, testi ricchi di dettagli e di interpretazioni suggestive, ma sovente poco persuasivi nella ricostruzione d'insieme del *fenomeno mistico*. Sì, il misticismo è un'esperienza piuttosto ben configurata, caratterizzata dall'accadere di certi fenomeni, perfino di *fatti*, come li chiamerebbe uno studioso di orientamento positivista.

Quando però si chiudono questi libri, rimane una grande incertezza, una specie di *stupore problematico*, e lo studioso non cessa di interrogarsi attorno alla natura del fenomeno che viene indagando...

Questa condizione d'incertezza motiva la diffidenza, a volte l'avversione, che il fenomeno mistico suscita in molti studiosi; in modo particolare, l'Illuminismo e il Positivismo hanno rivolto critiche aspre: è invalsa l'abitudine a mettere fuori gioco un'idea, un'architettura di pensiero qualificandola come "mistica", evocando in tal modo, polemicamente, una certa mollezza speculativa e una mancanza, al fondo, di chiarezza nel pensare e nell'esprimersi.

I Positivisti, indagando, con qualche confusione, le biografie dei mistici e dei santi, soprattutto di tradizione cristiana, credevano di scoprire il trionfo dell'*isteria*, di "tare" mentali in genere, sospettando, dietro ad ogni estasi, una qualche degenerazione del cervello, o una tabe riferibile al sistema nervoso centrale¹.

1. Fra i più accaniti detrattori dei mistici e dei santi, Cesare Lombroso; lo psichiatra e antropologo veronese li collocava, spesso, entro la cornice di un fanatismo estremo, e dunque di una passione frenetica: cf. C. Lombroso, *L'uomo delinquente* (1897), a cura di A. Torno, Milano,

Le riflessioni di Bergson e di Stein sull'esperienza mistica s'inseriscono in un cambiamento di quadro pressoché totale, e tale cambiamento non riguarda solo la filosofia, ma anche la sensibilità culturale in generale; fra Ottocento e Novecento, anche piuttosto celermente, muta l'orizzonte, il clima generale delle società occidentali: il Positivismo viene inteso, sempre di più, come una filosofia della disciplina sociale, come una prospettiva ormai angustamente difensiva; riaffiora il *mito*, la *vita* sembra riassumere un'autentica centralità (in particolare, con W. James, G. Simmel e H. Bergson); infine, si riscopre la forza trainante delle *emozioni*, valorizzazione che parte dalla filosofia e dalla psicologia, ma che si espande, con grande vigore, all'ambito sociologico e a quello della letteratura².

Come, a cavallo fra Ottocento e Novecento, si studia, nella genesi della dimensione estetica, l'*emozione*, come spunto originario per l'accensione lirica, così l'emozione viene collocata all'origine di quella sequenza che sembra costituire il tessuto dell'esperienza mistica, il cui carattere decisivo pare risiedere nell'essere afferrati nell'amore, anzi *dall'amore*.

Una tale miglior comprensione non spegne, naturalmente, tante diffidenze e riserve critiche, ma tutto accade come se alcune barriere, improvvisamente, si sgretolassero.

Evoco qui alcuni problemi che, nei primi trent'anni del Novecento, vengono in luce, e che coinvolgono proprio la fisionomia più profonda delle

Bompiani, 2013, pp. 934-939; nello stesso modo, inesorabilmente riduttivo, Lombroso giudicava gli anarchici, ma anche un grandissimo scrittore come L. Tolstoj. Cf. anche S. MONTALDO-P. TAPPERO (a cura di), *Cesare Lombroso cento anni dopo*, Torino, UTET, 2009; S. MONTALDO (a cura di), *Cesare Lombroso. Gli scienziati e la nuova Italia*, Bologna, Il Mulino, 2011.

2. Accenno alla grande scoperta, che domina l'inizio del Novecento, del "flusso di coscienza", che si originerebbe dall'inconscio, per attraversare, con varie coloriture emozionali, l'ambito intero della nostra mente; esplora questo punto cruciale un recente, notevole lavoro: R. RONI (a cura di), *Victor Egger e Henri Bergson. Alle origini del flusso di coscienza*, Pisa, ETS, 2016; cf. H. BERGSON-W. JAMES, *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere (1902-1910)*, Milano, Raffaello Cortina, 2014: le lettere scambiate fra Bergson e James manifestano la priorità di quest'ultimo nella scoperta del flusso di coscienza, evidenziata nel libro *Principles of psychology* (1890) del pensatore americano. Per la verità, diversi psicologi contribuiscono a questa scoperta: P. Sollier, T. Ribot, P. Janet e filosofi come E. Husserl, e dunque questo rappresenta un filo, tale da collegare la fenomenologia del misticismo di Bergson con quella della Stein, allieva di Husserl a Gottinga. Straordinaria la fortuna della problematica del flusso di coscienza presso poeti e letterati: da M. Proust, ascoltatore di Egger alla Sorbona, a J. Joyce e a V. Woolf. Il flusso di coscienza si configura, in questi Autori, come un continuo "monologo interiore".

esperienze mistiche, distinte da quelle contraffazioni, pur così frequenti, delle esperienze mistiche medesime.

La prima questione è pertinente al rapporto fra *singularità* e *trasmissibilità*; ora, anche ad un primo sguardo, appare chiaro che l'esperienza mistica costituisce una dimensione intima, squisitamente individuale. Secondo S. Kierkegaard, il mistico è “colui che sceglie se stesso in un isolamento completo”, in altri termini in una condizione di separatezza rispetto al mondo e alle relazioni umane che caratterizzerebbero la quotidianità. I “contenuti” dunque dell'esperienza mistica ruoterebbero attorno a una sostanziale *ineffabilità*³.

Eppure, c'è una *tradizione mistica*, concernente i gradi di elevazione di questa stessa esperienza; come mappe per un percorso rischioso e inesplorato, esistono e si trasmettono indicazioni per la preghiera, per la contemplazione e l'ascesa dell'anima a Dio, orientamenti che prendono in considerazione anche i momenti di abisso e di agonia che attraverserebbe l'anima nel suo cammino verso il Divino⁴. Una tradizione mistica, anzi plurime tradizioni mistiche, esistono incontestabilmente ed attraversano la storia, e quel che va spiegato è come tali tradizioni convivano con un'esperienza così personale e intima; occorre dunque studiare rigorosamente, in maniera analitica, *per quali vie* l'esperienza mistica trabocchi, sovrabbondi dalla dimensione individuale/personale a quella corale, ricca persino d'insegnamenti, di educazione, con il rischio, costante, di confondere la sostanza profonda dell'esperienza con gli insegnamenti particolari, e strumentali, delle varie scuole.

A me pare che esistano, anche sull'interpretazione bergsoniana del misticismo, diversi lavori diligenti e pieni di dettagli, ma di natura prevalentemente accademica; quel che, forse, ancora s'attende: un assieme di ricerche veramente convincenti e persuasive, guidate da un autentico *eros* filosofico; questa è

3. S. KIERKEGAARD, *Aut-Aut* (1843), a cura di R. Cantoni, Milano, A. Mondadori, 2016, pp. 95-108. Sostanzialmente, le critiche che il grande pensatore danese muove al misticismo, anzi alla figura del mistico: si tratterebbe di una *prospettiva intermittente*, tale da spezzare il tempo vissuto in diversi momenti, ora nostalgici, ora gioiosi; fra questi momenti, non vi sarebbe storia, e neppure azione, in senso autentico. In più, il mistico manifesterebbe una certa *invadenza*, una genuina *indiscrezione* verso Dio, di cui si pretende catturare l'amore. Infine, senza storia, senza azione e perfino privo di delicatezza, il mistico, ritirandosi nella sua solitudine, compirebbe un qualche “tradimento verso il mondo nel quale vive”.

4. M. DE CERTEAU, *Fabula mystica*, Milano, Jaca Book, 2008; Id., *Sulla mistica*, Brescia, Morcelliana, 2010.

anche l'opinione di B. Karsenti, uno dei più profondi interpreti de *Les deux sources* e, in generale, della prospettiva bergsoniana circa il misticismo.

In altri termini, il problema non è la trasmissione della forma e dei contenuti caratterizzanti l'esperienza mistica, ma il modo, il come tale trasmissione si attua, passando dalla singola persona del mistico all'esperienza mistica in generale (*la mystique*).

Tutto quel che ho detto sopra, sembra indicare la necessità di superare una certa maniera generica nel discutere di mistica e misticismo; e un secondo problema si propone con forza: quello del rapporto fra tradizioni mistiche dell'Oriente e tradizioni mistiche dell'Occidente; Bergson è stato uno dei primi studiosi ad affrontare questo problema cruciale, ma il quadro di nozioni che aveva, proporzionato ai suoi tempi, era tuttavia piuttosto lacunoso: per fare un solo esempio macroscopico, ignorava l'esistenza, lui figlio d'Israele, di una specifica tradizione mistica ebraica, che tendeva a confondere con la tradizione profetica, esemplata in Isaia, che conosceva, invece, a sufficienza. Sarà la generazione successiva, incarnata in figure rilevanti come G. Scholem, a riscoprire il valore della *Kabbala* e della tradizione mistica del Giudaismo⁵.

Per affrontare la questione delle tradizioni mistiche d'Oriente ed Occidente – più che ai libri, alquanto generici, di E. Underhill – gioverebbe, forse, riferirsi ai lavori di R. Otto, sia pur datati, che contengono elementi comparativi, assai meno schematici di quelli presenti ne *Les deux sources* di Bergson⁶.

Un'ultima precisazione: la prospettiva filosofica di Bergson inclina,

5. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica* (1941), Torino, Einaudi, 2008.

6. E. UNDERHILL, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness* (1911), New York, Dover Publications, 2002 (l'Autrice ha scritto altri testi importanti sull'argomento, ma con una qualche vaghezza terminologica e concettuale e dunque, a lettura finita, si chiudono i suoi libri con una certa insoddisfazione; Underhill si rivela altresì come una buona conoscitrice di Dante Alighieri); R. OTTO, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident. Distinction et unité* (1926), Paris, Payot, 2016 (tr. it. di M. VANNINI, *Mistica orientale, mistica occidentale*, Milano, SE, 2011). L'Autore ha esercitato una notevole influenza, ad esempio, su H. Jonas, C. G. Jung e M. Eliade. In una via mediana fra le interpretazioni discreditanti, che riducono l'esperienza mistica a patologia, e quelle apologetiche, che si servono della stessa esperienza per rinforzare religioni e chiese costituite, si colloca J. H. LEUBA, *Psicologia del misticismo religioso* (1925), pref. di E. De Martino, Milano, Feltrinelli, 1960 (comunque, per un'indagine rigorosa, l'Autore ritiene che si debba presupporre il carattere mondano e prettamente umano del fenomeno, non giudicando plausibile un intervento divino, e preferendo riferirsi al contesto storico-sociale, in cui i fenomeni mistici avvengono). Infine, sulle interpretazioni del misticismo come patologia, cf. V. ANDREOLI, *Follia e santità*, Genova-Milano, Marietti 1820, 2005.

decisamente, ad una rivalutazione del fenomeno mistico, in senso lato, *pragmatista*; di fronte cioè alla riduzione di tale fenomeno entro gli angusti spazi della malattia mentale, o, nel miglior dei casi, della pigrizia infeconda, Bergson sottolinea la “grande salute” che caratterizzerebbe, in particolare, i santi e i mistici di estrazione cristiana, tutti qualificati come donne e uomini temperati, capaci di realizzare, ben risvegliati, i loro sogni e i loro desideri (da ciò un immenso filone di apologetica cattolica, di cui Bergson non è affatto responsabile, che tende a presentare i santi e i mistici come “superuomini”, raggiungendo punti di autocompiacimento che potremmo definire di “americanismo spirituale”).

In effetti, dalla penna di Bergson, sovente, scaturisce il binomio: “santi” ed “eroi”, senza molto avvedersi della distanza siderale che si può cogliere fra le due figure; ora, se è vero che sono esistiti santi *con la spada in pugno* – la ricorrente inserzione di Giovanna d’Arco, operata da Bergson, fra i mistici, dà da pensare –, ve ne sono stati altri che sono vissuti nel nascondimento, nella dimenticanza di sé e nella macerazione, secondo lo spirito dell’umiltà e della mortificazione; ma Bergson voleva criticare quell’immagine, per lui distorta, che fa del misticismo una tipologia dell’allontanamento e della fuga, della diserzione e del tradimento del mondo.

Come tutti gli uomini del suo tempo, teneva presente il grido di Nietzsche: “Vi scongiuro, fratelli, *rimanete fedeli alla terra* e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze! Lo sappiano o no, costoro esercitano il veneficio”⁷, e cercava, con impegno straordinario, di mostrare come il fenomeno mistico faccia fiorire il mondo, e non lo abbandoni; da filosofo, comprendeva che il misticismo è come la quintessenza della religione “dinamica”, una *religione aperta e purificata*, essenzializzata, e resa così scevra di fanatismo e relativamente indipendente dalle captazioni istituzionali; e dunque tale purificazione non avrebbe dovuto coincidere con il ritrarsi e con il blindarsi fuori dalle preoccupazioni della comune umanità.

Un acuto studioso, P. Soulez, ha ben ricostruito il grandioso disegno di unità politica del mondo, sotto il segno della fraternità, concepito da Bergson, disegno che ha qualche analogia con quello del grande Leibniz⁸; ma tale

7. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, a cura di M. Montinari - G. Colli, Milano, Adelphi, 1992, p. 6.

8. P. SOULEZ, *Bergson politique*, Paris, PUF, 1989; un’interessante sintesi in C. ZANFI, *Bergson, la tecnica, la guerra. Una rilettura delle “Due fonti”*, Bologna, Bononia University Press, 2009; cf. M. DE CERTEAU, *Politica e mistica*, Milano, Jaca Book, 1975.

disegno si espande proprio a partire dal nucleo fondante dell'esperienza mistica, che non è un semplice "supplemento d'anima", ma proprio il seme da cui può espandersi un processo di convergenza dell'umanità, in direzione della fraternità...

Il raccordo tra mistica e politica è stato ben intuito da un attento ascoltatore di Bergson, Charles Péguy. Per lui, è la stessa politica che deve cambiare, ricercando, nelle mille articolazioni della Città, un inedito stile. Qui si tratta di far rinascere la politica, imprimendole una direzione contraria, in una certa maniera *dal basso verso l'alto*; la politica, spesso, si fa beffe della mistica, ma è ancora la mistica che alimenta la politica stessa, e senza tale nutrimento essa rischia di degenerare in "politicantismo". Solo un grande fervore, uno stato d'effervescenza e un lievito penetrante possono risanare, e far risorgere, una politica degenerata, riportandola al suo stato nascente, al suo afflato mistico, nel quale prendono rilievo e forma le varie, e convergenti, ispirazioni⁹.

In ogni caso, Bergson apre un sentiero proteso ad animare, attraverso l'esperienza mistica, l'umanità intera: questa la sua ambizione formidabile, anche se così difficile da realizzare; occorre una singolare veggenza, oppure visionarietà, per concepire un tale impulso di *amorizzazione*.

Una singolare veggenza, accesa dalla lettura di Bergson, si manifesta nella multiforme opera di P. Teilhard de Chardin. Lo scienziato e mistico Teilhard ha confrontato la sua visione dell'evoluzione con quella di Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion* ricorda *Le Coeur de la Matière et le Christique*. In ambedue i testi, un'analogia grandiosa prospettiva evolutiva, la medesima apertura spirituale, con al centro la relazione fra l'esperienza mistica e l'esperienza della riflessione¹⁰.

Bergson e Teilhard, con le loro *Weltanschauungen* convergenti, esprimono, sulla mistica, un punto di vista prevalentemente occidentale, anche se così manifestamente aperti ai problemi che coinvolgono l'umanità intera; ambedue sono convinti che più l'anima è vuota, più è pesante, e tale gravità

9. Cf. C. PÉGUY, *Notre jeunesse*, in *Œuvres en prose (1909-1914)*, Paris, Gallimard-La Pléiade, 1968, p. 542. Sul rapporto mistica/politica, v. C. A. BERNARD, *Il Dio dei mistici*, III, *Mistica e azione*, Cinisello B. (Milano), San Paolo, 2004: questo libro conclude una trilogia che l'Autore ha dedicato al "Dio dei mistici".

10. Sulle relazioni fra Bergson e Teilhard, cf. M. BARTHÉLEMY-MADAULE, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1963; B. HONORÉ, *Ouverture spirituelle avec Bergson et Teilhard de Chardin*, Saint Barthélemy Lestra, Aubin, 2010.

impedirebbe allo spirito d'elevarsi in maniera adeguata. Ma certo esiste un'altra tradizione, quella che si potrebbe dire "kenotica", che sembra esigere precisamente il contrario: occorrerebbe svuotare lo spirito di ogni ricchezza, impoverendolo fino all'inanizione.

Fra le polarità estreme di questi due orientamenti, una gamma pressoché infinita di sfumature, e brillano alcuni tentativi di sintesi, come quello di Panikkar, per i quali la via ascetica costituisce un preambolo nevralgico, ma, approssimandosi al congiungimento con il Principio, il vuoto apparente sembra manifestarsi come un'assoluta *pienezza di vita*¹¹.

2. *La mistica secondo Bergson, entro la cornice di una singolare metafisica*

Anche quando discute di religione, Henri Bergson si manifesta, costitutivamente, come un filosofo e ogni questione dipende, nelle sue pagine, dalle altre articolazioni immanenti al suo pensiero che, pur esposto sovente con taglio monografico, rivela, a uno sguardo più profondo, un'autentica compattezza, un coerente disegno che sembra possedere qualche tratto di organicità, se non di sistematicità¹².

Ciò che voglio ribadire è che l'approfondimento della dimensione religiosa non spinge Bergson ad un "passaggio ad altro genere", rimanendo sempre la sua riflessione, fedelmente, *sul terreno della filosofia*¹³.

11. R. PANIKKAR, *Mistica, pienezza di vita*, a cura di M. Carrara Pavan, Milano, Jaca Book, 2008 (*Opera omnia*, vol. I – t. I).

12. Mi sembra rappresentativo della maniera bergsoniana di pensare e scrivere un breve testo: H. BERGSON, *Ipnosi e fantasmi (Fantômes de vivants et recherche psychique, 1886)*, a cura di G. Scarpelli, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012; questo libricino, nato da una conferenza, alterna un'accurata descrizione dell'esperienza con un'ardente curiosità, rivolta alla dimensione metempirica. Una suggestiva illustrazione delle tendenze verso l'occulto di parte della cultura francese, già nell'Ottocento, in V. HUGO, *Il promontorio del sogno*, a cura di A. Colasanti, Roma, Editori Internazionali Riuniti, 2012; cf. infine L. PARETI, *La tentazione dell'occulto. Scienza ed esoterismo nell'età vittoriana*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990 e G. SCARPELLI, *Il cranio di cristallo. Evoluzione della specie e spiritualismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.

13. Fra i lavori più recenti, sul tema della religione e della mistica, v. AA.VV., *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur "Les deux sources de la morale et de la religion"*, sous la direction de G. Waterlot, Paris, PUF, 2008, pp. 1-42; cf. X. TILLETTE, *La cristologia da catechismo di Bergson e la filosofia del Cristo di Blondel*, in S. ZUCAL (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea. Il Novecento*, II, Cinisello B. (Milano), San Paolo, 2002, pp. 31-55. Aggiungo la nuova edizione critica dell'opera bergsoniana dedicata al misticismo: H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, édition par B. Karsenti, Paris, Flammarion, 2012. Infine, un utile strumento di lavoro: F. WORMS, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2007.

Questa fedeltà alla propria, specifica vocazione è un dono per il lettore più esigente e insieme un problema per il ricercatore inquieto di una fede, sulle tracce d'indicazioni che riguardino il concretissimo dell'esistenza, nel tentativo cioè di superare la cesura che, inevitabilmente, pare delinearci con l'esperienza religiosa nella sua specificità e determinatezza, che pure Bergson, con ogni impegno teoretico, cerca di afferrare.

Si è parlato, legittimamente, dello “*choc Bergson*”, e lungo lo svolgimento di quattro opere fondamentali – *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1888), *Matière et Mémoire* (1896), *L'Évolution créatrice* (1907), *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) – tale *choc* si rende palese ad uno studio approfondito. In tale orizzonte, basterebbe rammentare la rivalutazione davvero straordinaria del valore delle *emozioni*, turbinanti nel teatro della mente umana, e la sottolineatura del ruolo incisivo dell'*azione*¹⁴.

Eugenio Garin, fra altri studiosi, ha criticato, con giusta veemenza, la tesi, cara a Julien Benda, che riduce la valorizzazione bergsoniana delle emozioni ad un “patetismo” privo di una genuina carica teoretica¹⁵.

Il lettore più avvertito può invece cogliere l'importante collegamento fra la nuova metafisica bergsoniana e quella “classica”, in particolare la filosofia di Plotino, commentata nelle ammirevoli lezioni universitarie di Bergson, attorno al 1897-1898. Precisamente dall'approfondito confronto con il pensiero plotiniano, scaturisce e prende forma la visione bergsoniana del reale capace, secondo la densa espressione del poeta Péguy, di “districare l'uomo, per fargli intraprendere nuovi itinerari di ricerca”.

Di Gesù Cristo, Bergson tratta sobriamente, nel penultimo capitolo del suo ultimo libro: *Les deux sources*; eppure, questi pochi cenni manifestano una notevole originalità interpretativa e, ben esaminati, rivelano un nesso profondo con tutto quel che Bergson ha scritto attorno alla religione. Il valore intrinseco di queste pagine mi sembra costituito dal fatto che, con forza, si

14. Non solo dell'azione in se stessa, ma anche valorizzazione bergsoniana della rappresentazione dell'azione, nel teatro e nel cinematografo; prima di Merleau-Ponty, Deleuze e Lyotard, Bergson ha scoperto, con eccezionale intuito, il rilievo sociale del cinema: M. CARBONE, *Filosofia-Schermi. Dal cinema alla rivoluzione digitale*, Milano, Raffaello Cortina, 2016, pp. 18-35; 40-44; 57-61.

15. E. GARIN, *Intellettuai italiani del XX secolo*, Roma, Editori Riuniti, 1996, *passim*; J. Benda, *Il tradimento dei chierici* (1927), Torino, Einaudi, 2012, pp. 140-145.

riverberano sull'intera opera precedente del filosofo francese, chiarendone meglio alcuni "nodi" fondamentali¹⁶.

Fra parentesi, l'intero itinerario speculativo bergsoniano è condensato, con linearità ed efficacia, in una lettera rivolta all'amico d'Italia Giovanni Papini, datata il 4 ottobre 1903¹⁷.

L'idea originale, l'idea pensata fino in fondo da Bergson, *originale* perché *originaria*, è quella della "durata", intesa alla maniera di una compressa fluida di svariati piani di temporalità.

Entro la "durata", si muove un uomo concepito, soprattutto, nella sua dimensione "fabbrile": *homo faber* che impegna tutte le forze per mettere al sicuro sé e il suo mondo umano rispetto alla precarietà della sua posizione nel cosmo, costretto dunque, nell'affanno di ogni giorno, a *lavorare* sulla realtà circostante, risanandola, modellandola e consolidandola.

Lungo il filo dell'evoluzione, si snoda la ricerca bergsoniana del "superuomo", rappresentato con accenti assai diversi da quelli di Nietzsche. Rimane comunque, entro l'orizzonte di una *superumanità* a venire, l'analogia, assiduamente ripresa, fra il mistico/santo e l'eroe; ma una tale impostazione emargina ed esclude tutta una serie di figure riguardanti l'esperienza mistica...

Se la prospettiva bergsoniana sembra funzionare a meraviglia, ad esempio, con Giovanna d'Arco, come applicarla ai vagabondi di Dio, agli umili pellegrini incendiati dal suo amore?

Pensiamo solo, per fare un esempio opposto, a Benedetto Giuseppe Labre (1748-1783), la cui vita irradia ben poco splendore e fascino; perennemente abbandonato sul sagrato delle chiese, nascosto e riverso sotto un'arcata del Colosseo, il "vagabondo di Dio", per quel che ci è stato tramandato, viveva nel nascondimento e nel silenzio, condividendo la mortificazione degli "ultimi", spesso tormentato da mosche e zecche, come un altro Giobbe... Qui l'immagine dell'eroe sembra sgusciare, come sabbia, dalle nostre mani.

Il mistico di Bergson affiora invece, con forza, dal cammino ascendente che compie l'umanità, trascinata in alto da un movimento di *anabasi* che si condensa in forti domande, in questioni che riguardano il potenziamento dell'umanità stessa. L'esperienza religiosa e l'esperienza mistica che, bergsonia-

16. H. GOUHIER, *Bergson e il Cristo dei Vangeli* (1961), tr. it. di S. Marzorati, Milano, IPL, 1967, pp. 159-189.

17. Lettera che si può leggere in H. BERGSON, *Correspondances*, Paris, PUF, 2002, pp. 90-91.

namente, ne rappresenta la quintessenza purificata, sembra una delle possibili risposte a questa umanità in cammino, e in via di innalzamento, ma non si contestano altre vie e possibili alternative.

Sembra che questo grande moto di elevazione sostenga l'incendio di amore che avvolge i mistici, più ancora che la loro dedizione e il loro sacrificio; l'evoluzione creatrice ed elevante determina la *Katharsis*, o perlomeno pare che vi sia una sorta di armonia prestabilita fra l'emozione mistica, che sostiene lo slancio della "religione dinamica", e il movimento ascendente dell'umanità.

Ciò non significa che Bergson cada in un banale *optimisme*, anche se è vero, mi sembra, che sottovaluti la forza di gravità della spietatezza e crudeltà che punteggiano la vicenda umana; come pare suggerire Simone Weil, manca forse, a Bergson, il *senso del tragico*, e concordo con lei su questo punto importante, anche se l'assieme delle sue critiche mi sembra troppo severo, facendo un po' dubitare che la sua comprensione di Bergson sia scesa, veramente, in profondità¹⁸.

Anche l'esperienza mistica, considerata al culmine dell'innalzamento umano, non procede, nel filosofo francese, verso un vitalismo approssimativo, come potrebbero far intendere certe inflessioni del "suo" linguaggio: Bergson evoca costantemente l'"energia", ma si tratta di un'"energia spirituale", dove l'aggettivo è più importante del sostantivo e dove si vuole indicare, nell'esperienza mistica, il conseguimento di una "pienezza d'amore".

Nella "metafisica abitata" di Bergson, secondo la felice caratterizzazione di Gouhier, l'orizzonte della religione si manifesta come pluralistico, aperto a una multiforme varietà di esperienze; Dio, se c'è, non può essere che "presenza", Amore che si dà e si dona, non si "dimostra", come in altre tradizioni di pensiero.

Il "nodo" costituito dall'esperienza mistica è quindi fondamentale: Dio *si mostra*, non *si dimostra*; la rottura è compiuta e la linea riflessiva della filosofia francese, da Bergson a Marcel, procede con sicurezza, nel tentativo di sottrarre l'Assoluto ad ogni captazione e afferramento entro l'apparato categoriale umano¹⁹.

18. S. WEIL, *La prima radice* (1943), Milano, Edizioni di Comunità, 1973, pp. 214-215.

19. Bergson era decisamente consapevole della tradizione entro cui si muoveva: cf. H. BERGSON, *La filosofia francese* (1915), a cura di L. F. Clemente, Napoli-Salerno, Orthotes, 2013; la più aggiornata biografia di Bergson: P. SOULEZ - F. WORMS, *Bergson, biographie*, Paris, PUF, 2002.

Bergson intravede la questione decisiva: un Dio conquistato si degrada ad idolo, e dunque la filosofia fatica nei suoi approcci: deve congedarsi dalla *razionalità egologica*, affrancandosi dall'*autocentrismo*, per aprirsi a una dimensione *eterocentrica*. Bergson, io penso, ha intravisto l'abissale questione, ma il suo insistere sulla *vita*, sulle sue ragioni e sull'uomo creatore, lo ha chiuso, inesorabilmente, in una certa ambiguità...

Occorreva, forse, esprimere con maggior nettezza la dis-adequazione fra l'umano e il Divino, l'infinita distanza che intercorre fra Dio e uomo; ma per far ciò, era necessaria una differente visione, e anche strumenti filosofici diversi, e perfino un metodo più adeguato per percorrere una via alternativa; latita, in Bergson, il senso del peccato, delle lotte e delle "notti" interiori, precisamente riconducibili a quello *spirito tragico* che Weil rimproverava, al grande e onesto Bergson, di non avere.

È forse per la latitanza di tale spirito che Bergson non riesce, anche a contatto con la tradizione mistica carmelitana, che pur ammirava, a tradurne i paradossi, lo spirito agonico e le "notti dell'anima" che la lievitano, così ben espressi, in una sintesi balenante, da S. Teresa d'Avila: "Spero in una vita così alta che muoio di non morire"²⁰.

3. *Alcuni punti critici della prospettiva bergsoniana sul misticismo e la ricerca di un diverso approccio fenomenologico*

Certo, non bisogna eccedere nelle critiche, a volte solo distruttive, nei confronti di Bergson, talora rimproverato dalla generazione successiva, che aveva scoperto l'angoscia e le vertigini della libertà, di non avere una filosofia simile all'esistenzialismo; da ciò l'esasperata contestazione di P. Nizan, che collocava Bergson fra i "cani da guardia della borghesia", o quella di G. Politzer, che liquidava il Bergsonismo come "una filosofia da parata"²¹.

Ricapitolando, secondo Bergson, la verità è che un'*esperienza* non può esser data ed espressa che in una *presenza*.

Sottolineo come le formule bergsoniane si mantengono, costantemente,

20. "Muero por que no muero", in TERESA D'AVILA, *Tutte le opere*, a cura di M. Bettetini, Milano, Bompiani, 2011, pp. 1998-2000; cf. GIOVANNI DELLA CROCE, *Tutte le opere*, a cura di P. L. Boracco, Milano, Bompiani, 2010, pp. 240-245.

21. P. NIZAN, *I cani da guardia* (1932), Firenze, La Nuova Italia, 1970; G. POLITZER, *La fin d'une parade philosophique, le Bergsonisme* (1929), tr. it. di R. Salvadori, *Freud e Bergson*, Firenze, La Nuova Italia, 1970.

prudenti: “Crediamo di constatare che la verità è là...”; non si tratta dunque di un’assoluta certezza, e neppure di un atto di fede, di una fede determinata e specifica, magari anche della fede del “catecumeno”, che X. Tilliette sembra attribuirgli. Bergson non afferma: “siamo sicuri”, e neppure: “crediamo”, ma, in una specie di gioco probabilistico, che garantisce alla fine una qualche certezza solo sul piano etico, inserisce il *medium* necessario della constatazione, una specie di evidenza momentanea, affiorante dall’esperienza.

Procedendo ad adattare, via via, il suo metodo, Bergson dilata la portata dell’intuizione, dapprima applicata ai fenomeni naturali, estesa poi ai fenomeni religiosi. Ci troviamo così, alla fine, di fronte ad un’inedita articolazione, quella della *intuizione ed emozione mistica*.

Per comprendere l’intuizione mistica, occorre capire il disegno di Bergson e la sua decisa presa di posizione anti-utilitaristica, che lo conduce a purificare lo sguardo da ogni incrostazione troppo immediatamente funzionale: si tratta di “vedere per vedere, e non vedere per agire”.

Questa presa di posizione, che tende a porre tra parentesi il mondo dell’utilità, ricorda alcune “mosse” caratteristiche di Husserl, maestro di Edith Stein; quella di Bergson, tuttavia, è una fenomenologia genialmente ispirata, in qualche modo, ma *naïve*. Una fenomenologia senza *epoché* e accorgimenti metodici, inventiva ma priva di un metodo rigoroso e, soprattutto, convenientemente tematizzato, guidata e come anticipata dalla forza dell’intuizione, un’intuizione che sembra mimare i movimenti stessi della realtà, come si facesse *statu nascenti*, consistendo appunto in questa illusione, quasi cinematografica, il suo fascino innegabile. In breve, si manifesta in Bergson una rilevante ricchezza di contenuti, ma in un quadro formale ancora incoativo, bisognoso di un necessario perfezionamento.

Allora, bruciando le tappe, già ne *L’Évolution créatrice*, Bergson tratteggia il volto nuovo di un Assoluto più vicino a noi di quanto crediamo e riasorbibile, in qualche misura, entro il nostro spirito²². L’Assoluto concepito dunque come centro della Sorgente, Dio, “colui che ha fatto il mondo”,

22. Tre le citazioni chiave: “Noi siamo, circoliamo, viviamo nell’Assoluto”: H. BERGSON, *L’Evoluzione creatrice*, Milano, Raffaello Cortina, 2002, p. 165 (*Œuvres*, Textes annotés par A. Robinet, Paris, PUF, 2001, p. 664); “Dio non ha niente di compiuto, è vita incessante, azione, libertà”: BERGSON, *L’Evoluzione creatrice*, cit., p. 204 (*Œuvres*, cit., p. 706); “L’assoluto si rivela vicinissimo a noi e, in certa misura, in noi. Esso vive con noi. E, come noi, ma per certi aspetti infinitamente più concentrato e raccolto su di sé, *dura*”: BERGSON, *L’Evoluzione creatrice*, cit., p. 244 (*Œuvres*, cit., p. 747).

secondo il dettato delle tradizioni religiose e le intuizioni di alcuni grandi pensatori. In conformità allo svolgimento del suo pensiero, Bergson era condotto a valorizzare due passi della Scrittura: “In Lui noi viviamo, ci muoviamo ed esistiamo”²³, e: “Il Regno di Dio è già in mezzo a voi”²⁴.

Naturalmente, la selezione di queste citazioni propone, con forza, una certa inclinazione verso il *panteismo*; forse, se servono queste classificazioni, verso il *panenteismo*; gli interlocutori ispirati al Tomismo, o alla Scolastica, incalzavano Bergson, chiedendogli dei chiarimenti, rimproverandolo di un’ambiguità che certo Bergson non ricercava, né voleva; ma il filosofo della *durée* si schermiva, non senza qualche spunto umoristico, ribadendo che il suo pensiero non era tale da patire simili schematizzazioni.

Come ausiliaria potente della filosofia Bergson adotta la psicologia, ma una certa psicologia – lontana dai laboratori e dalle cliniche – di ampio orizzonte, capace, secondo Bergson, di descrivere e valorizzare l’originalità dell’esperienza mistica.

Giova ribadire come, contro gli abusi “riduzionisti” dello scientismo, caratteristico di tanta parte del Positivismo, Bergson ricordi, continuamente, i limiti della scienza, che ne costituiscono anche la forza; il “fatto spirituale” sembra, comunque, dotato di una certa incontestabilità.

In sintesi, illustrare e valutare il fenomeno spirituale e mistico: questo l’intento del filosofo francese. Chi conosce la fenomenologia del “tempo vissuto” di E. Minkowski e certe fini analisi di L. Binswanger acquista agevolmente familiarità con la fenomenologia dell’esperienza mistica tracciata da Bergson: con la differenza che Minkowski e Binswanger si muovono tra le figure della psicopatologia e Bergson sul terreno dell’esperienza mistica, consapevole, in ogni caso, del rischio di scambiare un fenomeno per l’altro (si trattava comunque di riguadagnare, alla riflessione e alla cognizione comune, due regioni dell’esperienza un tempo familiari, in seguito bandite ed emarginate: la follia e il misticismo).

Con grande finezza, vengono disegnate delle *silhouettes* in movimento, nelle quali sembra concentrarsi quel “tempo vissuto” che costituisce il vero

23. *Atti* 17, 28. Gli esegeti, circa questo passo, hanno rinvenuto analogie con il poeta cosmico Arato di Soli, non a caso aderente alla filosofia stoica, che Bergson ammirava. Non mancano altre analogie, in particolare con il poeta Epimenide e con formulazioni coeve di Seneca.

24. *Lc* 17, 21.

centro speculativo del Bergsonismo; ne diamo qui un esempio, fra i tanti possibili, con un passaggio da apprezzare, direi da gustare:

Ebranlée dans ses profondeurs par le courant qui l'entraînera, l'âme cesse de tourner sur elle-même, échappant un instant à la loi qui veut que l'espèce et l'individu se conditionnent l'un l'autre, circulairement. Elle s'arrête, comme si elle écoutait une voix qui l'appelle. Puis elle se laisse porter, droit en avant. Elle ne perçoit pas directement la force qui la meut, mais elle en sent l'indéfinissable présence, ou la devine à travers une vision symbolique. Vient alors une immensité de joie, extase où elle s'absorbe ou ravissement qu'elle subit: Dieu est là, et elle est en lui²⁵.

In breve, nell'interpretazione bergsoniana, il misticismo consisterebbe in una presa di contatto, e di conseguenza in una coincidenza parziale, con lo sforzo creatore che manifesta la vita. Tale sforzo proviene da Dio, se non è Dio stesso. Il grande mistico sarebbe un'individualità che infrange i limiti assegnati alla specie, capace di continuare e prolungare l'azione divina.

Il misticismo "vero" si fonderebbe sul sentimento, che afferra certe anime, di essere gli strumenti di un Dio che ama tutti gli uomini d'eguale amore, e che domanda loro d'essere contraccambiato.

Il misticismo "completo" è dunque la partecipazione di un individuo all'azione divina, contatto che si traduce nello sforzo di andar oltre l'umanità, sia pure parzialmente, nel tentativo di trasformarla, attraverso un'azione, non solo una *contemplazione*, non consistendo in un semplice conoscere, ma anche in un trasformare.

Infine, il misticismo non sarebbe soltanto un'eredità storica, o un fenomeno psicologico, essendo portatore di un significato filosofico, anzi metafisico, legato al fondamento della morale "aperta" e della religione "dinamica". Esiste dunque un'essenza del misticismo indipendente, in linea di diritto, rispetto alle diverse religioni storiche, che si tratta d'interpretare e rivalutare; il filosofo si presenta come questo interprete, anche se non pretende di sostituirsi ai mistici stessi.

Il misticismo non consisterebbe solo in estasi, o in contemplazione, ma rappresenterebbe una fusione armonica di emozione e intelligenza: dunque, il mistico rimane un uomo, anche se la sua umanità è trasformata da una certa partecipazione ad un'azione che non viene da lui, un'azione che sembra

25. H. BERGSON, *Les deux sources*, in *Œuvres*, cit., p. 1170 (tr. it. di M. VINCIGUERRA, *Le due fonti della morale e della religione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1973, p. 195).

indifferente a tutti gli ostacoli, capace di superare gli affanni contingenti dell'umanità. Pur originale, tale concezione bergsoniana risente della discussione con gli interpreti e i critici coevi, come James, Freud, Loisy, Baruzi e Delacroix.

Il misticismo, in conclusione, s'iscrive in una sorta di fenomenologia dello spirito, che si colloca al cuore della "religione dinamica".

Les grands mystiques chrétiens rappresenterebbero la forma culminante del misticismo "completo", capace di coniugare la contemplazione noetica con il fervore dell'azione; il loro modello sarebbe rappresentato dal "*surmystique*": il Cristo degli Evangelii. Comunque, il *mysticisme* bergsoniano rimane un *concetto qualitativo*, e il suo uso storico permette di opporre la dimensione mistica e quella meccanica e di ricercare le orme del misticismo medesimo entro la religione propriamente detta. Si tratta precisamente, con tutti i problemi che comporta, di un *concetto limite*, reso possibile dall'intera dottrina filosofica di Bergson, ma mi sembra che sia una questione che rimane al centro anche della filosofia del nostro tempo²⁶.

4. *Da Bergson ad Edith Stein*

Per introdurre la fenomenologia della mistica proposta da Edith Stein, mi soffermo per un breve tratto a considerare gli aspetti che la generazione successiva a Bergson identificava come limiti del suo approccio; schematizzando, non scorgevano, nell'interpretazione di Bergson, la *sofferenza per la verità*, caratteristica di una componente almeno della famiglia dei mistici; non intravedevano quella sensazione di esilio e pellegrinaggio, con le connesse esperienze di aridità, di "notte oscura dell'anima", perfino di "morte dell'anima". In correlazione con la percezione della verità trascinata e coinvolta nelle tribolazioni del mondo, si sottolinea, in Bergson, l'incomprensione del sentimento tragico della vita, con i temi connessi della colpa, della sventura e della corrente paradossale e tensionale che anima tanti mistici, soprattutto di tradizione cristiana.

Oltre a questo aspetto agonico-agonistico, non vi sarebbe quasi attenzione alla straordinaria *trasgressività* di certi mistici cristiani, soprattutto mistiche; sovente, tali mistiche volevano liberarsi dagli impacci sociali, dalla stessa stretta della realtà e perfino da se stesse, per conoscere e gustare Dio senza mediazione. Non per nulla si parla oggi, correntemente, di "cristianesi-

26. M. CARIOU, *Bergson et le fait mystique*, Paris, Aubier Montaigne, 1976, pp. 86-104.

mo al femminile” e di “ribelli di Dio” e S. Caterina da Siena, pur citata fuggevolmente da Bergson, appare come l’esemplare più persuasivo di una simile impostazione²⁷.

E questa considerazione apre la via ad Edith Stein, l’allieva zelante e perspicace di Husserl e, nell’ultima parte della sua esistenza, la studiosa della mistica, in particolare di quella carmelitana.

Le circostanze della sua conversione portano qualche lume sul problema che ho indicato all’inizio del presente scritto: in una notte, ospite in casa d’amici, Stein s’impadronì della *Vita* di S. Teresa d’Avila; affascinata, con l’impressione che lì si trovassero le risposte che ardentemente cercava, Stein non si distaccò da quel libro prima del mattino seguente. Giustamente, Louis Bouyer fa comprendere che si tratta di una specie di aiuola mistica, di una sequenza di trasmissione, popolata da grandi figure femminili, come Teresa d’Avila, Teresa di Lisieux, Elisabetta della Trinità, delle quali Edith Stein, nella riflessione e nella meditazione, non è che un anello, per quanto significativo²⁸.

Propongo ora qualche sommario elemento sulla formazione di Stein; interessata alla psicologia, divenne, negli anni 1913-1915, ascoltatrice, e poi discepola, di Edmund Husserl, e qui si pone il delicato problema dei rapporti fra Bergson e Husserl. Gli accenni a Bergson, nell’opera di Husserl, sono scarni, pressoché inesistenti; ma se si considerano le husserliane *Lezioni sul tempo interno* (1904), balzano agli occhi certi notevoli parallelismi con il testo bergsoniano *Materia e memoria* (1896).

Il quadro si complica con l’irruzione, nella vita e nel pensiero di Stein, di Max Scheler, conosciuto proprio a Gottinga, un uomo tempestoso ed un filosofo suggestivo, anche se non sempre rigoroso. “Husserl era mosso dalla premura di educarci a una rigorosa oggettività ed esattezza, a una radicale onestà intellettuale, mentre Scheler aveva l’abitudine di spargere attorno a sé intuizioni geniali, senza però dar loro un fondamento sistematico”²⁹.

Ora Scheler, che in quel periodo si proclamava cattolico, rinforza la convinzione che la Stein, per suo conto, matura: vi sarebbe una chiusura “forma-

27. A. VAUCHEZ, *Caterina da Siena, una mistica trasgressiva*, Roma-Bari, Laterza, 2016; H. BERGSON, *Les deux sources*, cit., in *Œuvres*, cit., p. 1168 (nello stesso passo, si offre, con Caterina da Siena, un elenco di quelli che Bergson considera i mistici cristiani “completi”).

28. L. BOUYER, *Figures mystiques féminines*, Paris, Cerf, 2012, pp. 161-175.

29. E. STEIN, *Il mio primo semestre a Gottinga*, Brescia, Morcelliana, 1982, p. 95.

lista” nella filosofia di Husserl, incapace d’aprirsi al mondo delle emozioni e dell’etica, con il rischio di perdere l’ancoraggio alla vita, e ciò per l’abbandono dell’*intenzionalità* e di un rapporto equilibrato tra polo noetico e polo noematico, a ragione di una presunta *svolta idealistica* e di un conseguente, rischioso allontanamento dalle posizioni del maestro di Husserl: Franz Brentano.

Il problema è costituito, ricorda Stein, dall’orgogliosa autonomia di Scheler, e qui c’entra nuovamente Bergson, una delle appassionate scoperte di Scheler giovane; ma non dimentichiamo che, secondo la testimonianza di R. Ingarden, Husserl, in uno dei suoi seminari, avrebbe esclamato: “Noi siamo i veri bergsoniani”³⁰.

Scheler ha anche la funzione di orientare Stein verso i territori poco esplorati della spiritualità e della mistica; nei primi anni, si tratta di un interesse, quasi di una curiosità di carattere intellettuale; successivamente, Edith comprende che la mistica può costituire un sentiero, anche se difficile, per la sua stessa vita. Non dobbiamo dimenticare che, in quegli anni, vi sono altri tentativi di applicare la fenomenologia – sia nella prima impostazione husserliana, sia nella radicalizzazione tentata da Scheler – alla decifrazione dell’esperienza mistica: un nome di spiccato interesse, tra gli altri di più modesto rilievo: quello di Gerda Walther³¹.

Ricordo, con rapidissima sintesi, che Edith Stein, mal capita anche dalla sua famiglia e da alcuni esponenti del mondo ebraico da cui proveniva, si avvicinò sempre più alla vita cristiana, entrando fra le Carmelitane di clausura nel 1934, col nome di Theresia Benedicta a Cruce.

Il suo principale contributo all’ermeneutica dell’esperienza mistica è contenuto in un libro, scritto attorno al 1941, per celebrare il quarto centenario della nascita di S. Giovanni della Croce, il cui titolo è *Scientia Crucis (Kreuzeswissenschaft)*³².

30. J. OESTERREICHER, *Sept philosophes juifs devant le Christ*, Paris, Cerf, 1955 (i sette filosofi presi in considerazione sono Bergson, Husserl, Reinach, Landsberg, Scheler, Stein e Picard). La frase di Husserl sarebbe stata pronunciata di fronte al Circolo di Gottinga, riunito per ascoltare una conferenza di A. Koiré, importante tramite fra Husserl e Bergson.

31. G. WALTHER, *Fenomenologia della mistica* (1923, poi 1955), a cura di A. Radaelli, Milano, Glossa, 2008; cf. M. P. Pellegrino, *L’essere umano e la sua vita interiore. Linee di fenomenologia della mistica in G. Walther*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2007.

32. E. STEIN, *Scientia Crucis*, tr. it. di C. Dobner, Roma, Edizioni OCD, 2014 (*Kreuzeswissenschaft*, Druten, De Maas & Waler-Freiburg, Basel, Wien, Herder Verlag, 1983).

Un passo avanti rispetto a Bergson: l'adozione di un metodo fenomenologico rigoroso, che inizia con l'operazione previa dell'*epoché*, con l'adozione della quale non si nega quanto sospeso, ma si cerca di indagarlo in un modo diverso, secondando la fiducia di esser capaci di coglierne, in purezza, il significato, in altri termini d'intuirne l'essenza. Si esamina ogni elemento e anche il mondo interiore della coscienza, con i suoi atti e le operazioni del soggetto, rintracciabili attraverso un atteggiamento di autoriflessione e quindi di evidenziazione di senso³³.

L'accorgimento metodico dell'*epoché* conferisce ordine riflessivo ed espositivo, consentendo uno spessore analitico che sembra andar oltre le immagini e le intuizioni di Bergson; la sospensione metodica permette un giudizio più ponderato anche nei riguardi delle dottrine e delle filosofie precedentemente date. Comunque, l'*epoché* di Husserl è in parte risignificata da Stein, che la valorizza come strumento con cui l'anima si apre al mondo della spiritualità, visibile solo agli occhi della mente e dello spirito.

Scientia Crucis, commuove sottolinearlo, è rimasto un libro incompiuto, chiuso da un frammento biografico su S. Giovanni della Croce; un libro interrotto per l'intervento del Nazismo, e per la deportazione ad Auschwitz, dove Stein venne uccisa.

Scientia Crucis, uno scritto rigoroso ma anche un testamento, è diviso in tre parti: la prima ("Messaggio della Croce") presenta i vari modi attraverso cui la Croce è venuta ad inserirsi nella vita del mistico spagnolo.

La seconda parte, che costituisce il cuore dell'opera ("Dottrina della Croce"), dopo una nota importante sulla scrittura dei mistici, commenta le opere di Giovanni della Croce, fra cui la *Subida del Monte Carmelo* e il *Cántico espiritual*, nel quale si celebra l'incontro nuziale dell'anima innamorata con Dio, dopo la morte e la purificazione mistica.

Infine, la terza parte ("Sulla via della Croce") è incompleta, come accennato sopra, e ha più un valore biografico che di riflessione.

Quest'opera mi pare abbia un rilievo innegabile, fra gli studi dedicati al fenomeno mistico; S. Giovanni della Croce, per l'elevatezza delle sue esperienze e per l'incanto della sua scrittura, è scelto in modo felice, e la Stein ne restituisce un profilo a tutto tondo, pieno di vita e di significati.

La precisione, le intuizioni penetranti e l'uso di strumenti, ricavati dalla filosofia e dalla psicologia moderne conducono Stein, a mio giudizio, a supe-

33. E. STEIN, *Scientia Crucis*, cit., p. 366 (*Kreuzeswissenschaft*, cit., p. 288).

rare molte, e complesse, difficoltà; in particolare, si raccomanda l'analisi illuminante del *simbolismo* che forma la trama degli scritti del mistico spagnolo; per fare un solo esempio, il tema della "notte" è magistralmente spiegato all'inizio della seconda parte di *Scientia Crucis*³⁴.

In breve, Stein mi pare vada oltre Bergson per via di un approccio meno generico e più analitico, impegnato, con sicurezza di metodo, in un corpo a corpo che adopera, fino in fondo, la critica testuale e la riflessione estetica.

Per fare un piccolo esempio della decifrazione del *simbolismo* mistico, rammento un passo che riguarda la Croce: "La Croce non è fine a se stessa. Essa, ergendosi, indica la direzione verso l'alto. Quindi non è solo segno, è la forte arma di Cristo; la verga del pastore con cui il divino Davide esce incontro a Golia; con cui Cristo bussa alla porta del Cielo e la spalanca"³⁵.

La scelta di un metodo fenomenologico più rigoroso e l'approccio analitico e testuale non si limitano ad indicare una certa svolta nell'interpretazione del fenomeno mistico, ma additano anche, plausibilmente, la via da seguire, per accostarsi alla grande varietà dei fenomeni mistici, rispettandone la natura variegata e pluriforme.

Come è stato sottolineato: "Così come accade per ogni esperienza profonda dell'amore e dell'intimità, quando i mistici sottopongono alla riflessione l'esperienza vissuta, sperimentano una strutturale inadeguatezza della strumentazione concettuale e scientifica e del medio linguistico che le è proprio"³⁶. Per comunicare tali esperienze, occorre dunque approfittare delle risorse simboliche, analogiche ed immaginifiche del linguaggio, in tutte le modulazioni che conosce il lessico dell'amore³⁷.

Ma perché, si può domandare, uno sforzo tanto grande, ai confini di una filosofia intesa, secondo la formula husserliana, "*als strenge Wissenschaft*"? Una risposta la propone Marco Vannini: è bene, utile e forse necessario integrare il sapere mistico, farne parte di una "cultura dell'anima", viatico di

34. E. STEIN, *Scientia Crucis*, cit., cap. II, pp. 35-316 (*Kreuzeswissenschaft*, cit., cap. II, pp. 29-242).

35. Ivi, p. 20 (*Kreuzeswissenschaft*, cit., p. 16), passo valorizzato da C. BETTINELLI, *Stein Edith*, in L. BORRIELLO - E. CARUANA - M. R. DEL GENIO - N. SUFFI, *Dizionario di mistica*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1998, pp. 1177-1178.

36. A. MARCHETTI - P. LIA, *Mistica*, in *Enciclopedia filosofica*, 8, Milano, Bompiani, 2006, p. 7477.

37. Mi sia permesso di ricordare uno studio, fondamentale su questo tema, del mio compianto amico M. BALDINI, *Il linguaggio dei mistici*, Brescia, Queriniana, 1986.

un'umanità in cammino, protesa verso scelte decisive e sempre assetata di fraternità e pace³⁸.

Ma la fraternità ha bisogno di nutrimento e cerca, insaziabilmente, quell'amore che, come ricordava Bergson, o è l'eredità di Dio, o è Dio stesso. Come ammonisce un mistico autentico, abbiamo bisogno di una cultura che non sia *gossip* banalizzante, o soffocante erudizione, ma coltivazione di ambiti d'umanizzazione: "La verità della Terra, al suo culmine, non è diversa dalla verità del Cielo, ma è quella stessa verità"³⁹.

38. M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, pref. di M. Cacciari, Casale M., Piemme, 1996 (nuova edizione Firenze, Le Lettere, 2007). Aggiungo che l'esperienza mistica ben intesa può contribuire ad integrare l'uomo, spaesato e smarrito, entro la Totalità, risanandolo dai quattro *scismi originari*: da noi stessi, dagli altri uomini, dal cosmo e, forse, da Dio.

39. P. A. FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, a cura di N. Valentini, cap. IV, Cinisello B. (Milano), San Paolo, 2016, p. 219. Per espandere l'orizzonte interpretativo, al riguardo delle ultime considerazioni sviluppate nel mio testo, cf. V. VENIER, *Fenomenologia delle emozioni. Scheler e Husserl*, Milano-Udine, Mimesis, 2016; v. anche J. BARUZI, *Giovanni della Croce*, Brescia, Morcelliana, 2017.

ISABELLA ADINOLFI

“COSÌ COME UNO SMERALDO È VERDE”.
OBEDIENZA E *UNIO MYSTICA* IN SIMONE WEIL

Dio e l'umanità sono come un amante e una amante che si sono sbagliati circa il luogo dell'appuntamento. Ciascuno è lì prima dell'ora, ma sono in due posti diversi, e aspettano, aspettano, aspettano. Lui è in piedi, immobile, inchiodato al posto per la perennità dei tempi. Lei è distratta e impaziente. Sventurata se ne ha abbastanza e se ne va! Perché i due punti in cui si trovano sono lo stesso punto nella quarta dimensione.

S. WEIL, *Cahiers*

“Rivoluzionaria anoressica, cristiana suicida, militante contemplativa, comunista senza tessera, cattolica senza battesimo”, *clichés* come questi, nota Christiane Rancé, producono caricature più che un buon ritratto, e a Simone Weil da lungo tempo sono state appiccicate etichette che hanno finito per fuorviare i suoi lettori¹. Uno degli stereotipi più diffusi e radicati in circolazione è quello dell'atea comunista improvvisamente convertitasi al cristianesimo².

1. “Les clichés font des caricatures, rarement un bon portrait [...]: révolutionnaire anorexique, chrétienne suicidaire, militante contemplative, communiste sans carte et catholique sans baptême” (Cf. C. RANCÉ, *Préface*, in S. WEIL, *Attente de Dieu*, Paris, Albin Michel, 2016, pp. 7-23, p. 7).

2. La critica soprattutto in passato era solita distinguere due periodi o fasi nella produzione letteraria di Simone Weil: al primo periodo appartenevano gli articoli e i saggi di contenuto politico e sociale risalenti agli anni dell'impegno sindacale, al secondo gli scritti spirituali di argomento religioso composti negli ultimi anni della sua vita. A partire da questa distinzione gli studiosi attingevano agli scritti dell'uno o dell'altro periodo, all'una o all'altra Simone, quasi si trattasse di due persone diverse. A partire dagli anni ottanta del secolo scorso si è invece cercato

A favorire questa fuorviante interpretazione della sua “conversione” è stata forse la stessa Weil, che nella lunga lettera conosciuta come l’*Autobiographie spirituelle*³, indirizzata a padre Joseph-Marie Perrin, il prete domenicano incontrato a Marsiglia nel giugno del 1941 che ne aveva conquistato l’amicizia e la fiducia grazie a una carità di cui lei non aveva mai visto l’uguale, parla di alcune esperienze mistiche che avrebbero lasciato un segno profondo nella sua vita.

Questa lettera è la quarta delle sei indirizzate tra gennaio e maggio del 1942 a padre Perrin, che le aveva posto la questione dell’adesione formale alla chiesa cattolica “alla stregua di un problema pratico”⁴. Con tono affettuoso e fermo insieme, tutte e sei le lettere espongono le ragioni che le impedivano di ricevere il battesimo, e nella lunga lettera appena ricordata, quasi a voler rassicurare il padre domenicano della propria vicinanza a Dio, malgrado il risoluto rifiuto di entrare nella chiesa, Simone Weil gli racconta dell’inatteso incontro con il Cristo e di altri episodi intimi della sua esperienza religiosa di cui non aveva mai parlato prima con alcuno, né con i familiari né con gli amici più cari, e che solo nell’imminenza della partenza da Marsiglia, certa della fine ormai imminente, confida a Joë Bousquet e appunto a Perrin.

Come spesso accade quando si narra la propria storia, il mero succedersi di eventi acquista mediante il racconto un senso profondo, una connessione

di leggere l’opera della filosofa francese nel segno della continuità e coerenza, trovando il principio unificatore del suo pensiero ora nel concetto di “mediazione” come fa E. O. SPRINGSTED (*Christus Mediator: Platonic Mediation in the Thought of Simone Weil*, Chico/California, Scholar Press, 1983), ora di “decreazione” come suggerisce R. KÜHN (*Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1989), ora di “lavoro” come propone R. CHENAVER (*Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, Cerf, 2001), ora infine nelle categorie filosofico-ontologiche di “essere e dono” come fa E. GABELLIERI (*Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, (Bibliothèque philosophique de Louvain, n° 57), Louvain-Paris, Peeters, 2003). Quest’ultimo, nell’ampia *Introduction générale* alla monumentale monografia dedicata alla Weil, anticipando in sintesi i risultati cui lo studio perviene, mostra come la pensatrice abbia costruito sui concetti fondamentali di essere e dono, presenti nella sua riflessione filosofica fin dai primi anni, una *métaphysique de la charité*, una *ontologie* opposta alla ontoteologia fondata sui concetti di potenza e forza (*Ivi*, pp. 1-23).

3. Titolo con il quale la scrittrice stessa parla di questo importante testo.

4. S. WEIL, *Lettre IV: Autobiographie spirituelle*, in Id., *Attente de Dieu*, Introduction et notes de J.-M. Perrin, O.P., Paris, La Colombe – Éditions du Vieux Colombier, 1950, pp. 69-89, p. 80; trad. it. di M. C. Sala, Id., *Lettera quarta. L’autobiografia spirituale*, in Id., *Attesa di Dio*, Milano, Adelphi, 2008, pp. 22-43, p. 34.

vitale significante, facendo apparire in trasparenza il disegno che la informa⁵. Nel caso della Weil non si tratta però soltanto del senso che lo sguardo retrospettivo di chi racconta coglie nelle vicende della propria vita, consentendo di collocarle attraverso le loro interne connessioni nella trama di una storia tutta e solo umana. Nell'*Autobiographie spirituelle* la prospettiva da cui lei guarda e narra la sua vita è quella della relazione con Dio e da quest'angolo di visuale essa le appare dominata da una virtù che tutta la illumina e la informa: l'obbedienza. Sicché il disegno che lei vi scorge è fin dall'inizio l'opera di due volontà che cooperano, la divina e l'umana.

In questa prospettiva dev'essere dunque letta anche la dichiarazione con cui si apre la lettera, che a prima vista sembra contraddire quanto appena affermato. "Posso dire – scrive – di non aver mai cercato Dio, in nessun momento della mia vita. [...] Fin dall'adolescenza ho pensato che il problema di Dio fosse un problema di cui mancano i dati quaggiù, e che l'unico metodo sicuro per evitare una soluzione errata – cosa che mi pareva il peggiore dei mali – fosse di non porse⁶. Come chiarisce subito dopo, senza cercare Dio aveva però sempre vissuto per Dio, *etsi deus daretur* e secondo l'ispirazione cristiana⁷.

5. Un effetto, questo, che Hannah Arendt ha colto e descritto con queste parole: "Colui che dice ciò che è [...] racconta sempre una storia e in questa storia i fatti particolari perdono la loro contingenza e acquistano un significato umanamente comprensibile [*humanly comprehensible meaning*]" (H. ARENDT, *Between past and future: eight exercises in political thought*, New York, Viking Press, 1968, pp. 261-262; trad. it. di V. Sorrentino, Id., *Verità e politica*, in Id., *Verità e politica seguito da La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995, p. 74).

6. S. WEIL, *Autobiographie spirituelle*, in Id., *Attente de Dieu*, cit., p. 70; trad. it. Id., *L'autobiografia spirituale*, in Id., *Attesa di Dio*, cit., p. 23.

7. "Sono per così dire nata, cresciuta e sempre rimasta nell'ispirazione cristiana. Ancorché il nome stesso di Dio non avesse alcun posto nei miei pensieri, avevo tuttavia nei confronti dei problemi di questo mondo e di questa vita una concezione esplicitamente e rigorosamente cristiana, incluse le nozioni più specifiche che essa comporta. Alcune di queste nozioni sono in me dai primi momenti di cui serbi memoria" (*Ivi*, p. 71; trad. it. *Ivi*, pp. 23-24). Chiarisce Maria Concetta Sala: "Il definirsi cristiana senza avere ancora avuto una personale esperienza di Dio è motivato dall'atteggiamento nei confronti di questa vita e di questo mondo, vale a dire sia la tensione verso ogni sorta di bene sia la ricerca di una verità che 'non si trova mediante prove, ma mediante esplorazione', come testimonia la sua filosofia, la cui fecondità consiste nell'azzardo di pensare l'impensabile e traluce dalla speculazione su piani molteplici e dalla composizione di letture sovrapposte; la sventura del lavoro in fabbrica, vissuta nella lacerazione del corpo e dell'anima, si traspone in meditazione sulla condizione umana e sul volto nascosto dell'amore; e dalle ferite sgorga a fiotti un pensiero che disgiunge e connette" (M. C. SALA, *Il promontorio dell'anima*, in S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., pp. XI-XXXVI, p. XIV).

E vivere da cristiana per lei significa non solo comportarsi in modo conforme alla morale comune, ma seguire la propria vocazione personale. Ed è a questo punto della lettera che, parlando di certi impulsi di ordine non sensibile né razionale che percepiamo in noi e ci spingono a compiere l'una o l'altra scelta, introduce la nozione di obbedienza.

Questa nozione, come si legge in un'altra lettera inviata in precedenza a padre Perrin, è complessa e ricca di sfumature. L'obbedienza alla volontà divina intesa storicamente come *amor fati*, come dovere e desiderio di conformarsi pienamente a tutto quanto è voluto da Dio, assume infatti forme diverse secondo gli ambiti e i modi in cui la volontà di Dio si manifesta. Il primo ambito concerne "ciò che non dipende in alcun modo da noi", ossia l'ordine dell'universo e tutto quanto in esso accade indipendentemente dalla nostra volontà e dalle scelte che operiamo. In quest'ambito qualsiasi evento è volontà di Dio e l'obbedienza consiste nell'accettarlo e amarlo. "In altre parole – annota la Weil – bisogna sentire la realtà e la presenza di Dio attraverso tutte le cose esteriori senza eccezioni, con la stessa chiarezza con cui la mano avverte la consistenza della carta attraverso [...] la penna"⁸.

Il secondo ambito è quello soggetto al dominio della volontà umana, delle cose che dipendono da noi. L'obbedienza in quest'ambito, che è proprio della morale, consiste nell' eseguire senza cedimenti né indugi tutto ciò che appare come un dovere. Il terzo ambito, infine, è quello delle cose che, benché non siano sottoposte al dominio della volontà né relative ai doveri naturali, non sono completamente indipendenti da noi. In quest'ambito – leggiamo nella lettera – si subisce una costrizione da parte di Dio solo a patto che si meriti di subirla e nella misura esatta in cui lo si merita. Dio, cioè, ricompensa l'anima che pensa a lui con attenzione e amore esercitando su di essa una costrizione rigorosamente proporzionale a quell'attenzione e a quell'amore. L'obbedienza in quest'ambito consiste nell'"abbandonarsi a tale spinta, correre fino al punto preciso cui essa conduce, e non fare un solo passo di più, neppure in direzione del bene"⁹.

La volontà divina si manifesta dunque all'individuo esteriormente nella necessità delle leggi fisiche e nel corso delle vicende storiche e interiormente come un obbligo e un impulso irresistibile, come una costrizione interiore che

8. S. WEIL, *Lettre I*, in Id., *Attente de Dieu*, cit., pp. 47-55, pp. 48-49; trad. it. Id., *Lettera prima. La volontà di Dio*, in Id., *Attesa di Dio*, cit., pp. 5-12, p. 6.

9. *Ivi*, p. 49; trad. it. *Ivi*, pp. 6-7.

crescentemente s'impadronisce dell'anima che vi presta attenzione. Obbedisce a essa chi accetta la necessità della legge di natura e tutto quel che accade come accade, anche la sorte più sventurata, chi compie il dovere e assolve, assumendola su di sé, la missione cui si sente chiamato e che gli è stata assegnata in seno al tutto, accettandola come parte dell'ordine del mondo. L'obbedienza, così intesa, non è arrendevolezza, non è rassegnazione, perché implica il consenso (*consentement*): scorgendo in tutto quel che accade la volontà di Dio, accettandolo con fiducia nella consapevolezza che l'obbedienza del corso degli eventi al volere non umano costituisce un bene, l'individuo trasforma in oggetto di desiderio ogni accadimento. Egli è dunque libero di consentire o no alla necessità, libero di corrispondere o no alla propria vocazione.

Anche prima dell'incontro personale con il Cristo la Weil si era dunque sforzata di discernere la volontà divina operante fuori di lei e in lei e di assoggettarvisi completamente con tutte le sue facoltà. Chi vive e agisce così, anche se non aderisce ad alcuna religione storica particolare, possiede una fede implicita. La nozione di fede implicita, che gioca un ruolo importante in Simone Weil, ricorre spesso nel dialogo con Perrin. Il padre domenicano riconosceva nell'amica una fede cristiana implicita nel significato più semplice e immediato di questa espressione. Gli sembrava che la filosofa avesse aderito alla verità cristiana e vissuto in modo conforme all'insegnamento di Cristo già prima di conoscere le Scritture.

Riprendendo nel carteggio con Perrin la nozione di fede implicita, la Weil le attribuisce però un significato e una portata che vanno ben oltre quelli che le aveva dato il padre domenicano e che finiscono per mettere in discussione la funzione mediatrice della chiesa e il suo ruolo salvifico. Se padre Perrin aveva riconosciuto nel suo caso che lei possedeva una fede implicita, che aveva una concezione cristiana della vita pur senza far parte della chiesa, allora doveva con coerenza anche riconoscere che l'appartenenza alla chiesa non era decisiva né in ordine all'essere cristiani né di conseguenza alla salvezza¹⁰. Ferma sulla soglia della chiesa, disposta a rimanervi per un tempo indefinito se non sentirà l'impulso a entrarvi, fedele fino in fondo alla sua vocazione, la filosofa spiega il suo rifiuto a Gustave Thibon con parole che

10. “Nella corrispondenza con Perrin – nota Giancarlo Gaeta – la Weil afferma con forza l'urgenza di un cambiamento in profondità della Chiesa, affinché possa essere effettivamente in condizione di rendere esplicita la propria vocazione universalistica” (G. GAETA, *Un infinitamente piccolo*, in S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., pp. 333-350, p. 338).

appaiono d'una disarmante semplicità, se si esclude il legame con l'obbedienza alla volontà divina che le sostiene e sostanzia: "Il mio vivissimo desiderio di far piacere a padre Perrin non può sostituirsi per me a quell'impulso"¹¹. Del resto – osserva la filosofa – lei si sente già da sempre cristiana e, se questo è vero nel suo caso, come riconosce peraltro lo stesso Perrin, allora la chiesa per adempiere la sua vocazione universalistica, per essere cattolica di fatto e non soltanto di nome, non deve escludere bensì abbracciare gli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi animati da una fede implicita¹².

Come chiarisce un passo importante della lettera che scrisse nel 1942 a un altro ecclesiastico, il padre domenicano Marie-Alain Couturier, conosciuta come *Lettre à un religieux*, i concetti di obbedienza e di fede implicita poggiavano in Simone Weil sulla distinzione in Dio tra divino impersonale e Dio persona. Ossia, per usare le sue stesse parole, sulla distinzione tra l'aspetto impersonale e personale di Dio:

Poiché in Occidente la parola Dio, nel suo significato corrente, designa una Persona, quegli uomini nei quali l'attenzione, la fede e l'amore si applicano quasi esclusivamente all'aspetto impersonale di Dio possono credersi e dirsi atei, sebbene l'amore soprannaturale abiti nella loro anima. Costoro sono sicuramente salvati. Li si riconosce dal loro atteggiamento verso le cose di quaggiù. Quelli che posseggono allo stato puro l'amore per il prossimo e l'accettazione dell'ordine del mondo, compresa la sventura, costoro sono sicuramente salvati, anche se vivono e muoiono in apparenza

11. S. WEIL, *À G. Thibon, novembre/décembre 1941*, "Cahiers Simone Weil" IV/3 (1981), pp. 129-131; trad. it. di M. C. Sala, Id., *Lettera a Gustave Thibon*, in Id., *Attesa di Dio*, cit., pp. 82-83, p. 83. E a padre Perrin scrive: "Non ho potuto fare a meno di darle la più grande delusione che potessi procurarle. Ma fino a oggi non ho avuto mai, neppure una volta, neppure per un attimo, la sensazione che Dio mi volesse nella Chiesa, sebbene me lo fossi chiesto spesso durante la preghiera, nel corso della messa, o alla luce di quell'irradiamento che persiste nell'anima dopo la messa. Mai, neppure una volta, neppure per un attimo ho provato un sentimento d'incertezza. In definitiva, oggi credo di poter concludere che Dio non mi voglia nella Chiesa. Non abbia dunque alcun rimpianto. Dio non lo vuole, almeno fino ad ora. E, salvo errore, mi sembra sia sua volontà che io ne rimanga fuori anche in futuro, salvo forse nel momento della morte. Sono comunque disposta a obbedire sempre ai suoi ordini, quali che siano" (S. WEIL, *Autobiographie spirituelle*, in Id., *Attente de Dieu*, cit., p. 81; trad. it. Id., *L'autobiografia spirituale*, in Id., *Attesa di Dio*, cit., p. 35).

12. Se alla fine la Weil rifiuta il battesimo è perché non accetta la chiesa in quanto "chosa sociale", in quanto istituzione che separa di fatto chi aderisce al cattolicesimo dal resto dell'umanità.

atei. Coloro che posseggono perfettamente queste due virtù, anche se vivono e muoiono atei, sono santi¹³.

Ora è chiaro che l'obbedienza a Dio, com'è stata pensata e praticata dalla Weil, getta un ponte tra il primo e secondo periodo della sua vita. Alla luce di questo concetto e di quello a esso strettamente legato di fede implicita appare infatti evidente che una cesura netta, troppo marcata, tra il periodo anteriore e quello posteriore all'incontro mistico con il Cristo non può che essere una forzatura. La Weil ha sempre avuto una concezione religiosa della vita, ha sempre aspirato alla verità, desiderato la bellezza e il bene, cioè ha sempre amato Dio nella sua forma impersonale. Tutta la sua vita è stata vissuta all'insegna dell'obbedienza. Nella sua esistenza non c'è dunque stato alcun cambiamento di traiettoria, come lei stessa scrive a Perrin nell'aprile del 1942 in un importantissimo abbozzo di lettera su cui ha richiamato l'attenzione Emmanuel Gabellieri per sostenere la coerenza e la continuità d'ispirazione del pensiero weiliano¹⁴: "Sebbene mi sia accaduto tante volte di varcare una soglia, non ricordo [...] un solo istante in cui io abbia mutato direzione. Nel mio caso parlare di conversione non ha senso"¹⁵.

È una lettura unitaria e affascinante della propria vita quella offerta in queste lettere da Simone Weil. Ma se la sua interpretazione è, come penso, corretta, sorge spontaneo chiedersi quale significato allora assume nella sua biografia l'esperienza mistica, come si collochi nel suo cammino spirituale e che importanza lei vi annetta. E poi, infine, se e come cambi la sua vita dopo tale esperienza.

13. S. WEIL, *Lettre à un religieux*, in Id., *Œuvres*, Édition établie sous la direction de F. de Lussy, Paris, Gallimard, 1999, pp. 981-1016, p. 996; trad. it. di G. Gaeta, Id., *Lettera a un religioso*, Milano, Adelphi, 1996, p. 38.

14. E. GABELLIERI, *Introduction générale*, in Id., *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, cit., p. 1. Si veda anche l'analisi dell'ultima lettera indirizzata a padre Perrin nell'*Annexe I*, pp. 533-42.

15. S. WEIL, *Fragment*, in E. GABELLIERI, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, cit., pp. 539-541, p. 541; trad. it. di M. C. Sala, Id., *Frammento*, in Id., *Attesa di Dio*, cit., pp. 76-78, pp. 77-78. L'obbedienza, la vocazione, la fede implicita, rendono superflua la conversione. Se questa dice di una svolta, di una discontinuità, di una cesura, quelle invece suggeriscono continuità. "L'implicito – osserva Robert Chenavier – indica lo scarto tra la discesa di Dio in un'anima attenta alla sventura e il tempo che quest'anima impiega per prendere coscienza di questa presenza" (R. CHENAVERIER, *Simone Weil. L'attenzione al reale*, trad. it. di F. Negri, Trieste, Asterios, 2016, p. 62).

Val la pena di ribadire innanzitutto che il “contatto reale” con il Cristo, “da persona a persona”, anche se non cercato e quindi “imprevisto”¹⁶ come scrive a Perrin, è stato però preparato da un cammino spirituale, da un’esistenza che è nel suo insieme, come si è visto, tutta orientata al Bene. Troppo spesso fraintesa, la mistica ha subito una serie di travisamenti che ne hanno oscurato la portata noetica ed etica. Alcuni di questi equivoci riguardano proprio il concetto di *hypomoné* che costituisce il fulcro dell’esperienza spirituale weiliana. Se male interpretata, l’*attente de Dieu* rischia infatti di ridursi a una vaga speranza di incontro con Dio, senza alcun tipo di metamorfosi interiore che prepari al contatto col divino.

Al centro del pensiero religioso della Weil v’è certamente, come spesso si sente ripetere, la convinzione che non è l’uomo a cercare Dio, ma Dio a cercare l’uomo: “A noi – scrive in *À propos du “Pater”* – non è dato compiere un solo passo verso di lui. Non si cammina verticalmente. Ci è dato soltanto rivolgergli lo sguardo”¹⁷. Ma è anche vero che, se per la pensatrice francese la religione “non consiste in altro che in uno sguardo”¹⁸, se la fede è sguardo fisso al cielo¹⁹ con desiderio, in attesa che Dio discenda e s’impadronisca

16. “Nei miei ragionamenti sull’insolubilità del problema di Dio non avevo previsto la possibilità di questo: un contatto reale, da persona a persona, quaggiù, fra un essere umano e Dio. Avevo sentito vagamente parlare di cose simili, ma non vi avevo mai creduto. I racconti di apparizioni nei *Fioretti* mi ripugnavano più di ogni altra cosa, al pari dei miracoli nel Vangelo. Del resto né i sensi né l’immaginazione avevano avuto la minima parte in quella improvvisa presa di possesso del Cristo; attraverso la sofferenza ho soltanto percepito la presenza di un amore analogo a quello che si legge nel sorriso di un volto amato” (S. WEIL, *Autobiographie spirituelle*, in Id., *Attente de Dieu*, cit., p. 76; trad. it. Id., *L’autobiografia spirituale*, in Id., *Attesa di Dio*, cit., p. 30).

17. S. WEIL, *À propos du Pater*, in Id., *Œuvres Complètes – Édition publiée sous la direction de F. de Lussy. IV. Écrits de Marseille 1 (1940-1942). Philosophie, Science, Religion, Questions politiques et sociales*, Textes établis, présentés et annotés par R. Chenavier avec la collaboration de M. Broc-Lapeyre, M.-A. Fourneyron, P. Kaplan, F. de Lussy et J. Riaud, Paris, Éditions Gallimard, 2008, pp. 337-345, p. 337; trad. it. Id., *A proposito del “Pater”*, in Id., *Attesa di Dio*, cit., pp. 87-98, p. 87.

18. “La fede – scrive Maria Concetta Sala – è sguardo fisso al cielo con desiderio, in attesa, ovvero perseveranza imperturbabile nell’attenzione, nell’inamovibilità, nel silenzio, attività passiva, azione non-agente, atto di obbedienza” (M. C. SALA, *Il promontorio dell’anima*, in S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., p. XII).

19. Scrive la Weil: “Una delle verità fondamentali del cristianesimo, oggi misconosciuta da tutti, è che lo sguardo è ciò che salva. Il serpente di bronzo è stato innalzato affinché gli uomini, che giacevano mutilati in fondo alla degradazione, lo guardassero e venissero salvati” (S. WEIL, *Formes de l’amour implicite de Dieu*, in Id., *Œuvres Complètes IV 1*, cit., pp. 285-336, p. 322; trad. it. Id., *Forme dell’amore implicito di Dio*, in Id., *Attesa di Dio*, cit., pp. 99-169, p. 149).

dell'anima, mutare la direzione dello sguardo è però opera dell'uomo. E per mutare la direzione dello sguardo egli deve distogliere l'attenzione da se stesso e orientarla verso Dio: in una parola sola, che nel vocabolario della Weil riassume tutto questo, deve *de-crearsi*. C'imbattiamo così subito nel primo paradosso dell'esperienza mistica weiliana: il contatto personale con il Cristo è inatteso (è Dio che decide se e quando visitare l'uomo), eppure è atteso, preparato da chi riceve la visita. Ma come intendere allora un'esperienza che si configura come attesa dell'inatteso?

Nell'autobiografia spirituale Simone Weil scrive che il tema centrale della sua vita e del suo pensiero religioso è il rapporto fra desiderio e grazia. È quindi nello spazio aperto dalla preposizione “fra” che separa e congiunge a un tempo i due termini del rapporto, i due poli di desiderio e grazia, che va collocato il suo cammino spirituale, in cui è possibile rintracciare quella “topografia simbolica” dell'esperienza mistica²⁰ di cui Michel de Certeau ha con intelligente cautela disegnato la mappa, ricordandoci a ogni momento che “una cartografia” è insieme “utile e ingannevole”, che è solo un “modo grosolano di indicare un viaggio”²¹.

All'inizio del percorso c'è dunque un desiderio che muove, che spinge a mettersi in cammino. Ora nei *Cahiers*, nel florilegio di scritti raccolti da Perrin sotto il titolo *Attente de Dieu* e soprattutto negli studi dei classici greci pubblicati prima dal padre domenicano con il titolo di *Intuitions préchrétiennes* e poi dalla famiglia Weil e da Albert Camus in *La source grecque*, troviamo tratteggiata una rigorosa fenomenologia del desiderio umano. La Weil parte dall'assunto che non possiamo fare a meno di desiderare: “noi – scrive in *À propos du “Pater”* –, siamo desiderio”²². Si tratta allora di saperlo dirigere, di capire che cosa è degno del nostro desiderio e del nostro amore e che cosa non lo è. Commentando il celebre mito dell'“uomo rotondo” raccontato

20. Come ho già scritto altrove. Si veda: I. ADINOLFI, *Simone Weil e Etty Hillesum: l'attesa di Dio*, “Deportate, esuli, profughe” 21 (2013), pp. 55-64.

21. M. DE CERTEAU, *L'expérience spirituelle*, in Id., *L'étranger ou l'union dans la différence*, Nouvelle édition introduite et établie par L. Giard, Paris, Éditions du Seuil, 2005, pp. 1-12, p. 3; trad. it. di D. Bosco, Id., *L'esperienza spirituale*, in Id., *Sulla mistica*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 99-108, p. 101. Poco prima, aveva paragonato il suo lavoro a un additare “costellazioni del cielo e con esse, sul fondo della notte, far risaltare significati” (*Ivi*, p. 2; trad. it. *Ivi*, p. 99).

22. “Fare a meno di desiderare ci è impossibile; noi siamo desiderio” (S. WEIL, *À propos du Pater*, in Id., *Œuvres Complètes IV 1*, cit., p. 338; trad. it. Id., *A proposito del “Pater”*, in Id., *Attesa di Dio*, cit., p. 88). Corsivo mio.

nel *Simposio* di Platone²³, secondo cui l'uomo era un tempo un essere completo che aveva due volti, quattro gambe, ed era in grado di compiere moti circolari perfetti, ma, avendo tentato la scalata al cielo, Zeus per punirlo lo tagliò in due parti, dividendolo a metà, per cui da allora ogni uomo per ritrovare l'unità e la pienezza originari è alla ricerca dell'altra metà da cui è stato separato, la Weil in *Descente de Dieu* scrive:

Questa ricerca è l'Amore. L'Amore in noi è dunque il sentimento della nostra insufficienza radicale, conseguenza del peccato, e il desiderio, scaturito dalle fonti stesse dell'essere, di essere reintegrati nello stato di pienezza. [...] Non dobbiamo chiederci in quale modo suscitare in noi l'amore; è già in noi, dalla nascita alla morte, imperioso come una fame; dobbiamo soltanto saperlo dirigere. Il desiderio carnale è una forma degradata di questa fame di pienezza²⁴.

E chiosando un altro passo del *Simposio* così lo commenta in *Dieu dans Platon*:

Due idee.

1. *Tra l'uomo e Dio non vi è, non può esservi altro rapporto che l'amore. Ciò che non è amore non è rapporto con Dio.*
2. *L'oggetto che conviene all'amore è Dio, e ogni uomo che ami cosa altra da Dio s'inganna, erra, come quando per strada si corre verso uno sconosciuto perché lo si è preso per un amico*²⁵.

Nel platonismo cristiano della Weil il desiderio di bene infinito non ha dunque un oggetto che gli convenga se non al di fuori di questo mondo, se non in Dio. Questo riconoscimento, che è un atto dell'intelligenza (di probità intellettuale), è nella dialettica dell'atto di fede ciò che è in nostro potere, ciò che dipende da noi, come chiarisce l'affermazione nitida e decisa che apre *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*:

23. PLATONE, *Simposio*, 189 c-193.

24. S. WEIL, *Intuitions pré-chrétiennes*, in Id., *Œuvres Complètes – Édition publiée sous la direction de F. de Lussy. IV. Écrits de Marseille 2 (1941-1942). Grèce – Inde – Occitanie*, sous la direction d'A. Castel-Bouchouchi et de F. de Lussy avec la collaboration de S. D'Intino, A. Brenon, M. Narcy, J.-L. Périllié, M. Rashed, Paris, Éditions Gallimard, 2009, pp. 146-293, p. 184; trad. it. di M. C. Sala, *Discesa di Dio*, in Id., *La rivelazione greca*, Milano, Adelphi, 2014, pp. 153-314, p. 191.

25. S. WEIL, *Dieu dans Platon*, in Id., *Œuvres Complètes IV 2*, cit., pp. 73-130, p. 91; trad. it. Id., *Dio in Platone*, in Id., *La rivelazione greca*, cit., pp. 83-151, p. 105.

Creedere in Dio non dipende da noi, ma dipende da noi non accordare il nostro amore a false divinità [...] È cosa nota che la ricchezza, il potere, la stima, le conoscenze, l'amore di coloro che amiamo [...] eccetera, non sono mai riusciti ad appagarci veramente. Tuttavia ci ostiniamo a credere che il giorno in cui ne avremo un po' di più, saremo finalmente felici. Lo crediamo perché mentiamo a noi stessi²⁶.

Quando con tale consapevolezza lo si sia strappato ai falsi beni e sia pervenuto a un alto grado di purificazione, il desiderio di assoluto che abita in ogni uomo, anche il più degradato, costituisce il fondamento stesso della fede. “Dal momento che esisto – scrive la Weil – e che questo desiderio di assoluto costituisce il fondo del mio essere, c'è nella realtà qualcosa che ha almeno lo stesso valore di questo desiderio. Ma io ne sono separato. Non posso raggiungerlo. Posso soltanto sapere che è e attendere, anche per anni”²⁷. L'attesa è il lavoro del desiderio. Certeau racconta di certi monaci dei primi secoli della cristianità, che divorati dal desiderio della luce divina attendevano tutta la notte l'alba, ritti in piedi, con le mani levate al cielo, fermi in quella posa come alberi. La posizione in cui si attende cambia: si può aspettare che Dio ci visiti nella postura dei santi monaci di cui parla Certeau oppure nell'“immobilità attenta e fedele” dello schiavo “in ascolto vicino alla porta, pronto ad aprire non appena il padrone avrà bussato”²⁸ come la Weil, ma l'attesa dell'amato è il compito paziente in cui è messo alla prova il desiderio.

Prova tra le più difficili, dure, l'attesa è la prova che patisce l'assenza e consiste nel sopportare il vuoto. Per tutta la durata dell'attesa, il desiderio del bene, che conserva la sua apertura infinita e non è incollato a cose che non sono beni, ama infatti a vuoto senza potersi applicare con soddisfazione piena a oggetto alcuno, in quanto solo Dio è il Bene, ma Dio non è presente quaggiù e può quindi essere amato solo in modo indiretto.

Senonché, per la Weil il puro desiderio del bene è già in se stesso il bene, nel senso che nella dimensione spirituale si ottiene sempre, infallibil-

26. S. WEIL, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu [Essai]*, in Id., *Œuvres Complètes* IV 1, cit., pp. 280-284, p. 280; trad. it. di G. Bissaca e A. Cattabani in Id., *Appunti sull'amore di Dio*, in Id., *L'amore di Dio*, Torino, Borla, 1968, pp. 75-84, p. 77.

27. S. WEIL, *Cahiers*, in Id., *Œuvres Complètes – Édition publiée sous la direction de F. de Lussy. VI. Cahiers 3 (février 1942 – juin 1942)*, Textes établis et présentés par A. Degrâces, M.-A. Fourneyron, F. de Lussy et M. Narcy, Paris, Éditions Gallimard, 2002, p. 277; trad. it. di G. Gaeta, Id. *Quaderni*, III, Milano, Adelphi, 1988, p. 279.

28. S. WEIL, *Formes de l'amour implicite de Dieu*, in Id., *Œuvres Complètes* IV 1, cit., p. 324; trad. it. Id., *Forme dell'amore implicito di Dio*, in Id., *Attesa di Dio*, cit., pp. 99-169, p. 153.

mente, il bene desiderato, se lo si desidera per se stesso, se non c'è alcun altro movente²⁹. Questa certezza interiore maturata all'età di quattordici anni, durante la crisi depressiva in cui era caduta a causa del confronto con il geniale fratello, precocissimo matematico, che l'aveva indotta a dubitare delle proprie doti intellettuali e a temere che le fosse negata la conoscenza della verità, da allora non l'abbandonerà mai più³⁰.

Se dunque la pensatrice rifiuta il volontarismo della fede: voler salvarsi da sé, scrive in *Formes de l'amour implicite de Dieu*³¹, è come saltare “continuamente a piedi uniti, nella speranza che a forza di saltare sempre più in alto un giorno si salirà fino al cielo”³²; se per lei l'uomo non deve cercare Dio, perché nel cercare il soggetto è ancora troppo attivo e presente, troppo centrato su se stesso, egli deve però attendere Dio e l'attesa richiede uno sforzo di attenzione, come indica la parentela linguistica tra le due parole. *L'hypomoné*, che la Weil preferisce tradurre con attesa piuttosto che con perseveranza, costanza, o pazienza, in quanto è attenzione, ascolto, obbedienza, non è atti-

29. “Essenza della fede: è impossibile desiderare veramente il bene e non ottenerlo”, annota Simone Weil durante il suo soggiorno a New York, tra luglio e ottobre del 1942 (S. WEIL, *Cahiers*, in Id., *Œuvres Complètes – Édition publiée sous la direction de F. de Lussy. VI. Cahiers 4 (juillet 1942 – juillet 1943) – La connaissance surnaturelle (Cahiers de New York et de Londres)*, Textes établis et présentés par M.-A. Fourneyron, F. de Lussy et J. Riaud, Paris, Éditions Gallimard, 2006, p. 186; trad. it. di G. Gaeta, *Quaderni*, IV, Milano, Adelphi, 1993, p. 179).

30. “Dopo mesi di tenebre interiori – scrive nell'*Autobiographie spirituelle* – all'improvviso e per sempre ho avuto la certezza che qualsiasi essere umano, anche se le sue facoltà naturali sono quasi nulle, penetra nel regno della verità riservato al genio, se solo desidera la verità e fa un perpetuo sforzo d'attenzione per attingerla” (S. WEIL, *Autobiographie spirituelle*, in Id., *Attente de Dieu*, cit., p. 72; trad. it. Id., *L'autobiografia spirituale*, in Id., *Attesa di Dio*, cit., p. 25). Sempre sull'efficacia del desiderio leggiamo: “Un racconto eschimese illustra così l'origine della luce: ‘Il corvo che nella notte eterna non riusciva a trovare cibo desiderò la luce e la terra s'illuminò’. Se c'è veramente desiderio, se l'oggetto del desiderio è davvero la luce, il desiderio di luce produrrà la luce” (S. WEIL, *Réflexion sur le bon usage des études scolaires*, in Id., *Œuvres Complètes* IV 1, cit., pp. 255-262, p. 257; trad. it. Id., *Riflessione sul buon uso degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio*, in Id., *Attesa di Dio*, cit., pp. 191-201, p. 193).

31. *Formes de l'amour implicite de Dieu* è l'opera in cui ha tracciato le linee essenziali della sua concezione religiosa (cf. G. GAETA, *Il linguaggio simbolico di Dio*, in S. WEIL, *Quaderni*, IV, cit., pp. 9-38, p. 16).

32. Chi è così occupato a saltare, non può guardare il cielo e solo se guardiamo a lungo il cielo, “Dio discende e ci rapisce. E ci rapisce facilmente. Come dice Eschilo: ‘Ciò che è divino è senza sforzo’” (S. WEIL, *Formes de l'amour implicite de Dieu*, in Id., *Œuvres Complètes* IV 1, cit., p. 323; trad. it. Id., *Forme dell'amore implicito di Dio*, in Id., *Attesa di Dio*, cit., p. 151).

vità né passività, ma è una specie di attività passiva, la più elevata fra tutte³³.

Nell'esperienza della Weil è poi presente un accadimento che l'ha sorpresa, in cui, per usare ancora una volta le parole di Certeau, si è "prodotta una breccia", un'irruzione imprevista e inattesa, a partire dalla quale si è sentita chiamata a "un itinerario indefinito"³⁴. Nell'autobiografia spirituale Simone Weil racconta a padre Perrin alcune sue esperienze mistiche avvenute in tempi e luoghi diversi: in Portogallo nel 1935 dopo l'anno faticosissimo passato in fabbrica, ad Assisi nel 1937, a Solesmes nel 1938 e infine più volte a Marsiglia mentre recitava il *Pater*³⁵. Ma il documento mistico "per eccellenza", osserva Giancarlo Gaeta³⁶, è quello conosciuto con il titolo di *Prologue*, che secondo le indicazioni di Simone Weil doveva essere posto all'inizio dell'edizione dei *Cahiers*, come prologo appunto alla "massa non ordinata dei frammenti" che era venuta appuntando negli ultimi anni della sua vita, per illuminare con la sua luce il significato profondo di quelle sue riflessioni.

Si può intuire l'importanza che questo testo rivestiva agli occhi della pensatrice francese dal fatto che di esso ci sono pervenute tre stesure. A differenza del *Mémorial* di Pascal, cui pure Gabellieri lo accosta³⁷, che dal punto

33. È per la Weil l'azione non agente, l'unità soprannaturale dei contrari, perfettamente descritta nella *Bhagavadgita* e in Lao Tzu. Si veda per questo tema centrale in S. Weil, A. PUTINO, *Simone Weil e la passione di Dio. Il ritmo divino dell'uomo*, Bologna, EDB, 1997, pp. 46-49.

34. M. DE CERTEAU, *L'expérience spirituelle*, in Id., *L'étranger ou l'union dans la différence*, cit., p. 5; trad. it. Id., *L'esperienza spirituale*, in Id., *Sulla mistica*, cit., p. 102.

35. L'esperienza decisiva è la seconda, che risale al 1937. Si trovava ad Assisi nella chiesa di S. Maria degli Angeli, nella piccola cappella romanica del XII secolo, incomparabile meraviglia di purezza, in cui "san Francesco ha pregato tanto spesso", e a un tratto le accade di sentirsi "obbligata" a inginocchiarsi da una forza irresistibile (S. WEIL, *Autobiographie spirituelle*, in Id., *Attente de Dieu*, cit., p. 75; trad. it. Id., *L'autobiografia spirituale*, in Id., *Attesa di Dio*, cit., p. 28). Nel 1938 il terzo contatto. "Il Cristo stesso è disceso e mi ha presa" (*Ivi*, p. 76; trad. it. *Ivi*, p. 29) scrive a padre Perrin, e racconta che è accaduto mentre era intenta a recitare la poesia di George Herbert, *Love*, come un bel componimento senza pensare che potesse avere la virtù di una preghiera.

36. G. GAETA, *I "Cahiers" storia di un'opera postuma*, in S. WEIL, *Quaderni*, I, trad. it. di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1982, pp. 9-37, p. 32.

37. Cf. E. GABELLIERI, *Dall'umanismo alla rivelazione*, in G. P. Di Nicola e A. Danese (a cura di), *Persona e impersonale. La questione antropologica in Simone Weil*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009, pp. 261-271, p. 265. Il riferimento pascaliano è al celebre frammento L 913: cf. B. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, Paris, Editions du Luxembourg, 1951; trad. it. a cura di E. Balmas, Id., *Frammenti*, Milano, Rizzoli, 2002, pp. 847-848.

di vista stilistico sembra scritto di getto, il *Prologue* si presenta come un elegante testo poetico, letterariamente costruito³⁸, che alterna frasi brevi, secche e incisive, a intense immagini evocatrici. Mentre il primo è un documento “storico” cronologicamente datato secondo il calendario liturgico, che registra fedelmente l’esperienza della *nuit de feu* in cui avvenne la seconda e definitiva conversione di Pascal, il secondo è probabilmente un compendio di più esperienze mistiche, un poema, una *fabula*, che esprime in sintesi i caratteri della mistica weiliana.

L’inizio asciutto, essenziale, quasi brusco sottolinea la sorpresa per l’accadimento inatteso: “Entrò nella mia camera e disse: ‘Miserabile, che non comprendi nulla, che non sai nulla. Vieni con me e t’insegnerò cose che neppure sospetti’”. Segue alla manifestazione del Cristo, che è venuto a cercarla nella sua camera, la scena in una chiesa, descritta come “nuova e brutta”, in cui lui le ordina di inginocchiarsi dinanzi all’altare. Quindi la scena cambia di nuovo e si sposta in una mansarda, vero luogo mistico dell’incontro, fuori dallo spazio e dal tempo reali, dove il Cristo celebra la cena eucaristica con il pane e il vino. Qui, per più giorni segregata dal mondo esterno, vive l’esperienza di una pienezza e di una felicità edeniche e acquisisce – malgrado la successiva cacciata dalla mansarda/paradiso, il conseguente senso di angoscia per l’abbandono e il timore tipico della psicologia femminile di non essere degna d’amore – la profonda certezza d’essere nonostante tutto amata che si esprime nelle parole toccanti con cui il prologo si chiude: “E tuttavia in fondo a me qualcosa, un punto di me, non può impedirsi di pensare tremando di paura che forse, malgrado tutto, mi ama”³⁹.

38. Come scrive Gaeta in *I “Cahiers” storia di un’opera postuma*, cit., pp. 30-32, vi sono tre copie del testo, l’una alla fine dell’undicesimo libro dei *Quaderni*, appartenente al lotto dei manoscritti lasciati da Simone Weil a G. Thibon prima della sua partenza da Marsiglia e contenente all’inizio e alla fine precise indicazioni sulla collocazione dello scritto nel libro che progettava di comporre, in cui avrebbero dovuto essere raccolti e ordinati i materiali dei *Quaderni*; una seconda, del tutto identica alla prima, recante il titolo di *Prologo*, ma priva delle annotazioni introduttive e finali, nel primo dei *Quaderni d’America* e infine una terza, pure inserita tra le pagine di questo *Quaderno*, che presenta il nudo testo in una stesura caratterizzata da molte cancellature, correzioni e rifacimenti, probabilmente precedente le altre. Di seguito citerò lo scritto nell’originale dall’edizione della prima delle copie sopra indicate che si deve considerare il testo definitivo, di cui la Weil portò con sé in America una copia e i materiali preparatori.

39. Cf. S. WEIL, *Cahiers*, in Id., *Œuvres Complètes* VI 3, cit., pp. 369-370; trad. it. Id., *Quaderni*, I, cit., pp. 103-105.

Dopo la comunione con il Cristo, la relazione con Dio che prima si configurava come una mistica negativa, dell'assenza (il desiderio in attesa desidera a vuoto, privo com'è di un oggetto adeguato che possa davvero appagarlo), si trasforma in una mistica della pienezza, della presenza, nella percezione di sentirsi amata. In Simone Weil l'esperienza mistica ha quindi una profonda risonanza interiore, produce un cambiamento, eppure nella sua vita non c'è stata alcuna *conversio*, come lei stessa scrive a Perrin. Che cos'è dunque cambiato? Dio che prima era amato in modo indiretto nella sua forma impersonale è ora amato in modo diretto e riconosciuto come un Dio d'amore. *L'amor fati* è divenuto *amor Dei*, non solo nel senso oggettivo del genitivo, cioè un amore che ha per oggetto Dio, un Dio che è la seconda Persona della Trinità, ma anche, come subito vedremo, nel senso soggettivo del genitivo, un amore che ha per soggetto Dio.

Simone Weil ha visto nell'amore per il prossimo, per la bellezza della natura e delle opere d'arte e infine nell'amore per le pratiche religiose, delle forme preparatorie all'amore di Dio. In questi amori l'amore di Dio è contenuto in maniera implicita, per cui amando il prossimo, la bellezza e l'ordine del creato, amando la poesia, la musica e la scienza, si ama Dio indirettamente. La compassione per lo sventurato e la gratitudine di questi per chi l'ama, la bellezza della natura e il suo ordine perfetto, sono spiragli attraverso cui filtra nel mondo la pura giustizia di Dio, la sua sublime bellezza, la sua perfetta sapienza. Pertanto, chiunque sia animato dall'amore per il bello, la giustizia, la verità, ama Dio, che è insieme personale e impersonale, nel suo aspetto impersonale. Questo amore è per Dio, ma non ancora di Dio. L'amore di Dio, infatti, non è il culmine di un movimento ascendente dell'anima, bensì, come sostengono i mistici, una discesa di Dio nell'anima, per cui non è l'amore dell'uomo per Dio, ma l'amore di Dio per l'uomo e nell'uomo. E questo amore divino, non umano, è un amore più ricco, forte e profondo per il creato e per tutti gli uomini. La Weil ha espresso questo pensiero in modo folgorante:

Durante il periodo preparatorio, gli amori indiretti costituiscono un moto ascendente dell'anima, uno sguardo rivolto con qualche sforzo verso l'alto. Dopo che Dio è disceso in persona non solo per visitare l'anima, come fa all'inizio per lungo tempo, ma anche per impadronirsene e trasportarne il centro presso di sé, tutto cambia. Il pulcino ha forato il guscio, è al di fuori dell'uovo del mondo. Quei primi amori sussistono, sono diventati anzi più intensi, ma si sono trasformati. Chi abbia subito quest'avventura ama più di prima gli sventurati, coloro che lo aiutano nella sventura, gli amici, le pratiche religiose, la bellezza del mondo. Ma quegli amori sono diventati

un moto discendente al pari dell'amore di Dio, un raggio indistinto nella luce di Dio.⁴⁰

Nell'*unio mystica* Dio dunque non è solo oggetto d'amore. Dio ama. A padre Perrin Simone Weil describe in questi termini il contatto con il Cristo: "attraverso la sofferenza ho soltanto percepito la presenza di un amore analogo a quello che si legge nel sorriso di un volto amato"⁴¹. E poiché l'amore, come il bene, è *diffusivum sui*, la relazione tra il mistico e Dio non è chiusa, non è una relazione a due. Nel pensiero religioso della Weil Dio ama il creato attraverso la creatura che si lascia penetrare dal suo amore, che a esso si schiude. Per cui nel mistico è Dio stesso che ama divinamente. Il mistico ama tutto e tutti aprendosi a un amore che oltrepassa ogni potere dell'io, che proviene dall'alto, da Dio.

Come per molti mistici cristiani, anche per la Weil l'esperienza mistica coincide quindi con la scoperta del Dio d'amore dietro al cieco fato, del Dio non solo amato ma amante. La differenza non è di poco conto, come aveva già compreso Kierkegaard in *Frygt og Bæven*, riflettendo sulla differenza tra rassegnazione e fede⁴². Chi ama Dio e a lui obbedisce con rassegnazione senza credere nel suo amore, riflette su se stesso e fa perno su se stesso; chi invece ama Dio, confidando in lui, certo del suo amore, riflette su Dio, riposa in lui e a lui si affida⁴³. E lasciandosi amare, consentendo all'amore divino di

40. S. WEIL, *Formes de l'amour implicite de Dieu*, in Id., *Œuvres Complètes IV 1*, cit., p. 333; trad. it. Id., *Forme dell'amore implicito di Dio*, in Id., *Attesa di Dio*, cit., p. 164-165. Il passo così prosegue: "Almeno si suppone che sia così. Gli amori indiretti non sono altro che l'attitudine dell'anima orientata verso il bene nei riguardi degli esseri e delle cose di quaggiù. Essi non hanno di per sé come oggetto un bene. Quaggiù non ci sono beni. E dunque, a rigor di termini, non sono amori. Sono attitudini amorose. Nel periodo preparatorio l'anima ama a vuoto. Non sa se al suo amore corrisponda qualcosa di reale. Può credere di saperlo. Ma credere non è sapere. Simile credenza non la soccorre. L'anima sa con certezza soltanto di aver fame" (*Ibidem*; trad. it. *Ivi*, p. 165).

41. S. WEIL, *Autobiographie spirituelle*, in Id., *Attente de Dieu*, cit., p. 76; trad. it. Id., *L'autobiografia spirituale*, in Id., *Attesa di Dio*, cit., p. 30.

42. S. KIERKEGAARD, *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de Silentio*, in Søren Kierkegaards Skrifter, bd. 1-28, bd. K1-K28, udg. af N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup et alii, København, Gads Forlag, 1997-2012, 4, pp. 97-210; trad. it. a cura di C. Fabro, Id., *Timore e tremore. Lirica dialettica di Johannes de Silentio*, in Id., *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972, pp. 39-100.

43. Per Simone Weil lasciarsi amare è più difficile di amare, perché implica la rinuncia a se stessi come principio, riconoscendo all'Altro il primato nell'iniziativa.

compenetrarlo, ama come Dio ama, ardendo di un amore che non è più umano ma divino.

Ma in cosa differisce l'amore divino da quello umano? Come ama Dio? Il pensiero della Weil a questo riguardo, osserva Gabellieri, è una comprensione letterale dell'affermazione giovannea: "Dio è amore" (1Gv 4, 8b), in cui l'essenziale è comprendere che non c'è alcuna distinzione reale, in Dio, tra "Essere" e "Amore". Dio non ama, Dio è Amore. In questo senso, Dio non può non amare, non può, cioè, porre atti contrari a ciò che è. Se l'uomo può non amare, Dio invece non lo può. Dio è amore significa allora nell'*ontologie* weiliana che è dono totale, gratuito, incondizionato di sé. Annota la Weil: "Egli ama non come io amo ma come uno smeraldo è verde".

E se la perfezione dell'amore divino consiste nel non poter non amare, cioè nel non discriminare, ugualmente nel mistico la perfezione dell'amore deve possedere la stessa estensione, la stessa uguaglianza, la stessa necessità. Identificandosi con l'amore di Dio, il mistico ama in modo imparziale, nel distacco dal proprio io, benedicendo tutti e accettando tutto come un segno dell'amore di Dio.

Gli avvenimenti della vita, quali che siano, tutti senza eccezione, sono per convenzione segni dell'amore di Dio, così come il pane dell'Eucaristia è carne del Cristo. Ma una convenzione con Dio è più reale di qualsiasi realtà. Dio stabilisce con i suoi amici un linguaggio convenzionale. Ogni avvenimento della vita è una parola di questo linguaggio. [...] Il senso comune di tutte queste parole è: 'Io ti amo'. Uno beve un bicchiere d'acqua. L'acqua è l'io ti amo di Dio. Resta per due giorni nel deserto senza trovare niente da bere. L'inaridimento della gola è l'io ti amo di Dio. [...] Quelli che sono dei principianti nell'apprendimento di questo linguaggio credono che soltanto alcune di queste parole vogliono dire 'io ti amo'. Quelli che conoscono il linguaggio sanno che esse racchiudono un solo significato. Dio non ha parola alcuna per dire alla sua creatura: 'io ti odio'. [...] Essa può odiare Dio e Dio non può odiarla a sua volta. Questa impotenza fa di Lui una persona impersonale. Egli ama, non come io amo, ma così come uno smeraldo è verde. Egli è 'Io amo'. E anch'io, se fossi nello stato di perfezione, amerei così come uno smeraldo è verde⁴⁴.

44. S. WEIL, *Cahiers*, in Id., *Œuvres Complètes* VI 4, cit., pp. 170-171; trad. it. Id., *Quaderni*, IV, cit., pp. 161-162. Questo tema ritorna spesso e con paragoni diversi nell'opera della Weil. Scrive, per esempio, in *L'amore di Dio e la sventura*: "Come si impara a leggere o si apprende un mestiere, così si impara a sentire in ogni cosa, anzitutto e quasi unicamente, l'obbedienza dell'universo a Dio. È un vero apprendistato. E come ogni apprendistato richiede sforzi e tempo. Chi l'ha terminato non nota maggiori differenze fra le cose e fra gli eventi di quante ne rilevi chi sappia leggere trovandosi davanti alla stessa frase scritta più volte ora in rosso ora in

Che in questo consista la perfezione dell'amore è, per la Weil, chiaramente indicato dal Cristo nel *Discorso della montagna*, in Mt 5, 45-48, versetti sempre presenti alla pensatrice francese. Qui egli ci esorta a essere perfetti com'è perfetto il Padre celeste "che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti". E all'amore impersonale di Dio, alla sua assenza di discriminazione, la creatura corrisponde con un'obbedienza altrettanto impersonale e indiscriminata, che trova un modello perfetto nell'assoluta obbedienza del Cristo, nella totale rinuncia del Figlio di Dio alla propria volontà per compiere la volontà del Padre, rimettendo interamente nelle sue mani la propria vita, sottomettendosi come un servo obbediente al suo volere, accettando tutto fino all'estrema sventura dell'ignominiosa morte in croce.

Un passo di *Formes de l'amour implicite de Dieu* esprime in sintesi con estrema lucidità il rapporto tra l'amore impersonale di Dio e l'obbedienza assoluta della creatura:

Essere perfettamente obbedienti vuol dire essere perfetti com'è perfetto il nostro Padre celeste. Fra gli uomini, uno schiavo non si rende simile al padrone obbedendogli. Anzi, più egli è sottomesso, maggiore è la distanza tra lui e chi comanda. Ma fra l'uomo e Dio avviene diversamente. Una creatura ragionevole diventa l'immagine perfetta dell'Onnipotente, nella misura in cui le è concesso, soltanto se la sua obbedienza è assoluta. Ciò che nell'uomo è l'immagine stessa di Dio è un qualcosa che attiene al fatto di essere una persona, ma non è il fatto stesso di esserlo. È la facoltà di rinuncia alla persona. È l'obbedienza. [...] Da un certo punto di vista è dunque vero che bisogna concepire Dio come impersonale, nel senso che Egli è il modello divino di una persona che rinunciando a sé trascende se stessa. [...] Ecco perché bisogna amare la perfezione del Padre celeste nella diffusione indiscriminata della luce del sole. Il modello divino, assoluto, di quella rinuncia che in noi è l'obbedienza – è questo il principio creatore e ordinatore dell'universo, è questa la pienezza dell'essere⁴⁵.

In altre parole, in un mondo in cui Dio è assente e la cui assenza è il segno del suo amore, del suo ritrarsi⁴⁶, l'uomo può unirsi a Dio solo passando

blu, stampata ora in certi caratteri ora in altri. Chi non sa leggere vi coglie invece soltanto differenze. Per chi sa leggere, i vari modi si equivalgono, perché la frase è la stessa" (S. WEIL, *L'amour de Dieu et le malheur*, in *Œuvres Complètes* IV 1, cit., pp. 346-374, p. 356; trad. it. Id., *L'amore di Dio e la sventura*, in Id., *Atesa di Dio*, cit., pp. 171-189, p. 184).

45. S. WEIL, *Formes de l'amour implicite de Dieu*, in Id., *Œuvres Complètes* IV 1, cit., p. 312-313; trad. it. Id., *Forme dell'amore implicito di Dio*, in Id., *Atesa di Dio*, cit. pp. 136-137.

46. Al centro del pensiero religioso di Simone Weil si trova l'idea di un Dio che si ritira nell'atto stesso di creare, abdicando al suo potere, spogliandosi della sua pienezza e regalità,

per un abbassamento, uno svuotamento analogo a quello divino, rinunciando a se stesso affinché di nuovo Dio solo sia: “Dio – leggiamo in *Formes de l’amour implicite de Dieu* – ha creato la nostra autonomia affinché avessimo la possibilità di rinunciare a essa per amore”⁴⁷. L’obbedienza alla volontà divina è il segno di questa rinuncia, che è a sua volta il segno dell’amore e dell’abbandono con cui la creatura, imitando il Creatore, corrisponde al suo amore.

È nel tema dell’obbedienza che va dunque cercato il motivo ispiratore e unificatore di tutto il percorso spirituale di Simone Weil, come peraltro lei stessa suggerisce nelle lettere inviate a Perrin. Si tratta di un’obbedienza percepita all’inizio come *amor fati*⁴⁸, poi come *amor Dei* e infine come *amor Christi*, che trova l’immagine che l’esemplifica nella figura dello schiavo, intesa dapprima come espressione di una condizione sociale degradante e poi trasfigurata religiosamente in quella del servo inutile di cui parla il Vangelo. Niente meglio di questa figura e delle sue trasformazioni consente quindi di ricapitolare lo sviluppo del percorso mistico weiliano.

La figura dello “schiavo” compare nell’opera della Weil presto, fin dagli anni del suo impegno politico e sindacale. Nel periodo trascorso in fabbrica, tra dicembre 1934 e agosto 1935, l’intellettuale borghese che ha alle spalle gli studi di filosofia alla Normale, l’insegnamento nei licei e una brillante atti-

rinunciando a essere l’uno-tutto per lasciare essere ciò che è altro da sé: da una parte la realtà della materia inerte e psichica soggetta a un’inflexibile e indifferente necessità che la ordina e domina, e, dall’altra, la libertà delle creature senzienti. La creazione è dunque fondamentalmente un atto d’amore. La Croce costituisce il completamento di questa abdicazione di Dio, di questa *kenosis*, di quest’atto d’amore. L’uomo può ritornare a Dio solo ripercorrendo il cammino del Padre e del Figlio, abdicando al suo io, *decreandosi*. Alla creazione divina deve dunque corrispondere simmetricamente la *decreazione* dell’uomo, che significa rinuncia al proprio io e alla dimensione della forza, assunzione dell’attitudine dell’obbedienza e adeguamento alla necessità come modalità d’incontro con la trascendenza stessa.

Sulla concezione weiliana della creazione e sull’affinità di questa con la lettura della creazione fornita da Isaac Luria, si veda A. PUTINO, *Simone Weil e la passione di Dio. Il ritmo divino dell’uomo*, cit., pp. 16-20.

47. S. WEIL, *Formes de l’amour implicite de Dieu*, in Id., *Œuvres Complètes* IV 1, cit., p. 313; trad. it. Id., *Forme dell’amore implicito di Dio*, in Id., *Attesa di Dio*, cit., p. 137.

48. Per una critica all’*amor fati* e al “tutto è bene” stoico, weiliano e hillesumiano alla luce delle tesi di L. Šestov, cf. R. DAMIANI, *Amor fati e Amore di Dio in guerra: Etty Hillesum e Simone Weil*, in *Lingua, letteratura e umanità. Studi offerti dagli amici ad Antonio Daniele* (a cura di V. Formentin, S. Contarini, F. Rognoni, M. Romero Allué, R. Zucco), Padova, CLEUP, 2017, pp. 395-412.

vità di pubblicista, sceglie di conformarsi volontariamente alla condizione degli operai, gli schiavi del suo tempo⁴⁹, per provare di persona nell'abbassamento la sventura di quella umiliante condizione di soggezione. Questa dura esperienza le insegna molto: il rapporto con la realtà, con la vita vera, la costante e forte percezione di uno stato di costrizione, che inevitabilmente incide sul corpo e sull'anima, le fa capire una volta per sempre quanto illusorio, falso, astratto, risibile sia l'ego autoreferenziale dell'intellettuale, che non avendo alcun rapporto con la realtà concreta, completamente sollevato dalle necessità materiali, si attribuisce un'immaginaria autonomia.

Il lavoro manuale dell'operaio in fabbrica le insegna dunque l'obbedienza alla realtà⁵⁰, la soggezione alla necessità, e se negli anni successivi la sua concezione dell'uomo è investita da una rinnovata visione spirituale, essa però, osserva Gaeta, "dell'esperienza di fabbrica porta il marchio"⁵¹. Sicché

49. "Con quei penitenziari industriali che sono le grandi fabbriche si possono fabbricare solo degli schiavi, e non dei lavoratori liberi, ancor meno dei lavoratori in grado di costruire una classe dominante" (S. WEIL, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, in Id., *Œuvres Complètes – Édition publiée sous la direction d'A. A. Devaux et de F. de Lussy. II. Écrits historiques et politiques 2. L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934 – juin 1937)*, Textes rassemblés, introduits et annotés par G. Leroy et A. Roche, Paris, Éditions Gallimard, 1991, pp. 27-109, p. 104; trad. it. di G. Gaeta in Id., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Milano, Adelphi, 1983, p. 123).

50. Nelle ultime pagine di *L'Enracinement*, che mancano purtroppo nella traduzione italiana, Simone Weil nota che se l'uomo, peccando, ha disobbedito a Dio, attraverso il castigo del lavoro e della morte, consentendo loro, è reintegrato nell'obbedienza. La morte e il lavoro sono infatti necessari e non oggetto di scelta. "Il consenso alla morte, quando la morte è presente e vista nella sua nudità, è uno strappo supremo, istantaneo, da ciò che ognuno chiama io. Il consenso al lavoro è meno violento. Ma là ove è completo, si rinnova ogni mattina lungo tutta l'esistenza umana [...]. Ogni mattina il lavoratore consente al lavoro per quel giorno e per l'intera vita. Vi consente che sia triste o gaio, interessato o avido di divertimento, affaticato o pieno di energie" (S. WEIL, *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, in Id., *Œuvres Complètes – Édition publiée sous la direction de R. Chenavier. V. Écrits de New York et de Londres 2 (1943)*, *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Textes établis, présentés et annotés par R. Chenavier et P. Rolland avec la collaboration de M.-N. Chenavier-Jullien, Paris, Éditions Gallimard, 2013, pp. 107-365, cit., p. 365).

51. G. GAETA, *Un racconto di formazione, Introduzione a S. WEIL, Diario di fabbrica*, trad. it. di M. C. Sala, Genova, Marietti, 2015, pp. 7-19, p. 19. "In effetti – precisa lo studioso – è l'opera intera di Simone Weil a discendere da quella prova, che fu peraltro la messa in atto radicale di un orientamento di vita che agiva in lei dall'adolescenza, corrispondente a un bisogno primario, quello dell'uscita definitiva dal mondo dell'immaginario. Per questo, credo, ha potuto andare fino in fondo a un'esperienza siffatta senza restarne schiacciata. A sostenerla e a consen-

anche l'evoluzione della nozione di obbedienza, simboleggiata in questo periodo dallo schiavo, non comporta svolte né rinnegamenti ma un progressivo approfondimento capace di integrare nel suo sviluppo nuove idee ispirate da una diversa prospettiva.

Questa nuova prospettiva le è schiusa dall'esperienza mistica. Durante un viaggio in Portogallo, assistendo in un povero villaggio a una processione in riva al mare, ascolta il canto straziante delle mogli dei pescatori e comprende che il messaggio di Cristo è la religione degli schiavi e quindi anche la sua religione. Dopo l'esperienza di fabbrica sente infatti di aver ricevuto per sempre il marchio della schiavitù.

All'uscita dal dentista (martedì mattina, credo – o piuttosto giovedì mattina) e mentre salgo lo mezzo, una bizzarra reazione. A me, la schiava, è dunque permesso di salire su questo autobus, di farne uso con i miei dodici centesimi come a chiunque altro? Quale straordinario favore! Penso che se mi ordinassero brutalmente di scendere asserendo che mezzi di locomozione così comodi non sono per me, che a me spetta solo andare a piedi, lo troverei del tutto naturale. La schiavitù mi ha fatto perdere completamente il sentimento di avere dei diritti. Avere dei momenti in cui non devo sopportare alcunché quanto a brutalità umana mi appare come un favore. Momenti simili sono come sorrisi del cielo, un dono del caso. Speriamo mantenga tale stato d'animo, così ragionevole⁵².

Ma alla luce della fede in Dio la figura dello schiavo subisce una metamorfosi, mutando di segno. Nelle relazioni umane lo schiavo è ridotto a cosa. Lo è per il padrone (“Non c’è alcuna differenza tra scagliare una pietra per allontanare un cane importuno e dire a uno schiavo: ‘Manda via quel cane’). Nei rapporti di forza fra gli uomini, oltre un certo grado di ineguaglianza, l’inferiore passa allo stato di materia e perde la propria personalità”⁵³). E lo è ai propri occhi perché, avendo interiorizzato la propria condizione, sente di

tirle di riemergere poco a poco da quell'abisso di costrizione fisica e di umiliazione delle capacità di pensiero, fu la più forte esigenza di bucare lo spesso schermo che separa dal contatto con la realtà” (*Ibidem*).

52. Il passo citato così continua: “I miei compagni di lavoro non hanno, credo, questo stato d'animo al medesimo grado: non hanno pienamente capito che sono schiavi. Per loro le parole “giusto” e “ingiusto” hanno conservato un senso probabilmente fino a un certo punto – in questa situazione in cui tutto è ingiustizia” (S. WEIL, *Journal d'usine*, in Id., *Œuvres Complètes* II 2, cit., pp. 151-282, p. 234; trad. it. Id., *Diario di fabbrica*, cit., p. 97).

53. S. WEIL, *Formes de l'amour implicite de Dieu*, in Id., *Œuvres Complètes* IV 1, cit., p. 289; trad. it. Id., *Forme dell'amore implicito di Dio*, in Id., *Attesa di Dio*, cit., p. 104.

appartenere non a se stesso ma al padrone (“Gli schiavi neri d’America, quando per caso si ferivano a un piede o a una mano, dicevano: ‘Non fa nulla, è il piede del padrone, è la mano del padrone’”⁵⁴). Ora questa trasformazione in materia inerte, che l’uomo subisce quando è totalmente soggetto a un altro uomo, soggezione che è innaturale e ingiusta, rappresenta un avvilito e una negazione della sua dignità. L’uomo è tale solo fino a quando è preservata la sua autonomia, la sua facoltà di essere libero e cosciente.

Invece nel rapporto con Dio, che è il Bene, il *libero* consenso all’obbedienza, la *volontaria* riduzione a docile materia non soltanto non degradano l’uomo, ma lo rendono simile a Dio. “Essere come sarebbe la materia incosciente – se fosse cosciente. Immagine di Dio”, si legge in una incisiva annotazione dei *Cahiers*⁵⁵. La figura del servo, così presente nel Vangelo, indica allora il carattere di completa rinuncia alla propria personalità, a tutto ciò che chiamiamo “io”, la totale remissione di sé a Dio che il credente assume coscientemente e liberamente.

Ridurre un uomo allo stato di materia inerte piombandolo nella sventura è qualcosa di così atroce proprio perché la rinuncia a essere una persona fa dell’uomo il riflesso di Dio. Sottraendo a un uomo la qualità di persona umana gli si toglie la possibilità di rinunciare a essa, a meno che non abbia già una sufficiente preparazione. [...] Chi è perfettamente obbediente considera infinitamente preziosa in ogni uomo la facoltà di libera scelta⁵⁶.

Il servo obbediente attende gli ordini di Dio e li esegue: questo è il suo compito, il suo dovere. Fedeltà, vigilanza, attenzione, pazienza sono tutti aspetti di questa rinuncia e di questa obbedienza a un tempo attiva e passiva, che si concretizza nell’attesa: “Nel vangelo non si parla mai di una ricerca di Dio da parte dell’uomo. [...] Il ruolo della futura sposa è quello di attendere. Lo schiavo attende e veglia mentre il suo padrone è a una festa. Il viandante non s’invita da sé al pasto delle nozze, né richiede che lo si inviti; vi è condotto quasi di sorpresa. Il suo ruolo consiste soltanto nell’indossare un abito conveniente”⁵⁷. *L’habitus* che lo schiavo deve indossare per non essere scac-

54. *Ivi*, p. 293; trad. it. *Ivi*, p. 110.

55. S. WEIL, *Cahiers*, in Id., *Œuvres Complètes* VI 4, cit., p. 118; trad. it. Id., *Quaderni*, IV, cit., p. 111.

56. S. WEIL, *Formes de l’amour implicite de Dieu*, in Id., *Œuvres Complètes* IV 1, cit., p. 313; trad. it. Id., *Forme dell’amore implicito di Dio*, in Id., *Attesa di Dio*, cit., p. 137.

57. *Ivi*, p. 324; trad. it. *Ivi*, p. 152.

ciato dalla festa consiste, come si è visto, nella purificazione del desiderio, nella rinuncia all'io e a tutto ciò che non è Dio: "Desiderare Dio e rinunciare a tutto il resto: solo questo salva"⁵⁸.

L'atteggiamento che opera la salvezza non assomiglia ad alcuna attività [...] È attesa, immobilità attenta e fedele che dura all'infinito e che nessun colpo può perturbare. Lo schiavo in ascolto vicino alla porta, pronto ad aprire non appena il padrone avrà bussato, ne è l'immagine migliore. Bisogna che egli sia disposto a morire di fame e di sfinitezza piuttosto che mutare il proprio atteggiamento. Bisogna che i suoi compagni possano chiamarlo, parlargli, picchiarlo senza che egli volga la testa. Anche se gli dicono che il padrone è morto, e anche se ci crede, non si muoverà. Se gli dicono che il padrone è in collera con lui e che al rientro lo picchierà, e se ci crede, non si muoverà. La ricerca attiva nuoce non soltanto all'amore, ma anche all'intelligenza, le cui leggi imitano quelle dell'amore. [...] La nozione di grazia contrapposta alla virtù volontaria, la nozione di ispirazione contrapposta al lavoro intellettuale o artistico esprimono entrambe, se ben comprese, questa efficacia dell'attesa e del desiderio⁵⁹.

Solo quando ha rinunciato alla propria volontà, distaccandosi totalmente dall'io, solo allora il credente può accettare la necessità, desiderarla e obbedire ad essa. E può farlo perché solo allora è in grado di scorgere dietro la necessità l'ordine e, dietro l'ordine, Dio⁶⁰. Un Dio che per amore ha abdicato, rinunciando all'onnipotenza e al dominio in questo mondo:

L'universo in cui viviamo, del quale siamo una particella, è la distanza posta dall'Amore divino fra Dio e Dio. Noi siamo un punto di tale distanza. Lo spazio, il tempo e il meccanismo che governa la materia sono questa distanza. Tutto ciò a cui diamo il nome di male non è altro che quel meccanismo. Dio ha fatto in modo che la sua grazia, quando penetra al centro stesso di un uomo e da lì illumina tutto il suo essere, gli permette di camminare sulle acque senza alcuna violazione delle leggi della natura. Ma appena un uomo si distoglie da Dio, finisce semplicemente in balia della

58. *Ibidem*; trad. it. *Ivi*, p. 153.

59. *Ivi*, pp. 324-325; trad. it. *Ibidem*.

60. "La necessità è il velo di Dio. Letture sovrapposte: leggere la necessità dietro la sensazione, leggere l'ordine dietro la necessità, leggere Dio dietro l'ordine. È necessario amare tutti i fatti, non per le loro conseguenze, ma perché in ogni fatto Dio è presente. Ma questo è tautologico. Amare tutti i fatti equivale a leggere Dio in essi" (S. WEIL, *Cahiers*, in Id., *Œuvres Complètes – Édition publiée sous la direction d'A. A. Devaux et de F. de Lussy. VI. Cahiers 2 (septembre 1941 – février 1942)*, Textes établis et présentés par A. Degrâces, M.-A. Fourneyron, F. de Lussy et M. Narcy, Paris, Éditions Gallimard, 1997, p. 373; trad. it. di G. Gaeta, Id., *Quaderni*, II, Milano, Adelphi, 1985, p. 205).

gravità. Anche se poi ha l'impressione di volere e di scegliere, non è che una cosa, una pietra che cade. [...] Il meccanismo della necessità, pur rimanendo sempre identico, si traspone a ogni livello: nella materia bruta, nelle piante, negli animali, nei popoli, nelle anime. Considerato dal nostro punto di osservazione, secondo la nostra prospettiva, esso è completamente cieco. Ma se trasportiamo il nostro cuore al di fuori di noi stessi, al di fuori dell'universo, al di fuori dello spazio e del tempo, là dov'è il Padre nostro, e da quel punto torniamo a osservare quel meccanismo, ci apparirà ben diverso. Ciò che sembrava necessità diventa obbedienza. La materia è totale passività, di conseguenza totale obbedienza alla volontà di Dio. Essa è per noi un modello perfetto⁶¹.

Questo passo tratto da *L'amour de Dieu et le malheur* è importante e conviene analizzarlo dettagliatamente nelle sue interne articolazioni, riga per riga, perché fornisce la chiave per interpretare il pensiero religioso di Simone Weil sull'obbedienza. Secondo i primi due periodi, la creazione – cioè l'universo e noi, come particelle, punti, al suo interno – è “la distanza posta dall'amore divino tra Dio e Dio”. Si tratta, dunque, di una dinamica intradivina: tra Dio e Dio sta il mondo, come atto d'amore che differenzia/lega Dio da/a se stesso⁶². Subito dopo, si afferma che la distanza (il mondo) è lo spazio, il tempo e la necessità che governano la materia. Esiste dunque per la Weil una materia che, a differenza di Dio, non è sottratta al tempo e allo spazio e che nel suo movimento/divenire è soggetta a leggi inderogabili. Il quarto periodo spiega che questo è propriamente ciò che noi chiamiamo male. L'accento batte su quel “noi”. Noi infatti siamo particelle dell'universo – ma non solo – e questo è il problema. Abbiamo un centro che, raggiunto dalla grazia, ci trasfigura, così che nel mondo, senza violarne le leggi, “camminiamo sulle acque” – ovvero siamo a un tempo mondo e Dio (Gesù Cristo), e tutto è bene. Ma non appena ci distogliamo da Dio, avverte il sesto periodo, restiamo solo materia e partecipiamo alle leggi del mondo. Affondiamo, potremmo dire, come nel Vangelo accade a Pietro quando dubita (Mt, 14, 29-33). Dunque ciò che dopo ci accade

61. S. WEIL, *L'amour de Dieu et le malheur*, in *Œuvres Complètes* IV 1, cit., p. 354; trad. it. Id., *L'amore di Dio e la sventura*, in Id., *Attesa di Dio*, cit., pp. 181-182.

62. “Dio ha creato per amore e a fin d'amore. Dio non ha creato altro che l'amore stesso e i mezzi dell'amore. Egli ha creato tutte le forme dell'amore. Ha creato esseri capaci d'amore a tutte le distanze possibili. Alla distanza massima, la distanza infinita, è andato Dio stesso, poiché nessun altro avrebbe potuto farlo. Questa distanza infinita fra Dio e Dio, lacerazione suprema, dolore senza pari, meraviglia dell'amore, è la Crocifissione. Nulla è più lontano da Dio di quel che è stato fatto maledizione” (*Ivi*, p. 351; trad. it. *Ivi*, p. 177).

non è in se stesso male, ma solo un essere restituiti a ciò che pure siamo, come particelle del mondo⁶³. Il settimo periodo infatti precisa che l'uomo che si è distolto da Dio: “[a]nche se poi ha l'impressione di volere e di scegliere, non è che una cosa, una pietra che cade”. Per la Weil nel mondo non abbiamo dunque libertà alcuna, come pensavano gli stoici (o come nella gnosi⁶⁴ è per gli ilici e gli psichici). In tal senso, l'ottavo periodo precisa che l'anima – psichica, non pneumatica – è come la materia bruta, soggetta al “meccanismo della necessità”, e quello successivo che a noi uomini – nella misura in cui non siamo solo materia ma anche psiche – questo meccanismo appare cieco. Il decimo periodo però aggiunge che se trasportiamo il cuore fuori da noi (psichici), fuori dal mondo (distanza tra Dio e Dio), lì dove è Dio, “il meccanismo ci apparirà ben diverso”. Da lì, chiarisce l'undicesimo punto, esso apparirà come obbedienza, nel senso di totale passività (dodicesimo punto). Il tredicesimo periodo richiama infine ancora una volta la differenza tra noi e il resto della creazione: se la materia è totale passività, e quindi totale obbedienza alla volontà divina, in quanto materia, per noi invece questa obbedienza è un'arte da apprendere, imitando la materia, *divenendo* tali. In questo senso: “essa è per noi un modello perfetto”. Ne consegue che è dunque consentito a noi (uomini) un unico atto di libertà: il farci obbedienti come la “materia”, nella persuasione che tutto quello che succede sia incondizionatamente volontà di Dio. Ma, da ultimo va ancora aggiunto, il nostro farci materia ci restituisce a quella grazia che, senza violare alcuna legge, ci consente di camminare sopra le acque, come l'uomo-Dio.

L'uomo, per Simone Weil, sta allora nel movimento dell'atto d'amore con cui Dio si rapporta a se stesso, come parte integrante del mondo ma anche di Dio, come Dio-mondo. E se la grazia viene da Dio, l'uomo, che se ne è distolto, deve lui, da se stesso, rivolgersi a Dio. L'uomo non ha libertà nel mondo (dove pensa illusoriamente di esercitarla: le sue volizioni, scelte,

63. Il manicheismo parlava di un *Christus patiens* nella creazione tutta. Per i manichei soffrono dunque l'uomo, l'erba, l'animale, e persino la pietra nel suo franare o essere rotta nel cozzo delle faglie. Qui, nel passo citato e commentato, Simone Weil sembra più cartesiana che gnostica. La *res extensa* non patisce sofferenza alcuna.

64. Per il rapporto di Simone Weil con la gnosi rinvio a I. ADINOLFI, *La connaissance qui sauve. S. Weil et la révélation gréco-chrétienne*, “Cahiers de littérature française” 15 (2016), pp. 7-30 (fascicolo monografico dal titolo: *Échos des doctrines gnostiques aux XIX^e et XX^e siècles*, sous la direction de V. Magrelli).

azioni entro il mondo sono non libere per Simone Weil), ma ha la libertà di restituirsi a Dio mediante la pura obbedienza. Essa infatti non è in senso pieno senza il nostro consenso interiore, senza il nostro desiderio:

Mai l'uomo può sottrarsi all'obbedienza a Dio. Una creatura non può non obbedire. L'unica scelta conferita all'uomo come creatura intelligente e libera è quella fra desiderare o non desiderare l'obbedienza. Nel caso non la desideri, obbedisce in perpetuo comunque, in quanto cosa sottomessa alla necessità meccanica. Se la desidera, continua a soggiacere alla necessità meccanica, ma a questa si sovrappone una nuova necessità, costituita dalle leggi proprie alle cose soprannaturali. Pertanto certe azioni gli diventano impossibili e altre invece si realizzano tramite lui, a volte quasi suo malgrado⁶⁵.

L'obbedienza è dunque rinuncia a ogni immaginaria volontà soggettiva, fiducioso abbandono; è restare in attesa, ricolmi di desiderio di essere di nuovo *uno* con Dio, con l'amato che per primo ci ha amati; è la leva che ci strappa dall'illusione, dal tempo, dal mondo, che ci fa uscire fuori dalla prigione dell'io per trasportarci in Dio.

Così concepita, evidentemente, l'obbedienza non accresce la distanza tra chi esegue e chi dà gli ordini, come nel caso della soggezione dello schiavo al padrone, ma è la via che a Dio riconduce. Il cammino che l'umanità deve percorrere per raggiungere la casa del Padre è allora per Simone Weil quella del "figliol prodigo", la via del *reditus*, del ritorno. *Decreandosi* percorre questa strada, torna a Dio, compiendo il necessario cammino di purificazione spirituale per incontrarlo, anzi, potremmo dire, riprendendo la magnifica metafora poetica del testo dei *Cahiers* scelto come esergo di questo saggio, per giungere al luogo dell'appuntamento con Dio, dove da sempre lui era lì ad attenderla.

A differenza dell'umanità impaziente e distratta di cui parla il testo appena ricordato, la pensatrice francese ha saputo aspettare, non si è allontanata dal luogo del convegno amoroso. Pronta, come il servo di cui parla il Vangelo, ha atteso vigile il ritorno del padrone, senza pretendere alcun merito per la sua pazienza, nella limpida consapevolezza di aver solo obbedito. "Quanto a me – confidava poco prima di morire a Maurice Schumann – non desidero altro se non di essere nel novero di coloro ai quali è comandato di pensare che sono dei servi inutili, dal momento che hanno fatto solamente

65. S. WEIL, *L'amour de Dieu et le malheur*, in *Œuvres Complètes* IV 1, cit., p. 355; trad. it. Id., *L'amore di Dio e la sventura*, in Id., *Attesa di Dio*, cit., pp. 182-183.

quello che è stato loro comandato [*ayant fait seulement ce qui leur était commandé*]⁶⁶.

Nelle *Pensées* Pascal scriveva: “Non si può fare un buon ritratto se non accordando tutte le nostre contrarietà e non basta seguire una serie di qualità concordanti senza accordare le contrarie; [...] Ogni autore ha un senso nel quale tutti i passi contrari si accordano o non ha senso del tutto”⁶⁷. La figura del servo inutile, in cui la Weil riconobbe i propri tratti spirituali, è forse quella che più di ogni altra può fornirci un ritratto somigliante e non caricaturale della pensatrice francese, della sua complessa personalità, coerente pur nelle sue successive metamorfosi.

66. S. WEIL, *À Maurice Schumann (non datée)*, in Id., *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, 1957, pp. 201-215, p. 211; trad. it. a cura di D. Canciani - M. A. Vito, Id., *Lettera a Maurice Schumann*, in Id., *Una costituente per l'Europa. Scritti londinesi*, Roma, Castelvechi, 2013, pp. 58-67, p. 65.

67. B. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, cit., L 257; trad. it. a cura di E. Balmas, Id., *Frammenti*, cit., pp. 305 e 307.

LA MISTICA IN KARL JASPERS. UN APPROCCIO CRITICO

Karl Jaspers ha affrontato per la prima volta il tema della mistica nella *Psicologia delle visioni del mondo* del 1919¹. Nella prima parte di quest'opera, egli presenta una tipologia delle *Einstellungen*, cioè degli atteggiamenti soggettivi degli individui, delle loro impostazioni di vita, dei loro diversi modi di vivere la "scissione" (*Spaltung*) tra il soggetto e l'oggetto, che caratterizza non solo il pensiero dell'uomo, ma anche ogni suo concreto atteggiarsi. Nella nostra vita psichica cosciente abbiamo, infatti, sempre di fronte a noi, in quanto soggetti, degli oggetti cui ci rivolgiamo e cui ci rapportiamo (sia che prendiamo in considerazione qualcosa, esprimiamo un'opinione su qualcosa o semplicemente ci auguriamo qualcosa).

Alcuni atteggiamenti pongono l'accento sull'oggetto esterno al soggetto: sono questi gli atteggiamenti "oggettuali" (*gegenständlich*). Altri atteggiamenti pongono l'accento sull'Io quale soggetto e oggetto al contempo: sono questi gli atteggiamenti "auto-riflessivi" (*selbstreflektiert*).

Gli atteggiamenti "oggettuali" si suddividono a loro volta in atteggiamenti "attivi" (*aktiv*), se rivolti principalmente all'elaborazione e alla trasformazione del reale, e in atteggiamenti "contemplativi" (*kontemplativ*), se rivolti principalmente alla sua osservazione e comprensione. L'atteggiamento "attivo" è proprio dell'uomo volitivo che, pur sperando il mondo come qualcosa in grado di opporgli resistenza, ritiene di poterlo almeno fino a un certo punto dominare e controllare e si sforza in tutti i modi di utilizzarlo, elaborarlo e trasformarlo a suo vantaggio. L'atteggiamento "contemplativo" è proprio,

1. K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), München, Piper, 1985.

invece, di chi si limita a osservare e considerare la realtà che si ritrova di fronte, immergendosi in essa, ma senza pretendere di dominarla.

L'atteggiamento "contemplativo" abbraccia a sua volta al suo interno l'atteggiamento "intuente" (*intuitiv*), che è proprio di chi non si limita a gettare un rapido sguardo sulle cose o a constatare ancora una volta qualcosa che sa già, ma si immerge nella realtà per fare esperienze nuove; l'atteggiamento "razionale" (*rational*), che circoscrive, confronta, distingue le intuizioni, ponendole tra loro in relazione e ordinandole sotto concetti; e l'atteggiamento "estetico" (*ästhetisch*), che isola la singola intuizione, sciogliendola da tutti i nessi teoretici e pratici e cogliendola nella sua autonomia.

Dopo aver analizzato l'atteggiamento oggettuale-attivo e i tre atteggiamenti oggettuali-contemplativi, Jaspers si sofferma sull'atteggiamento "mistico" (*mystisch*)² che, non essendo un atteggiamento oggettuale, non è né un atteggiamento attivo né un atteggiamento contemplativo, anche se il mistico tende, nella vita quotidiana, a preferire la contemplazione all'azione e quindi a restare passivo di fronte agli eventi.

Ciò che caratterizza essenzialmente l'atteggiamento mistico è l'*Aufhebung* ("superamento" o "abolizione") dell'opposizione (*Gegenüberstehen*) tra soggetto e oggetto. In esso si fa, infatti, esperienza di qualcosa di "unitario" (*Einheitliches*) e di "totale" (*Totales*) che non è riducibile a oggetto e, quindi, "sta eternamente al di là d'ogni comprensione razionale". Ora, in quest'assoluto, che ha una "pienezza" (*Fülle*) del tutto "inaccessibile alla ragione", soggetto e oggetto finiscono, però, per dissolversi, ovvero finiscono per fondersi con esso e in esso. Se però il "tratto decisivo" dell'atteggiamento mistico è l'abolizione della scissione soggetto-oggetto, ovvero il superamento sia del mondo oggettuale nella sua ampiezza, sia dell'individualità personale nella sua peculiarità, non è mai possibile definirne precisamente il contenuto, che resta sempre solo "un vissuto" (*Erlebnis*) soggettivo, né determinarne razionalmente il senso, che è coglibile sempre solo da chi ne fa esperienza. L'atteggiamento mistico può quindi essere definito solo *ex negativo*. Ciò significa, in particolare, che 1) l'essenza dell'atteggiamento mistico non sta nella visione di un oggetto, in quanto, diversamente da quando contempliamo e osserviamo qualcosa, non abbiamo di fronte a noi qualcosa di preciso da intuire o comprendere; 2) nell'atteggiamento mistico non c'è spazio né per la razionalità logica, con le sue inferenze e le sue contraddizioni, né per la realtà

2. Ivi, "Die mystische Einstellung", pp. 84-90.

oggettuale, con le sue contrapposizioni e le sue antinomie; 3) nell'atteggiamento mistico, in conseguenza della mancanza di qualcosa che ci stia di fronte, non c'è modo di trasfigurare esteticamente un oggetto, né di far valere valori o imperativi etici. Ciò che il mistico sperimenta nel suo vissuto, possiamo quindi solo cercare di raffigurarcelo indirettamente, sebbene egli, nonostante l'incomunicabilità sostanziale della sua esperienza, cerchi di trovare un'immagine o un'espressione che possa darne conto a chi lo osserva dall'esterno³.

A prima vista può in realtà sembrare contraddittorio che il mistico cerchi di trovare un'espressione adeguata all'esperienza fatta. Infatti, egli osa parlare di qualcosa che propriamente non è in grado di oggettivare. È per questo, però, che egli, nel cercare di descrivere la sua esperienza, si serve prevalentemente di immagini, anche se nessuna di esse lo appaga veramente, o di paradossi, in cui ciò che viene affermato, viene parimenti subito ritrattato. Egli non può dire nulla in positivo circa la sua esperienza. Tuttavia questo tentativo ha un senso, secondo Jaspers, almeno da due punti di vista. Da un lato, le espressioni (immagini, atti, parole) cui il mistico ricorre, per quanto sostanzialmente inadeguate a rappresentare e delineare il suo vissuto, hanno pur sempre un valore simbolico, in quanto cercano di descrivere indirettamente la condizione di completa fusione con l'assoluto da lui vissuta. D'altro lato, tali espressioni simboliche possono servire a risvegliare spiritualmente l'uditore o il fruitore, ovvero a ridestare e a sviluppare indirettamente in lui la disposizione per l'esperienza mistica.

Secondo Jaspers, comunque, la cosa che veramente sorprende è vedere come l'atteggiamento mistico venga descritto sostanzialmente in modo analogo in tutte le culture. "Forse non c'è fenomeno dello spirito che sia così universale e così simile presso tutte le culture e in tutti i tempi, come la mistica"⁴. Non a caso fra le metafore utilizzate dai mistici per descrivere la loro esperienza, a prevalere è in genere quella della "unione" (o unificazione), con frequenti riferimenti al mondo dell'eros. Ad accompagnare l'esperienza mistica sono, inoltre, in genere sentimenti di angoscia o di beatitudine. E dappertutto vengono descritti i diversi gradi dello sviluppo mistico che conducono fino alla completa unificazione. Se confrontiamo infine i racconti dei mistici e il loro comportamento, vediamo chiaramente come essi siano toccati

3. *Ivi*, pp. 84-85.

4. *Ivi*, p. 440.

e colmati da qualcosa che nessuno (né chi ha fatto direttamente l'esperienza né chi la può osservare solo dall'esterno) è in grado di determinare, definire e oggettivare, ma che incide profondamente sul loro modo di vivere e di atteggiarsi, al punto da riplasmare e trasfigurare nel profondo la loro personalità.

È quanto appare chiaramente, secondo Jaspers, soprattutto nelle prediche di Meister Eckhart, che rappresentano l'essenza dell'atteggiamento mistico nella sua massima purezza. Nelle sue omelie, Eckhart muove sempre da qualcosa di particolare e di determinato, per risalire poi, dopo averlo negato, all'essenza dell'atteggiamento mistico, che è l'*Abgeschiedenheit*, il puro e totale "distacco" da ogni dato creato – un distacco che tende a identificarsi a tal punto col "mero nulla" che non c'è niente di abbastanza piccolo che possa trovare spazio in esso, "ad eccezione di Dio". Per Eckhart il puro e totale distacco, quale esperienza mistica suprema, sta più in alto dell'amore (in cui l'Io ama pur sempre qualcosa), del dolore (in cui l'occhio guarda pur sempre alla creatura sofferente), dell'umiltà (che s'inchina di fronte a tutte le creature), della misericordia (che è possibile solo se l'uomo esce da sé). Nel momento del supremo distacco, però, anche l'Io viene annullato, per cui si può dire che, anche da questo punto di vista, quanto esperiamo nel momento mistico è appunto il "nulla", che può essere descritto positivamente solo in modo metaforico: ad esempio, come l'immergersi nel fondamento abissale dell'essere o come il bearsi di una condizione di pace e di imperturbabilità. Nel puro e totale distacco si coglie l'Uno nella sua purezza, "l'essere privo di io, di forma, di figura", l'essere "soprarazionale" che si è liberato di tutte le "cose" finite. In infinite variazioni Eckhart addita a questa esperienza vissuta dell'assoluto, che non può certo essere deliberatamente prodotta con un atto di volontà, ma cui si può adire indirettamente percorrendo quei sentieri che conducono al di là di tutto ciò che viene esaltato nel mondo: i sentieri della fede, della preghiera, della purezza virtuosa, del timore di Dio. L'uomo tuttavia resta creatura e, se può certo immergersi e sprofondare nel fondamento abissale dell'essere, non lo può fare in maniera duratura. Per questo Dio gli ha lasciato un punticino in cui egli si capovolge di nuovo in lui stesso e "si ritrova e si riconosce come creatura". Il distacco mistico non va comunque pensato come rapimento ed estasi o come una sorta di esaltazione prodotta dall'ascesi, ma come attingimento del fondamento abissale da parte dell'individuo credente, puro, rigoroso⁵.

5. *Ivi*, p. 86.

Nell'analizzare l'atteggiamento mistico è necessario però, secondo Jaspers, distinguere l'esperienza mistica pura, paradigmaticamente descritta da Eckhart, da altri tipi di esperienze che vengono spesso spacciate per mistiche, in quanto in esse viene meno la scissione soggetto-oggetto, ma che di mistico hanno ben poco, tanto che in esse l'elemento negativo sembra essere tutto quel che resta. È il caso di mere situazioni di vuoto di coscienza, che affiorano nei momenti di spossatezza o di monotonia e che non si distinguono affatto da una condizione di sonno profondo. O è il caso di determinati stati d'animo in cui l'abolizione della scissione soggetto-oggetto si connette in maniera confusa con visioni o contenuti di tipo gnostico, demonologico o filosofico-metafisico. O ancora è il caso di stati di coscienza considerati inusuali o "più alti", che sono magari frutto di trattamenti auto-ipnotici o di specifici processi psicopatologici. Vi sono poi figure decisamente inautentiche di mistica, come quella di chi si bea dell'ebbrezza dell'estasi magari artificialmente prodotta o come quella di chi gode voluttuosamente nell'assaporare condizioni di frivolo o sensazionale abbandono⁶.

Ora, l'ambiguità che caratterizza tutte queste esperienze che vengono spesso definite genericamente mistiche, produce, secondo Jaspers, tre diversi atteggiamenti. Da un lato c'è una diffusa voglia di mistica, in quanto l'esperienza vissuta dà, come tale, uno speciale appagamento. C'è così chi cerca di sviluppare delle tecniche o dei metodi per poter fare sempre nuove esperienze mistiche. Questo atteggiamento, però, tende a diventare sempre più monotono e sempre più incapace di cogliere l'assoluto, tanto da sfociare alla fine in mere acrobazie ascetiche, superficiali stati di apatia, rozzi sentimenti di felicità. D'altro lato c'è, però, anche una voglia diffusa di disfarsi della mistica, in quanto tutto ciò che è mistico viene avvertito come vuota fantasticheria o come stupida assurdità. Questo atteggiamento è tipico di chi propugna una visione positivista e razionalista del mondo e ritiene che l'individuo debba limitarsi a pensare e agire nel mondo. Esso corre, però, il pericolo di disperdersi nel finito e di trasformarsi in meccanica routine, perdendo in vitalità e in creatività, in quanto l'uomo a-mistico finisce per pensare, giudicare e valutare secondo rigidi criteri razionali e per agire in base a precisi schemi comportamentali. Questo tipo d'uomo, che appare perfetto finché si limita a svolgere in maniera meccanica i suoi consueti compiti produttivi, va incontro allo scacco quando, oltre ad essere efficiente e funzionale, deve essere anche

6. *Ivi*, pp. 88-90.

uomo. C'è però, secondo Jaspers, anche la possibilità di sintetizzare queste due contrapposte tendenze, in quanto l'esperienza mistica sviluppa, come tale, una voglia di oggettività che, a sua volta, apre la strada a nuove esperienze mistiche. Invece di coltivare tecniche o creare metodi atti a produrre esperienze mistiche, si tratta, in un movimento circolare sempre nuovo, di procedere dall'esperienza mistica all'oggettivazione, per poi ritornare alla mistica. In questo modo il circolo, costituito dalle esperienze mistiche e dalle loro oggettivazioni, finisce per allargarsi sempre di più in un movimento a spirale in cui l'esperienza mistica si approfondisce e diventa punto di partenza di ulteriore oggettivazioni⁷.

È in fondo quanto avviene nella normale vita psichica dell'uomo, in cui si ha una circolarità tra "esperienza vissuta" e "processo di oggettivazione". Noi facciamo a volte esperienza di stati coscienziali indefiniti che ci sembra di non poter determinare in modo chiaro, dato che in essi la scissione soggetto-oggetto sembra scomparsa. In un momento successivo, però, ci rendiamo conto che essi contenevano un determinato contenuto psichico o intuitivo che semplicemente non eravamo riusciti a cogliere. È il caso di oscure sensazioni uditive, che solo in un secondo momento riusciamo a spiegare oggettivamente, o di vaghe sensazioni emotive, che solo in un secondo momento riescono a trasformarsi in impulso all'azione e in chiara risoluzione, o è il caso ancora, in ambito scientifico, del processo che porta da un vago sentore a una precisa intuizione. Il fatto che a volte sentiamo qualcosa che non riusciamo ad esprimere, proviamo un'emozione che non riusciamo a interpretare o siamo consapevoli di qualcosa che non riusciamo a dire, è un tratto caratteristico ed essenziale della nostra vita psichica. Ora, in tutti questi casi, l'individuo non può che cercare di chiarire quelle sensazioni indefinite o quelle emozioni confuse che si agitano in lui, oggettivandole. "Oggettivazione e chiarezza sono infatti un tutt'uno". Questo processo di oggettivazione di vissuti oscuri e indefiniti, che si concretizza in genere in un atto creativo o un intervento chiarificatore, è però un processo che non giunge mai (o quasi mai) del tutto a compimento. Il singolo moto psichico (il vago sentore, l'oscura emozione, l'incerta consapevolezza) contiene infatti ben più di ciò che di esso ci dice la sua concreta oggettivazione. Questo "di più" è capace però, in determinate circostanze, di mediare o rivelare aspetti nuovi o fino allora ignoti, di cui né

7. *Ivi*, pp. 446-448.

chi ha fatto l'esperienza né chi l'ha osservata dall'esterno erano ancora chiaramente consapevoli. Per altro, se ci sono esperienze vissute che, pur essendo in grado di muovere l'animo, raramente riescono a trovare completa ed esauritiva oggettivazione in immagini, racconti, rappresentazioni artistiche, pensieri filosofici, atti di fede religiosa o decisioni pratiche, ci sono anche esperienze vissute che (in quanto patologiche o troppo intense) sono destinate a restare oscure non provvisoriamente, ma in linea di principio. D'altra parte è anche vero che qualsiasi esperienza vissuta, una volta che sia stata oggettivata e sia comodamente a nostra disposizione, perde la sua vitalità, forza ed efficacia e si trasforma in qualcosa di morto o di noioso⁸.

Ora, a incarnare il terzo dei tre tipi di atteggiamento nei confronti della mistica sopra descritti è quello che Jaspers chiama *der ideenhafte Mensch* (l'uomo ricco di idee, l'idealista), il quale non è mai completamente appagato e in chiaro con se stesso e, quindi, è portato a trascendersi costantemente, senza però per questo essere meccanicisticamente coerente o caoticamente inaffidabile⁹. Questo individuo (filosoficamente incarnato da Kant), il quale è

8. *Ivi*, pp. 440-445.

9. In *Psicologia delle visioni del mondo* Jaspers definisce l'idealista (*der ideenhafte Mensch*) anche come "l'uomo demoniaco" (*der dämonische Mensch*). La vita dei singoli individui è caratterizzata, infatti, da tre elementi: la coerenza logica, la caoticità delle successioni e degli accostamenti e il cambiamento dei principi. A seconda del prevalere di uno di questi elementi si possono distinguere tre tipi di individui: l'uomo caotico, che vive in base alla casualità delle situazioni, delle sollecitazioni e degli istinti; l'uomo coerente, che è rigoroso, ostinato, fanatico, logico; e l'uomo demoniaco, che oscilla circolarmente tra costruzione di ripari, problematizzazioni antinomiche e ritorno alle forze creative. Egli non riesce a vincolarsi a nulla in maniera definitiva, per quanto lo desideri, e tuttavia vive come se in ogni momento fosse vincolato a qualcosa. Considera infatti la scelta tra visioni del mondo qualcosa di spettrale, di lontano dalla vita, e vive piuttosto dei singoli impulsi che nelle diverse situazioni, gli si presentano come qualcosa di ultimo. L'uomo demoniaco si realizza poi in modo frammentario. Dato che ogni realtà è finita, ma l'individuo demoniaco non si fa imprigionare da niente di finito, bensì esiste nell'infinito, egli può avere sì di mira delle realtà totali, ma, nella realizzazione, non si fa ingannare e resta al frammento. Questa tendenza alla frammentarietà cresce con l'impetuoso passare da un tentativo all'altro, da un'opera all'altra: non ha ancora finito di elaborare qualcosa, che già diventa importante qualcosa di nuovo. Nella scienza egli è profondo, determinante, segna una svolta nel pensiero, ed è tuttavia senza sistema, senza sequela, senza scuola vera e propria, a meno che egli non venga visto successivamente come un profeta (come è accaduto con Eraclito, Socrate, Kant, Nietzsche). Dall'individuo frammentario, che è l'individuo autenticamente demoniaco, gli altri prendono però le distanze nella misura in cui trovano ed esprimono un tutto. È naturale che il grande individuo demoniaco formi delle figure che possono valere come totalità;

mosso da un'idea che, seppur in ultima istanza indefinibile e inoggettivabile, lo spinge a impegnarsi costantemente nel mondo, si contrappone all'uomo mistico (filosoficamente incarnato da Plotino), il quale trova appagamento in un'istantanea esperienza vissuta, ma finisce per questo per tenersi lontano da (e a rinunciare a) ogni coinvolgimento mondano. Se il mistico tende a svalutare le esperienze ideali, perché esse, essendo troppo poco intense, non solo non riescono a trasformare l'esistenza, ma rimandano altresì costantemente al mondo oggettuale, invece che al di fuori di esso, l'idealista tende, invece, a respingere le esperienze mistiche che, essendo troppo intense, ci illudono circa una nostra effettiva unificazione con l'assoluto e guardano, invece che al mondo oggettuale, al di fuori di esso. Il fatto è che, per il mistico, il criterio ultimo per giudicare la rilevanza di un'esperienza vissuta è l'evidenza immediata che essa possiede e la concretezza dell'unificazione con l'assoluto che essa produce, tanto che chiunque non abbia fatto tale esperienza, viene semplicemente compatito. Per l'idealista, invece, il criterio ultimo per giudicare la rilevanza di un'esperienza è la sua fecondità, ovvero il contributo decisivo che essa dà al controllo, alla configurazione e alla trasformazione del mondo oggettuale. In questa prospettiva la mistica appare solo come una sorta di "auto-godimento", "nichilistico" e "letale"¹⁰. Questo però significa che, mentre il mistico cerca una diretta unificazione con l'assoluto, l'idealista non può che tenersi sempre a distanza dall'idea regolativa con cui egli è in costan-

esse però sono solo frammenti, appena le si guarda dal punto di vista della volontà e dell'intenzione del creatore, e quanto più le si comprende nella loro profondità e quindi al contempo nella loro incompletezza. Così le opere di Kant sono giganteschi frammenti e tuttavia sono un intero mondo pieno di contraddizioni, punto di partenza di possibilità eterogenee, di infinita forza generatrice, anche se di scarsa potenza didattica (*Ivi*, pp. 354-360). Demoniaca si può definire, secondo Jaspers, anche la vita di Gesù. Tuttavia, gli individui rigorosi ne traggono una dottrina per cui bisognerebbe imitare il Cristo fin nei dettagli più esteriori e casuali e prendere alla lettera ogni sua singola frase, come se si potesse vivere per sempre in base a essa. Gli individui caotici, invece, inferiscono dalla vita demoniaca di Gesù il diritto a seguire ogni loro impulso e ad assecondare ogni loro pulsione, rinunciando a ogni disciplina e a ogni forma. Dalla vita di Gesù può però emergere altresì un senso per il vivente che, pur senza essere demoniaco, si rivolge tanto contro il rigorismo della sequela, quanto contro la caoticità delle pulsioni. Esso sviluppa una dottrina che, volendo essere totale, preserva in gigantesche dimore tutte le antinomie e tutte le possibilità: è la dottrina della chiesa che, dal punto di vista dell'individuo rigorista, è un mero compromesso, dal punto di vista dell'individuo caotico è qualcosa di violento e liberticida, mentre, dal punto di vista dell'individuo demonico, resta semplicemente una dimora, anche se onniabbracciante (*Ivi*, p. 356).

10. *Ivi*, p. 453.

te rapporto (nella misura in cui essa gli indica una direzione, gli propone un compito, gli dona un orizzonte di senso), ma con cui non è mai in unità, dato che l'idea come tale resta per lui irraggiungibile. Inoltre, se il mistico mira a una condizione di pace, di appagamento e di beatitudine nel grembo dell'Uno, l'idealista guarda all'infinita pienezza dell'idea come a qualcosa che gli consente soltanto di raccogliere le forze e le energie per procedere oltre, ma non gli toglie l'inquietudine della ricerca. Dal mistico l'esperienza dell'unificazione è esaltata, sopra ogni altra cosa, come lo scopo ultimo della vita (in quanto produce un appagamento o a un'ebbrezza pari a quelle prodotte dall'oppio e dall'eros), mentre per l'idealista l'esperienza dell'idea (in quanto esperienza sempre parziale, mai totale) è solo una fonte di stimoli per impegnarsi nella conoscenza del reale e nella trasformazione del sé e del mondo. Nella mistica l'uomo può amare l'assoluto senza amare alcun oggetto, mentre nell'idealismo l'uomo ama sempre qualcosa di concreto e di singolare (una cosa, un compito, un'opera) come oggettivazione parziale dell'idea. Sia la mistica che l'idea offrono dunque un orizzonte di senso al singolo che ascolta il loro appello, ma, mentre l'esperienza mistica gli offre l'appagamento istantaneo che deriva dalla piena unificazione con l'assoluto, l'idea gli chiede di impegnarsi in un atto o in un'opera concreta, in quanto essa non si presenta mai come tale e in modo diretto, ma traluce sempre solo attraverso il finito: "L'autentica vita dell'idea è movimento all'interno della scissione soggetto-oggetto, è movimento nel finito"¹¹.

Non si può però negare, secondo Jaspers, che la mistica sia stata considerata in genere, in tutti i tempi e presso tutte le culture, come la suprema via di salvezza o come la forma più alta di donazione di senso. È vero che, lungo la storia, gli uomini hanno dato risposte diverse alla questione della salvezza o del senso, assolutizzando ora singoli atteggiamenti, ora singole immagini del mondo, ora singoli valori etici. Ed è vero che la razionalizzazione di queste assolutizzazioni ha prodotto dei *Gehäuse* (gusci, ripari, dimore) in grado di garantire sicurezza, orientamento e significato alla vita degli individui. Tuttavia la mistica è stata in genere considerata come la suprema via di salvezza e la forma più alta di donazione di senso, in quanto, a differenza delle altre ricette salvifiche, che si fondono e puntano su qualcosa di singolare o di finito, sembrerebbe essere l'unica via in grado di rendere autentica-

11. *Ivi*, p. 460. "La visione del mondo di Kant è da questo punto di vista identica con quella di Goethe: 'Vuoi inoltrarti nell'infinito/ procedi nel finito da tutte le parti'" (*Ivi*, p. 452).

mente presente l'assoluto, nella sua pienezza appagante e beatificante. All'atteggiamento mistico, che si può descrivere solo metaforicamente come condizione di pace e di appagamento dovuta all'immersione nell'atemporale, Jaspers preferisce però la vita che, pur guardando costantemente all'infinito, non raggiungerà mai la pienezza assoluta, ma è al contempo determinata nella sua direzione da idee vissute ed è chiamata a compiti sempre più profondi e più significativi – una vita che, nella linea di Lessing¹², predilige intenzionalmente il tendere rispetto al possedere: “Niente di ciò che è diventato reale, può essere per lui la realtà ultima. Egli non conosce l'ideale della quiete e del regno di Dio sulla terra, ma ha l'ideale del processo demonico, mentre, quando vuole, ha sempre e solo qualcosa di finito e determinato davanti a sé”¹³.

Questa, in estrema sintesi, l'analisi dell'approccio critico all'atteggiamento mistico condotta nella *Psicologia delle visioni del mondo*. In *Filosofia* del 1932 le cose non sembrano però essere cambiate. Affrontando il tema della fede, Jaspers afferma, infatti, che vi sono due modi sbagliati di intendere questo concetto: quello dogmatico e quello mistico. “Se la fede abbandona il mondo, cessa di essere tale; essa si perde nella *unio mystica* con l'Essere. Dove io, rinunciando a me stesso e al mondo, mi unisco con la divinità, diventando a mia volta Dio, non ho più fede. La fede è estranea alla *unio mystica* che non crede, ma possiede. La fede è la certezza dell'Essere nel fenomeno, la fede nella divinità che si nasconde in modo talmente perfetto da diventare, col procedere del sapere, sempre e solo più inverosimile. La fede è certezza pur nella contemporanea lontananza”¹⁴. La vera fede si può quindi

12. Cfr. G. E. LESSING, *Eine Duplik* (1778), in Id., *Werke*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1996, Bd. VIII, p. 33: “Non la verità di cui un uomo sia in possesso, o creda di esserlo, costituisce il valore dell'uomo, bensì lo sforzo sincero di tener dietro alla verità. Infatti non con il possesso, ma con la ricerca della verità si ampliano le sue forze, e in ciò soltanto consiste la sua sempre crescente perfezione. Il possesso rende quieti, pigri, orgogliosi. Se Dio tenesse chiusa nella sua destra tutta la verità e nella sua sinistra l'unico, sempre vivo impulso verso la verità, sebbene con l'aggiunta di errare per sempre e in eterno, e mi dicesse: Scegli! – io mi getterei umilmente verso la sua sinistra e direi: Dammi questo, Padre! La pura verità è riservata a te solo!”

13. K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, cit., p. 462. Ciò non toglie che, per Jaspers, “ne possa derivare facilmente un movimento ad ogni costo, un mero voler cambiare, un distruggere senza senso determinato, solo perché non emerga uno stato di quiete. La negazione proprio dell'idealità autentica può in realtà facilmente produrre una diretta volontà del demoniaco che conduce alla genialità caotica e ai grandi gesti” (*Ibidem*).

14. K. JASPERS, *Philosophie II* (1932), München, Piper, 1973, p. 280.

realizzare solo nel mondo e tramite il mondo, mentre nella mistica essa finisce per degenerare.

Jaspers è ritornato, poi, sul tema “mistica” anche nella sua ultima grande opera del 1962, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, e precisamente nella seconda sezione del capitolo quinto, dedicata al problema della pensabilità di Dio, ovvero della Trascendenza, dell’Essere onniabbracciante che si colloca “al di là di tutte le cifre”¹⁵. In questo testo egli sostiene che il termine “mistica” viene in genere utilizzato per indicare “due esperienze tra loro contrapposte”. Da un lato, si definiscono mistiche quelle “visioni” che si considerano di origine soprannaturale, mentre, dall’altro, si definisce “*mystica*” quella *unio* in cui “Io e oggetto vengono meno”, ovvero quella condizione incomunicabile in cui non è dato distinguere né l’Io dall’oggetto, né gli oggetti tra loro, ma in cui “tutto è uno”. Secondo Jaspers, però, il termine mistica può indicare altresì “la speculazione intorno all’Essere” che, con i suoi movimenti dialettici, ci avvicina in maniera chiara e lucida a Dio attraverso il pensiero.

Conoscere Dio è in realtà qualcosa d’impossibile, in quanto c’è un abisso incolmabile tra finito e Infinito. E tuttavia l’uomo non può fare a meno di pensarlo, tanto più che il “pensare” (*denken*), che non si riduce al “conoscere” (*erkennen*), saggia le sue possibilità estreme proprio là dove la conoscenza di ciò che è finito e oggettivo giunge ai suoi limiti. Si può però pensare Dio sempre e solo tramite delle cifre o dei concetti che, in ultima analisi, risultano inadeguati. La speculazione intorno all’Essere, che non ha un oggetto (perché l’Essere non può essere oggetto) e quindi è anche priva di contenuto, si concretizza non a caso anzitutto in astrazioni evanescenti, che hanno consistenza solo per brevissimi istanti, ma che subito dopo si capovolgono o in una ricca molteplicità di immagini e metafore, in cui viene meno ogni determinazione razionale e oggettiva, o in una serie di concetti che, come presunti dati di fatto, dovrebbero soddisfare il bisogno umano di oggettività.

Ogni cifra, che cerca di rendere comprensibile e rappresentare figurativamente l’Essere, non può però che limitarlo e circoscriverlo, in quanto “qualunque cosa venga pensata, si contrappone al pensante e ad altri oggetti pensati”. E ciò vale anche per qualsiasi categoria, per quanto possa essere

15. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962), München, Piper, 1984, pp. 385-428.

onnicomprendiva (come, ad esempio, quella di “essere”, di “nulla”, di “sostanza” o di “senso”). Determinare equivale, infatti, a restringere e circoscrivere il pensato. Non a caso il pensiero, che cerca di pensare Dio, non può mai accontentarsi di quelle cifre o di quelle categorie con cui ha pur cercato (e cerca costantemente) di coglierlo, ma è costretto a trascenderle sempre di nuovo, in quanto Dio sta al di là di tutte le cifre e di tutte le categorie e, quindi, di Lui si può dire solo ciò che Egli non è (il Dio della teologia negativa) o tutto e il contrario di tutto (Dio come *coincidentia oppositorum*).

Il pensiero che tenta di pensare e di dire Dio è, dunque, un pensiero altro, diverso, che travalica e supera (*aufhebt*) già sempre se stesso. In questo senso il pensiero speculativo, pur essendo prodotto dall'intelletto, non sembra nemmeno più propriamente un pensare, dato che non riesce a “conoscere” oggettivamente nulla. Questo non significa però che noi, in quanto esseri sensibili, dobbiamo rinunciare a cifre e a categorie per cercare di pensare Dio, ma solo che non dobbiamo lasciarci imprigionare o vincolare da esse, andando con esse al di là di esse, per poi però subito dopo riscivolare e ricadere in esse. Non si tratta cioè di “perdere di vista questo mondo”, ma di non “acquartierarci in esso come se fosse alcunché d'assoluto”¹⁶.

La speculazione intorno all'Essere, con la sua razionalità sempre uguale a se stessa, rischia tuttavia di diventare monotona e noiosa, in quanto, anche quando riesce a scuoterci e coinvolgerci, manca ciononostante di un'effettiva pienezza. Ne consegue che essa ha bisogno di un “completamento” ulteriore, che le possa consentire di conservare un carattere di verità, o di una “pienezza antecedente”, di cui essa si possa mettere al servizio. Secondo Jaspers, però, se tale completamento è dato da “esperienze vissute, stati di coscienza, visioni” estatiche, in esse la serietà della filosofia tende a vedere solo “incantamenti” e “allucinazioni”. Se invece la speculazione sull'Essere trova compimento nell'“esistenza” dell'individuo, essa può contribuire a una sua trasformazione radicale, donandogli un orizzonte di senso in grado di proteggere la sua immersione nella storia, ovvero di donare sostanza alla sua storicità. La speculazione intorno all'Essere ha quindi un significato diverso a seconda del modo in cui essa diviene un fattore decisivo a livello esistenziale. Se viene assolutizzata come un modo per trovare appagamento in questa vita, essa finirà per perdere la verità in essa insita. Può, tuttavia, anche essere pensata come un momento propulsivo. Il che avviene quando l'Essere, che abbiamo

16. *Ivi*, pp. 419-420.

cercato faticosamente ma vanamente di cogliere col pensiero, alla fine ci interpella. Allora “lo scacco del pensiero diventa impulso” e “il silenzio parla”.

La speculazione circa l'Essere invisibile, impensabile, ineffabile, comunque, oltrepassa e abolisce anch'essa “la dualità di soggetto e oggetto nel pensiero”, nonché “dell'uno e dell'altro nel pensato”, per giungere alla fine, dopo aver percorso un sentiero fatto di concetti sempre più sviluppati, “a ciò che è senza concetto, senza immagine, senza spazio e senza tempo, in cui tutto, Io e oggetto scompaiono”. La speculazione sull'Essere è quindi, per l'ultimo Jaspers, la vera e autentica “mistica”. Certo, i tre tipi di mistica sopra ricordati sono per lui perennemente “in lotta tra loro”. Infatti “il puro pensiero dell'essere” non può che rigettare le fantasticherie che riempiono le visioni e le estasi, “la ‘sacra’ lucidità del pensiero” non può che respingere l'esperienza della *unio mystica* proprio perché “mero vissuto” e le “riflessioni metodiche” disciplinate non possono che prendere le distanze da quegli esercizi ascetici che trasformano la coscienza procedendo per gradi di meditazione. E tuttavia, secondo Jaspers, questi tre tipi di mistica non possono che restare tra loro in relazione. Mentre “la speculazione dialettica” si fa interprete della unione mistica e “si serve dei contenuti visionari come di metafore”, le visioni estatiche e la *unio mystica* “spingono per parte loro verso il pensiero speculativo”, in cui giungono in qualche modo finalmente a comprendersi.

HEIDEGGER INTERPRETE DI MEISTER ECKHART

Queste pagine incontrano il pensiero di Eckhart passando dalla porta di Heidegger. Quest'ultimo, infatti, ritiene di trovare nel grande mistico renano un antecedente esemplare della 'propria critica' all'onto-teo-logia metafisica¹. L'intento di fondo, peraltro, è di proporre una lettura contrappuntistica che non diminuisca l'attenzione direttamente rivolta alle mosse di Meister Eckhart.

'In mezzo al silenzio mi fu rivolta una parola nascosta'. Ah, Signore, dov'è questo silenzio e dov'è il luogo in cui viene detta questa parola? [...] Nel suo operare esterno l'essere umano ha molti mezzi e, finché non ha realizzato queste opere come se le è immaginate, molti preparativi appartengono a questo scopo. [...] Ma Dio [...] opera nell'anima, nel fondo profondo, senza alcun mezzo e senza alcuna immagine².

1. "Ora, la nostra tesi è che la teologia è una scienza positiva, [...] più vicina alla chimica e alla matematica che alla filosofia". "La teologia è una scienza ontica [*eine ontische Wissenschaft*]" M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia* (1927), in Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987, pp. 7, 18 (M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann [d'ora innanzi come GA, seguito dal n. del volume e da quello delle pagine] 9 pp. 48-49, 61). "[...] teo-logia è ciò che il pensiero rappresentativo asserisce intorno a Dio [*Aussage des vorstellenden Denkens über Gott*]. In origine però *theologos*, *theologia* indica il pensiero mitico-poetante degli dèi senza alcun riferimento all'insegnamento di una fede e alla dottrina di una chiesa. [...] la metafisica è onto-teo-logia [*Die Metaphysik ist Onto-Theo-Logie*]. [...] Il carattere onto-teologico della metafisica è diventato problematico [*fragwürdig*] per il pensiero". M. HEIDEGGER, *La costituzione onto-teo-logica della metafisica* [1956-7], "AUT AUT", 187-188 (1982), pp. 24-5 (GA 11 pp. 62-63).

2. "Inmitten des Schweigens ward mir zugesprochen ein verborgenes Wort' Ach, Herr, wo ist dies Schweigen, und wo ist die Stätte, in der dieses Wort gesprochen wird? [...] Der Mensch hat viele Mittel in seinen äußern Werken; [...] Aber Gott [...] wirkt in der Seele ohne

Dove dovrò recarmi o quali strumenti dovrò adottare – domanda Eckhart – per ricevere la parola vera ed essere nella verità? Che cosa devo fare per ottenere e meritare quanto da me cercato? La risposta, in apparenza, è solo negativa, ma scioglie via ogni tentazione escapistica, così come ogni umano zelo strategico. Il divino non si serve di mezzi per farci andare in qualche luogo remoto o per produrre qualche nuovo effetto; così l'essere umano non ha né da arrampicarsi fuori da questo mondo né indaffararsi dentro di esso per attingere la verità, ma trova questa nel proprio essere.

Quando riteniamo che l'uomo debba fuggire [*sol vliehen*] questo e cercare quello – certi luoghi, certe persone, certe maniere, o certe persone e certe attività [*diu werk*] –, non qui è la colpa [*schuld*] se dette maniere o dette cose ti ostacolano, ma tu stesso ti sei di ostacolo nelle cose, in quanto ti rapporti a esse in modo distorto (*unordenliche*)³.

È riuscito Heidegger a preservare la saggezza di questo insegnamento oppure, come ritiene Adorno, ha ipostatizzato l'essere, trattandolo come “ente incondizionato” dall’“assolutezza auratica”, per poi, dovendone parlare, pescare nell'ontico e, anzi, localizzarlo nel ‘suolo’ della provincia sveva o nella lingua tedesca⁴? A Berlino è impossibile un domandare autenticamente filosofico, elementare ed essenziale, per il quale occorre invece restare nella Selva Nera⁵? Heidegger non si è mai degnato di rispondere direttamente alle obiezioni di Adorno, avendo la presunzione, non immune da arroganza, che

alles Mittel” (MEISTER ECKHART, *Vom Schweigen*, in Id., *Mystische Schriften*, trad. in tedesco e cura di G. Landauer, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1991, pp. 17-20).

3. MEISTER ECKHART, *Istruzioni spirituali*, § 3, in Id., *Dell'uomo nobile*, a cura di M. Vannini, Milano, Adelphi, 1999, p. 60 [trad. modificata], in Id., *Deutsche Werke*, a cura di N. Largier, Frankfurt a. Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1993, 2 Bde – d'ora innanzi citati come *Deutsche Werke I* o *Deutsche Werke II* –, II, p. 338.

4. T.W. ADORNO, *Dialettica negativa* (1966), a cura di S. Petrucciani, trad. it. di P. Lauro, Torino, Einaudi, 2004, p. 99. “Il pensiero diventa arcaico non appena trasfigura in *arkhe* metafisica quel che nell'ente disperso è più che ente. In reazione alla perdita di aura [sviluppata da Benjamin], questa, il rinviare delle cose oltre se stesse, viene riconvertita da Heidegger in sostrato e quindi viene omologata anch'essa alle cose” (*Ivi*, pp. 97-98). Il culto heideggeriano dell'essere è solo “celebrazione mitica”, una reificazione regressiva precritica, dogmatismo – prekantiano – spacciato per saggezza, che non fa che fornire un alibi allo *statu quo* (*Ivi*, pp. 65-67, 91–93, 101, 109). Si veda anche *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, a cura di A. Bellan, L. Cortella, M. Ruggenini, Roma, Donzelli, 2005.

5. T.W. ADORNO, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Introduzione di R. Bodei, trad. it. di P. Lauro, Torino, Bollati Boringhieri, 1989/2016, pp. 40-41.

chi potesse comprendere comprendesse: l'autenticità e la veridicità non si trovano in qualche posto speciale oppure in forza di qualche avveduta traiettoria o scelta di mezzi, bensì solo lasciandosi prendere sino in fondo, abbandonandosi senza schermi e senza scudi all'essente, a ciò che è qui e ora, la cui situazione è originariamente aperta. Lasciar essere è un approfondimento dell'essente, e non una fuga da esso o un farsi indifferente nei suoi confronti. Abbandonarsi risolutamente all'essere che noi siamo, togliendo, anziché accumulando, giudizi, rappresentazioni, immagini, spiegazioni, richieste, progetti, opere meritorie, calcoli, strumenti e proprietà – *gettando via*, direbbe il Wittgenstein della proposizione 6.54 del *Tractatus*, ogni genere di scala utile a salire verso una meta esterna e lontana.

1. *Ni-ente*

Un figlio della Terra della Sera – come è anche chi qui scrive – trova comprensibile, immaginabile, verosimile solo quanto è esperibile in questo unico mondo, su questa terra, nell'orizzonte dell'immanenza e nella situazione dell'immanenza, come corpo in relazione ad altri corpi. Maestri come Heidegger insegnano tuttavia a rendere meno rozza e meno semplicistica la nostra accezione di esperienza. Anche un figlio dell'Occidente può imparare a riconoscere che l'esperienza non sia soltanto sensistica o oggettivistica. Esperienza non vuol dire solo pressare i polpastrelli sugli oggetti la cui presenza è a portata di mano o scattare con gli occhi una fotografia cerebrale a quanto è circostante, sia pure in lontananza. L'esperienza non è confinata nell'ambito di quanto è oggettivabile e cioè sussumibile entro il casellario logico-categoriale del giudizio determinante conoscitivo. Secondo Martin Heidegger è il positivismo a consistere in questa riduzione, in questo impoverimento ontico-sensistico dell'esperienza. Nel suo corso del 1940, dal titolo *Il nichilismo europeo*, esordisce facendo proprie alcune parole di Turgenev e legandole a che cosa è 'positivismo': "La parola 'nichilismo' [...] denomina la concezione secondo la quale soltanto l'ente accessibile alla percezione sensibile [...] è reale ed essente [*wirklich seiend sei*], e nient'altro. [...] Per questa visione del mondo si adopera [...] il più delle volte la designazione 'positivismo'"⁶. E più sotto, sempre nello scritto su *Il nichilismo europeo*, così insiste:

6. M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2003, p. 27 (GA 48 p. 1).

Si leva la domanda se l'essenza più intima del nichilismo e la potenza del suo dominio non consistano proprio nel ritenere il Niente [*das Nichts*] qualcosa di nullo [*für etwas lediglich Nichtiges*] e il nichilismo un idolatrare il mero vuoto [*Vergötter-ung der blossen Leere*], una negazione che può essere subito controbilanciata da una vigorosa affermazione [*durch kräftige Bejahung*].

Forse l'essenza del nichilismo consiste nel *non* prendere sul serio la domanda del Niente⁷.

Heideggerianamente il positivismo è nichilista non perché sia distruttivo⁸ e tantomeno perché manchi di valori, ma piuttosto perché non sa né pensare il niente né farne esperienza, ridotto a un mero nulla, o a un fantasma per menti suggestionabili o pseudopoetiche, giacché non afferrabile come oggetto di una esperienza sensistica e oggettivistica. È quanto in buona parte Heidegger aveva già sostenuto nel 1935, in *Introduzione alla metafisica*:

Ma dov'è all'opera il nichilismo? Là dove si rimane attaccati all'ente consueto [corrente, *geläufig* ...]. Ciò significa respingere la domanda sull'essere e trattare l'essere come un nulla (*nihil*) [*man behandelt das Sein wie ein Nichts*]: il che anche in certo senso 'è', in quanto non sussiste come un ente, ma si essenzia (*west*). Il nichilismo è questo occuparsi soltanto dell'ente dimenticando l'essere⁹.

'Niente' significa: il non essere lì presente davanti, il non essere di una cosa, di un ente. Il 'niente', *nihil*, vuol dire quindi l'ente nel suo essere ed è pertanto un concetto ontologico (*Seinsbegriff*), non un concetto assiologico (*Wertbegriff*)¹⁰.

Mentre una lunga tradizione metafisica concepisce il nichilismo come assenza di 'che cosa' e di 'perché', Heidegger insiste invece sulla presenza, satura di determinatezza veicolata dall'invadenza delle domande 'che cos'è?' e 'perché?'. L'essenza tecnico-scientifica del pensiero occidentale consiste nel suo continuo manovrare per fissare i contorni esatti dell'essenza degli

7. *Ivi*, p. 55 (GA 48 p. 43).

8. Di Cesare ha messo in luce il tratto apocalittico del pensiero heideggeriano, quello per cui la catastrofe, nella sua "profondità ontologica", può schiudere un altro inizio storico. D. DI CESARE, *Heidegger – tra apocalittica e rivoluzione*, in *I 'Quaderni neri' di Heidegger*, a cura di D. di Cesare, Milano-Udine, Mimesis, 2016, pp. 253-263.

9. M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, Milano, Mursia, 1968, p. 207 [trad. modificata dal sottoscritto: 'essente' in 'ente'] (GA 40 p. 212).

10. M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 51 (GA 48 pp. 40-41).

oggetti e individuarne la ragione/fondamento, vuoi come causa efficiente, vuoi come causa finale, comunque come architrave ontologico di tipo ontico. Impoverita l'esperienza dell'essente, al punto da dimenticarne 'tranquillamente' e 'automaticamente' il possente fondo di indeterminatezza, il nichilista sa cogliere in questo solo un nulla – un mero nulla di cui non vale la pena prendersi cura – oppure un vuoto da colmare attraverso qualche attribuzione rassicurante, logico-teoretica, morale o teologica. In *Che cos'è metafisica?* del 1929 Heidegger aveva altresì rimarcato come “il niente” sia “dato [*gegeben*]” e noi umani si sia esposti alla necessità di poterlo incontrare¹¹. In altri termini, se ne dà esperienza concreta, “un'esperienza fondamentale del niente [*eine Grunderfahrung der Nichts*]”¹².

Nichilistico è ridurre il niente a un nulla da riempire e da compensare, da contrastare e correggere con le nostre affermazioni, teoretico-valoriali e/o con tutti gli strumenti e le tecniche che ci portano qualche vantaggio. La disposizione nichilistica della metafisica viene invece superata qualora, anziché opporsi al nulla, si sappia fare esperienza della consistenza ontologica e della pienezza affermativa del niente.

Si legge ne *I problemi fondamentali della fenomenologia* [1927]: “Che cosa può esserci al di fuori [...] di ciò che è e [che] chiamiamo ente? [...] *Niente* è al di fuori di questo ente [*Ausser diesem Seienden ist nichts*]. [...] forse però *si dà* [*es gibt*] ancora qualcosa, qualcosa che certamente non è, ma che tuttavia [...] *si dà*”¹³. Al di fuori di ciò che sussiste e perdura nella propria presenza determinata non vi è proprio niente, solo il nulla? A costo di rischiare un'ipostasi inaccettabile, basta spostare l'accento, e leggere “Niente è al di fuori di questo ente” in modo che il predicato 'essere' abbia per soggetto proprio il 'niente', perché risuoni quanto Heidegger cerca di pensare: in eccedenza all'onticità di ciò che è si dà il niente. Custode di un'esperienza pensante del niente, il pensatore svevo non può evitare, quindi, di incrociare il cammino della mistica di Eckhart, giacché vi incontra una 'conoscenza' del niente divino per la quale il niente non è una mera negazione, né un nulla

11. “Se il niente, comunque ciò avvenga, dev'essere – esso stesso – interrogato, allora bisogna che esso sia prima dato [*dann muss es zuvor gegeben sein*]. Noi dobbiamo poterlo incontrare [*Wir müssen ihm [das Nichts] begegnen können*]” (M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 64; GA 9 p. 108).

12. *Ivi*, p. 65 (GA 9 p. 109).

13. M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, Introduzione, § 2, Genova, il melangolo, 1999, p. 9 (GA 24 p. 13).

assoluto. Così suona l'Ottava strofa del componimento poetico *Granum sinapis*, attribuibile al giovane Eckhart o comunque alla sua diretta influenza:

O anima mia
Esci, Dio entra!
Sprofonda tutto il mio essere
Nel niente di Dio,
sprofonda in questo flusso senza fondo!

E così nei *Sermoni tedeschi*:

Se dunque io dico: Dio è buono – non è vero; io sono buono, ma Dio non è buono! Potrei addirittura dire: io sono migliore di Dio [*Jch bin besser danne got!*] Infatti quel che è buono può anche essere migliore, e quel che può essere migliore può diventare migliore di tutti. Ma Dio non è buono, perciò non può diventare migliore; infatti lontani da Dio sono tutti e tre i termini, buono, migliore e migliore di tutti: egli è al di sopra di tutto [*er ist vber al*]. [...] Potrei aggiungere: Dio è un essere [*wesen*] – non è vero; egli è un essere soprafluttuante e un niente sopraessente [*ein vberswebende wesen vnd ein vberwesende nitheit*]¹⁴.

“Dio non è buono”, “Io sono migliore di Dio”. Eckhart non teme di risultare empio o di suscitare ripulsa in chi lo ascolta. Cammina risoluto sul limite del paradosso, che potrebbe sconfinare nell'eresia, perché è mosso dal pensiero, ma è un'esperienza mistica, che a Dio, qualora sia un Dio divino e non un oggetto delle nostre rappresentazioni, non spetti nessuno dei predicati che possono valere per le creature, nemmeno i predicati massimi e/o sublimi. Di più: empio o, meglio, separato da Dio è proprio chi pretende di fare della divinità di Dio il contenuto di immagini proprie o il portatore di nomi tratti dalla dimensione ontico-creaturale. Tuttavia il punto davvero cruciale non è semplicemente negativo, legato alla tradizionale teologia apofatica e in particolare alla lezione di Dionigi l'Areopagita, per la quale Dio non può essere né conosciuto né nominato, pena l'obliterarne l'alterità¹⁵. Il perno, viceversa, è propriamente affermativo: l'unità piena del divino e dell'uomo, dell'anima

14. MEISTER ECKHART, *Renovamini spiritu mentis vestrae, Sermoni tedeschi*, trad. it. di M. Vannini, Milano, Adelphi, 2011, p. 245; *Predigt 83, Deutsche Werke II*, p. 190 [trad. modificata dal sottoscritto solo nell'ultima riga].

15. Sul rapporto di Eckhart con il *De divinis nominibus* di Dionigi si veda V. LOSSKY, *Teologia negativa e conoscenza di Dio in Meister Eckhart*, a cura di S. Cosio, Milano, La Vita Felice, 2015, in part. pp. 42-47.

dell'uomo, sino all'unità tra il divino e tutte le creature. Qualsiasi predicazione, rappresentazione, giudizio, persino immagine o similitudine, comporterebbe non solo un'oggettivazione di Dio, ma proprio la separazione, una barriera entro l'essere, una estrinsecità tra Dio come Padre e Dio come Figlio – e ogni uomo è figlio di Dio –, lo scarto oggettuale tra il divino e l'essente.

L'Uno è una negazione della negazione [*Ein ist ein versagen des versagennes*]. Tutte le creature portano in sé una negazione: l'una nega di essere l'altra. Un angelo nega di essere un altro. Dio, invece, ha una negazione della negazione; egli è Uno, e nega tutto il resto, perché niente è al di fuori di Dio. Tutte le creature sono in Dio e sono la sua propria divinità [*sint sin selbes gotheit*], e questo significa la pienezza [*meinet ein vülledē*]¹⁶.

Mentre gli enti determinati sono in quanto negano ciò che non sono, mentre le creature partecipano a un gioco delle parti la cui regola prima è la negazione reciproca che oppone e divide, distingue e contrappone, l'Uno divino è un pieno di essere in cui si sciogliono e fondono le negazioni che solitamente fungono da fondamento dell'affermazione delle cose nella loro determinatezza – tali negazioni vengono negate nel senso che si dissolvono, perdono la loro (presunta) rilevanza ontica¹⁷. Siffatto Uno divino è pieno di luce e proprio in quanto è un niente non gli manca alcunché. Quindi il niente divino non solo è, ma è nel senso massimo, giacché indiviso, senza nome, non analizzabile né conoscibile in parti distinte.

Non va peraltro dimenticato come in Eckhart siano presenti accezioni diverse di 'niente' e quando ne va degli enti creaturali in quanto 'qualcosa [*ih̄t*]' egli ne parla come di un 'niente [*nih̄t*]' in senso privativo: "L'opposizione fra *ih̄t* e *nih̄t* fornisce la tenaglia concettuale nella quale Maestro Eckhart afferra l'ambito del creato. 'Tutte le creature sono *ein lûter nih̄t* (un puro niente)'¹⁸".

16. MEISTER ECKHART, *Unum deus et pater omnium, Sermoni tedeschi*, cit., p. 40; *Predigt 21, Deutsche Werke I*, p. 248.

17. Forti del fatto che lo stesso Hegel, pur avendo una conoscenza ridotta dei testi eckhartiani, ha esplicitamente richiamato le mosse del Maestro renano, Jarczyk e Labarrière hanno proposto una chiave di lettura fortemente hegeliana, costretti così, però, a ridimensionare eccessivamente l'aspetto logico-dialettico. G. JARCZYK, P.-J. LABARRIÈRE, *L'impronta del deserto. L'ateismo di Meister Eckhart*, trad. it. di D. Carosso e M.P. Donat-Cattin, Milano, Guerini e Associati, 2000, pp. 109-110, *passim*.

18. R. SCHÜRMAN, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, trad. it di M. Sampaolo, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 103.

“Nessuna creatura ha l’essere [*Alle créatûren hânt kein wesen*]¹⁹”. Infatti “‘creatura’ designa un essere che riceve costantemente il suo esistere da altrove” e quindi “lui stesso è niente”²⁰. Finché l’uomo insegue questo niente, quello creaturale, o comunque ricalca siffatta falsariga per cercare Dio – frain-teso come uno strumento di consolazione, un possesso dottrinale o comunque un oggetto teologico –, l’uomo non trova il Dio divino, il Niente divino²¹. Il distacco che nega, scioglie via, l’attaccamento umano al qualcosa [*iht*] in senso creaturale, il cui essere è solo accidentale e transitorio, fa invece tutt’uno con il ritrovare il *wesen* che costituisce il fondo originariamente e intrinsecamente costitutivo di ogni essente. A dispetto di ogni dualismo ontologico creazionista e di ogni discredito metafisico verso ciò che diletta nella sua finitezza spazio-temporale, Eckhart illumina l’essere divino, il *wesen* come effettivo dispiegamento in cui, in ogni ente e innanzitutto nell’anima umana, si uniscono, anziché distinguersi, ‘essentia’ ed ‘existentia’. Un *wesen* dalla pienezza gioiosa proprio in quanto non è diviso né opposto a se stesso come il creato in senso ontico, un *wesen* divino che gusta la propria unità e nientità, e in cui tutti gli enti ‘da sempre’ sono e si ritrovano.

Eckhart per parlare di ‘essere’ non impiega solo i termini ‘*iht*’, ‘qualcosa’, e ‘*wesen*’, ‘il dispiegamento effettivo ed essenziale’, ma anche la parola ‘*istichkeit*’, che fa capo alla stessa radice di ‘*sein/essere*’.

[...] *istichkeit*, costruito a partire da *ist*, egli ‘è’, si applica innanzitutto a Dio. Maestro Eckhart lo unisce a volte a *wesen* e chiama Dio la *weseliche istichkeit*. Anche questo termine, perciò, si trova usato principalmente nel contesto dell’unione divina, considerata ora non come tenebra di velamento, ma, in positivo, come identità nell’essere originario. Pertanto traduciamo *istichkeit* con ‘essere originario’²².

Siffatto essere originario non è ‘niente’ nel senso ontico-creaturale, ma è Niente nel senso di essere un Uno indiviso e indivisibile, del quale nessuna

19. MEISTER ECKHART, *Omne datum optimum, Predigt 4, Deutsche Werke I*, p. 70.

20. R. SCHÜRMAN, *La gioia errante*, cit., p. 101. “‘Niente’ in medio alto tedesco si dice *niht*, parola che è composta dalla particella di negazione *ne-*, e da *iht*, ‘qualche cosa’, ‘una cosa qualsiasi’. ‘La creatura è niente’” (*Ivi*, p. 102).

21. MEISTER ECKHART, *Gott hat die Armen, Sermoni tedeschi*, cit., pp. 154-155; *Predigt 62, Deutsche Werke I*, pp. 654-655.

22. R. SCHÜRMAN, *La gioia errante*, cit., p. 104. È filosoficamente rilevante la congruenza con le pagine heideggeriane sulla etimologia della parola ‘essere’ in M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 80-84 (GA 40 pp. 75-78).

rappresentazione o dire determinante può mai disporre. Ed è qui che forse si mostra l'acme di convergenza tra Heidegger ed Eckhart. Proprio in quanto il divino è l'Uno che abbraccia e accoglie ogni ente, senza però esserne la somma, esso non si trova mai in simmetrica contrapposizione agli enunciati che lo affermano o negano. Il divino essere, che è niente, non si lascia aggirare dai giudizi umani, né da quelli che cercano di attribuirgli qualcosa, né dalle negazioni che vorrebbero disporre del suo essere. “[...] che l'uomo vada lontano o vicino, Dio non va mai lontano, egli resta sempre vicino”²³.

A dispetto del gioco discorsivo, *umano troppo umano*, specie delle nostre negazioni nei suoi confronti, l'essere divino di Dio non si lascia annullare – così come non si lascia da noi riempire di ‘predicati reali’, ossia di attributi ontici. Si tratta di una specie di *élenchos* che non passa per argomentazioni logiche, né per la performatività del discorso; è un *élenchos* la cui prova consiste nel rivelarsi, nel manifestarsi dell'essere originario [*weselige istichkeit*] del Dio divino. In quanto è e dispiega il proprio essere Ni-ente, la sua unità non si lascia prendere alle spalle dai nostri giudizi, né da quelli che ne affermano essenza ed esistenza, né da quelli negativi che avessero mai la pretesa di sottrargli qualcosa. Tutto questo non può che trovare significativa risonanza anche in Heidegger, alle prese con un'originarietà dell'essere rispetto alla quale la logica dei giudizi e delle rappresentazioni si aggiunge tardiva e arbitraria.

È mai possibile trovare o anche solo cercare il Niente? Oppure esso non ha punto bisogno di essere cercato e trovato poiché ‘è’ ciò che meno di tutto noi perdiamo, ossia ciò che non perdiamo mai [*weil es das 'ist', was wir am wenigsten, d.h. gar nie verlieren*] [...]

Negazione, dire no, non dire, è il contrario dell'affermazione. Esse sono le due forme fondamentali del giudizio, dell'asserzione, del *logos*. Il Niente è, in quanto risultato della negazione, di ‘origine logica’. Certo l'uomo ha bisogno della ‘logica’ per pensare in modo corretto e ordinato [*richtig und geordnet*], ma [qui] il niente è un mero costruito del pensiero [*ein blosses Denkgebilde*], quanto nell'astratto è più astratto [*das Abstrakteste des Abstrakten*]. Questo niente è proprio assolutamente e semplicemente ‘nulla’ ed è quindi la cosa più nulla [*das Wichtigste*] e dunque ciò che non è degno di ulteriore attenzione e considerazione. Il niente, il Nihil, e con ciò ogni ‘nichilismo’ possono essere liquidati e tralasciati [*geworfen und übergangen*] come il risultato di una inconsistente smania scetticheggiante in rapporto a un che di indifferente [*Ergebnis einer bodenlosen Zweifelsucht zum Gleichgültigen*]. Se così fosse,

23. MEISTER ECKHART, *Le istruzioni spirituali*, § 17, cit., p. 87; *Deutsche Werke II*, p. 384.

potremmo considerare la storia dell'Occidente come salva [*für gerettet*] e rinunciare a ogni pensiero legato al 'nichilismo'²⁴.

Una lunga citazione, resa necessaria dalla sua rilevanza. Da un punto di vista meramente logico il niente è solo nulla e quindi il nichilismo è un puro fantasma che agita vanamente le menti occidentali. Rispetto alla logica delle asserzioni la negazione non ha nulla di nichilistico ed è semplicemente il contrario dell'affermazione. L'esigenza dettata dalla correttezza logica ci impone da un lato di lavorare con l'opposizione tra affermazioni e negazioni e dall'altro lato di considerare la verità dell'essere come opposta a un nulla banale, vuoto, una 'voce' da dizionario filosofico – in entrambi i casi qualcosa rispetto a cui possiamo tranquillamente restare indifferenti, al riparo da qualsivoglia angoscia nichilistica o autentica questione di pensiero. Tuttavia, heideggerianamente, la correttezza logica è ben lungi dall'esaurire la verità dell'essere e l'intreccio di questa con il niente è costitutivo quanto originario. Ciò che la logica delle asserzioni corrette liquida come evanescenza illusoria e/o mistificante, priva di consistenza ontologica, si manifesta e si dispiega invece con una effettività e una esperibilità la cui perentorietà non dipende dalle nostre mosse, per quanto essere possano essere avvedute, competenti o piene di meriti teoretici e morali.

A chi, come Messinese²⁵, obietta a Heidegger di rimanere miope nei confronti di due aspetti fondamentali dello *theorein* e del *logos* greco: la necessità e l'incontrovertibilità, il pensatore tedesco risponde contestando alla metafisica di non essere all'altezza del senso autentico e originario di entrambe: necessità non è né la datità dotata di determinatezza autoevidente né la cogenza logico-dimostrativa. Necessità è invio destinale ed evento che sovrasta e precede ogni nostra volontà e desiderio, come ogni nostro argomentare. Incontrovertibilità non è *élenchos* logico-formale, ma inconfutabilità (in senso grammaticale!) di quanto, per originarietà ontologica, precede e quindi si sottrae a ogni operazione confutativa – piuttosto, è proprio quest'ultima a essere presa alle spalle, scalzata in quanto non riesce ad annullare la precedenza fondativa dell'accadere automanifestantesi di quella.

24. M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, cit., pp. 52, 54-55 [trad. it. modificata] (GA 48 pp. 41-43).

25. L. MESSINESE, *Heideggers Kritik der abendländischen Logik und Metaphysik. Ein kritischer Dialog*, trad. in tedesco di C. Göbel, Berlino, Duncker & Humblot, 2015, in part. pp. 53-60.

2. Esperienza

Sebbene Meister Eckhart non sia l'unico mistico con il quale Heidegger intreccia il suo cammino, basti pensare ad Angelus Silesius ne *Il principio di ragione*, è giusto ricordare che "Dall'esergo della lezione del 1915 intitolata *Il concetto di tempo nella scienza storica* [GA 1] fino a *Che cosa significa pensare?* scritto nel 1952, Heidegger non ha smesso di dialogare con Meister Eckhart"²⁶. I frutti di questa interlocuzione con il monaco domenicano sono importanti, il che, peraltro, non ha impedito a Heidegger di prendere anche, esplicitamente, le distanze da Eckhart – come accade, per esempio, nello scritto del 1944-45, *Per una esposizione della Gelassenheit*, poi confluito nella pubblicazione del 1959 che porta appunto il titolo *Gelassenheit*, tradotto in italiano come *L'abbandono*²⁷.

Non possiamo escludere che l'attenzione e l'apprezzamento di Heidegger per Eckhart siano stati alimentati anche da suggestioni e compiacimenti piuttosto superficiali: un pensatore tedesco di origine cavalleresca, proveniente dalla piccola nobiltà turingia, che parla e scrive impiegando la propria lingua, il medio alto tedesco²⁸, anziché il latino dell'apparato teologico romano; uno scomunicato²⁹, un non-allineato, un maledetto, interpellato da un destino di autenticità e non irretito dalle illusioni della folla dei dotti; un esemplare di apostolo aristocratico "dell'Occidente nordico" e dei "valori germanici", come ebbe a sostenere il nazista Alfred Rosenberg nel *Mito del XX secolo*. Tuttavia prendere sul serio questo tipo di contagi e cascami,

26. P. CAPELLE-DUMONT, *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, a cura di G. Ferretti, trad. it. di L. Gianfelici, Brescia, Queriniana, 2011, p. 192.

27. M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, trad. it. di A. Fabris, Genova, il melangolo, 1995/2004.

28. K. RUH, *Meister Eckhart. Teologo – Predicatore – Mistico*, Brescia, Morcelliana, 1989, pp.18, 27, 45.

29. La bolla papale di condanna *In agro dominico* del 27 marzo 1329 dichiarò eretiche 17 proposizioni eckhartiane e altre 11 sospette di eresia. Maestro Eckhart non conobbe il verdetto perché era già morto, probabilmente un anno prima, ma ciò pesò moltissimo sulla conservazione e la diffusione dei suoi scritti. Come prima conseguenza della condanna, infatti, "non fu inserito nel catalogo degli scrittori domenicani". Insomma, si tentò come di cancellarlo. *Ivi*, pp. 16, 105. Il processo d'Inquisizione, che lo aveva preso a bersaglio, in più fasi, nel 1326 e nel 1327, aveva avuto come principale fautore l'Arcivescovo di Colonia, il domenicano Enrico di Virneburgo. Quest'ultimo, peraltro, non nascose la propria delusione, visto che solo una manciata di proposizioni eckhartiane erano state giudicate eretiche. G. JARCZYK, P.-J. LABARRIÈRE, *L'impronta del deserto*, cit., pp. 85-95.

ammessa e persino concessa, ahinoi, una qualche loro plausibilità, finirebbe per risultare poco fruttuoso e per azzoppare ben presto i nostri discorsi.

Più seria invece è la questione, da un lato, di come evitare una comparazione estrinseca per mero accostamento di tesi o frasi estrapolate dal contesto, e dall'altro di come non chiudere gli occhi sulle inevitabili distanze che dividono Eckhart e Heidegger. Reiner Schürmann è stato tra i primi a rimarcare quanto “su tutte le somiglianze” prevalga “una contrapposizione”:

il pensiero di Heidegger è integralmente storico, quello di Maestro Eckhart non lo è per niente. Quando Heidegger dice ‘evento’, egli parla di qualcosa di storico [...]. Quando Maestro Eckhart dice ‘evento’, egli parla di Dio. [...] La stessa storia dell’essere impedisce all’uomo medievale, quale Maestro Eckhart è, di pensare la temporalità dell’essere³⁰.

Laddove sforzo primario di Heidegger è ricongiungere essere e tempo, lasciando emergere la storicità dell’accadere della verità³¹, storicità dimenticata dalla metafisica e trascurata dalla storiografia, Eckhart non solo è comprensibilmente privo di senso storico, ma si trova a suo agio con le dualità care alla teologia cristiana, anima-corpo, spirito-carne, le quali, per così dire, trovano la loro epitome più rilevante nella dualità tra eternità e temporalità. È qui che si palesa soprattutto il debito di Eckhart verso Agostino³² e quindi la consuetudine a concepire sia il distacco che l’ingresso nell’Uno divino come un elevarsi “sopra il tempo” [*obe zīt*], poiché “tutto quel che è nel tempo” “non è la verità”³³. È chiaro quindi lo scarto rispetto allo sforzo heideggeriano di lasciarsi prendere sino in fondo dalla costitutiva temporalità dell’essere, del nostro essere, al punto da ritrovarsi esposti alla verità come apertura e libertà originaria³⁴.

D’altra parte, si potrebbe considerare il diverso significato che nei due autori riveste la figura del ‘deserto’. In Meister Eckhart il deserto è meravi-

30. R. SCHÜRMAN, *La gioia errante*, cit., pp. 229-230.

31. Cf. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* [1927], §§ 72-77, a cura di F. Volpi, trad. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 2005, pp. 440-473.

32. C.F. KELLEY, *Meister Eckhart on Divine Knowledge*, Berkeley, DharmaCafé Books, 1997/2009, pp. 32-33.

33. MEISTER ECKHART, *Mulier venit hora, Sermoni tedeschi*, cit., p. 68; *Predigt 26, Deutsche Werke I*, p. 294.

34. M. HEIDEGGER, *Dell’essenza della verità* [1930], § 4, in Id., *Segnavia*, cit., pp. 143-147 (GA 9, pp. 187-191).

glioso, divino, vuoto sublime in cui sono disarcionate queste e quelle positività che tengono l'uomo separato dalla luce più gioiosa, un deserto in cui zampilla libera e senza numero l'eterna nascita del divino³⁵. Di contro, quando Heidegger parla di 'deserto', si coglie il peso oscuro delle devastazioni delle Guerre Mondiali, nonché la desertificazione del mondo-della-vita prodotta dalla Rivoluzione industriale e tecnologica. Un mistico medievale in unità gioiosa con Dio, un pensatore contemporaneo appesantito dall'esperienza della tragicità della storia effettiva.

All'interno di questa linea di considerazioni potrebbero aggiungersene molte altre a confermare l'eterogeneità tra il predicatore medievale e il pensatore tardo-moderno. Se a Heidegger preme lasciar vedere e insieme lasciar essere l'apertura dell'essere, siamo sicuri che il divino eckhartiano sia altrettanto aperto³⁶? Tanto più che il cristiano Scolastico non può che considerare Dio come 'qualcosa/ih̄t', sia pure di sopraontico e soprattutto di inteso come "qualcosa di vivo"³⁷. Inoltre Eckhart non concepisce la pienezza dell'Uno divino come un tripudio di identità e medesimezza, anziché come quanto è travagliato da un'insormontabile differenza³⁸?

Richiamate e mai dimenticate tutte le doverose cautele, resta però da comprendere ulteriormente l'interesse di Heidegger per Meister Eckhart. Non che il primo appaia indulgente o ignaro rispetto alle inevitabili distanze, ma a prevalere sembra essere un apprezzamento filosofico tutt'altro che estemporaneo o frutto di mancata conoscenza. Ecco, per esempio, un passaggio assai risoluto tratto ancora da *I problemi fondamentali della fenomenologia*:

Meister Eckhart parla il più delle volte di 'essenza superessenziale': a lui non interessa affatto Dio [*Gott*] – Dio è per lui ancora un oggetto provvisorio, ma la 'deità' [*Gottheit*]. Quando Meister Eckhart dice 'Dio', egli intende la 'deità', non *deus*, ma la *deitas*, non l'*ens*, ma l'*essentia*, non la natura, ma ciò che è oltre la natura, l'essenza, quell'essenza a cui viene per così dire contestata ogni determinazione di esisten-

35. G. JARCZYK, P.-J. LABARRIÈRE, *L'impronta del deserto*, cit., pp. 7-10.

36. R. SCHÜRMAN, *Heidegger and Meister Eckhart on Release*, "Research in Phenomenology" 3 (1973), p. 106.

37. "Tutti quelli che riflettono su Dio, pensano qualcosa di vivo [*vivum aliquid cogitant*]" AGOSTINO, *L'istruzione cristiana/de doctrina christiana*, Libro primo, VIII. "Qualcosa di vivo", "*Numquam novus, numquam vetus*", "non mai nuovo e non mai vecchio" (AGOSTINO, *Le Confessioni*, Libro Primo, Cap. IV).

38. R. SCHÜRMAN, *La gioia errante*, cit., pp. 230-231.

za, da cui dev'essere tenuta lontana ogni *additio existentiae*. Perciò egli [...] afferma: 'Se si dicesse che Dio è, questa risulterebbe un'aggiunta'. [...] 'Così Dio non è né nello stesso senso né secondo lo stesso concetto delle creature'. Perciò Dio è per se stesso il suo 'non', vale a dire è l'essenza più universale, la più pura possibilità ancora indeterminata di ogni possibile, il puro niente. Egli è niente rispetto al concetto di tutte le creature, rispetto a ogni determinazione possibile o attuata. [...] La mistica medievale, o per dir meglio, la teologia mistica non è misticismo nel nostro senso deteriore, ma rivela un impegno concettuale in senso davvero eminente³⁹.

Reiterando quindi lo sforzo di comprensione, ritengo che occorra insistere su almeno tre aspetti cruciali: (1) il monaco domenicano appare a Heidegger come antico e prezioso antidoto a quella modernità che riduce la verità a una rappresentazione mentale o a una nostra *Weltanschauung* intellettuale. Ne *La questione della cosa* [1935-6], per esempio, proprio mentre si riferisce a Descartes come inizio di quella modernità che pone l'io cogitante come (presunto) fondamento primo, Heidegger menziona Eckhart, per escludere che la filosofia moderna nasca con quest'ultimo⁴⁰. Di più: in Eckhart la verità e l'attingimento esperienziale di essa sono un che di costitutivo dell'uomo e nell'uomo, talmente costitutivo che questi, come si diceva, non può mai aggirare il proprio modo di essere, nel tentativo volontario di rigettarlo o di correggerlo. (2) Heidegger ritrova in Eckhart il non ovvio riconoscimento di come l'indeterminatezza della verità dell'essere (divino) non sia da addebitare semplicemente all'insufficienza della nostra comprensione e alla manchevolezza delle nostre capacità. Nel caso del mistico renano l'apofasi è eminentemente affermazione dell'essere di Dio, dell'indistinzione propria del suo *Esse in sé*⁴¹, una maniera per dire la sua positiva unità e pienezza, e non un modo per togliergli qualcosa oppure per parlare dei difetti della conoscenza umana. "Dio è senza nome, perché di lui nessuno può conoscere qualcosa, o parlarne [*Got ist namloz, wan von ime kan niemant nit gesprechen noch verstan*]"⁴². Così dicendo, Eckhart si cimenta con il *wesen* divino e non con l'autodenuncia, ancora antropocentrica, che i giudici umani fanno della propria limitatezza negativa. Analogamente, per Heidegger, l'"indetermina-

39. M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, § 10 c, cit., pp. 86-7 (GA 24 pp. 127-128).

40. M. HEIDEGGER, *La questione della cosa*, a cura di V. Vitiello, Milano-Udine, Mimesis, 2011, B. I.5 pp. 88-89.

41. V. LOSSKY, *Teologia negativa e conoscenza di Dio in Meister Eckhart*, cit., p. 117.

42. MEISTER ECKHART, *Renovamini spiritu mentis vestrae, Sermoni tedeschi*, cit., p. 244; *Predigt 83, Deutsche Werke II*, p. 190.

tezza della comprensione dell'essere è essa stessa un fenomeno positivo [*ein positives Phänomen*]. Infatti nell'indeterminatezza del 'niente' per cui ci angosciamo si manifesta la verità dell'essere-nel-mondo e non, banalmente, un qualche stato d'animo negativo, psicologico o sentimentale, magari patologico⁴³. (3) La libertà e la serenità più autentiche scaturiscono proprio dal dissolvere quanto ci separa e oppone all'accadere del divino essere, lasciandoci essere nel suo sgorgare senza perché, nel suo fiorire intransitivo, immune da mancanze o inadeguatezze.

Vorrei riprendere i punti 1 e 3, raccogliendo le considerazioni che seguono attorno a due parole chiave: 'esperienza' e '*Gelassenheit*'. Comincerò con 'esperienza' anche se il giovane Heidegger, quello che comincia a impattare la teologia eckhartiana, non disdegna di soffermarsi sulla rilevanza dell'*Erlebnis*, ossia dell'esperienza vissuta, quale cuore portante della mistica, laddove lo Heidegger più maturo insiste sempre sulla Esperienza come *Erfahrung*. Mentre, quindi, dal punto di vista (!) positivistico, ogni mistica è, nella migliore delle ipotesi, uno svaporamento dell'esperienza o una sospensione di essa, nella peggiore, invece, una suggestione meta-fisica o un vaneggiamento psicopatologico⁴⁴, Heidegger concorda con il pensiero mistico: la mistica consiste piuttosto in un approfondimento dell'esperienza, in un suo raffinamento, in un suo ampliamento e accrescimento⁴⁵.

Il primo aspetto rilevante è che per Heidegger l'esperienza, persino l'esperienza vissuta, non è un affare meramente soggettivo, né si tratta di riscattare il suo carattere soggettivo attraverso una presunta oggettività in sé⁴⁶. In generale l'esperienza religiosa è vera in quanto è un effettivo modo umano di vivere, persino storicamente situato. Vale per la mistica quanto vale per il nucleo vitale originario di ogni esperienza religiosa: non è un'espressione o

43. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, §§ 2 e 40, cit., pp. 17 e 227-229.

44. P. CAPELLE-DUMONT, *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, a cura di G. Ferretti, trad. it. di L. Gianfelici, Brescia, Queriniana, 2011, pp. 48, 50.

45. "Quello in cui si chiacchiera di mistica definendola l' 'informe' [*das Formlose*] è solo un discorso basato su metodi in fondo non scientifici, per 'confronti' concettuali o immaginati. Si riduce tutto a formule". M. HEIDEGGER, *I fondamenti filosofici della mistica medievale* [1918-19], in Id., *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi, trad. it. di G. Gurisatti, Milano, Adelphi, 2003, p. 392 [d'ora innanzi citato con la sigla 'FenViRel'].

46. Proprio a questo, invece, secondo Heidegger, rischiava di ridursi il conflitto tra teologia liberale, neokantiana, e teologia barthiana. Cf. P. CAPELLE-DUMONT, *Filosofia e teologia...*, cit., p. 175.

un accadimento mentale e/o sentimentale, ma una manifestazione – in senso fenomenologico e ontologico –, un disvelamento di un modo di essere, in cui l'oggetto divino e il soggetto umano mostrano la loro unità originaria⁴⁷, manifestazione unitaria che Heidegger addita come nucleo portante dello schiudersi della verità della vita. Si legge in *Introduzione metodica alla fenomenologia della religione*, Corso friburghese del semestre invernale 1920-21:

Che cosa significa 'esperienza effettiva della vita'? 'Esperienza' [*Erfahrung*] [...] l'elemento essenziale dell'esperienza effettiva della vita mostra che il sé che esperisce e ciò che è esperito non sono separati l'uno dall'altro come cose. Il concetto di 'effettivo' [*faktisch*] [...] diventa comprensibile solo a partire dal concetto di 'storico'. [...] Il punto di partenza della via che porta alla filosofia è *l'esperienza effettiva della vita*⁴⁸.

Filosofare, pensare, e quindi anche credere, sono fenomeni generati intrinsecamente dall'esperienza della vita, entro una loro condivisa effettività che per Heidegger ha i tratti della storicità insieme ontologica ed esistenziale. Mentre un positivista si impunterebbe sulla non conformità delle verità di fede rispetto alla realtà e alla possibilità oggettivistiche dei fatti, il filosofo fenomenologo muove da un'esperienza della verità intesa come lo schiudersi effettivo della vita, quale si mostra (anche) nel modo di essere di coloro che si riconoscono nella Rivelazione cristiana della Parola. Il filosofo non si riduce così a uno psicologo o a un antropologo delle religioni, perché la verità in gioco è sempre e comunque quella originaria e indisponibile, la verità del mondo e dell'umano essere-nel-mondo – non quindi la verità che risponde solo ai criteri determinanti e oggettivanti della scienza ontica di turno. Si tratta di una verità altrettanto oggettiva ed effettiva, ossia indipendente da disposizioni o produzioni arbitrarie, ma non oggettivistica giacché fa uno con la soggettività e l'esperienzialità del credente. Interessato alla "storicità della fede [*Geschichtlichkeit des Glaubens*]"⁴⁹, il filosofo Heidegger è ateo non perché gli preme negare una qualche tesi o posizione confessionale, ma perché si muove entro una dimensione 'precedente', quella del terreno ontologico-esistenziale per noi costitutivo, dimensione che 'viene prima' e al tempo stesso fonda le 'successive' prese di posizione confessionali in una direzione o in un'altra. Certo Heidegger non dimentica l'eterogeneità tra

47. Cf. FenViRel p. 41.

48. *Ivi*, pp. 41-42.

49. M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 15 (GA 9 p. 58).

partire dalla situazione nel mondo e invece “partire da ciò che si crede”, ma il nodo portante è che la fede non è una *Weltanschauung* o “un modo di conoscere [*Erkenntnisart*], ma un modo di esistere [*Existenzart*] – costituito appunto dall’accadere storico di un “esistere che comprende credendo [*gläubig verstehendes Existieren*]”⁵⁰.

Le sottolineature appena proposte possono contribuire a chiarire come nella mistica di Meister Eckhart Heidegger abbia ritenuto di incontrare da un lato il concreto compiersi dell’unità ontologico-esistenziale di verità, esperienza e disposizione religiosa e dall’altro un magnifico antidoto al teoreticismo e allo scientismo che affliggono la teologia, così come la filosofia che si avventuri a parlare *di* o *sul* divino. Il già qui menzionato volume 60 della *Gesamtausgabe*, *Fenomenologia della vita religiosa*, testimonia molto bene come Heidegger interpreti l’esperienza religiosa come *Phänomen*, come fenomeno in senso disvelativo, anziché come *Erscheinung*, apparizione sintomatica, e quindi come fenomeno inteso come automanifestazione effettiva della vita umana⁵¹, del modo di stare-al-mondo degli umani – fenomeno da comprendere fenomenologicamente e non da oggettivare estrinsecamente in modo epistemologico, teoretico o storiografico. Il filosofo-fenomenologo lascia emergere ciò che si mostra da sé: l’esperienza religiosa nella sua viva fatticità. Ora, questo Heidegger a cavallo degli anni Venti del Novecento è persuaso che la religiosità protocristiana – decisivi i suoi commenti alle *Lettere di Paolo*⁵² – manifesti in modo privilegiato l’originario schiudersi della vita in quanto esperita dal sé umano, come altresì ritiene che la Scolastica medievale, la sua logica e la sua dogmatica, abbiano coperto questa verità originaria – sviata, la Scolastica, anche da un armamentario filosofico-metafisico greco, platonico e aristotelico, che la induceva in una direzione teoreticista, così dimenticando la religione a favore della teologia e dei dogmi⁵³. Meister Eckhart, invece, si presenterebbe come felicemente inattuale anche rispetto alla Scolastica; il radicale antiteoreticismo della mistica fa sì che questa protegga la religiosità dalla teologia e che “sia da intendersi come una contromossa elementare [*eine elementare Gegenbewegung*]”⁵⁴ nei confronti di quel teoreticismo teologico della

50. *Ivi*, pp. 10-11 (GA 9 pp. 52-54).

51. FenViRel p. 22.

52. Si veda il volume collettaneo *Heidegger e San Paolo. Interpretazione fenomenologica dell’Epistolario paolino*, a cura di A. Molinaro, Roma, Urbaniana University Press, 2008.

53. FenViRel p. 145.

54. FenViRel p. 396.

Scolastica, che non è da confutare sul suo stesso piano, bensì da lasciar vedere come scalzato da manifestazioni ontologiche più originarie.

La religiosità mistica è un modo di vivere, è esperienza vissuta, è “con-dotta [*Führung*] (conforme all’esperienza vissuta) del vivere stesso”⁵⁵. La mistica è una pratica vissuta esperienziale, è un modo di essere. Quella di Eckhart in particolare è un’etica dell’essere, un comportamento ontologico⁵⁶.

In effetti l’esaltazione eckhartiana dell’Uno, dovuta certo anche a “sorgenti neoplatoniche”, tiene assieme nella verità divina essere ed esperienza umana, senza che tale unità sia un’unificazione, ossia un che di sopraggiunto, prodotto, guadagnato estrinsecamente attraverso una qualche adozione strategica o procedurale di mezzi. Il fatto che l’Uno compori una nascita che non è un effetto, né una creazione dualistica⁵⁷, pone Eckhart nella condizione di dar voce a un compiersi del vero che è e si lascia essere nell’esperienza di piena gioia che per l’uomo, per la sua anima, non è sentimento soggettivistico, bensì essere nell’essere, conoscenza che non è conoscenza in quanto non è esterna all’essere, fusione senza congiunzione di parti.

Nel Dio divino della mistica eckhartiana Heidegger può quindi persuadersi di incontrare il ‘proprio’ “dio divino”, radicalmente differente dal “dio della filosofia”⁵⁸. E i punti cruciali, ripeto, sono due: (1) l’essere divino per Eckhart è costitutivo dell’essere umano, proprio in quanto irriducibile a un ‘dio delle rappresentazioni’, a un dio oggetto di una credenza ‘determinante’. (2) È un essere di cui si dà esperienza, esperienza mistica.

Ogni qualvolta Eckhart – riprendendo in chiave mistica il ‘frui’ agostiniano del *de doctrina christiana* (I, IV) – riesce a dar voce al gusto e al sapore di Dio, la pagina si accende di intensità, anche se il domenicano elude ogni deriva percettivo-sentimentale, custodendo quindi il primato dell’intelletto⁵⁹, in maniera tale però da sciogliere via anche ogni declinazione intellet-

55. FenViRel p. 384.

56. E. FROMM, *Avere o essere?*, Milano, Mondadori, 1977, in particolare pp. 86-93.

57. V. LOSSKY, *Teologia negativa ...*, cit., pp. 104-108.

58. “Così, il pensiero privo di un dio [*das gott-lose Denken*], il pensiero che deve fare a meno del dio della filosofia, del dio come causa sui, è forse più vicino al dio divino [*dem göttlichen Gott*]. [...] un tale pensiero è più libero per il dio divino di quanto la onto-teo-logica [*Onto-Theo-Logik*] non sia disposta ad ammettere”. M. HEIDEGGER, *La costituzione onto-teo-logica della metafisica*, cit., p. 36 (GA 11 p. 77).

59. Nella tradizionale disputa tra domenicani e francescani, se nel rapporto uomo-Dio e quindi nell’attingimento della beatitudine la priorità spettasse all’*intellectus* oppure alla *voluntas*,

tualistica e oggettivistica. È un intelletto che conosce senza rappresentare e che gusta un'unità che non si dà da sé solo. Così, per esempio nel Sermone *Nolite timere eos qui corpus occidunt*, Eckhart se ne esce dicendo che “Dio gusta se stesso. Nell'atto di gustare se stesso, egli gusta tutte le creature. [...] Dio gusta se stesso in tutte le cose”⁶⁰. Il divino ha dunque un sapore, tanto da far scomparire o addirittura da suscitare rigetto per il sapore degli oggetti cui l'uomo si rapporta lontano da Dio. Il nodo portante è che per Eckhart non c'è divisione né distinzione tra Dio che gusta se stesso e l'uomo che gusta Dio, perché non c'è estrinsecità né dualismo tra Dio e l'essere umano, o almeno tra Dio e l'anima dell'uomo, l'essere di quest'ultimo più intimo e costitutivo. È qui che Eckhart tocca una delle sue vette, permettendo anche di comprendere la forza persuasiva della Rivelazione cristiana, forza i cui frutti si incidono e incidono costitutivamente nel modo di essere di tante persone in carne e ossa. Certo Eckhart non salva tutto ciò che è. Come si diceva sopra, l'ontico-creaturale, che è transitorio quanto di per sé inconsistente, è e vale nulla. Ma in ogni creatura in quanto generata da Dio, c'è Dio stesso. In primo luogo nell'anima umana. Risuona, debitamente cristianizzata, la dottrina neoplatonica dell'emanazione, ma Eckhart riesce così a custodire la luminosità gioiosa dell'essente, legandola proprio al fulcro portante della Cristianità: l'Incarnazione del Padre nel Figlio.

“Perché [*War umbe*] Dio è diventato uomo?”. Qui compare un ‘perché’ di troppo, eppure Eckhart prova a rispondere: “Perché io venga generato come lo stesso Dio”⁶¹. L'Incarnazione del Verbo in un uomo è la nostra nascita. Certo Eckhart continua a pensare a ciò come a un evento extratempo-

ossia alla conoscenza, come sostenevano i domenicani, o all'amore, come ritenevano i francescani, Meister Eckhart 'si schiera' senz'altro dalla parte dei suoi confratelli, ma questo non comporta affatto una 'negazione' dell'amore, anzi, la conoscenza per lui, proprio in quanto non è giudizio determinante, è carica di affettività. La secondarietà dell'amore sta, piuttosto, nel suo grado eccessivo di ricettività verso il creaturale e soprattutto nel fatto che comunque l'amore unifica quanto è separato, mentre l'intelletto riesce a conoscere come l'occhio che guarda il legno: è legno a sua volta. MEISTER ECKHART, *Beati pauperes spiritu, Sermoni tedeschi*, cit., p. 130 (*Predigt 52, Deutsche Werke I*, p. 556); *Iustus in perpetuum vivet, Sermoni tedeschi*, cit., p. 108 (*Predigt 39, Deutsche Werke I* p. 427); K. RUH, *Meister Eckhart*, cit., p. 31; G. JARCZYK, P.-J. LABARRIÈRE, *L'impronta del deserto*, cit., pp. 33-34, 126-127.

60. MEISTER ECKHART, *Nolite timere eos qui corpus occidunt, Sermoni tedeschi*, cit., pp. 74-75.

61. MEISTER ECKHART, *Convalescens praecipit eis, Sermoni tedeschi*, cit., p. 95; *Predigt 29, Deutsche Werke I* p. 332.

rale e, anzi, un che capace di riscattare l'essere umano da ogni creaturalità 'storica', accidentale e inconsistente, tuttavia l'indicazione resta preziosa in quanto scioglie via ogni dualismo creazionistico e dà voce a una generatività in cui Heidegger può apprezzare il carattere sorgivo dell'essere, insieme sacro⁶² e divino. Ancora Eckhart: "l'eterno Padre effonde la pienezza e l'abisso della sua intera divinità. Tutto questo egli lo genera nel suo unico Figlio, perché noi possiamo essere lo stesso figlio. E il suo generare è il suo permanere in se stesso"⁶³. L'Unità Dio-uomo non è una mescolanza promiscua che riduce quello a questo, eppure in tale unità ogni essente si s-copre immune da manchevolezze e inadeguatezze, preso da una pienezza senza perché, che viene prima di ogni umana richiesta o bisogno, e fa svanire qualsivoglia strategia mirata a guadagnare la serenità⁶⁴.

Heideggerianamente, se la filosofia non sa muoversi fenomenologicamente resta misera e intellettualistica, ossia opposta alla cosa da comprendere, incapace di lasciar vedere e lasciar essere il manifestarsi della vita – in cui ogni filosofare necessariamente si radica e da cui proviene. Heidegger rilegge in termini ontologici ed esistenziali la fenomenologia di Husserl e negli anni Quaranta comincia a rivisitare la nozione più squisitamente eckhartiana, quella di *Gelassenheit*.

3. *Gelassenheit*

Nella conferenza del 30 ottobre 1955 dal titolo *Gelassenheit* – dove Eckhart non viene più esplicitamente citato, ma ciò non diminuisce il debito di Heidegger nei suoi confronti – incontriamo alcuni passaggi molto pesanti, in cui Heidegger sembra ridursi a quel disadattato e regressivo che Adorno diceva che fosse, uno Heidegger ostaggio della propria incapacità di orientarsi nel mondo contemporaneo, segnato dalla tecnica, dal positivismo e dal capitalismo avanzato:

Molti tedeschi hanno perduto la loro patria [*Heimat*], hanno dovuto abbandonare i loro villaggi e le loro città, sono espulsi come profughi dal suolo patrio [*vom heimat-*

62. Heidegger inorridisce a pensare che il Sacro sia stato ridotto dal neokantiano Windelband a contenuto valoriale normato e trascendente. Cf. FenViRel p. 397. La mistica di Eckhart come antidoto al neokantismo.

63. MEISTER ECKHART, *Ego elegi vos de mundo, Sermoni tedeschi*, cit., pp. 89-90.

64. Gli Inquisitori contestarono a Eckhart in primo luogo la tesi del carattere increato dell'anima, la quale è originariamente Uno con Dio e in Dio. Alle loro orecchie ciò era sinonimo di un panteismo senza Dio.

lichen Boden]. Innumerevoli altri, che ancora stanno dove sono nati, nondimeno emigrano, finiscono nell'ingranaggio delle grandi città, devono [müssen] stabilirsi nel deserto dei quartieri industriali. Essi sono estranei [entfremdet] all'antica terra natia [der alten Heimat]. [...] Tutto ciò con cui i moderni strumenti della tecnologia mediatrice ogni momento eccitano, assalgono e raggirano l'uomo, tutto ciò è molto più vicino all'uomo di oggi che il proprio campo coltivato al cortile della fattoria, che il cielo alla terra, [...] che quanto è tramandato dalla tradizione al mondo patrio [der heimatlichen Welt]⁶⁵.

Ora, se questo quadro desolato, in cui il mondo contemporaneo, nel quale siamo necessariamente situati, è solo uno luogo desertificato, fosse l'ultima parola di Heidegger, ossia il suo ultimo pensiero, egli non solo sarebbe soltanto un reazionario nostalgico del premoderno, ma non sarebbe più il maestro della *Gelassenheit*. E infatti poche pagine dopo si legge:

Sarebbe folle lanciarsi contro il mondo della tecnica e miope volerlo maledire come opera del diavolo [sic!]. [...] Ma possiamo anche altro. [c.n.] Possiamo usare gli oggetti tecnologici, [...] ma possiamo nello stesso tempo tenerci liberi [sich freihalten], [...] possiamo dire 'sì' al loro utilizzo e al tempo stesso dire 'no', impedendo loro di deformare, confondere e rendere un deserto il nostro essere⁶⁶.

Delle molteplici considerazioni che sarebbero qui necessarie, mi limito a sottolineare quanto segue. Innanzitutto, come altrove precisa lo stesso Heidegger, questa simultaneità di 'sì' e 'no' risulta una contraddizione per i parametri della correttezza logica, oppure un dissidio alienante per chi intenda il modo di essere e di fare esperienza del mondo all'ombra del paradigma di una sostanza dall'identità ordinata e coerente. Ma *Gelassenheit* è un lasciarsi coinvolgere, un lasciarsi prendere [sich einlassen] dall'essere delle cose che fa tutt'uno con il distacco da esse, è un abbandonarsi all'essere che è affermativo senza essere assertivo e negativo senza barrare ciò che è. In senso heideggeriano *Gelassenheit* è la serenità che scaturisce dal lasciar essere ciò che è, dal venir meno di tutte le nostre contrapposizioni a esso, che possano venire dalla nostra attività rappresentativa o dal piccolo cabotaggio delle nostre richieste sentimentali. Opposizioni e negazioni che abbiano l'essere, anche quello datoci singolarmente in sorte, come oggetto, svaniscono e non si

65. M. HEIDEGGER, *Gelassenheit* [1955], in Id., *Gelassenheit*, Stoccarda, Klett-Cotta, 1959, p. 15 [trad. mia].

66. *Ivi*, pp. 22-23.

tratta di un effetto voluto. È da sottolineare peraltro come esperienza e *Gelassenheit* stiano assieme, come cioè non sia possibile fare autentica esperienza del mondo senza *Gelassenheit*, ossia senza lasciarsi coinvolgere sino in fondo da ciò che si incontra mentre si è in cammino, il quale peraltro non è un percorso per mettersi alle spalle una qualche distanza⁶⁷. In altre parole esperienza e *Gelassenheit* fanno uno in quanto modo di fare esperienza dell'accadere della verità, esperienza che è insieme un modo di essere, quanto cioè non ci si dà per scelta di metodo, ma scaturisce proprio dall'essere presi dall'essere senza impedimenti teoretici, morali e dogmatici.

Decisiva, peraltro, è l'enfasi heideggeriana sull'apertura di possibilità: *Gelassenheit* è "apertura per il mistero. L'abbandonarsi in rapporto alle cose [*Die Gelassenheit zu den Dingen*, il lasciar essere che siano] e l'aprirsi per il mistero si coappartengono. Ci accordano la possibilità di soggiornare nel mondo in un modo del tutto diverso"⁶⁸. Proprio nel momento in cui smettiamo di incalzare dall'esterno ciò che accade, per lasciarci invece prendere più a fondo in esso, si schiudono possibilità che i nostri schemi impauriti e intellettualistici non potevano minimamente anticipare. Mentre un pregiudizio ostinato dice che la libertà è una proprietà dell'uomo, lasciando essere e lasciandoci coinvolgere [*sich einlassen*] dall'essente ci s-copriamo costitutivamente liberi, ossia compenetrati dalla libertà originaria dello svelarsi di ciò che è⁶⁹.

Non si tratta certo di ignorare come la *Gelassenheit* eckhartiana e quella heideggeriana presentino pure marcate differenze. La prima può giustamente essere letta in termini di *mors mystica* e di distoglimento dello sguardo esperienziale inter-essato nei confronti del mondo. Qual è la virtù attraverso cui l'uomo diventa, per grazia, ciò che Dio è per natura? Il distacco [*Abgeschiedenheit*], l'essere svincolato da tutte le creature, il divenire imperturbabile alle cose temporali, facendosi l'uomo vuoto di ciò che effimero e pieno di Dio⁷⁰. Si dovrebbe peraltro pure riconoscere la correttezza di quanto osservato dallo stesso Heidegger, ossia che "anche la *Gelassenheit*, l'abbandono, può

67. J. WAGNER, *Meditationen über Gelassenheit. Der Zugang des Menschen zu seinem Wesen im Anschluss an Martin Heidegger und Meister Eckhart*, Amburgo, Verlag Dr. Kovac, 1995, pp. 91-93.

68. M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, cit., p. 24.

69. Cf. M. HEIDEGGER, *Dell'essenza della verità*, in Id., *Segnavia*, cit., pp. 143-146 (GA 9 pp. 187-191).

70. MEISTER ECKHART, *Del distacco*, in Id., *Dell'uomo nobile*, cit., pp. 131-136; *Von Abgeschiedenheit*, *Deutsche Werke II*, pp. 434-442.

essere ancora pensata nell'ambito del volere, come accade a Meister Eckhart⁷¹. Qui l'osservazione heideggeriana risulta pertinente non tanto perché Eckhart ritenga che il distacco, quale necessario ingresso nella *Gelassenheit* e nell'Uno indeterminato, sia un effetto volontario, quasi che si dovesse volontariamente staccarsi dalla volontà che ci tiene vincolati agli oggetti⁷². Piuttosto in quanto il mistico domenicano non può evitare di pensare che, distaccandosi e prendendo congedo dal rapporto possessivo e utilitaristico con le cose di questo mondo, l'uomo si ritrova 'finalmente' nella condizione di rimettersi alla volontà di Dio⁷³. E tuttavia nella mistica eckhartiana c'è molto di più di un'elevazione ascetica senza-mondo, c'è il compimento di una lezione di vita che nessuna acquisizione intellettuale o atto volontario potrebbero mai 'produrre': un ritrovarsi tutt'uno nell'essere della vita, che si dispiega senza perché e cui pure non manca un bel nulla, che accade possente senza chiederci il permesso e che si sottrae a ogni catalogo. Uno scaturire dell'essere perentorio, pieno e gioioso – nell'esperienza di Eckhart –, meraviglioso e spaventevole, luminoso e tragico – nell'esperienza di Heidegger –, ma che comunque è un Niente che è, lo si può gustare e se ne sente l'odore, ci tiene vincolati senza però essere il nostro super-proprietario. Non siamo noi a decidere di rimetterci nelle sue mani, anche perché non ha mani, ma 'questo' è l'enigma che ci tiene avvinti facendo sì che ogni istante sia "non mai nuovo e non mai vecchio". "“Perché vivi?” – “In verità, non lo so! Ma vivo volentieri””⁷⁴.

71. M. HEIDEGGER, *Zur Erörterung der Gelassenheit* [1944-45] (GA 13 p. 42), in Id., *Gelassenheit*, cit., pp. 33-34.

72. L'uomo povero, il distaccato, è innanzitutto colui che non vuole niente, ma non si tratta né di voler non volere né di volere il niente. Si tratta, piuttosto, di non volere punto. La volontà è estinta, non si vuole nemmeno Dio, e questa è la pura libertà. E. CATTIN, *Sérénité. Eckhart, Schelling, Heidegger*, Parigi, VRIN, 2012, pp. 38, 53.

73. La *Gelassenheit* consiste anche nel lasciar agire Dio senza opporre resistenza, ma la coloritura volontaristica è inevitabile: "Un uomo non dovrebbe mai pregare per cose transitorie; ma se vuole pregare per qualcosa, deve domandare soltanto che sia fatta la volontà di Dio, e niente altro. [...] si deve accettare quello che ci capita". MEISTER ECKHART, *Gott hat die Armen, Sermoni tedeschi*, cit., p. 155; *Predigt 62, Deutsche Werke I*, p. 650.

74. MEISTER ECKHART, *Mulier, venit hora, Sermoni tedeschi*, cit., 69; *Predigt 26, Deutsche Werke I*, p. 296.

SILVIA PICCOLOTTO

LO SPLENDORE DELLA REALTÀ.
POETICA DELL'ATTENZIONE IN *MAI DEVI DOMANDARMI*
E ALTRI SCRITTI DI NATALIA GINZBURG

E ogni qual volta un frammento di verità inesprimibile si traduce nelle parole che, pur non potendo contenere la verità che le ha ispirate, hanno grazie alla loro disposizione una corrispondenza talmente perfetta da fornire un supporto a ogni spirito desideroso di ritrovarla, ogni volta che è così, una fulgida bellezza si diffonde sulle parole.

S. WEIL, *La prima radice*

Se Dio esiste, si trova sempre negli istanti e nei luoghi dove uno abbandona il peso plumbeo del proprio essere, e solleva lo sguardo dal ribollire buio e velenoso della sua cupa coscienza; guarda se stesso come fosse un altro; guarda il suo prossimo come il suo prossimo; e guarda Dio come Dio.

N. GINZBURG, *Mai devi domandarmi*

Accostandoci alle pagine di *Mai devi domandarmi*¹, siamo colti dallo stupore di contemplare un piccolo mondo di cose sparse, lasciate cadere da una mano trasognata e generosa, quasi accidentalmente, come briciole sul pavimento. Sentiamo altresì che la loro disposizione non è arbitraria ma

1. N. GINZBURG, *Mai devi domandarmi*, in *Opere*, a cura di C. Garboli, Milano, Mondadori, 1987, 2 voll., d'ora innanzi citati come *Opere I* e *Opere II*, qui *Opere II*, pp. 3-196. Si tratta di una raccolta di saggi, alcuni pubblicati, altri inediti, scritti fra l'ottobre del '65 e l'ottobre del '70. Nella ristampa avvenuta nel gennaio del 1989, Natalia Ginzburg ha voluto aggiungerci il racconto *Luna pallidassi*, pubblicato sul *Corriere della Sera* nell'estate del 1976. Essi si dispongono come continuazione ideale della ricerca e sperimentazione stilistica avviata con *Le piccole virtù* (1962).

obbedisce a un ordine profondo, risponde a un'armonia viscerale e insieme spirituale che dona a questo scritto il respiro di ciò che vive².

Con la levità del gioco immemore e serio dei bambini e lo sguardo di chi oramai è entrato in stretta intimità “con la morte, non immaginaria, reale”³, Natalia Ginzburg sembra poter cogliere la trama temporale del vero che senza distinzioni dimora nel sublime e nel quotidiano, quivi intrecciati indissolubilmente. Sotto lo stesso cielo muto e sconfinato convivono con pari dignità il torvo amore con cui da vecchi ci si tuffa nei lavori di casa; la gioia inattesa della scoperta di *Cent'anni di solitudine*; il dolore di invecchiare e di cadere “nell'immobilità della pietra”⁴, il motivo del *Lohengrin*⁵, ricordo indelebile della madre e dei felici mattini dell'infanzia; lo stupore per la bellezza del cinema di Bergman e di Fellini; l'angoscia lacerante de *L'urlo* di Munch; la pigrizia e altri momenti, capaci di restituire quella felicità che scaturisce dall'incontro inatteso con la realtà. È un ordine amoroso⁶ quello che tiene insieme questi frammenti, come una costellazione in grado di indicarci la direzione di chi, congedandosi, non cessa di rimanere fedele alle cose.

2. In *Vita immaginaria* la Ginzburg riflettendo sul proprio modo di scrivere annota: “L'atto del costruire è quello che fa cadere nel sortilegio. Probabilmente la verità è che noi non siamo nati per costruire dei mondi di fantasia. Noi ci sentiamo liberi e felici quando abbandoniamo le costruzioni e le invenzioni e ci limitiamo a dare notizie sbriciolate di quello che abbiamo, memorie o frantumi di memorie e pensieri o frantumi di pensieri” (N. GINZBURG, *Vita immaginaria*, in *Opere II*, cit., pp. 545-546).

3. *Ivi*, p. 685. Nel presente saggio ho più volte fatto ricorso all'accostamento del romanzo *Mai devi domandarmi* con la raccolta di articoli pubblicati sulla *Stampa* e sul *Corriere della sera* fra il '69 e il '74, noti con il titolo di *Vita immaginaria*. Lo scritto, quasi contemporaneo all'opera presa in esame, è a mio parere essenziale per cogliere il nucleo poetico dell'opera ginzburgiana e il significato ultimo che la scrittrice affida alla poesia e alle parole.

4. N. GINZBURG, *Mai devi domandarmi*, in *Opere II*, cit., p. 24.

5. Il titolo del romanzo *Mai devi domandarmi* e di uno dei saggi in esso raccolti è tratto dal celebre brano del *Lohengrin* di Wagner che fu la prima opera che Natalia Ginzburg ebbe modo di conoscere attraverso i racconti e il canto della madre. La scrittrice sostiene che le parole rivolte dal cavaliere a Elsa vibrarono nell'infanzia come una sorta di presagio della superiorità della sventura sulla felicità. Cf. N. GINZBURG, *Mai devi domandarmi*, in *Opere II*, cit., p. 62.

6. Lunghi dall'essere casuali, gli scritti di Natalia Ginzburg denotano una profonda coesione spirituale. In una nota scritta nel novembre del 1964, l'autrice dichiara: “Scrivere per caso era lasciarsi andare al gioco della pura osservazione e invenzione, che si muove fuori di noi, cogliendo a caso fra esseri, luoghi e cose a noi indifferenti. Scrivere non per caso era dire soltanto di quello che amiamo. La memoria è amorosa e non è mai casuale. Essa affonda le radici nella nostra stessa vita, e perciò la sua scelta non è mai casuale, ma sempre appassionata e imperiosa” (N. GINZBURG, *Nota*, in *Opere I*, cit., p. 1128).

La verità, come ricorda Simone Weil, è “lo splendore della realtà”⁷. L’espressione “amore della verità”, secondo la filosofa francese, è impropria poiché essa non è un oggetto e si ama solo ciò che esiste. L’amore, per potersi definire tale, deve misurarsi con la vita e per così dire incarnarsi, assumendo l’esistenza nella sua dolorosa integralità. Si tratta di quella forma d’amore puro, non astratto che desidera “permanere intero nella verità, quale essa possa essere, e incondizionatamente”⁸, che non obbedisce al desiderio della propria soddisfazione, ma si leva come forza attiva che a nessun costo può accettare la menzogna o l’errore. Così per Natalia Ginzburg la vera poesia è puro desiderio di un contatto con la realtà ed essa è amorosa anche quando ci appare crudele, poiché non scende mai a compromessi, né si lascia irretire dalle nostre ragioni umane⁹.

Non a caso in *Vita immaginaria*, la scrittrice rimprovera Bassani di aver confuso nelle sue ultime poesie la soddisfazione con la felicità¹⁰. Quest’ultima, essendo infinita, abbraccia anche la disperazione; la soddisfazione, al contrario, esclude la disperazione ed è *snob*, perché a differenza della felicità, che è “avventata e immemore”¹¹, opera una scelta fra le cose e le persone cercando un luogo dove le sia consentito di vivere indisturbata. Tale soddisfazione esclude categoricamente la poesia. Diversamente, la scrittura di Natalia Ginzburg si fa esercizio di discernimento paziente, “scelta severa e dolorosa delle parole”¹² e ricorda quel modo “estremamente serio e umile di camminare in direzione della realtà”¹³ che la scrittrice ascrive alla vera poesia.

7. S. WEIL, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Édition Gallimard, 1949; trad. it. di F. Fortini, Id., *La prima radice*, Milano, SE, 1990, p. 226.

8. *Ivi*, p. 227.

9. Cf. N. GINZBURG, *Vita Immaginaria*, in *Opere II*, cit., p. 575.

10. Natalia Ginzburg muove questa sua appassionata critica a Giorgio Bassani nel saggio *La soddisfazione*. La scrittrice sente di non poter riconoscere in quel tiepido sentimento, che traspare nella raccolta poetica *Epitaffio* del 1974, la fisionomia del poeta amato. “Sembra – annota – che egli abbia voluto esiliare dalle sue terre la sua antica, seria, ebraica, tragica idea della morte”. Pur essendo menzionata, essa appare in queste poesie del tutto destituita delle sue qualità “severe e misteriose” e accolta nel regno inconciliabile della soddisfazione (*Ibidem*).

11. *Ivi*, p. 574.

12. *Ivi*, p. 577.

13. *Ibidem*. Nel medesimo scritto Natalia Ginzburg si avvale delle espressioni citate, per delineare i tratti delle poesie di Lalla Romano, che contrappone a quelle di Bassani, definendole “poesie vere”, poiché distillate attentamente in solitudine e orientate alla realtà, dove infine la sod-

Il mondo che ci viene incontro in queste pagine, pur essendo trafitto dalla sventura, è un mondo che non smarrisce mai il suo volto ilare e la caducità dell'esistenza, qui ritratta, dona alle cose e alle creature un incanto struggente. Nelle sue pagine, come ebbe a scrivere Natalia Ginzburg a proposito di Čechov, suo immenso maestro: "Comicità e pietà s'intrecciano strettamente, così strettamente da essere una cosa sola. A volte, la comicità è svanita e resta soltanto il disegno doloroso dell'esistenza"¹⁴. Guardare con amore alle cose significa dunque per la scrittrice abitare pazientemente la concretezza, conservando la facoltà di librarsi su di essa e su se stessi con lo sguardo ironico e penetrante della conoscenza.

La poesia appare sotto questa luce come una particolare condizione dello spirito, pura attenzione orientata al vero, occasione di stupore e spaesamento dinanzi alla sua "violenza e immensità"¹⁵, riso capace di restituire con tenerezza alla propria condizione creaturale. È dunque l'attenzione, la categoria essenziale, il nucleo della poetica ginzburgiana, che imprime la sua cifra a ogni singola parola e le dona la facoltà di ospitare la vita tutta, senza alcuna discriminazione e gerarchia. Non a caso nel saggio dedicato a Dio, la Ginzburg afferma che la qualità che più ama di Lui "è la sua straordinaria attenzione ad ogni minimo pensiero o lampo di pensiero che attraversa lo spirito di ogni uomo"¹⁶. Nella sua fede vacillante "come una candela accesa tra vento e

disfazione è del tutto assente. Mi pare che queste stesse parole descrivano esattamente l'essenza della poetica ginzburgiana. Codesto modo serio e umile di camminare in direzione della realtà concorda, mi pare, con quanto scrive Garboli sullo stile di Natalia Ginzburg. Il critico nell'intervista rilasciata a Marino Sinibaldi parla di un "passo a forbice", "diritto, inflessibile, austero" "Un passo – scrive – [...] un po' di quelle donne...di tribù...quelle donne...mah, quelle donne che ci sono anche nelle storie ebraiche, della Bibbia, quelle donne con lo scialle e i figli in braccio, che si attendano non perdono mai – qualunque cosa succeda, guerre, carestie, devastazioni – non perdono mai il senso di camminare con i piedi per terra, appunto perché sono abituate alle lunghe marce, agli spostamenti; si attendano, fanno da mangiare, partoriscono, si sposano. Muoiono i mariti, muoiono le persone attorno a loro, ma loro continuano a camminare, col figlio in braccio, a cucinare, ad attendarsi. Quelle donne che si chiamano Sara, Rebecca, Rachele, quelle donne che si chiamano Abigail: ecco io Natalia Ginzburg la vedo così, e la immagino fin da *La strada che va in città* – il titolo già parla abbastanza chiaro – la vedo con questo passo diritto, abituato alle lunghe marce" (N. GINZBURG, *È difficile parlare di sé – Conversazione a più voci condotta da Marino Sinibaldi*, a cura di C. Garboli e L. Ginzburg, Torino, Einaudi, 1999, p. 22).

14. A. ČECHOV, *Vita attraverso le lettere – Profilo biografico e scelta a cura di Natalia Ginzburg*, trad. it. di G. Venturi e C. Coisson, Torino, Einaudi, 1989, p. XIX.

15. N. GINZBURG, *Mai devi domandarmi*, in *Opere II*, cit., p. 196.

16. *Ivi*, pp. 167-168.

pioggia in una notte d'inverno"¹⁷ ella è sicura che se Dio esiste, "non gli sfugge nulla in nessuno"¹⁸. E continua:

Questa attenzione straordinaria nel raccogliere in ogni essere umano tutto il bene e tutto il male, in ogni attimo, così che nulla ma proprio nulla cada mai nel vuoto né sia mai inutile, nei momenti che più egli ama Dio gli sembra una cosa meravigliosa tanto che gli piacerebbe imitarla. Egli di Dio non sa nulla o quasi nulla, ma sa che se esiste non è mai, e con nessuno, indifferente o distratto. Gli piacerebbe essere, con tutte le persone che incontra, estremamente attento come forse è Dio¹⁹.

Così rievocando gli amici, gli scrittori e gli artisti amati riconosce in essi con stupore e gratitudine la presenza di tale qualità per lei essenziale. Non è possibile non ricordare a tale proposito le bellissime parole che la Ginzburg dedica a Felice Balbo cui era legata da un'amicizia profonda e fraterna. Di lui scrive che i suoi rapporti con il prossimo non erano mai paterni o consolatori, né mai accordava alle persone qualità che esse non possedevano. Cercava invece nell'interlocutore che aveva davanti a sé "il suo nucleo più vitale e profondo"²⁰ tentando di liberare il meglio, senza mai abbandonarsi allo sdegno dinanzi ai limiti e alle miserie altrui. Non era solito cercare nel prossimo la propria immagine ed era, nello stare con gli altri, totalmente dimentico di sé.

In un altro frammento del 1972 intitolato *Il più cretino dei filosofi*, scritto in occasione dell'anniversario della morte dell'amico, Natalia Ginz-

17. *Ivi*, p. 165. In epigrafe allo scritto *Sul credere e non credere in Dio*, Natalia Ginzburg cita le parole di Simone Weil: "Il Dio che dobbiamo amare è assente" (*Ivi*, p. 164). Ci pare che tutta la sua opera abbia accolto questa istanza: Dio appare forse nel silenzio suscitato dalla sventura e nel riso, mai in forma esplicita. È un mondo, quello in cui respirano e vivono i personaggi ginzburgiani, che sembra talora radicalmente abbandonato a se stesso e consegnato a una libertà misteriosa e insondabile. Cifra di questo complesso rapporto sono le parole con cui la scrittrice chiude il saggio *Autobiografia in terza persona*: "Benché in modo caotico, tormentato e discontinuo, crede in Dio." (N. GINZBURG, *Non possiamo saperlo – Saggi 1973-1990*, a cura di D. Scarpa, Torino, Gli struzzi, Einaudi, 2001, p. 183). Nella poesia *Non possiamo saperlo*, scritta nel giugno del 1965, l'autrice in un incalzante susseguirsi di "forse", ci consegna la sua radicale interrogazione su Dio, ricordando la necessità di questa domanda. "Non possiamo sapere come è Dio. E di tutte le cose/Che vorremmo sapere, è la sola veramente essenziale." (*Ivi*, p. 3).

18. *Ivi*, p. 168.

19. *Ibidem*.

20. *Ivi*, p. 116.

burg torna a parlare di lui e dell'attenzione "assoluta e profonda"²¹ con cui egli soleva rivolgersi al singolo. "Ma era chiaro – osserva – che egli era là non per soccorrere e medicare e non per essere medicato e soccorso. Era là per dirigersi con il suo prossimo in una zona abitualmente non praticata, una zona dove era unicamente essenziale separare il vero dal falso e prendere in esame il vero"²². Dopo aver dialogato con lui, ciascuno ritrovava "intatte le proprie angosce"²³, ma le poteva contemplare a distanza, come chi "contempla il tumulto delle onde dal ponte di una nave"²⁴. Egli non era un ingenuo, non ignorava la meschinità e la bassezza degli uomini ma era in grado di scavalcarle con "un'indifferenza folgorante"²⁵, avvertendo la necessità di "camminare con gli altri in una zona dove non c'era né tempo né spazio per le bassezze e miserie"²⁶. La fisionomia di Felice Balbo le appare simile a un fiume che non si cura di quali "specie di bestie verranno a bere"²⁷, né se le sue acque verranno insudiciate. "Non sa (il fiume) – scrive Natalia Ginzburg – e non vuole sapere se verranno branchi di lupi, mandrie di pecore, donne a sciacquare il bucato, bambini a sguazzare. Un fiume non può negare le sue acque ad anima viva. Esso scorre sotto il cielo per tutti. Esso sa soltanto che deve dirigersi verso il mare"²⁸.

Nell'arte come nell'amicizia la Ginzburg anela a quella capacità di giudizio limpida e inesorabile che mai ferisce né umilia, ma è "corroborante e amara come ogni visione del vero"²⁹. Indimenticabile è il ritratto che ci regala del suo rapporto con Elsa Morante in una nota scritta nel luglio del 1989 come prefazione al suo *Teatro*³⁰. Il giudizio della Morante su *Ti ho sposato per allegria*, prima opera teatrale della Ginzburg, era stato *tranchant*. Considerava la sua commedia "fatua, sciocca, zuccherata, leziosa e falsa"³¹. La scrittrice rievoca il modo in cui l'amica soleva esordire ai suoi rimproveri con

21. N. GINZBURG, *Vita Immaginarìa*, in *Opere II*, cit., p. 539.

22. *Ibidem*.

23. *Ivi*, p. 540.

24. *Ibidem*.

25. *Ibidem*.

26. *Ibidem*.

27. *Ivi*, p. 541.

28. *Ibidem*.

29. *Ivi*, p. 521.

30. Cf. N. GINZBURG, *Teatro*, Milano, Einaudi, 1990.

31. *Ivi*, p. VII.

la frase: “Ti dirò la verità”³², a cui faceva seguito uno scroscio di giudizi aspri e severi.

Io – annota la Ginzburg – avevo con Elsa dei rapporti molto simili a quelli che avevo con mia sorella. [...] Amavo Elsa e tutto quello che mi veniva da lei mi sembrava un bene anche quando mi era doloroso. Nelle sue furie sentivo sempre qualcosa che dava salute e forza. Da quelle sue furie uno usciva sbigottito e attonito, sentendosi simile a un cane che è cascato in una roggia e torna a terra e si scrolla il pelo. Ne usciva attonito, ma non ferito e non umiliato. Quella sera come tante altre volte, ho pensato che essere con Elsa era per me come essere con mia sorella. Le furie di mia sorella erano, come le furie di Elsa, violente, impetuose e generose. Non lasciavano né ferite, né piaghe, né sangue. In quella circostanza, sapevo che quelle furie non mi avrebbero indotto a rivedere la mia commedia, ma soltanto a esplorarne attentamente la totale demolizione³³.

Nel brano “La critica” la scrittrice deplora l’estinzione di una critica autentica, che a suo parere è il frutto del dileguarsi della stirpe dei padri e dell’incapacità di diventare loro stessi dei padri³⁴. In questa condizione di smarrimento si leva la sua “sete profonda”³⁵ di un’intelligenza “chiara e altera”³⁶, che sappia esaminare con distanza e osservare – scrive – “dall’alto d’una finestra”³⁷, senza mai scendere a mescolarsi “nella polvere dei nostri cortili”³⁸. Sente l’istanza di un contatto con un’intelligenza attenta e in grado di dimenticare la propria immagine, “misurata, implacabile e limpida”³⁹ nei confronti delle sue opere, capace di rivelarla a se stessa e inesorabile nello scorgere e definire i vizi e gli errori⁴⁰.

32. *Ibidem*.

33. *Ivi*, pp. VII – VIII.

34. Cf. N. GINZBURG, *Mai devi domandarmi*, in *Opere II*, p. 78.

35. *Ibidem*.

36. *Ibidem*.

37. *Ibidem*.

38. *Ibidem*.

39. *Ibidem*.

40. Nel saggio ho voluto concedere molto respiro all’aggettivazione ginzburgiana, evidenziando l’insistenza, quasi la ridondanza con cui la scrittrice torna su alcuni di essi. L’aggettivo “inesorabile”, ad esempio vi compare incessantemente, come qualità coesenziale della verità, che in ragione della sua natura obbedisce solo a se stessa, trascendendo l’io e le sue istanze. Un altro aggettivo che mi pare descriva uno dei tratti precipui della poetica ginzburgiana è: “immemore”. Esso rinvia alla categoria dell’attenzione, a quella facoltà dell’animo di sospendere lo sguardo diretto su se stessi, per divenire puro ascolto dell’altro e della realtà.

Allo stesso modo gioisce nell'incontro con la "chiarezza allucinante, nuda e inesorabile"⁴¹ dei romanzi di Ivy Compton, la "grande signorina"⁴². In questi luoghi in cui è assente ogni possibilità di felicità, la scrittrice avverte la presenza inconfondibile della poesia.

Sentivo – annota con entusiasmo la scrittrice – che ci doveva essere, se là si poteva, senza aria né acqua, respirare e bere, se vi si provava, nell'abitarvi, una felicità profonda, consolante e liberatrice; e capii allora che la presenza della poesia era là come la presenza della natura: totalmente invisibile, totalmente involontaria, non offerta e non destinata a nessuno, la poesia era là come il cielo sconfinato e fosco che s'aprirebbe dietro quei segni maligni e deserti.⁴³

Quel medesimo stupore si rinnova dinanzi al nucleo poetico "lampante e crudele"⁴⁴ del film di Bergman *Vergogna*. Ogni singola immagine, ogni volto, ogni sua piega, nella loro spoglia aridità sembrano permeate integralmente dal giudizio morale. La Ginzburg ama tale sobria e spietata chiarezza e sembra poter accogliere l'oscurità, solo quando essa allude al mistero dell'esistenza come nel caso del *Satyricon* di Fellini. Afferma invece di detestare l'oscurità quando in essa si nasconde il vuoto e "l'inedia dello spirito"⁴⁵ che, non sapendo amare né essendo capace di invenzione, "emana nebbie e caligine"⁴⁶ per coprire il disordine e la confusione che l'hanno generata⁴⁷. Al contrario l'oscurità presente in *Satyricon* dona – scrive la Ginzburg – "la vera profondità della notte e la vera coscienza della nostra condizione umana

41. *Ivi*, p. 93.

42. *Ibidem*. L'espressione "la grande signorina" è di Alberto Arbasino che dedica alla scrittrice inglese pagine ammirate e divertite, raccolte nel 1997 in *Lettere da Londra*, edito da Adelphi nel 1997.

43. N. GINZBURG, *Mai devi domandarmi*, in *Opere II*, cit., p. 96.

44. *Ivi*, p. 70.

45. *Ivi*, p. 71.

46. *Ibidem*.

47. Sull'oscurità suscitata dall'ignavia dello spirito, Natalia Ginzburg rivela la sua penetrante capacità di discernimento e scrive: "Una simile angoscia e prostrazione (provocata dalle cose oscure) è provocata in noi dalla vista del disordine e dell'inedia; l'inedia è contagiosa, e ci ammalia della sua malinconica nausea; e a volte noi scambiamo questa malinconica nausea e prostrazione per qualcosa che è degno di stima, la crediamo un riflesso dell'umana disperazione e lo specchio della nostra condizione presente; ma non è vero, perché quando l'umana disperazione realmente è offerta a noi e si rispecchia in noi, non sentiamo nausea o prostrazione ma ci sentiamo a un tratto portati in alto da un'onda di gloria" (*Ibidem*).

dinanzi ai segreti della realtà, misteriosi al nostro pensiero e popolati di una vita intensa e stregata”⁴⁸. È un mondo “lontano e remoto”⁴⁹ e il luogo del suo nucleo poetico ci rimane “oscuro e nascosto”⁵⁰ e tuttavia – osserva la scrittrice – “vi camminiamo come sulla strada di casa”⁵¹ e “bellissimo è per noi riconoscere in quelle sconfinite distanze i tratti amati della nostra vita consueta, bellissimo e orribile [...]”⁵².

In tale sguardo così assetato di chiarezza, sentiamo quasi con sgomento la presenza della morte che ha compenetrato ogni singola parola e ogni aggettivo, cosicché risulta impossibile evitare di incontrarla e di misurarsi con essa. Non essendo avvezzi a una luce o a un’oscurità così penetranti, giacché il nostro spirito non vi si è ancora piegato, ci sentiamo trafitti da un dolore pungente e si vorrebbe distogliere gli occhi, ma avvertiamo che non ci è più possibile. Con passo incerto allora seguiamo la scrittrice lungo queste pagine di deserto e d’acqua, attraverso un paesaggio di una nudità intollerabile, sul quale si leva un cielo immenso e muto. Il presente vi appare “indecifrabile”⁵³, “oscuro”⁵⁴ e l’attesa del futuro si è consumata in pura attesa della morte. A essa vi si giunge dopo un lento transito lungo una “zona grigia”⁵⁵, la vecchiaia, che la Ginzburg ritrae come l’irrevocabile fine d’ogni stupore. In un incalzante susseguirsi di immagini soffocanti ella si chiede se mai riuscirà “ad abituare gli occhi a tanto buio”⁵⁶ e se non si troveranno ad essere, negli anni futuri, “come un branco di topi impazziti fra le pareti di un pozzo”⁵⁷. Se non fosse ancora avviluppata nelle “trame imbrogliate e dolorose dell’amore”⁵⁸ la scrittrice sente che potrebbe sciogliere ogni suo legame con il presente. In questo brano l’umorismo consueto, che solitamente lascia balenare accanto al dolore, ammutolisce; eppure l’infelicità qui evocata non

48. *Ivi*, p. 72.

49. *Ibidem*.

50. *Ibidem*.

51. *Ibidem*.

52. *Ibidem*.

53. *Ivi*, p. 25.

54. *Ibidem*.

55. *Ivi*, p. 23.

56. *Ivi*, p. 25.

57. *Ibidem*. “Ci chiediamo – continua la scrittrice – che specie di libri riusciremo a scrivere, nella nostra cieca scorribanda di topi, o più tardi quando saremo caduti nell’immobilità della pietra”. (*Ivi*, pp. 25-26).

58. *Ivi*, p. 27.

appare mai lacrimosa e compiaciuta, ma risuona come consapevolezza necessaria, quasi come una sorta di *praemeditatio malorum*⁵⁹. Tale dolorosa interrogazione, affidata alle pagine di *Vecchiaia*, si chiude tuttavia con un'inattesa apertura suscitata dallo stupore destato dalla facoltà dei figli di "abitare e decifrare il presente"⁶⁰ e con l'immagine di lei "sempre assorta a sillabare ancora le parole limpide e chiare"⁶¹ che incantavano la sua giovinezza.

Mai devi domandarmi si apre dunque a una dimensione rammemorante, che rompe la continuità temporale e arresta il suo fluire cieco, volgendosi al passato, non come sentimentale desiderio di un suo ritorno, bensì come riapertura alla sua incompiutezza e all'attesa di felicità e redenzione che in esso vi vibrano⁶². In tale orizzonte la nostalgia, lungi dall'essere intesa come passività, diviene energia creativa, vitale, volta ad allacciare il passato a un futuro di cui non ci è dato sapere nulla, ma di cui avvertiamo il vivo respiro in ogni immagine che ci viene in dono dalla memoria⁶³. La felicità suscitata dal ricordo delle persone perdute per sempre è forse segno dell'esistenza di Dio e allusione alla possibilità di "riavere quella felicità in altri luoghi"⁶⁴. Sono ricordi intrisi di dolore e di rimpianto, tanto che risulta difficile considerarli ancora felici e tuttavia – osserva la scrittrice – "il loro vivere in noi rende

59. La scrittrice in questo brano sembra quasi ricorrere al noto esercizio spirituale stoico, consistente nel prefigurare il dolore futuro al fine di prepararsi interiormente al suo inevitabile sopraggiungere. Lo stesso Garboli ha colto nelle sue opere delle affinità con lo stoicismo. Nel descriverci il primo incontro con Natalia Ginzburg, avvenuto grazie alla poesia intitolata *Memoria*, pubblicata nel '44 nella rivista *Mercurio* e dedicata al marito Leone Ginzburg, il critico ricorda: "La poesia di 'Mercurio' era infatti 'stoica', nel senso che la sua mancanza di pietismo era solo la capacità di non arrendersi al dolore e di non idealizzarlo. L'estraneità, il non-senso, la disappartenenza alla festa altrui non uccidevano, nel lutto, la festa; il dolore non feriva l'armonia del mondo né il diritto del mondo a esistere, a riprodursi inalterato, a non modificarsi per la morte di nessuno" (N. GINZBURG, *Opere I*, cit., p. XV). Più tardi egli ascriverà questo sentimento non solo allo stoicismo ma anche all'ebraismo presente nella scrittrice. Cf. *È difficile parlare di sé – Conversazione a più voci condotta da Marino Sinibaldi*, cit., p. 20.

60. *Ivi*, p. 27.

61. *Ibidem*.

62. Non possiamo dimenticare che nel '37, a soli vent'anni, la scrittrice su suggerimento di Leone Ginzburg e Giulio Einaudi, inizia la traduzione di *Du côté de chez Swan*, che la impegnerà per molto tempo. Gli echi di questa assidua frequentazione sono disseminati in tutte le sue opere.

63. Cf. N. GINZBURG, *È difficile parlare di sé – Conversazione a più voci condotta da Marino Sinibaldi*, cit., pp. 234-235.

64. N. GINZBURG, *Mai devi domandarmi*, in *Opere II*, cit., p. 168.

stranamente allegre e luminose le nostre presenti giornate deserte e miserabili”⁶⁵. La Ginzburg è consapevole che un tale sentire non può essere esibito come evidenza agli occhi di chi non crede, sa che il suo credere è privo di ogni chiarezza, eppure sente dispiegarsi con limpidezza assoluta il suo desiderio. L’autrice che nei suoi romanzi non si è mai abbandonata al ritratto d’una felicità piena, in accordo all’idea che la vita è attesa, nostalgia d’una gioia mai vissuta integralmente – quantunque ammantata di una sua singolare meraviglia – in questo passaggio lascia cadere ogni pudore, restituendoci un ritratto toccante dell’incontro con le persone amate. Un’immagine purissima in cui la grazia del fanciullo e lo sguardo della maturità si uniscono mirabilmente, sfiorando le corde d’un desiderio che abita in tutti e che non sapremo dire con altrettanta semplice bellezza. Esse saranno là ad attenderla “come quando in vita usavano aspettarlo al treno dopo un’assenza”⁶⁶ e avranno gli stessi tratti che avevano da vivi.

Non sa – afferma la scrittrice – e non vuole immaginarle diverse: le vuole proprio com’erano, e non più sagge più miti, più dolci o migliori [...]. Non saranno, lui spera, diventate più sagge, ma avranno lasciato perdere ogni antica terrestre gelosia o rancore: come è accaduto a volte, nella vita, nei momenti di grande felicità o di grande sventura, che egli ha sentito in se stesso e nelle persone intorno a sé sparire ogni sentimento amaro e malevolo, come se un forte vento avesse spazzato via dal suo e dal loro spirito miserie e veleni⁶⁷.

La Ginzburg fedele al proprio *humour*, stempera l’intensità dell’immagine evocata poc’anzi, affidandola al suo riso irresistibile. Pensando all’eternità di questi istanti felici, ha paura che a un certo punto si annoierà, teme di trasformarsi “in una specie di monaco tibetano”⁶⁸ e che tutti quelli che ha amato, perdute le loro assurdità e stravaganze divengano freddi, “sentenziosi e severi come tanti monaci tibetani”⁶⁹. Ciò che più amiamo di Natalia Ginzburg è la facoltà di serbare la levità del riso, propria di chi è sempre in grado di librarsi su stesso, sulle proprie passioni e non scordare mai la propria finitezza. Ridendo, Natalia Ginzburg sembra tenere tra le braccia il mondo, le

65. *Ibidem*.

66. *Ivi*, p. 169.

67. *Ivi*, p. 169.

68. *Ivi*, p. 170.

69. *Ibidem*.

sue creature e se stessa con infinita tenerezza. Non si dissolve in questo sentimento la sua facoltà di giudizio, ma esso è intriso di pura pietà. Nel suo sorriso pare tralucere quello sguardo di Dio, cui fa cenno nel saggio *Sul credere e non credere in Dio*, la sua attenzione e il suo amore per il mondo⁷⁰.

Vorrei, congedandomi, soffermarmi ancora un istante a contemplare l'armonia del paesaggio ginzburgiano, ove due voci, due accenti apparentemente contrastanti si sono fusi tra loro: uno di essi è assolutamente singolare e inconfondibile, tanto che basta l'accostamento di due aggettivi per poter riconoscere senza alcuna esitazione la fisionomia della scrittrice; l'altro è invece impersonale, anonimo. Cesare Garboli nota a tale proposito come sia stupefacente, quasi paradossale, il fatto che nelle opere di Natalia Ginzburg, benché ritorni continuamente la parola "io", ella non sappia che parlare degli altri⁷¹. La scrittrice vive con rammarico la sua incapacità di usare la terza persona e sente di poter scrivere solo a condizione di partire da se stessa. È per questa ragione che guarda con sconfinata ammirazione a quegli scrittori, come Elsa Morante, capaci di avvalersi della terza persona⁷². Ne *La storia* infatti, l'io narrante è presente, ma come sguardo senza confine, orizzonte da cui viene contemplato il mondo.

"È un punto – osserva la Ginzburg – insieme altissimo e sotterraneo, dotato di uno sguardo che vede l'infinita estensione degli orizzonti e le infime e minime rughe e crepe del suolo. Tale sguardo non conosce limiti né in estensione né in profondità. Sceglie e raggiunge alcune fra le più sperdute creature della terra, segue il corso del loro destino e ne illumina la qualità misteriosa"⁷³. Eppure noi sentiamo che Natalia Ginzburg può gettare uno sguardo oltre il proprio io, solo muovendo da sé, dimorando nel proprio limite e assumendo integralmente la propria condizione creaturale, i propri

70. Nel brano *Sul credere e non credere in Dio*, l'autrice avverte di sentir palpitar la presenza di Dio, nel percepire a un tratto la propria comicità, dopo un momento di immensa rabbia. Scrive a tale proposito: "Ripensando a quel delirio di rabbia, egli a un tratto lo trova comico; e in questo trovarsi comico e ridere di se stesso, sente, come sempre gli accade quando ride forte di se stesso nell'intimo del suo spirito, tremare e fluttuare qualcosa che di nuovo in un attimo sparisce e che era, forse, Dio" (*Ivi*, p. 167).

71. Cf. N. GINZBURG, *Mai devi domandarmi*, Torino, Einaudi, 1991, cit., p. VI.

72. Cf. N. GINZBURG, *È difficile parlare di sé – Conversazione a più voci condotta da Marino Sinibaldi*, cit., p. 216. Nel corso di questa intervista la scrittrice dirà di essersi dedicata al teatro nel tentativo di utilizzare la prima persona in modo non autobiografico.

73. N. GINZBURG, *Vita Immaginarla*, in *Opere II*, cit., p. 581.

vizi e la fatica di vivere⁷⁴. È proprio in virtù di questo movimento spirituale di pura attenzione, in grado di discernere e non confondere le ragioni del vero con le proprie, che la scrittrice può illuminare uno spazio altro, in cui le parole fioriscono come dono immemore e gratuito e l'io ha accesso alla sfera dell'impersonale ove risiede la perfetta bellezza⁷⁵. La poesia per Natalia Ginzburg consiste infatti nel “portare in mezzo allo spazio un mondo anonimo e solitario, una voce che non appartiene più a nessuno”⁷⁶. Essa nella sua pura essenza deve essere “senza nome”⁷⁷. La condizione dei poeti è dunque segnata da un doppio movimento e dall'istanza di armonizzare la fedeltà alla propria singolarità, con il “desiderio d'un destino spoglio d'ogni singolarità e usuale e comune”⁷⁸.

In un passo del saggio *Sul credere e non credere in Dio* che a mio parere raccoglie il senso ultimo della poetica ginzburgiana, la scrittrice si accosta al mistero di Dio attraverso alcune similitudini. Una di esse è la poesia e a tale proposito scrive:

Egli (Dio) rassomiglia, mi sembra, alla poesia, nel senso che anche la poesia sempre abita nella concretezza e nella singolarità delle cose e degli esseri, e l'astratto e il generico le ripugna; ma pur abitando ed essendo radicata nella concretezza delle cose e degli esseri singoli, il suo senso e la sua essenza è però universale. In questo –

74. *Mai devi domandarmi* e forse tutta l'opera ginzburgiana può essere letta in questa luce come un radicale esercizio di discernimento interiore.

75. In questa tensione verso una condizione di anonimato ravviso delle singolari affinità con l'idea, espressa da Simone Weil, secondo cui la bellezza e la verità appartengono a un ordine impersonale. In tal senso la filosofa francese scrive: “La scienza, l'arte, la letteratura, la filosofia che appaiono solo come forme dello sviluppo della persona costituiscono un ambito in cui si registrano successi straordinari, gloriosi, che mantengono in vita certi nomi per migliaia di anni. Ma al di sopra, separato da un abisso, ve n'è un altro in cui si situano le cose di primissimo ordine.

Queste sono essenzialmente anonime. È casuale che il nome di coloro che vi sono penetrati, si sia conservato o sia andato perduto; anche se si è conservato, sono entrati comunque nell'anonimato. La loro persona è scomparsa. La verità e la bellezza abitano questo ambito delle cose impersonali e anonime. È questo ambito a essere sacro. [...] Ciò che è sacro nella scienza è la verità. Ciò che è sacro nell'arte è la bellezza. La verità e la bellezza sono impersonali” (S. WEIL, *La personne et le sacré*, in *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Édition Gallimard, 1957; trad. it. di M.C. Sala, Id., *La persona e il sacro*, Milano, Adelphi, 2012, pp. 18-19).

76. N. GINZBURG, *Vita Immaginarla*, in *Opere II*, cit., p. 575.

77. *Ibidem*.

78. *Ivi*, p. 658.

osserva – la poesia rassomiglia a Dio: perché anche lui, se esiste, sembra vivere nel pensiero singolo, ma alzarlo e mescolarlo nel pensiero universale⁷⁹.

E noi dinanzi all'opera di Natalia Ginzburg siamo colpiti dalla duplice sensazione e dallo stupore di guardare a un'esperienza assolutamente singolare e irriducibile, che pure risveglia delle risonanze profonde con la nostra esistenza. Viviamo, leggendo i suoi romanzi, un senso di restituzione alla nuda realtà e tale sentimento suscita, accanto al dolore, un senso di grande libertà.

Lungo i sentieri del suo piccolo e sconfinato mondo ritroviamo con meraviglia i segni e i tratti della nostra stessa vita e sentiamo il desiderio di festeggiare tale incontro come “un avvenimento felice”⁸⁰. Avvertiamo quella stessa sensazione di gratitudine e stupore che la scrittrice sperimenta nell'incontro con *Amarcord* di Fellini.

“Non abbiamo – scrive – la sensazione di vedere un film, ma di guardare esistere la natura. Quando qui vediamo la neve, o la nebbia, o la campagna, non pensiamo alla abilità di Fellini, o alla genialità di Fellini, ma diciamo a noi stessi che avevamo sempre sospettato che così fossero la neve o la nebbia e finalmente sappiamo, sulla neve o sulla nebbia, tutta la verità”⁸¹. Allo stesso modo noi non sentiamo di leggere un libro, ma di poter contemplare la realtà, liberi per un istante, dalla paura, dall'orgoglio e dalla vergogna.

79. N. GINZBURG, *Mai devi domandarmi*, in *Opere II*, cit., p. 171.

80. N. GINZBURG, *Vita Immaginaria*, in *Opere II*, cit., p. 561.

81. *Ivi*, p. 563.

LUIGI VERO TARCA

IL SAPERE MISTICO. UN'ESPERIENZA FILOSOFICA
TRA WITTGENSTEIN E PANIKKAR

1. *Una esperienza con un mistico*

Raimon Panikkar era davvero un mistico. L'ho incontrato alcune volte negli ultimi dieci/dodici anni della sua vita. Non molti incontri, ma Raimon era una di quelle persone alle quali basta una semplice battuta o un piccolo gesto per dare un grande insegnamento. Come si conviene a un autentico maestro. Peraltro proprio ripensare ai nostri incontri mi impone di dare il tono meno solenne possibile a espressioni così impegnative come “mistico” o “maestro”; sarebbe Raimon il primo a rifuggire da qualsiasi atteggiamento enfatico, probabilmente con una battuta scherzosa, magari anche pungente benché sempre benevola e sorridente.

Non è questa l'occasione per rievocare una serie di episodi biografici capaci di illuminare da questo punto di vista la figura di Raimon¹, vale però la pena di ricordarne almeno uno che è particolarmente significativo in relazione al tema del rapporto tra esperienza mistica e conoscenza, cioè appunto del “sapere mistico”.

Eravamo nel 2004; ai primi di settembre, in Catalogna, la patria di Raimon alla quale egli aveva fatto ritorno dopo il lungo periodo passato tra la California e l'India. Panikkar era solito trascorrere lunghi periodi nella casa sul mare di Milena Carrara Pavan, con la quale lavorava regolarmente alla stesura della sua *Opera Omnia*. Qui venivano spesso invitati alcuni amici a

1. Chi fosse interessato a questo aspetto può vedere il mio saggio “La mistica come esperienza piena del sapere scientifico”, contenuto nel volume *Spiritualità e scienza nella visione filosofica di Raimon Panikkar*, che raccoglie gli interventi al Seminario tenuto nei giorni 29 e 30 ottobre 2016 presso la Scuola di Eranos ad Ascona-Moscia (Svizzera), in corso di stampa.

trascorrere alcuni giorni insieme a Raimon. In questi incontri, che venivano chiamati *sangama*, parte del tempo veniva dedicata alla meditazione e parte alla discussione presieduta da Raimon. Nel *sangama* del quale ora parlerò la discussione verteva sul suo ultimo libro, proprio quello sulla mistica². Attorno a un tavolo di legno, sotto gli ulivi in riva al mare, Raimon ci leggeva alcune pagine del suo scritto, invitandoci a discuterne insieme.

Arriva la domenica, una bella giornata di sole. Raimon ci invita alla celebrazione della messa festiva, ribattezzata “eucarestia cosmoteandrica” perché raccoglie insieme l’umano, il divino e il cosmico (e infatti poi essa coinvolgerà anche la terra e la natura, oltre agli umani). Non tutti i presenti erano cattolici o cristiani. Questo era tipico delle iniziative di Raimon, che prevedevano l’incontro tra le varie religioni e le diverse visioni del mondo, cioè il dialogo interculturale, il quale spesso includeva, oltre al confronto tra posizioni diverse, anche l’invito, cortese ma rigoroso, a svolgere un’autocritica della propria posizione da parte dei presenti. In quella occasione c’erano per esempio due buddhisti, uno psicoanalista, io in veste di filosofo, e altri ancora, compresi ‘battitori liberi’ non rappresentanti di alcuna particolare religione o visione del mondo. Quella domenica mattina, per la cerimonia, siamo saliti nella zona più alta dell’uliveto, per fare la celebrazione all’aperto. La sera prima Raimon ci aveva invitati a intervenire noi stessi, al momento dell’omelia, per condividere con gli altri quello che volevamo: qualsiasi cosa, purché alla fine ci sentissimo di dire “Parola del Signore”. Cioè, qualsiasi cosa ci venisse dal cuore e avessimo desiderio di comunicare ai presenti.

Ciascuno di noi prese la parola, a modo suo e secondo il suo talento. Per esempio mia figlia, che, insieme a mia moglie, era stata coinvolta un po’ casualmente in quell’incontro, intonò, in onore di Raimon, l’aria “Già il sole dal Gange” di Alessandro Scarlatti, che per combinazione stava studiando in quel periodo. Io (guarda caso) proposi una riflessione di tipo filosofico, e così gli altri, ciascuno secondo il proprio sentire. Infine, intervenne Raimon e parlò dell’istituzione del sacramento dell’eucarestia. Ma nel ricordare le parole di Gesù (“Fate questo in memoria di me”)³, le presentò in una maniera

2. R. PANIKKAR, *L’esperienza della vita. La mistica*, Jaca Book, Milano 2005, ripresentato poi, con modificazioni, come primo tomo (intitolato “Mistica. Pienezza di vita”) del primo volume (“Mistica e Spiritualità”) dell’*Opera Omnia*, pubblicata, a cura di Milena Carrara Pavan, dall’editore Jaca Book, Milano, a partire dal 2008.

3. “Poi [...] spezzò il pane, lo diede ai suoi discepoli e disse: ‘Questo è il mio corpo, che viene offerto per voi. Fate questo in memoria di me’” (Lc 22, 19).

particolare. Non ricordo esattamente che cosa disse, ma comunque la rievocazione di quelle parole, che era incominciata con una frase del tipo “ogni volta che farete questo in memoria di me”, si concluse improvvisamente con qualcosa come “ecco, io sono con voi...”. Sta di fatto che successe qualcosa di strano: era come se fosse poco chiaro chi stesse parlando in quel momento. Forse per il repentino slittamento dei tempi (dal futuro del “farete” al presente dello “io sono”), o forse per via dell’ampio, intenso gesto con il quale Raimon aveva accompagnato questo “io sono con voi”, ulteriormente sottolineato dallo svolazzo della tunica decorata che Raimon indossava, ma in parte sicuramente anche grazie alla suggestione ‘arcaica’ esercitata dall’ambiente naturale nel quale ci trovavamo (il vento, il sole, gli ulivi...), sta di fatto che il tempo parve bloccarsi in un’atmosfera irrealistica nella quale era poco chiaro se quelle fossero le parole di Gesù, riportate da Raimon, o se fosse Raimon a parlare in prima persona, pur rievocando il gesto di Gesù. Ma subito dopo, improvvisamente, si ebbe come la chiara percezione che ciò che stava accadendo erano esattamente le due cose insieme: in qualche modo a parlare erano Gesù e Raimon nello stesso tempo. Un “tempo” sospeso, fermo, quasi surreale.

Al termine della celebrazione, mentre ci preparavamo al pranzo, vidi uno dei due buddhisti presenti, l’amico (e professore) Giancarlo Vianello, guardare assorto verso il mare, come immerso in pensieri intensi, quasi fosse un po’ turbato. Non si trattava di un soggetto ‘debole’, suggestionabile, o incline a infatuazioni mistiche; a quel tempo l’avrei definito un ateo, anche se certamente egli avrebbe rigettato questa etichetta. Comunque mi avvicinai a lui, e dopo un momento di silenzio egli, in maniera quasi brusca, mi chiese: “Hai visto?...”. Incominciammo così a parlare dell’accaduto. Entrambi avevamo capito che era successo qualcosa di particolare. E a tutti e due si andava chiarendo che questa ‘stranezza’ era proprio ciò che Raimon ci aveva detto, cioè che il sacramento che stavamo celebrando consisteva precisamente nel fatto che la rievocazione/rappresentazione di un particolare gesto compiuto da una certa persona costituisce, a determinate condizioni, la ri-presentazione effettiva e reale di quella persona. La rappresentazione rituale ne costituiva nello stesso tempo la ri-presentazione reale. Raimon, in quella occasione, ripeteva proprio le parole con le quali Gesù annunciava che, ogni volta che quel gesto fosse stato compiuto in maniera appropriata, egli sarebbe stato davvero presente; sicché quelle parole erano proprio le sue (di Gesù) anche nel senso che *in qualche modo* era ancora lui che le stava pronunciando. A parlare, dunque, era Gesù; però chi diceva quelle parole era sicuramente

Raimon. Non c'era stata alcuna *sostituzione* di persona; nessun “fantasma”, per così dire. Solo si erano come presentate, in contemporanea, due dimensioni della realtà, una delle quali di solito rimane nascosta. Il sacramento eucaristico consiste proprio in questo, nel fatto che vi è un gesto che ha il ‘potere’ di rendere presente qualcosa che nella realtà ordinaria normalmente non si vede.

Il gesto ‘sacramentale’ di Panikkar aveva mostrato un volto della realtà che prima rimaneva nascosto. Tutto era esattamente come prima (Raimon era lì davanti a noi con la sua veste elegante, il vento continuava ad agitare i rami degli ulivi, e così via), ma qualcosa di particolare era avvenuto: una particolare realtà, quella di Raimon, si era improvvisamente rivelata identica a una *tutt'altra* realtà, quella di Gesù. Come accennavo, si tratta di un'esperienza molto diversa da quella della *sostituzione*, nella quale una realtà prende il posto dell'altra, la quale quindi a quel punto scompare. Questo è il modo in cui siamo abituati a considerare le apparizioni mistico-religiose, nelle quali appunto una realtà lascia il posto a un'altra, facendola svanire, oppure il ‘divino’ compare improvvisamente ‘dal nulla’; per esempio in Lc 24, 36, quando improvvisamente “Gesù apparve in mezzo a loro [gli 11 apostoli]”. Peraltro, ripensando invece all'episodio di Emmaus (Lc 24, 13-35), dove pare che il ‘viandante’ improvvisamente lasci il posto a Gesù, a ben vedere, e leggendo con attenzione il testo, notiamo che anche lì la situazione si presenta in maniera un po' diversa. I due discepoli inizialmente non vedono Gesù, bensì un viandante; essi, infatti, “non lo riconobbero” (Lc 24, 16); solo più tardi, quando egli prese il pane e lo spezzò, “gli occhi dei due discepoli si aprirono e riconobbero Gesù, ma lui sparì dalla loro vista” (Lc 24, 31). I discepoli dunque *riconoscono* Gesù, però *non lo vedono*; tant'è vero che egli *scompare*. Il riconoscimento è dato dal fatto che, quando egli ripete proprio il gesto che Gesù aveva compiuto nell'ultima cena, precisamente in quel momento loro *capiscono* che l'ospite, in realtà, era Gesù:

[...] si mise a tavola con loro, prese il pane e pronunciò la preghiera di benedizione; lo spezzò e cominciò a distribuirlo. In quel momento gli occhi dei due discepoli si aprirono e riconobbero Gesù, ma lui sparì dalla loro vista. Si dissero l'un l'altro: “Noi sentivamo come un fuoco nel cuore, quando egli lungo la via ci parlava e ci spiegava la Bibbia!”⁴

4. Lc 24, 30-32.

A rigore, dunque, non si dice, in questo passo, che i due discepoli *videro* Gesù, ma solo che essi lo *riconobbero* (*epégnōsan*). Gli occhi “furono aperti” (*diēnoichthēsan*), ma non nel senso che *lo videro*, tant’è vero che egli “sparì dalla loro vista” (*áphantos eghéneto ap’ autōn*)⁵. Gli occhi si aprirono nel senso che divennero capaci di ‘riconoscere’ Gesù, mentre prima “non lo riconobbero, perché i loro occhi erano come accecati” (Lc 24, 16), erano incapaci di riconoscerlo: “*ekratoúnto* (erano impediti) *toú epignōnai autón*” (sempre Lc 24, 16).

Certo, nelle tradizioni religiose si raccontano anche fenomeni di altro genere, che possiamo chiamare di apparizione *fisica* (come nel già ricordato passo Lc 24, 36-53); qui, però, vogliamo concentrarci su quel tipo peculiare di *apparizione* nel quale la realtà resta quella che è, ma assume un significato inaudito. Raimon resta Raimon, non *diventa* Gesù; eppure egli si manifesta come una rap-presentazione/ri-presentazione di Gesù. Raimon appare come un modo *particolare* di presentarsi da parte di Gesù. Più precisamente, del *Cristo*, quel Cristo che già si era manifestato in Gesù.

Ecco, vorrei utilizzare la rievocazione di questo episodio – in qualche misura straordinario, ma nello stesso tempo del tutto normale – per cogliere i tratti di un’esperienza molto particolare. Un’esperienza che, seguendo la terminologia di Panikkar, possiamo chiamare “mistica”, ma che nello stesso tempo, come chiarirò, può essere considerata anche essenzialmente filosofica. Assumo, dunque, questo ricordo come via d’accesso per la comprensione di una particolare dimensione, quella nella quale l’esperienza mistica converge con quella filosofica in un ‘magico’ punto nel quale esse fanno tutt’uno: lì mistica e razionalità in qualche misura coincidono. Sia chiaro, mi guardo bene dal pretendere di dare una definizione, tanto meno esclusiva o addirittura esaustiva, di mistica o di filosofia; sto piuttosto illustrando i motivi per i quali mi pare legittimo affermare che vi è un senso secondo il quale si può chiamare “mistica” un’esperienza quale quella di cui ho parlato, dal momento che essa corrisponde a quello che Panikkar intende con questo nome, e che nello stesso tempo vi è un senso secondo il quale anche l’esperienza filosofica presenta dei tratti simili a questa.

2. *La dimensione mistica nella vita quotidiana e nell’esperienza artistica*

Un primo passo consiste nel cogliere la presenza di questo tipo di dimensione anche nella vita quotidiana. Improvvisamente accade qualcosa

5. Tutti questi brani si trovano in Lc 24, 31.

che trasforma completamente il significato della realtà presente, la quale si rivela *abitata* da un senso completamente nuovo, anche se apparentemente tutto è rimasto come prima. La normale realtà naturale continua a essere lì presente, esattamente come prima, ma improvvisamente assume un senso inaudito, mostra tutto un altro volto. Accade in tal modo che l'esperienza nel suo insieme subisca una variazione radicale; il significato della realtà viene modificato *in toto*, andando incontro a una trasformazione essenziale. La realtà empirica e naturale subisce una vera e propria *trasfigurazione*.

Nel nostro caso, un gesto molto particolare aveva avuto il potere straordinario di trasfigurare il senso complessivo della realtà. Ma questo accade anche in situazioni 'normali'. Immaginiamo, per esempio, che qualcuno scopra improvvisamente (che so, leggendo accidentalmente una mail non indirizzata a lui) di avere ancora solo pochi mesi di vita a causa di una malattia che non sapeva di avere, oppure (secondo caso) che qualcuno scopra che quelli che egli ha sempre considerato suo padre e sua madre sono invece i suoi genitori adottivi. Chi fa esperienze di questo tipo ha ancora, davanti a sé, tutta la realtà esattamente come prima (le persone, le case, le strade etc.); ma il *senso* della realtà è ora totalmente diverso. Anticipando la chiamata in gioco di Wittgenstein, potremmo dire che il senso del mondo è cambiato *in toto* (cresce e decresce *in toto*)⁶. Nessun singolo elemento della realtà naturale e oggettiva è scomparso, e nemmeno il gesto compiuto costituisce di per sé una novità sconvolgente, eppure *il senso* di ciascuna cosa è ora del tutto diverso. È un cambiamento molto diverso da quello di tipo normale – che potremmo chiamare “causale” in senso ordinario – nel quale la situazione cambia perché un nuovo elemento (un gesto) modifica un fatto precedentemente dato: rovesciare il vino causa una macchia sulla tovaglia, così nella nuova situazione la tovaglia macchiata sostituisce quella pulita. Nella esperienza della quale stiamo parlando, invece, tutti i fatti restano quello che sono; nulla, in loro, è cambiato; ma il loro senso ora è completamente diverso; essi sono cambiati *in toto*. Il gesto extra-ordinario (sacramentale/mistico) che sto illustrando è appunto quel particolare *evento* che modifica radicalmente il senso di ogni altra cosa. Ma – a differenza dei paragoni sopra proposti – fa questo in senso positivo. La vita si illumina; resta trasfigurata dal fatto che in essa si mostra il suo stesso senso. Come – per introdurre

6. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (1922), trad. it. a cura di Amedeo G. Conte, Torino, Einaudi, 1989, proposizione 6.43: “[...] il mondo deve [...] divenire un altro mondo. Esso deve, per così dire, crescere o decrescere *in toto* [als Ganzes]”.

anche qui un paragone – nel caso dell’innamoramento: quando riceviamo quel *particolare* sorriso da quella *particolare* persona, tutto resta come prima, eppure la nostra vita nel suo insieme si illumina.

Del resto, questo tipo di esperienze appartiene, oltre alla religione e alla vita comune, anche all’esperienza artistica, e in maniera del tutto peculiare. Grazie all’arte, infatti, le cose reali della nostra vita – che sono e restano quello che sono – ci vengono però mostrate in una maniera diversa da come siamo abituati a vederle. Mediante l’arte, noi vediamo la realtà *come un’altra cosa*. Anche qui, gli oggetti della vita quotidiana non scompaiono, non vengono sostituiti da altri oggetti; semplicemente essi cambiano radicalmente di senso. I quadri di Van Gogh ritraggono proprio i girasoli che vediamo (vedevamo...) nelle nostre normali passeggiate lungo i campi; ma dopo avere incontrato i quadri del pittore olandese quegli stessi fiori noi li guardiamo in maniera diversa: vediamo cose che sono (anche) diverse, pur essendo gli stessi fiori che avevamo visto il giorno prima. Ed anche nella poesia è così. Rainer Maria Rilke esprime splendidamente questo, quando dice:

Forse noi siamo *qui* per dire: casa
ponte, fontana, porta, brocca, albero da frutti, finestra,
al più: colonna, torre... Ma per *dire*, comprendilo bene,
oh, per dirle le cose *così*, che a quel modo, esse stesse,
nell’intimo,
mai intesero d’essere⁷.

Il poeta è qui per dire le cose normali-naturali della nostra vita quotidiana; ma per dirle come esse stesse non sanno di essere, come esse *normalmente* non sono viste e quindi dette. L’artista non dice cose extra-ordinarie, realtà che sono *altre cose* (cose *altre*) rispetto a quelle che popolano il nostro mondo normale; egli dice precisamente queste cose del tutto quotidiane (casa, porta, brocca etc.), semplicemente le dice in maniera tale che esse appaiono del tutto diverse da come ci appaiono ordinariamente.

3. *La mistica panikkariana come sapienza advaita*

Vi è dunque un punto nel quale l’esperienza religiosa, quella artistica e quella quotidiana coincidono; e questo è il luogo dell’esperienza mistica che

7. R. M. RILKE, *Elegie duinesi (Duineser Elegien, 1923)*, trad. it. di E. e I. De Portu, Torino, Einaudi, 1978; *Nona Elegia*, p. 57. Ho leggermente modificato la traduzione.

mostra, nelle cose reali-quotidiane, la presenza di un significato extra-ordinario, inaudito e in qualche misura *sopra-naturale*. In tutti questi casi ciò con cui abbiamo a che fare è il manifestarsi di una dimensione dell'essere nella quale due realtà differenti, e che continuano a restare distinte (Raimon e Gesù), si mostrano com-presenti in maniera tale che in qualche misura i due sono lo stesso soggetto. Come io, quando mi alzo dal tavolo ed esco a fare una passeggiata, sono *lo stesso* che prima era in casa, così Raimon che compie il gesto sacramentale è in qualche senso *lo stesso* individuo che due millenni fa è apparso come Gesù; o i girasoli del mio giardino appaiono improvvisamente come quegli stessi girasoli che un secolo e mezzo fa sono stati dipinti da Van Gogh.

Proprio questo è il punto espresso emblematicamente dalla dimensione sapienziale, così vicina a quella panikkariana, che può essere chiamata "*advaita*", al centro della quale vi è appunto la questione della dualità⁸. In tale prospettiva, la realtà presenta sicuramente una duplicità, però sarebbe sbagliato dire che abbiamo a che fare con *due cose*. La cosa/realtà che abbiamo di fronte è sempre la stessa, ma ora essa è, per così dire, abitata da un'altra dimensione; e tuttavia, se volessimo esibire quest'altra dimensione come una cosa *a parte*, cioè come un'altra cosa (che *non è più* quella di prima), tradiremmo ciò che ci si mostra. Io credo appunto che l'espressione indiana "*advaita*" esprima proprio un'esperienza del genere. Usualmente questa espressione viene tradotta con "non dualità", ma questa negazione ("non") ne oscura alquanto la comprensione, come si preciserà meglio in seguito. Seguendo invece la lettura panikkariana, possiamo dire che, nella prospettiva *advaita*, è sbagliato parlare di dualismo, perché sarebbe fuori luogo dire che abbiamo a che fare con *due cose*, ma altrettanto sbagliato è parlare di monismo, come se avessimo a che fare con una sola cosa. Potremmo invece dire che abbiamo a che fare con due dimensioni tali che ogni aspetto della prima appartiene anche alla seconda (e viceversa), e tuttavia esse restano due.

Posso anche qui trovare un'immagine semplice per esprimere quello che intendo dire. Pensiamo all'espressione di un volto e ai tratti che lo compongono. L'espressione del volto è data precisamente da tali tratti: il naso, la bocca, gli occhi etc. Qualunque tratto noi consideriamo, esso appartiene comunque

8. Cf. R. PANIKKAR, *La realtà cosmoteandrica. Dio – uomo – mondo*, Milano, Jaca Book, 2004 (poi riproposto nel volume VIII dell'*Opera Omnia*), dove si parla di "esperienza a-dualista o *advaita*", p. 15, cf. pp. 159 ss.

all'espressione del volto; e, per converso, l'espressione è determinata da ciascun tratto – e quindi da tutti i tratti – del volto. Qui abbiamo dunque a che fare con due entità diverse – l'espressione del volto e i tratti che la determinano – e tuttavia qualunque modificazione dell'una determina una modificazione anche dell'altra. Per questo sarebbe fuori luogo parlare di due cose, però altrettanto fuorviante sarebbe parlare di una cosa sola. È tutt'altro che casuale il fatto che si abbia qui a che fare con un rapporto che riguarda in qualche modo il tutto (l'espressione del volto) e le sue parti (i suoi tratti).

La prospettiva panikkariana è profondamente intrisa di questa esperienza per la quale i vari elementi, aspetti e dimensioni della realtà si distinguono l'uno dall'altro pur *consistendo* proprio di questa relazione, e quindi pur essendo costituiti (co-istituiti) precisamente dalla loro reciproca coappartenenza. Il neologismo panikkariano “inter-in-dipendenza”⁹ (le cose sono insieme “inter-dipendenti” ma anche “in-dipendenti”) esprime in maniera geniale ed efficace proprio questa circostanza. Come anche l'espressione “tempiternità”¹⁰, la quale indica appunto il fatto che il tempo e l'eterno, che normalmente intendiamo come due ambiti contrapposti e reciprocamente incompatibili, vanno intesi come *lo stesso*; uno stesso che però dà luogo a qualcosa di diverso da *una cosa sola* (monismo), diverso, cioè, da un annullamento delle differenze.

Del resto, numerosissime sarebbero le espressioni panikkariane che testimoniano tale concezione; a cominciare dalla formula che in qualche misura *definisce* la sua prospettiva, cioè la visione cosmoteandrica¹¹. I tre aspetti del reale – il cosmico-materiale, l'umano-mentale e il divino-spirituale – sono e restano sempre distinti tra di loro, eppure essi si permeano infinitamente e totalmente l'un l'altro: ogni briciola della realtà è insieme, contemporaneamente, pienamente materiale, pienamente intellettuale e pienamente spirituale. È tutt'altro che fuori luogo, in questo contesto, parlare di una *perichoresi* totale, universale. E probabilmente appunto questa è una cifra della natura mistica di tale prospettiva, il fatto cioè che la dimensione religiosa (trinitaria, in questo caso) fa tutt'uno (senza confondersi) con la dimensione cosmica e quotidiana. Di nuovo, non è un caso che quella di Panikkar sia una

9. Si veda per esempio *ivi*, pp. 111-112 e p. 153.

10. R. PANIKKAR, *Vita e parola. La mia Opera*, Milano, Jaca Book, 2010, capitolo “Mistica, pienezza di vita”, p. 16. Cf. *La realtà cosmoteandrica...*, cit., pp. 152-153.

11. R. PANIKKAR, *La realtà cosmoteandrica. Dio – uomo – mondo*, cit.

sorta di “mistica del quotidiano”: l’esperienza trinitaria, lungi dall’essere qualcosa di separato e di scisso dalla nostra esperienza ordinaria, permea e circonfonde ogni attimo della nostra esistenza.

Ma poi praticamente tutte le formule panikkariane ruotano attorno a questo tipo di esperienza. Ricordiamo le celebri battute con le quali Panikkar dice di essere al cento per cento hindū e al cento per cento cristiano, al cento per cento orientale e al cento per cento occidentale. Infatti, racconta Raimon: “Sono partito cristiano, mi sono scoperto hindū e ritorno buddhista, senza cessare per questo di essere cristiano”¹². Posizione che del resto ribadisce quella che in fondo è la scoperta fondamentale del suo pensiero, cioè il fatto che la figura del Cristo è presente anche al di fuori del Cristianesimo. Perché, accanto all’aspetto per cui una figura appartiene a una specifica cultura e non a un’altra, vi è anche quello per cui essa è presente, ancorché *sconosciuta* (non riconosciuta), anche nelle altre forme culturali, come accade al “Cristo sconosciuto dell’Induismo”¹³.

Uno dei motivi più ripetuti e più significativi del suo pensiero è quello che ci invita a prestare attenzione a quella dimensione nella quale le realtà vanno distinte, ma non possono essere separate. Come è per esempio nel caso del rapporto tra la mistica e la spiritualità¹⁴. Ma anche tra la vita e la nostra consapevolezza di essa vi è un rapporto di questo genere; un rapporto per il quale sarebbe sbagliato non distinguere le due, che peraltro risulta impossibile separare.

L’esperienza della Vita potrebbe essere la descrizione più concisa della mistica. Si tratta di un’esperienza e non della sua interpretazione, anche se la conoscenza che ne abbiamo è concomitante. Non possiamo separarle, anche se dobbiamo distinguerle¹⁵.

La Vita, insomma, è distinta dalla “coscienza della vita”, anche se non possiamo separare le due. Così, è evidentemente innegabile che la nostra vita è *nostra*, e che quindi dobbiamo distinguere la Vita dalla nostra vita (per

12. Citato in *Vita e parola. La mia Opera*, cit., nella *Nota Biografica*, p. 151 (tratto da *Il dialogo interreligioso*, Assisi, Cittadella, 1988).

13. R. PANIKKAR, *Il Cristo sconosciuto dell’Induismo* (1976), nuova edizione, completamente rivista, Milano, Jaca Book, 2008.

14. R. PANIKKAR, *Vita e parola. La mia Opera*, cit., p. 11.

15. *Ivi*, p. 12.

evitare di confondere la Vita con una nostra proprietà privata)¹⁶; e tuttavia è impossibile separarle.

Panikkar preferisce parlare di “Vita” piuttosto che di “Essere”, perché quest’ultimo termine sembra conferire una connotazione oggettivistica che separa gli enti, le cose, dal loro *vivere*. Si tratta così di reintegrare la mistica nell’essere stesso dell’uomo¹⁷, invece che – da capo – considerarla come qualcosa di separato e quindi di scindibile dalla nostra vita. Del resto tale reintegrazione è qualcosa che appartiene al fondo stesso dell’esistenza, dal momento che “[la] conservazione della vita è il primo istinto umano”¹⁸. Per questo la mistica è una esperienza integrale; essa è integra, cioè in-tatta, perché non è “toccata da alcuna facoltà riflessiva”¹⁹. Così, “intendiamo per mistica questa esperienza integrale della Vita”²⁰, l’esperienza della pienezza della vita; non a caso *Fullness of Life* è il titolo del volume a lui dedicato per festeggiare i suoi novant’anni²¹. La *integrità* di tale esperienza libera la vita da quella che Panikkar chiama “la tirannia della ragione”²²; intendendo per ragione la ragione dialettica, quella che per il nostro Autore è legata alla dicotomia del *sic et non*. Panikkar intuisce che tale dicotomia è legata alla negazione:

L’esperienza della Vita ci riscatta dal dominio, per non dire dalla tirannia, della ragione dialettica, dato che non possiamo pensare alla sua negazione: non possiamo pensare alla morte, ci dicono, perché la identifichiamo con la non-vita²³.

Ma la vita per Panikkar è qualcosa di diverso dalla non-morte²⁴. Così come il blu non è il rosso, però è diverso dal non rosso. In questa logica alter-

16. Cf. *Ivi*, p. 13. Cf. “Quando dico esperienza della Vita non intendo l’esperienza della mia vita, ma della Vita, quella vita che non è mia benché sia in me [...]”, *Ivi*, p. 15.

17. *Ivi*, p. 13.

18. *Ivi*, p. 15.

19. *Ivi*, p. 16.

20. *Ivi*, p. 14.

21. K. ACHARYA, M. CARRARA PAVAN, W. PARKER (eds.), *Fullness of Life*, Mumbai – New Delhi, Somaiya Publications Pvt. Ltd., 2008. Il mio saggio (*Raimon Panikkar and Western Rationality*) vi è contenuto alle pp. 309-351. Sulla esperienza piena, o integrale, della vita, si può vedere, in R. PANIKKAR, *Vita e parola. La mia Opera.*, cit., il saggio “Mistica, pienezza di vita”, pp. 11-19, in particolare alle pp. 14-17.

22. R. PANIKKAR, *Vita e parola. La mia Opera*, cit., p. 16.

23. *Ibidem*.

24. *Ivi*, p. 17.

nativa a quella negativa si schiude la prospettiva autenticamente interreligiosa, la quale dà luogo a una adeguata “riflessione interculturale”²⁵. “La Vita si vive”²⁶. Proprio per questo collegamento immediato con l’esperienza del vivere la mistica è gioiosa, è gioia: “Philosophus semper est laetus”²⁷. E per questo tale esperienza è ben espressa dalla parola *tempiternità*²⁸. L’esperienza mistica è gioiosa perché esprime la pienezza del corpo, dell’anima e dello spirito; e ci riscatta pure dalla “nostra preoccupazione per il *fare* a scapito dell’*essere*, del *vivere*”²⁹.

Anche Panikkar è lontano dalla presunzione di fornire una definizione della mistica che debba trovare tutti necessariamente d’accordo. Del resto, come egli opportunamente sottolinea, “la polemica [non è compatibile] con la mistica”³⁰; sicché egli preferisce astenersi da qualsiasi polemica nei confronti di chi avesse un’altra concezione della mistica.

4. *L’esperienza filosofica della pura differenza*

La mia idea è che anche la filosofia, ove sia condotta sino in fondo, conduce a un’esperienza di questo tipo. Questo, del resto, converge con l’insegnamento panikkariano, il quale ci dice che “la nozione tradizionale della filosofia [...] era essenzialmente una nozione mistica”³¹. Portando alle estreme conseguenze il discorso razionale, infatti, si giunge a mettere in questione la nostra usuale concezione della conoscenza; non solo quella quotidiana e ordinaria, ma anche quella scientifica e filosofica. Perché viene a cadere quello che pare essere il principio di tutti i principi, il quale può qui venire espresso mediante la classica formula *omnis determinatio est negatio*. Mi riferisco ovviamente al principio di non contraddizione, il *principium firmissimum* che pare assolutamente incontestabile, e quindi innegabile, perché persino chi volesse negarlo sarebbe costretto ad affermarlo. Tale principio afferma appunto (per dirla con Butler e con Wittgenstein) che “ogni cosa è

25. *Ivi*, p. 16.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*; così dice Raimon citando Ramon Llull.

28. *Ibidem*.

29. *Ivi*, p. 18.

30. *Ivi*, p. 19.

31. *Ivi*, p. 14.

ciò che è, e non un'altra cosa"³². L'esperienza *advaita* della quale stiamo parlando mette in questione tale principio appunto perché mostra una situazione nella quale due entità restano effettivamente distinte pur essendo in qualche senso la stessa cosa; oppure, per converso, la stessa cosa si mostra come una duplicità reale³³.

Ecco, quello che voglio dire è che questa incompatibilità tra la concezione razionale (per la quale una cosa non può essere un'altra cosa) e la visione mistica/*advaita* (per la quale una stessa cosa è in qualche modo anche un'altra) dipende dall'assunzione di un postulato negativo, quello per cui la *differenza* consiste in una *negazione*³⁴: *omnis differentia est negatio*, potremmo dire per richiamare la classica formula precedentemente evocata. Il punto è che all'interno di tale prospettiva negativa (negativa in quanto fa coincidere la differenza con la negazione) il pensiero conclude a una contraddizione totale; perché allora le differenze essenziali che il pensiero filosofico deve istituire vengono ad essere contraddittorie. La differenza tra il Tutto (ciò che è ogni cosa e che ogni cosa è) e le sue parti implica che il Tutto non sia il Tutto, perché manca almeno della proprietà (che compete invece alle parti) di *non* essere il Tutto. E il positivo, in quanto si differenzia dal negativo, viene ad essere *non* negativo e con ciò (in quanto negativo del negativo) a sua volta negativo. Insomma, il Tutto (in quanto *non* è la parte e quindi è un *particolare* aspetto della entità) viene ad essere a sua volta una parte; e il positivo, in quanto non negativo, viene ad essere negativo. Da questa contraddizione universale il pensiero esce aprendosi a quella dimensione, che io chiamo della *pura differenza*, la quale comprende quel senso della differenza secondo cui questa si distingue dalla negazione. All'interno di tale prospettiva il pensiero giunge a cogliere in maniera coerente la differenza tra il Tutto e le parti, e tra il

32. "Jedes Ding ist, was es ist, una kein ander Ding [Everything is what it is, and not another thing]", L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, edited by G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1969, p. 84; trad. it. di A. G. Conte, "Quaderni 1914-16", in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino, Einaudi (1961) 1968², p. 187. Formula che Wittgenstein riprende, per il tramite di George Moore, da Joseph Butler.

33. Si potrebbe cogliere una certa somiglianza tra la prospettiva *advaita* qui delineata e quella del pensiero simbolico, dove appunto la realtà è insieme anche "altro" oltre a ciò che essa è nell'esperienza ordinaria. Si ricordi a questo proposito anche la citazione di Rilke.

34. Almeno nel senso che la differenza va intesa come negazione dell'identità, e viceversa l'identità va intesa come negazione della differenza. Insomma, la proposizione "A è differente da B" equivale a "A non è identico a B", e "A è identico a B" equivale a "A non è differente da B".

positivo e il negativo, appunto perché adesso la differenza, in quanto *pura differenza*, è il reciproco co-istituirsi che caratterizza la bipolarità com-positiva.

All'interno di questo sguardo l'esperienza mistica non solo è compatibile con quella razionale, ma addirittura è *richiesta* da questa, se la ragione vuole essere coerente fino in fondo con se stessa. La mistica, così intesa, costituisce il coronamento della stessa esperienza razionale. Arriviamo insomma a quel tipo di discorso che altrove – non a caso in un saggio dedicato a Panikkar – ho definito “al cento per cento razionale e al cento per cento mistico”³⁵.

Le contraddizioni tipicamente filosofiche vengono dunque risolte all'interno di una concezione della conoscenza – peraltro perfettamente razionale – per la quale la differenza è distinta dalla negazione; e quindi anche l'identità è altro dalla negazione della differenza, e viceversa la differenza è altro dalla negazione dell'identità. Questo è appunto il nucleo teoretico della prospettiva filosofica che ho presentato nelle mie opere.

5. *La verità filosofica come parola che rende vero ciò che dice*

Ma l'esperienza mistico-filosofica di cui stiamo parlando presenta anche un secondo, importante aspetto. Nel rievocare le parole di Gesù, le quali dicono che tutte le volte che i suoi seguaci compiranno quello stesso gesto in sua memoria egli sarà presente insieme a loro, Raimon ha reso reale ciò che quelle parole affermavano, e quindi le ha rese *vere*. Ecco, il carattere del quale stiamo parlando è quello per cui è *lo stesso gesto consistente nella enunciazione di una proposizione ciò che rende vera quella proposizione*.

Anche qui possiamo partire da qualche esempio molto semplice. Se uno dice “Sto parlando”, o anche “Ci sono parole”, con questo stesso dire egli rende vero ciò che afferma. All'inverso, la negazione di tali proposizioni è un'enunciazione che rende falsa se stessa. Come accade pure a chi afferma a voce alta “Vi è un perfetto silenzio!”. Ora, ciò che caratterizza l'esperienza filosofica è che essa possiede proprio questa magica proprietà, ma in più riguarda gli aspetti decisivi e ultimi dell'esistenza. Anche qui possiamo partire da due semplici paragoni introduttivi tratti dalla vita quotidiana. La classica dichiarazione d'amore (“Io ti amo”) intensifica il sentimento di cui

35. Chi fosse interessato ad approfondire la mia lettura della proposta panikkariana può vedere la parte finale del mio volume *Verità e negazione. Variazioni di pensiero* (a cura di Thomas Masini), Venezia, Cafoscarina editrice, 2016, precisamente gli ultimi tre saggi della sezione VI, alle pp. 442-493; la citazione riportata si trova a p. 443.

parla, e con ciò rende vero ciò che afferma. Tale dichiarazione *appartiene* alla storia d'amore; essa dunque è la realtà dalla quale è resa vera (almeno nel senso che è parte di essa). Questo carattere, come abbiamo visto, vale pure per la dimensione sacramentale; ma qualcosa di simile accade anche in ambito giuridico. La formula con cui, durante la cerimonia matrimoniale, lo sposo dice "Accolgo te come mia sposa" è proprio ciò che rende effettuale ciò che egli afferma. La mia idea è appunto che anche il discorso filosofico possiede questa straordinaria proprietà di rendere vero ciò che afferma, solo che questo avviene in forza di un principio diverso sia da quello sacramentale-religioso sia da quello giuridico.

Anche la filosofia – come la religione e lo *jus* – ha a che fare con la dimensione *ultima* della realtà; ma essa è definita dal suo rapporto all'innequivocabile, quindi al positivo (giacché il non-negabile, in quanto non-negativo, implica il perfetto positivo) e al tutto (giacché il tutto, in quanto si compone di/con ogni realtà, è il *positivo* perfetto). Volendo mantenerci vicini all'esempio sopra fatto, potremmo dire che la parola della filosofia esprime una dichiarazione d'amore che si rivolge alla totalità della vita, dell'esistenza e del cosmo. Perché la parola filosofica potrebbe essere compendiata nella formula per cui "Tutto è positivo". Per la filosofia tutto è bello-buono (*kalòs kagathós*). Essa è in fatti "il discorso del quale è impossibile pensarne uno migliore". Tutto è positivo, perché il tutto è il com-porsi di ogni cosa mediante ogni altra cosa. La positività totale consiste appunto nella relazione di com-posizione (reciproca co-istituzione) di due poli che per ciò stesso vengono ad essere com-positivi. Dal punto di vista filosofico "Ogni cosa è ogni cosa": ogni cosa si compone di/con ogni (altra) cosa. Così, il discorso filosofico consiste in quel dire che, nel momento in cui afferma la positività del tutto, si presenta come un gesto a sua volta *positivo* nei confronti di ogni cosa. Ma questo è vero solo nella misura in cui appartiene anch'esso a quella dimensione che si rapporta positivamente ad ogni cosa. La proposizione filosofica è, dunque, vera nella misura in cui esprime tale dimensione assolutamente positiva, e testimonia, quindi, ciò per cui anche il suo stesso discorso è positivo. In quanto, poi, il positivo si distingue dal negativo, tale dimensione si distingue da ogni orizzonte per il quale qualcosa è negativo; e, di conseguenza, anche da qualsiasi orizzonte per il quale lo stesso discorso filosofico appare come qualcosa di negativo. La formula filosofica sopra presentata, infatti, potrebbe essere adeguatamente completata nel seguente modo: "Tutto è positivo. Anche il negativo. Perché questo, in quanto è negativo di qualcosa che per ciò stesso è negativo, è negativo del negativo, ma dunque, in quanto si op-pone al negativo, è (appunto) positivo".

Autenticamente positivo un ente lo è in quanto si distingue dal negativo, e quindi anche dal suo essere negativo nei confronti di qualsiasi cosa. Autenticamente positivo, perciò, è il discorso che si distingue da qualsiasi forma di negazione. L'autentico gesto filosofico è quello che dice la positività di ogni cosa in una maniera tale da risultare positivo per ogni-uno. Esso è il gesto miracoloso che, nel momento in cui enuncia la verità definitiva, mostra anche la *propria* verità.

È questo il magico punto nel quale esperienza mistica ed esperienza filosofica, pur restando distinte da molti punti di vista, mostrano la loro essenziale identità. L'esperienza mistica – dicevamo, seguendo Panikkar – è quella in cui si esprime la pienezza della vita. Ma la vita è davvero piena solo se sono pieni tutti i momenti dei quali essa si compone, quindi anche l'esperienza della conoscenza razionale. E, per converso, la conoscenza giunge a compimento-perfezione solo nel momento in cui si realizza l'esperienza piena della vita (la mistica).

Ma la cosa più interessante – e sulla quale insiste in particolare il mio discorso filosofico – è che si può mostrare come a questo esito (quello per il quale filosofica è la parola che appartiene al perfetto positivo di cui parla) si pervenga proprio partendo dal cuore della filosofia, intesa nel suo senso più strettamente razionale, cioè quello che ha a che fare con la verità, intesa come l'innegabile; come in parte abbiamo già visto, ma come adesso mostrerò, sia pure in maniera estremamente sintetica e quindi inevitabilmente molto formale, in relazione al nucleo più propriamente teoretico del discorso filosofico, quello che ha a che fare appunto con la questione della verità.

La verità, in quanto in-negabile, è davvero salva rispetto alla negazione solo nella misura in cui persino la sua negazione, cioè la non verità, la conferma. Come la fondazione elenctica ci mostra. Ma proprio per questo – ecco il punto sul quale la mia filosofia attira l'attenzione – il tratto che definisce la verità in maniera essenziale è la sua capacità di distinguersi da ogni forma di negazione. Perché la verità, nella misura in cui è negativa, nega – inevitabilmente – la propria negazione, cioè la non verità; ma questa (come abbiamo visto) è definita dal fatto di affermare la verità che essa stessa nega; sicché la verità, in quanto nega la non verità, nega qualcosa che afferma la verità, e *in questo senso* nega se stessa. Insomma, la verità, in quanto negativa, è autonegativa. *In verità*, dunque, *omnis negatio est contradictio*: ogni negazione è una contraddizione. Nella misura in cui, poi, la negazione è una forma di *necazione* (da *nēx*, *nēcis* = uccisione), ogni *necazione* è un'auto-*necazione*: ogni omicidio è, in verità, un suicidio. In tal modo la verità filosofica mette

capo a quello che chiamo onnialetismo: tutte le proposizioni sono vere, perché ogni pro-posizione implica l'affermazione della propria verità, e la negazione di tale affermazione sarebbe, come ogni negazione, una contraddizione.

Ciò vuol dire che la verità è davvero tale solo se esprime ciò che è positivo persino nei confronti del negativo, ovvero solo se tale positivo si rapporta positivamente anche alla totalità del negativo, compreso il non negativo (quindi compreso persino il proprio essere non negativo), venendo in tal modo ad essere puro, assoluto positivo. Quel puro/assoluto positivo che si differenzia dal negativo mediante la pura differenza, cioè la differenza che si distingue da ogni forma di negazione.

La prospettiva negativa (e alla fine nichilistica) è quella che attribuisce il privilegio della verità alla negazione e al negativo, perché questi appaiono innegabili, dal momento che “il negativo del negativo è negativo”. Ma la prospettiva puramente positiva mostra che questo carattere (essere affermato persino dalla propria negazione) compete al negativo in quanto anch'esso (persino esso) è una individuazione del fatto che – in quanto Tutto – ogni cosa resta com-posta da ogni cosa, e quindi resta affermata/confermata da ogni cosa (quindi, appunto, *persino* dal negativo).

Il discorso filosofico-onnipositivo congiunge il positivo con ogni cosa. Congiunge il positivo anche con il negativo separando (disgiungendo) ogni cosa dal negativo. Congiunge il negativo al positivo separandolo da ogni cosa. Cioè: la congiunzione del positivo con il negativo consiste nella separazione di ogni cosa (compreso il positivo) dal negativo. Il positivo si congiunge e insieme si separa dal negativo: si relaziona-congiunge al negativo separandosi da esso. Ogni altra cosa, invece, in quanto si congiunge al negativo, si separa dal positivo (si congiunge con il positivo separandosi da esso, quindi in maniera contraddittoria).

Ecco in che modo la verità razionale giunge al proprio compimento nel momento in cui attinge quella dimensione ‘mistica’ per la quale tutto è positivo, persino ciò che, da altri punti di vista, appare come negativo. Perché questo esito ‘mistico’ è il risultato ‘ultimo’ della fondazione elenctica, ed è ciò che viene richiesto dalla verità per poter essere davvero tale (innegabile).

6. *La rilettura puramente positiva del pensiero filosofico. Un caso esemplare: il pensiero mistico di Wittgenstein*

Vi è un particolare corollario di questa prospettiva mistico-filosofica, precisamente quello per il quale ogni altra posizione è a sua volta, in qualche

modo, espressione di tale prospettiva assolutamente positiva (onnaletismo). In tal modo la visione al cento per cento razionale e al cento per cento mistica ci dice che anche tutte le altre prospettive sono – ciascuna a modo suo, cioè *juxta propria principia* – una testimonianza di tale assoluta verità mistico-filosofica. La prospettiva autenticamente filosofica comprende, dunque, una rilettura del pensiero umano, e quindi anche della sua storia, capace di scorgere pure in ogni suo momento le tracce autentiche della verità ultima. A conferma di questo assunto, propongo ora un piccolo esempio di tale *rilettura* della vicenda del pensiero presentando un'interpretazione particolare del misticismo di uno dei grandi pensatori del Novecento, Ludwig Wittgenstein, che rappresenta un caso esemplare di come la nostra tradizione 'nichilistica' possa essere reinterpretata secondo l'ottica che legge nelle parole della tradizione filosofica la testimonianza della pura positività che caratterizza la verità ultima.

Nella prima fase del suo pensiero, quella del *Tractatus logico-philosophicus*, la concezione filosofico-positiva viene espressa eminentemente dal silenzio mistico. Ma il misticismo rimane – sarebbe potuto essere diversamente? – anche nella fase matura del suo pensiero³⁶. Tant'è vero che per alcuni suoi tratti la posizione di Wittgenstein può essere accostata a quello che abbiamo chiamato “onnaletismo”: tutte le proposizioni sono vere. Nelle *Ricerche filosofiche* si dice che il discorso filosofico riguarda la dimensione che non può essere messa in discussione, perché sulle sue “tesi” tutti sarebbero d'accordo³⁷. In questo senso si ribadisce, qui, quanto già affermato nel *Tractatus*, cioè che la filosofia “non consta di proposizioni”³⁸. Infatti la proposizione, in quanto è il luogo dell'oscillazione del vero e del falso, è *definita* come ciò che può essere falsificato e quindi ovviamente messo in discussione. Eppure, la filosofia ha a che fare con proposizioni, e a sua volta si esprime mediante il linguaggio, quindi in qualche misura *mediante* proposizioni. Sicché il sapere del filosofo – quello che riguarda ciò che non può essere messo in discussione – non può essere testimoniato da una proposizio-

36. Chi volesse approfondire questo aspetto può vedere il mio volume *Il linguaggio “sub specie aeterni”*. *La filosofia di Ludwig Wittgenstein come attività razionale ed esperienza mistica*, Abano (PD), Francisci, 1986.

37. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche* (1953), ed. it. a cura di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1967, Parte prima, § 128, p. 70.

38. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., 4.112.

ne. Però esso può, come si dice nella *Conferenza sull'etica*, venire espresso dalla “esistenza stessa” del linguaggio³⁹, quindi dal linguaggio in quanto tale e perciò, in qualche senso, da *ogni* proposizione. Dunque tutte le proposizioni, considerate come *evento* del linguaggio, sono *indiscutibili*, e *in questo senso* appare legittimo dire, come afferma appunto l'onnialetismo, che “tutte le proposizioni sono vere”: ogni proposizione com-porta (porta con sé) quel *punto di luce*⁴⁰ che, come magica pupilla speculativa, rende ciascuna di esse, in quanto linguaggio, vera.

Ma la totalità delle proposizioni esprime la totalità del mondo. Ecco perché la verità filosofica consiste nella visione, come tutto limitato, del mondo⁴¹. La visione ‘mistica’ del *Tractatus*⁴² è quella che fa tutt'uno con il sentimento (*Gefühl*) del mondo “come-tutto-limitato [*als-begrenztes-Ganzes*]”⁴³. Essa è cioè la visione che guarda la totalità della realtà *dal di fuori*; quindi da un luogo che è diverso da quello dei fatti, cioè è altro dal mondo. Il mistico vede *dal di fuori* la totalità, il mondo. Ma che cosa è il mondo del quale ci parla il *Tractatus*? Esso è definito dalla accidentalità⁴⁴. Accidentale è ciò che è in un certo modo ma potrebbe anche essere diversamente da come è; i fatti che costituiscono il mondo sarebbero potuti non essere, sicché il mondo sarebbe potuto essere diverso da come è. Accidentale è ciò il cui essere in quel modo non dipende necessariamente da come sono gli altri fatti⁴⁵. Insomma, “ogni avvenire ed esser-così è accidentale [*alles Geschehen und So-Sein ist zufällig*]”⁴⁶, e per questo “il senso del mondo deve stare al di fuori di esso”⁴⁷. Appunto perché il senso esprime la connessione *necessaria* tra i fatti del mondo raccolti in un insieme unitario (l'espressione del volto).

39. L. WITTGENSTEIN, “[Conferenza] Sull'etica”, in Id., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, ed. it. a cura di M. Ranchetti, Milano, Adelphi, 1976², p. 17.

40. Così mi piace chiamare, con particolare riferimento alla verità dell'essere testimoniata da Parmenide, il nucleo teoretico che vivifica l'intera nostra tradizione di pensiero.

41. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., 6.45.

42. Si veda *Ivi*, 6.522, cf. 6.44 e 6.45.

43. *Ivi*, 6.45.

44. *Ivi*, 6.031; cf. 2.012, 5.4733, 6.1231, 6.1232, 6.41.

45. *Ivi*, 1.2, 1.21.

46. *Ivi*, 6.41.

47. *Ibidem*.

In quanto i fatti del mondo sono originariamente esposti alla possibilità di non essere (come del resto le proposizioni, che li rappresentano, sono originariamente esposte alla possibilità di essere false) il mondo dei fatti è *il mondo del negativo*. Per questo il senso del mondo, che ne costituisce il *positivo*, sta al di fuori di esso. Il mondo accidentale è il mondo della logica. La logica – si badi – non è accidentale, ma essa è solo lo spazio all'interno del quale accadono tutti i fatti. Dal punto di vista linguistico-proposizionale, lo spazio accidentale è quello della negazione. L'intera logica esposta nel *Tractatus* può in fondo essere ricondotta all'operatore della duplice negazione, la barra verticale che nega entrambe le proposizioni che congiunge (“né *p* né *q*”, cioè “non *p* e non *q*”). La dimensione originaria è, dunque, quella caratterizzata dalla congiunzione (dalla com-posizione, quindi *posizione*) di due negazioni. Lo spazio aperto dalla logica è, insomma, lo spazio della negazione e quindi del negativo. Così, l'occhio che guarda dal di fuori la totalità del negativo è quello mistico puramente, perfettamente positivo. Esso scorge il senso del mondo. Ed è anche, per questo, la soluzione del problema della vita. La “giusta visione del mondo”⁴⁸ è quella che vede dal di fuori la totalità del negativo.

Proprio in quanto vede dal di fuori la totalità del negativo, quella di Wittgenstein è la visione della realtà *sub specie aeternitatis*⁴⁹. È infatti una visione che – per restare nel contesto spinoziano evocato da questa formula – esprime l'*amor Dei intellectualis*, il quale consiste in una forma di *beatitudo*. Beatitudine che richiama evidentemente la *laetitia* della tradizione spirituale cristiana, quindi anche il *gaudium plenum* di cui parla Sant'Anselmo nel *Proslogion*⁵⁰. Ma tale sentimento (il sentimento connesso al fenomeno di siffatta *beatitudo/laetitia/gaudium*) è dovuto appunto al fatto che il soggetto che lo sperimenta è quello che vede dal di fuori (come un-tutto-limitato) il mondo del negativo, la totalità del negativo. L'esperienza puramente, perfettamente positiva, cioè quella che vede che i fatti del mondo hanno un senso, è quella che, guardando dal di fuori la totalità del mondo del negativo, ne è salva,

48. Nella 6.54 del *Tractatus* si legge: “[...] è allora che egli vede rettamente il mondo [*dann sieht er die Welt richtig*]”; e si ricordi pure il termine *Anschaung* (visione) presente nella espressione “visione del mondo *sub specie aeterni*” (6.45).

49. Nella già citata 6.45 si legge “*sub specie aeterni*”.

50. ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, ed. it. a cura di L. Pozzi, Milano, Rizzoli, 2001, cap. XXVI, p. 154.

libera. È l'esperienza che si dà quando la vita cessa di essere vista come un problema⁵¹.

È comunque fondamentale osservare che la giusta visione del mondo è quella che è espressa da proposizioni che sono “innegabili e definitive”⁵². Ma la giusta visione, che pure *richiede* tali innegabili proposizioni, si attinge solo nel momento in cui si comprende che queste proposizioni sono “insensate” (*unsinnig*)⁵³. La filosofia è un'attività⁵⁴; è, insomma, un gesto. Ma è quel gesto che consiste nel gettare via (*wegwerfen*)⁵⁵ le proposizioni *innegabili e definitive*. La filosofia, insomma, *presuppone* che si diano le proposizioni innegabili e definitive; perché solo *gettando via siffatte proposizioni* essa consegue l'autentica esperienza mistica. Il sapere filosofico giunge a compimento nel gesto che rende *davvero vere* le proposizioni che collegano il mondo-del-negativo con il senso-del-mondo nel momento in cui ne mostra l'insensatezza, cioè nel momento in cui comprende che il loro senso è radicalmente, totalmente al di là del mondo del negativo. Quelle della filosofia non sono, dunque, proposizioni in senso proprio, anche se sono “innegabili e definitive”; anzi, è proprio per questo che *non sono* proposizioni.

La filosofia è un'esperienza totalmente paradossale, perché è la conoscenza che scaturisce dalla consapevolezza dell'insensatezza proprio delle proposizioni che affermano la trascendenza della verità rispetto alla logica, quelle stesse che affermano i limiti del linguaggio ed esprimono l'esperienza mistica. L'esperienza mistica è quella che ha a che fare con le incontrovertibili proposizioni che esprimono l'autotoglimento della dimensione del negativo. È il gesto che porta a compimento il sapere filosofico (il contenuto delle

51. “La soluzione del problema che tu vedi nella vita è un modo di vivere che fa scomparire ciò che costituisce problema.” Nel senso che “[...] chi vive rettamente sente il problema non come *tristezza*, non come problematico quindi, ma piuttosto come una gioia; dunque quasi come un etere luminoso attorno alla sua vita, e non come uno sfondo dubbio. 1937”, *Pensieri diversi*, (1977) ed. it. a cura di M. Ranchetti, Milano, Adelphi, 1980, p. 58.

52. Così, infatti, possiamo tradurre la formula “*unantastbar und definitiv*” che, nella Prefazione del *Tractatus* (pp. 2-5), definisce la verità delle proposizioni che compongono quest'opera..

53. La giusta visione del mondo è quella che ha superato le proposizioni del *Tractatus*, quella che le riconosce come *unsinnig*. Per un approfondimento di questo punto si può vedere il mio saggio “Il naufragio del pensiero. Una “possibile” navigazione filosofica”, in M. Adinolfi - M. Donà (a cura di), *Trovarsi accanto. Per gli ottant'anni di Vincenzo Vitiello*, Roma, InSchibboleth, 2017, pp. 671-705.

54. Come si dice in L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., 4.112.

55. Cf. *Ivi*, 6.54.

proposizioni innegabili e definitive) dismettendole (deponendole) *come proposizioni*. Esse insomma si mostrano *davvero vere* nella misura in cui depongono la loro stessa pretesa – in quanto proposizioni appartenenti a questo mondo (il mondo del negativo)⁵⁶ – di essere qualcosa di *privilegiato* rispetto alle altre realtà del mondo; ovvero nella misura in cui sono accompagnate dalla consapevolezza di “a quanto poco valga l’aver risolto” i problemi filosofici, cioè avere formulato le verità “innegabili e definitive”.

7. *Al di là dell’aldilà: il sapere mistico come parola ‘magica’ che libera la vita dalla necazione*

Il gesto filosofico, nominando l’assolutamente, perfettamente positivo, ne mostra la radicale trascendenza rispetto al mondo del negativo. Ma si tratta di una trascendenza così radicale, rispetto al mondo dicotomico-negativo, da trascendere la stessa dicotomia negativa determinata dalla trascendenza del senso del mondo rispetto al mondo-del-negativo. La verità è *al di là dell’aldilà*. Se l’aldilà è il regno della morte, la trascendenza rispetto alla prospettiva dell’aldilà è la prospettiva libera dalla morte; quella per cui la morte “non è evento della vita”, la morte “non si vive”⁵⁷.

Nella prospettiva che è al di là di ogni aldilà, ciò che si manifesta è il simbolo del Tutto che permea e pervade ogni realtà: il *mandala*. L’esperienza filosofica testimonia la vita mistica che fa vibrare ogni atomo della realtà. La parola dei filosofi è quella che dice la verità – ovvero il tutto, quello su cui tutti sono sempre, necessariamente d’accordo, perché è ciò che tutti comprende e da tutti è compreso – ma la dice in una maniera tale che essa si libra originariamente sopra ogni propria possibile negatività/esclusione. Essa è la ripetizione infinita della stessa parola che annuncia il proprio farsi vera ogni volta che viene pronunciata.

Così la parola filosofica è quella che testimonia la trascendenza del Vero rispetto al proprio stesso dire, e ciò proprio nel momento in cui conferma la propria innegabile verità. Esattamente come era già accaduto con Anselmo, il quale, dopo aver dimostrato in maniera *innegabile e definitiva* l’esistenza di Dio, cioè di *id quo maius cogitari nequit*⁵⁸, ci dice che Dio è maggiore di

56. “La *proposizione* positiva [*positive*] deve presupporre l’esistenza della *proposizione* negativa [*negativen*], e viceversa.” (*Ivi*, 5.5151).

57. Cf. *Ivi*, 6.4311.

58. ANSELMO, *Proslogion*, cit., capp. II e III, pp. 80-88, § 4, p. 84.

tutto ciò che possiamo pensare (*quiddam maius quam cogitari possit*)⁵⁹, quindi maggiore di quello stesso contenuto che Anselmo ci invita a pensare con la sua grandiosa dimostrazione.

Questo gesto è poi, in fondo, lo stesso che compie il Buddha quando (nel suo famoso Tetralemma) “getta via” tutte le proposizioni metafisiche che gli vengono presentate: sia “A”, sia “non A”, sia “A e non A”, sia infine “né A né non A”. Tutte le possibili negazioni/negatività sono state rifiutate. Non resta più nulla da negare/rifiutare; è allora che “si vede rettamente il mondo”, perché il dolore che definisce il *samsara* cede il posto al *nirvana*.

Il gesto filosofico è quello che, compiendo la rinuncia totale, porta a compimento la realizzazione compiutamente positiva dell’esistenza. Esso de-pone (si ricordi il *wegwerfen*) la verità innegabile alla quale peraltro è pervenuto, e proprio così facendo la invera. Nel gesto sacramentale il protagonista ‘svuota’ completamente se stesso, perché si realizza come mera ‘materia prima’ per il ‘sacrificio’ nel quale si manifesta il divino. E proprio in questo ‘sacrificio’ egli si manifesta per quello che è *in verità*, cioè come ri-proposizione identica del tutt’altro da/di sé. Ri-presentazione del Tutto come un che di determinato (l’incarnazione del divino). L’esperienza mistica è la ri-presentazione (ri-pro-posizione) del Tutto. È una sorta di *creazione* del mondo (cioè del tutto). Creazione che, all’interno dell’ottica positiva, quindi al di là del nichilismo implicito nella *creatio ex nihilo*, si presenta qui come *creatio ex toto*. Questa è la *re-creatio* del mondo, la ‘ricreazione’ che segna il giorno di festa in cui l’espressione del volto della realtà muta *in toto*, ma in senso positivo, presentandosi quindi come un miracolo⁶⁰. Autentico dire filosofico è la parola *magica* che dice la trasformazione di quel tutto che è il mondo nella forma del miracolo, cioè della resurrezione puramente positiva, piuttosto che in quella dell’apocalisse che condanna il mondo alla distruzione. È, dunque, il sapere che *conosce* l’apocalisse, ma nella sua ottica la fine-del-mondo (l’apocalisse, appunto) è la fine del mondo-del-negativo, e quindi è il miracolo che libera *in toto* l’esistenza dal negativo, realizzandola come piena, perfetta positività.

59. *Ivi*, cap. XV, p. 124.

60. Il miracolo va qui inteso come ciò che viola le *leggi* della natura, ma in positivo, come accade per esempio nella resurrezione di un morto. Su questo punto si può vedere il mio saggio *Tra apocalisse e miracolo. Spunti per un ripensamento della figura di Gesù a partire dalle Vermischte Bemerkungen di Ludwig Wittgenstein*, in I. ADINOLFI e G. GOISIS (a cura di), *I volti moderni di Gesù. Arte Filosofia Storia*, Macerata, Quodlibet, 2013, pp. 393-414.

Nell'esperienza filosofica la situazione resta paradossale, perché comporta la *variazione* del tutto; ma si tratta, per così dire, di un paradosso *positivo*. Perché il dire filosofico dice la variazione del tutto mediante la pura differenza, quella che, distinguendo la differenza dalla negazione, consente di istituire la differenza positiva tra il *nuovo* tutto e il *vecchio* tutto. Il positivo che in tal modo viene nominato è quello pienamente, assolutamente positivo, puramente libero/salvo rispetto alla contraddizione, cioè alla negazione e al negativo. Libero rispetto a qualsiasi negazione, anche a quella del nichilismo, e in generale rispetto a qualsiasi *negazione*/enticidio. La parola filosofica nomina la vita salva rispetto al dolore e alla morte, ed apre con verità lo spazio della vita oltre la morte, schiudendo così l'epoca del vivente dopo il mortale.

Il sapere filosofico compiuto è quello mistico che conosce l'esperienza puramente, perfettamente positiva. Conosce, e testimonia, l'esperienza piena della vita (Panikkar), il semplice piacere in cui consiste il vivere in quanto tale, l'esperienza della vita puramente, assolutamente positiva. Il filosofomistico nomina il mondo del felice, che è *altro* da quello dell'infelice; quindi anche da quel mondo infelice che è la *negazione* del mondo dell'infelice⁶¹.

Il sapere mistico-filosofico è quello che, schiudendo il senso totalmente positivo dell'esistenza, testimonia la propria appartenenza a tale orizzonte positivo. Il sapere filosofico si realizza nel dire 'magico' che rende vero ciò che enuncia, cioè il veritiero accordo-armonia del Tutto: la com-posizione di ogni realtà con ogni altra realtà.

61. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., 6.43.

FRANCESCA BISUTTI

“NECESSARIA È LA VISIONE”:
FLANNERY O’CONNOR E DON DELILLO

Il compito che cerco di svolgere è, con il potere della parola scritta, farvi udire, farvi sentire – è, prima di tutto, farvi vedere. Questo – e nulla più, ed è tutto¹.

J. CONRAD, Prefazione a *Il negro del Narciso*

La citazione che apre questo contributo vuole sottolineare l’affinità che lega due autori apparentemente molto lontani tra loro: Flannery O’Connor, la scrittrice irregolare che allevava polli nel Sud degli Stati Uniti, imperterrita cattolica radicale in una terra di protestanti, e Don DeLillo, lo scrittore di culto della costa Est che ha ricevuto dai Gesuiti una sofisticata educazione intellettuale e una salda preparazione religiosa. Come Conrad, anche la O’Connor e DeLillo sono impegnati a proporre al nostro sguardo “quei particolari di vita concreti che danno realtà al mistero della nostra posizione sulla terra”². Scrive lei, in un saggio che si chiama *Natura e scopo della narrativa*, che c’è una cosa della quale “lo scrittore può difficilmente fare a meno: lo starsene a fissare senza andar subito al dunque. Più a lungo guardate un oggetto e più mondo ci vedete dentro”³. E questo scrive lui, nel romanzo intitolato *Punto Omega*: “Meno c’era da vedere, più lui guardava intensamente, e più vedeva. Era questo il senso. Vedere quello che c’è, finalmente guardare e sapere che stai guardando”⁴.

I loro personaggi e i loro narratori guardano in verità molto e molto ci fanno vedere. Indagare sul ruolo che ha lo sguardo nella produzione dei due

1. J. CONRAD, citato in F. O’CONNOR, *Natura e scopo della narrativa*, in *Nel territorio del diavolo*, a cura di O. Fatica, trad. it. di *Idem*, Roma, Theoria, 1997, p. 53.

2. *Ivi*, p. 41.

3. *Ivi*, p. 50.

4. D. DELILLO, *Punto Omega*, trad. it. di F. Aceto, Torino, Einaudi, 2010, p. 7.

scrittori sarebbe certamente fruttuoso, ma è compito troppo ambizioso per svolgerlo qui. Basterà accennare alle relativamente recenti teorie sullo sguardo, quelle che sostengono che lo sguardo palesa lo stato d'animo al di là del discorso, senza bisogno della sussidiarietà della parola; oppure che lo sguardo non è semplicemente l'esercizio di una facoltà, ma è soprattutto il rapporto di mutuo scambio che si instaura tra chi guarda e chi è guardato, o anche tra chi guarda e la cosa che è guardata. Già Friedrich Nietzsche lo aveva anticipato molto tempo fa: "Chi lotta contro i mostri deve guardarsi dal non diventare, così facendo, un mostro. E se tu scruterai a lungo in un abisso, anche l'abisso scruterà dentro di te"⁵. Ancora prima, un altro filosofo, Ralph Waldo Emerson, aveva parlato della relazione di reciprocità tra vedente e veduto, seppure in termini del tutto diversi:

Stando sulla nuda terra, il capo immerso nell'aria serena e sollevato nell'infinito spazio, tutto l'egoismo meschino svanisce. Divento un trasparente bulbo oculare, non sono niente, vedo tutto; le correnti dell'Essere universale circolano attraverso me; sono una parte o una particella di Dio⁶.

In altre parole, il soggetto che guarda può essere annientato o esaltato, annichilito o potenziato da ciò che gli ritorna indietro, da ciò che risponde al suo sguardo. In questa prospettiva tenterò di leggere due racconti, *La veduta del bosco* di Flannery O'Connor e *L'angelo Esmeralda* di Don DeLillo, per capire se possono essere iscritti, con qualche diritto, nello scarno filone della letteratura mistica del Novecento. I luoghi dove i rispettivi autori "fanno soggiornare la visione"⁷ – per usare l'espressione di Michel de Certeau – sono, l'uno, un bosco nella campagna della Georgia profonda, l'altro, il quartiere più svilto dell'area metropolitana di New York City, il South Bronx.

La veduta del bosco inizia con un nonno e una nipote intenti a guardare la scavatrice che prepara le fondamenta di un edificio, una "grossa gola gialla senza corpo che s'ingozzava di terra, e poi, con un rumore di nausea copiosa

5. F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male, Opere*, vol. VI, tomo II, a cura di G. Colli e M. Montinari, trad. it. di F. Masini, Milano, Adelphi, 1968, p. 79.

6. R. W. EMERSON, *Natura*, in *Teologia e natura*, a cura di P. C. Bori, trad. it. di M. Lollini, Genova, Marietti, 1991, pp. 11-12.

7. M. DE CERTEAU, *Sulla mistica*, trad. it. di D. Bosco, Brescia, Morcelliana, 2010, p. 188.

e profonda e un lento conato meccanico, la risputava”⁸. Il nonno è preso dalla visione del progresso (strade asfaltate, pompe di benzina, grandi magazzini) che si può realizzare lì, sulla terra che ha appena venduto, e si illude che la ragazzina che gli sta accanto lo segua nei suoi diabolici vaneggiamenti. Sì, diabolici, perché trova tutti i modi per ferire e tormentare la figlia, il marito di lei e i sette nipoti che vivono con lui nella fattoria e la gestiscono ma non la possiedono: “la terra che ti mantiene è mia”⁹, non manca di ricordare continuamente al genero. Anzi. Pezzo dopo pezzo vende lotti di terreno ad estranei, pur di non favorire il genero che vorrebbe comprarli.

Mr. Fortune ama solamente l’ultima nipote, che gli somiglia nel fisico e che sembra avere lo stesso complesso di qualità e attributi che compongono il carattere. A lei ha imposto il nome di Mary Fortune: Fortune, come il suo cognome. I due sono sempre insieme, e lui tenta di addestrarla come fosse un animale da combattimento – è il caso di dirlo – all’odio e alla ferocia. È sicuro di averla resa simile a lui. Non capisce che la bambina non sta dalla sua parte ma in un altrove. E questo altrove infantile, che noi scopriremo a poco a poco, è un amore assoluto, un’unione istintiva con la terra, il prato davanti a casa, i pini intorno oltre il prato, l’orizzonte con altri pini. Tutto quello che può essere veduto da chi si siede nella veranda.

Ma Mr. Fortune nella sua lucida crudeltà ha deciso di vendere proprio quel prato a uno che ci vuole costruire una stazione di rifornimento e un supermercato. Con semplicità, la ragazzina gli dice che il prato è il luogo dei giochi, poi aggiunge che è il pascolo per i vitelli. Soprattutto, è la vista sul bosco. “Ma quale bosco? Ma quali pini?” si chiede più volte il nonno, che non li ha mai guardati. Adesso li guarda – è ormai sera – e

i tronchi sparuti parevano sospesi sopra uno stagno di luce rossa che sgorgava dal sole del tramonto, quasi nascosto dietro di essi. Il vecchio rimase a fissarli, come se, per un lungo istante, l’avessero strappato al fragore di tutto ciò che conduceva al futuro, trattenendolo nel pieno di uno scomodo mistero, di cui aveva sempre ignorato l’esistenza. Nella sua allucinazione, gli pareva che qualcuno si fosse ferito nel bosco,

8. F. O’CONNOR, *La veduta del bosco, Tutti i racconti*, vol. I, a cura di M. Caramella, trad. it. di M. Caramella e I. Omboni, Milano, Bompiani, 1990, p. 75. Uscito nella “Partisan Review” nell’autunno del 1957, il racconto fa parte della raccolta *Everything That Rises Must Converge*, pubblicata postuma nel 1965, un anno dopo la scomparsa prematura della scrittrice, che soffriva di una malattia autoimmune ereditaria.

9. *Ivi*, p. 76.

inzuppando le piante di sangue. [...] [C]hiuse gli occhi e sullo sfondo delle palpebre abbassate sorsero degli infernali tronchi rossi in un bosco nero¹⁰.

La tremenda, protratta allucinazione (il sangue del Cristo? lo stagno di Satana? la natura oltraggiata?) non diventa una *imago agens* che lo spinga a una scelta, a una presa di posizione. Per lui rimane unicamente un imbarazzante, “scomodo mistero” e non si trasforma in rivelazione. Più comodo ignorarla e sostituirla con un malinteso ideologico, con l’abbaglio del ‘sogno americano’:

Tutti gli uomini sono stati creati liberi e uguali. Quando questa frase gli echeggiò nella mente il suo spirito patriottico trionfò e il signor Fortune si rese conto che era suo dovere vendere il campo, che era giusto pensare all’avvenire. [...] Per un po’ rimase ad ascoltare il frinire dei grilli e delle raganelle e, sotto lo stridore, sentì l’ansito della futura città di Fortune¹¹.

“[E]ra suo dovere vendere il campo” perché “un pascolo di vacche” non poteva “ostacolare il progresso”¹².

Inganna la nipote, negando di voler completare la vendita. Ma lei, nell’emporio dove è entrata all’improvviso, vede la stretta di mano che conclude l’affare. Urlando parole incomprensibili, lancia addosso ai contraenti tutto quel che trova. Ansimante e scossa dai singhiozzi, è gettata dal nonno nella macchina e fatta scendere nel bosco di pini. E qui, pazzia, cattiveria, *le diable, probablement*, travolgono la mente del vecchio che invece di capire il dolore di quella creatura sconvolta, “Adesso ti frusto!”, annuncia, e comincia a slacciarsi la cintura. Le intenzioni del nonno si insinuano con lentezza nella mente di Mary Fortune e il viso, da paonazzo, contorto e sfatto, si ricompone in una serietà determinata. “Nessuno mi ha mai picchiata”, dice, “e se qualcuno ci prova l’ammazzo”¹³. La piccola belva, che lui stesso aveva esercitato alla violenza, gli balza addosso, lo morde al viso, scalcia e infine, vittoriosa, gli sta sopra quando è steso a terra: “Mary Fortune si fermò, col viso sopra il suo. Due occhi incolori affondarono in due identici occhi incolori. [...] Il vecchio alzò gli occhi sulla propria immagine: era ostile e trionfante”¹⁴. Ma

10. *Ivi*, p. 89.

11. *Ivi*, pp. 89-90.

12. *Ivi*, p. 75.

13. *Ivi*, p. 95.

14. *Ivi*, p. 97.

lui riesce a liberarsi, le artiglia la gola e le sbatte la testa sul terreno, una sola volta, con violenza. Sul terreno c'è una pietra.

Lo shock del lettore per la brutale uccisione della bambina, pur involontaria, è potenziato dal duello tra gli sguardi, che prosegue anche quando lei è ormai senza vita: “Lui continuò a fissare la propria immagine sconfitta, finché si avvide che, quantunque restasse muta, non esprimeva alcun rimorso. Gli occhi erano tornati a posto, ed erano inchiodati in uno sguardo ostile, che non lo vedeva”¹⁵. Il rispecchiamento del volto del nonno nel volto della nipote – un leitmotiv del racconto – si interrompe qui, quando lo specchio, che fino ad ora gli è servito da convalida della sua identità, gli presenta uno sguardo che non lo vede più. Il racconto si conclude nella mente del vecchio che muore: “Poi cadde supino [...] e il cuore gli si dilatò ancora, con un moto convulso. Si dilatava così in fretta che aveva l'impressione di venir trascinato dietro di esso, nel bosco”¹⁶.

La scrittura della O'Connor è violenta, spessa, greve, e investe il lettore come se fosse una massa, lasciandolo contuso. I personaggi sono balzani e insensati. I comportamenti viscerali. Sembrano venire dalla parte più arcaica della corteccia, dai tempi della pietra. Le sue storie ci dicono qualcosa sulla crisi del ‘secondario’ (la crisi della psicoanalisi, dell'interpretazione critica, del meta-discorso) e sul ritorno del ‘primario’, come pure dei testi primari, soprattutto la *Bibbia*: Mr. Fortune è il Caino della *Genesi*, il fondatore di città, che uccide Abele il pastore (“Si parlava di un'eventuale città. Il vecchio pensava che si dovesse chiamare Fortune, Georgia”¹⁷). Ma lui è anche “la puttana di Babilonia”¹⁸, come gli grida la nipote. Assurdo vituperio, nella bocca di una ragazzina, che però, senza sapere bene quello che dice, rivela una sconvolgente verità sul vecchio che si vende tutto, non solo la terra. La O'Connor amava “il genio ebraico nel rendere concreto l'assoluto”, come accade nei racconti biblici: “la nostra reazione nei confronti della vita sarà ben diversa se ci hanno soltanto inculcato una definizione della fede o se abbiamo tremato insieme ad Abramo che levava il coltello su Isacco”¹⁹.

15. *Ibidem*.

16. *Ibidem*.

17. *Ivi*, p. 78.

18. *Ivi*, p. 83.

19. F. O'CONNOR, *Il romanziere cattolico nel Sud protestante*, in *Il territorio del diavolo*, cit., p. 126.

Tra la modalità del dire e la modalità del mostrare (“telling” e “showing”) la scrittrice privilegia la seconda e ci costringe dunque a ritornare sulla questione del vedere. In uno dei suoi saggi scrive che “[p]er lo scrittore di narrativa, tutto trova verifica nell’occhio”²⁰. In un altro, rende omaggio a Conrad ricordando che

il suo scopo [...] era rendere il più alto grado possibile di giustizia all’universo visibile. Sembra altisonante, ma in realtà è molto umile. Vuol dire che si sottometteva alle limitazioni imposte di volta in volta dalla realtà, ma quella realtà per lui non era semplicemente coestensiva al visibile. Gli interessava rendere giustizia all’universo visibile perché ne suggeriva uno invisibile²¹.

E qui siamo al cuore della poetica di Flannery O’Connor, alla tensione di un equilibrio insostenibile – ma che lei riesce a sostenere – tra il bisogno di dare espressione al concreto e il bisogno di dare espressione allo spirituale. Ovvero tra l’esercizio della scrittura (in una ricerca forsennata sulla forma) e l’affermazione dell’inespugnabile mistero della fede. La dominante nelle sue narrazioni è il concetto di *incarnazione*, l’immanenza del divino che deve essere non detta ma mostrata, resa visibile nei dettagli del mondo materiale. Poiché natura e grazia sono state separate, la narrativa deve farsi “più che mai un’arte incarnatoria”²², che drammatizzi lo scandalo di quella separazione attraverso una visione che non potrà che essere deformante, distorcente, anche deturpante: questa narrativa del grottesco sarà “selvaggia”, “quasi per necessità sarà violenta [...] per via delle discrepanze che si sforza di ricomporre”²³.

Ritorniamo dunque a quello che i protagonisti del racconto vedono o non vedono o vedono in modo distorto. Intanto, non ci sono descrizioni naturalistiche, nemmeno quelle iniziali, che sono alterate dalla percezione della ragazzina e da quella del nonno. Due sguardi fissi sulle stesse vedute del bosco, che, nel procedere del racconto, si sdoppiano in due opposte visioni del mondo. Da subito è però introdotto il mistero, quella “fascia nera di pini che, visti di fianco, avevano l’aria di camminare sul lago e di proseguire

20. F. O’CONNOR, *Scrivere racconti*, in *Il territorio del diavolo*, cit., pp. 63-64.

21. F. O’CONNOR, *Natura e scopo della narrativa*, cit., p. 53.

22. *Ivi*, p. 41.

23. F. O’CONNOR, *Aspetti del grottesco nella narrativa del Sud*, in *Il territorio del diavolo*, cit., p. 140.

lungo il confine dei pascoli”²⁴. *Visti di fianco*: una angolazione sghemba, sbieca, non frontale, può mostrare gli alberi come in cammino sull’acqua e sul limitare dei pascoli. L’immagine degli alberi che camminano sarà ripresa e amplificata nel finale, così come sarà più volte richiamato il segno scuro degli alberi che delimita la visuale (“la linea fosca e nera dei pini”²⁵; “un’altra linea, più lontana e sottile, di boschi grigio-azzurro”²⁶). Questi bordi scuri fanno da cornice necessaria alla visione che del bosco ha la bambina. Mi spiego con le parole dello psicanalista Mario Trevi nel suo saggio sui significati dell’ombra:

La figura si è [...] ridotta al suo solo profilo, a una parvenza senza corpo e senza particolari che tuttavia è ancora differenziata dal resto del campo visivo [...]. Di qui al significato di Ombra come “contorno” il passo sarebbe breve, ma la nostra lingua non lo permette. In greco *skia*, ombra, conservava ancora, in rari casi, quest’accezione: profilo, contorno, orlo. Siamo così in presenza dell’Ombra che “definisce”, dell’Ombra che delimitando permette di cogliere, di separare, di differenziare²⁷.

L’ombra-contorno di cui parla Trevi è insomma quello che ci permette di afferrare, di sorprendere qualcosa. Ora, che la presenza del buio sia imprescindibile anche nella visione del mistero lo scrive Michel de Certeau, in un breve saggio sull’“estasi bianca”, ovvero su quella forma di visionarietà che porta alla “cancellazione ultima di tutte le cose nella luce ‘universale e confusa’”²⁸:

Chi vede? Chi è visto? Non si sa più. Solo resta l’atto slegato, assoluto. [L’estasi bianca] fonde in sé soggetti vedenti e oggetti visti. Come potrebbe essere altrimenti? La differenza tra vedente e visto non regge più, se nessun segreto pone il vedente a distanza da ciò che vede, se nessuna oscurità gli serve da rifugio da cui costruire davanti a sé una scena, se non vi è più una notte da cui si stacca una rappresentazione²⁹.

Riprendendo l’argomentazione di Trevi, “occorre ‘fermare’ l’Ombra, accettare di vederla, evitare che se ne esca dal nostro campo visivo”³⁰. Pos-

24. F. O’CONNOR, *La veduta del bosco*, cit., p. 75.

25. *Ivi*, p. 88.

26. *Ibidem*.

27. M. TREVI, *Ombra: metrafora e simbolo*, in A.A.V.V., *Il male*, Milano, Cortina, 2000, p. 106.

28. M. DE CERTEAU, *Sulla mistica*, cit., p. 187.

29. *Ibidem*.

30. M. TREVI, *Ombra: metrafora e simbolo*, cit., p. 110.

siamo allora dire che la bambina, l'ingenua sapiente che, fanciullescamente, "guarda il paesaggio come se fosse una persona"³¹, sa afferrare il segreto del bosco perché ne vede il contorno oscuro che lo isola come mistica selva. Lui, invece, il nonno, cieco al suo ambiente e al suo presente, vede il bosco scuro solo come un corpo estraneo da togliere dalla vista perché disturba la sua "estasi bianca", la sua proiezione/miraggio del progresso futuro. Rimane senza effetto su di lui persino l'immagine del bosco come tragica foresta insanguinata che gli si manifesta quell'unica volta che lo guarda con il 'secondo sguardo', lo sguardo che indugia, che si attarda e ritorna sui propri passi. Solo alla fine, nell'ora della sua morte, sembra cominci ad abbandonare gli inganni e ad aprirsi a qualcosa che prende la forma di una visione:

aveva l'impressione di correre a perdifiato verso il lago, insieme ai pini, stenti e disadorni. Intuiva che laggiù ci sarebbe stata una piccola breccia, uno spiraglio minimo da cui fuggire. L'intravedeva già, in lontananza, un'apertura minuscola, dove il cielo bianco si rifletteva nell'acqua. Man mano che correva in quella direzione, lo spiraglio si allargava, finché d'improvviso tutto il lago gli si aprì davanti, e procedette maestoso verso i suoi piedi in piccole pieghe ondulate³².

Se è vero, come scrive la O'Connor, che "c'è un momento in ogni grande racconto nel quale si può avvertire la presenza della grazia come in attesa d'essere accettata o rifiutata"³³, per Mr. Fortune il momento di scegliere è arrivato. Ma quella di cui parla la scrittrice è una "grazia che opera attraverso la natura, sebbene la trascenda del tutto, cosicché si lascia sempre una porta aperta alle eventualità e all'imprevedibile presente nell'animo umano"³⁴. E Mr. Fortune non accetta la grazia. Non la può accettare perché è straniero alla natura. È incapace di farsi guidare dagli "alberi stenti [che] si erano addensati in misteriose file buie, e marciavano sull'acqua, scomparendo in lontananza"³⁵.

Una possibile chiave di lettura anagogica del racconto ce la può suggerire la O'Connor stessa in un saggio, dedicato ad altro argomento, in cui scrive che la narrativa è "una discesa attraverso l'oscurità del familiare in un mondo dove, come il cieco del Vangelo, si possono vedere gli uomini come se

31. F. O'Connor, *La veduta del bosco*, cit., p. 88.

32. *Ivi*, pp. 97-98.

33. F. O'CONNOR, *Sulla propria opera*, in *Il territorio del diavolo*, cit., p. 89.

34. F. O'CONNOR, *Il romanziere cattolico nel Sud protestante*, cit., p. 120.

35. F. O'CONNOR, *La veduta del bosco*, cit., p. 97.

fossero alberi, alberi che camminano. È l'inizio della visione"³⁶. Per Mr. Fortune, incapace di sostenerla, ci sarà solo *l'inizio della visione*, che rimarrà incompiuta: "Si guardò attorno, disperatamente, cercando qualcuno che l'aiutasse, ma il luogo era deserto, e c'era soltanto un enorme mostro giallo, accucciato al suo fianco, immobile come lui, che s'ingozzava di cemento"³⁷.

Ed è ancora la scrittrice, in un altro saggio, a dirci qualcosa di quella scavatrice gialla, l'ultimo oggetto che Mr. Fortune guarda prima che cali la tela:

San Cirillo di Gerusalemme, nell'istruire i catecumeni, scriveva: "Il drago è in agguato sul ciglio della strada e guarda quelli che passano. Attenti ché non vi divori. Noi andiamo dal Padre delle Anime, ma bisogna passare accanto al drago". Qualsiasi forma il drago possa assumere, è questo misterioso trascorrergli davanti – o finirgli tra le fauci – che le storie di una qualche profondità terranno sempre a raccontare"³⁸.

Nel frattempo, quella macchina scavatrice non ha smesso di "ingozzarsi di terra". Il drago è in agguato sul ciglio di tante altre strade. E così arriviamo allo scenario, totalmente dissimile, che fa da sostanza al racconto di Don DeLillo *L'angelo Esmeralda*, ambientato negli anni Novanta del secolo scorso in quell'area del Bronx tagliata fuori dal resto del quartiere dalla gigantesca superstrada costruita per far entrare il grande traffico direttamente a Manhattan. "Tutta quella desolazione industriale che ti spezza il cuore con la sua angosciata bellezza da Grande Depressione"³⁹, scrive DeLillo. Un luogo che è ben più di un fondale, ma fa da antagonista: un intrico di strade sperdute, edifici inceneriti, mute di cani che si aggirano, carcasse di automobili, vegetazione spontanea che nasconde ogni genere di oggetti scartati. Una *wilderness* di ritorno, "epoche stratificate di rifiuti"⁴⁰.

Qui opera la vecchia suor Edgar, che, unica nel convento e con il per-

36. F. O'CONNOR, *Aspetti del grottesco nella narrativa del Sud*, cit., p. 148. Il riferimento è a Marco 8: 24.

37. F. O'CONNOR, *La veduta del bosco*, cit., p. 98.

38. F. O'CONNOR, *Lo scrittore di narrativa e la sua terra*, in *Il territorio del diavolo*, cit., p. 158

39. D. DELILLO, *L'angelo Esmeralda*, trad. it. di F. Aceto, Torino, Einaudi, 2013, p. 92. Il racconto, uscito la prima volta nel 1994 nella rivista "Esquire", è stato poi inserito dallo scrittore nel romanzo *Underworld* (1997) con alcune variazioni e infine ripubblicato, nella forma originale, nella raccolta di racconti *The Angel Esmeralda. Nine Stories* (2011).

40. *Ivi*, p. 74. Lontani tra loro nel tempo e nello spazio, il bosco ferito della O'Connor e il quartiere sventrato di DeLillo sono figli della stessa logica di rapina a cui i due scrittori oppongono, ciascuno a modo suo, la loro poetica della visione.

messo della Casa Madre, porta il velo, la lunga veste, gli anacronistici “indumenti dai nomi arcani, soggòlo, scapolare”⁴¹. “Ma in mezzo a quella distesa di macerie – scrive DeLillo – era uno spettacolo naturale, lei e i monaci con il saio. Quali personaggi erano più adeguatamente vestiti per affrontare i topi e la peste?”⁴². Edgar – così la chiama semplicemente l’autore nel seguito del racconto – ha insegnato grammatica ai bambini del quartiere finché l’età gliel’ha concesso e ha la fama di essere stata severissima, addirittura manesca, spinta dall’ansia educativa e dalla convinzione che la disciplina della morfologia e della sintassi avrebbe potuto aiutare i suoi scolari nella vita⁴³. Ora, con le articolazioni doloranti, gira al di fuori del distretto scolastico su un camioncino guidato da Grace, una giovane suora decisa come un soldato. Distribuiscono cibo in buste di plastica negli edifici dove abitano gli indigenti che sopravvivono senza luce elettrica o acqua corrente: malati, tossici, donne sole con figli; uomini non ce ne sono, fuggiti o nascosti da qualche parte, in seconde o terze famiglie, a dormire sotto i ponti negli scatoloni dei frigoriferi oppure seppelliti nel cimitero dei poveri. Storie terribili.

Edgar ha fatto voto di povertà, castità e obbedienza e compiuto questo percorso in modo autentico, con vera rinuncia di sé, ma ora è tormentata dai dubbi e, come medicamento per la sua anima oppressa, prega ovunque e sempre, ripetendo tra sé le domande del catechismo. “C’era forse una forma di dialogo più profonda che potesse essere elaborata da menti virtuose?”⁴⁴. Recita giaculatorie, che – ne è sicura – le saranno conteggiate a sconto delle pene dell’aldilà. “Chi ci ha creato?” Sente le voci infantili che avevano risposto nei decenni: “Ci ha creato Dio”. E vede i volti limpidi che credevano con tanta convinzione. Pur potendo ritirarsi a vivere nella Casa Madre, rimane nel Bronx, a compiere il suo lavoro di carità: sentiva che “la verità del mondo era lì, proprio lì in quel posto, la casa della sua anima”⁴⁵.

41. *Ivi*, p. 73.

42. *Ivi*, p. 76.

43. Adesso che ha lasciato l’insegnamento e fa opera di assistenza nelle strade, trattiene a fatica l’impulso di dare una struttura, tramite le regole normative della lingua, a queste “anime che nessuno reclama” (*Ivi*, p. 73): “Cosa doveva fare Edgar, correggere gli errori di grammatica e di pronuncia a dei ragazzi malnutriti, alcuni senza genitori, alcune delle ragazze visibilmente incinte – c’erano almeno quattro ragazze nella gang? Avrebbe voluto portarli in un’aula con una lavagna e fargli il lavaggio del cervello con Ortografia e Punteggiatura, verbi transitivi, la *i* che va sempre prima della *e* tranne dopo la *c*” (*Ivi*, p. 80).

44. *Ivi*, p. 90.

45. *Ivi*, p. 85.

Nel quartiere si parla di una bambina. Ha forse dodici anni e vive da sola perché la madre tossicodipendente se n'è andata. Nessuno riesce a parlarle – dicono – perché fugge da tutti velocissima. Noi la vediamo dall'alto di un edificio attraverso gli occhi di suor Edgar, e l'intensità e la fugacità della visione ne fanno già quasi un'apparizione:

Vide qualcuno che si muoveva tra i pioppi e gli ailanti nella parte più incolta dell'area piena di macerie. Una ragazzina con una maglia troppo grande per lei e un paio di pantaloni a righe che frugava nella boscaglia forse in cerca di qualcosa da mangiare o da mettersi addosso. Edgar la guardò, una ragazzina magra che comunicava una sorta di intelligenza ferina, una sicurezza nei gesti e nei passi – sembrava indifesa ma vigile, non lavata ma in qualche modo pulitissima, pulita di terra, affamata, veloce. La suora guardandola rimase come ipnotizzata, quella bambina aveva qualcosa di magico, una grazia che la guidava e la sosteneva⁴⁶.

Quando arriva alla finestra l'altra suora, vede solo “un puntino sperduto in mezzo alle basse rovine di una vecchia caserma dei vigili del fuoco”⁴⁷.

E poi succede che Esmeralda, così si chiama la fanciulla, viene violentata e gettata giù da un tetto.

E poi succede qualcosa, che DeLillo tratta con chiarezza e onestà, quasi con pudore, raccontando in pochi tratti il nascere e il propagarsi di quello che potrebbe aver nome miracolo – un termine che l'autore non usa mai. La gente comincia a passare parola e, in tanti, al tramonto, si ritrovano su uno sperone spartitraffico della superstrada che confina con l'altro Bronx, quello ordinato e laborioso, a guardare un enorme cartellone pubblicitario in attesa che accada qualcosa. Anche Suor Edgar sente di dover andare⁴⁸. Potrebbe essere

46. *Ivi*, pp. 80-81.

47. *Ivi*, p. 81.

48. I dialoghi tra Suor Edgar e Suor Grace possono essere letti come conversazioni della vecchia religiosa con se stessa, come espressioni di una disputa interiore. E.: “Voglio vedere di persona”. G.: “È roba da giornali scandalistici. Una superstizione da rotocalco della peggior specie. È orribile. Sarebbe... come si dice? Abdicare totalmente, capisci? Sii ragionevole. Non rinunciare al tuo buonsenso”. E.: “Potrebbe essere lei quella che vedono”. [...] G.: “La notizia diventa così potente che non ha bisogno della tv né dei giornali. Esiste nella percezione della gente. Diventa vera anche se solo per finta e così la gente pensa di vedere qualcosa di reale, quando invece vede una cosa inventata. È la notizia che fa a meno dei media”. [...] E.: “Penso che ho bisogno di andarci” (*Ivi*, pp. 93-94). Nell'economia del racconto, la razionale, efficiente, moderna Suor Grace ha soprattutto la funzione di interloquire in contraddittorio con la protagonista Suor Edgar, con l'effetto di metterne in risalto l'enigmatica, sfuggente complessità.

Esmeralda quella che vedono, pensa. E ci va, accompagnata da una consorella. Ma non ha idea di che cosa stia per accadere. Attorno a lei “proletari”, “lavoratrici, commercianti, forse qualche persona senza fissa dimora, qualche squatter”⁴⁹. Si alza dalla folla “un fruscio, una sorta di vento umano”⁵⁰ e appare il treno dei pendolari che lentamente avanza sul ponte. I fari illuminano il cartellone e quando ne colpiscono la parte più buia “compar[e] una faccia e quella faccia appart[iene] alla ragazzina uccisa”⁵¹. Anche Suor Edgar vede, ed è travolta dall’emozione. “È solo il foglio della pubblicità sottostante”⁵², un’imperfezione tecnica che produce un effetto ottico? Una cosa che “si stava inventando da sola negli occhi della gente?”⁵³. No. Per lei quella che è apparsa è una persona vivente, con bellezza e carattere. DeLillo trova il modo di penetrare il mistero, facendo delle reazioni della folla il controcanto allo shock della suora:

Edgar senti qualcosa che la travolgeva. Abbracciò suor Jan. Tutte e due strinsero le mani, con forza, alle donnone grandi e grosse che alzavano gli occhi al cielo. Quelle donne stringevano vigorose, usando tutte e due le mani, mentre pronunciavano parole inventate, parole da trance, pensò Edgar – cantano cose che vanno al di là dei soliti deliri⁵⁴. Edgar batté i pugni sul petto di un signore⁵⁵.

49. *Ivi*, p. 95.

50. *Ivi*, p. 96.

51. *Ibidem*.

52. *Ivi*, p. 97.

53. *Ibidem*.

54. La protagonista si è ritrovata accanto a un gruppo di *carismatici* che pronunciano “parole e non parole” (*ivi*, p. 79). Vale la pena di richiamare qui, a proposito dell’espressività di certi linguaggi apparentemente insensati e incoerenti, un brano dell’intervista che Thomas LeClair ha fatto a DeLillo nel 1982: “Esiste un altro linguaggio, più chiaro? Lo parleremo e lo sentiremo quando saremo morti? Lo conoscevamo prima di nascere?”, si chiedeva DeLillo. “Il balbettio può essere un discorso frustrato oppure può essere una forma più pura, un discorso sostitutivo. Ho scritto un racconto che finisce con due bambini che balbettano l’uno con l’altro in un’automobile. È qualcosa che ho visto e sentito, ed è stata una scena folgorante e indimenticabile. Sentivo che questi bambini *sapevano* qualcosa. Stavano parlando, stavano ascoltando, stavano *commentando* e soprattutto e aldilà di questo stavano provando un immenso piacere nello scambio. La ‘glossolalia’ è interessante perché suggerisce che c’è un altro modo di parlare, c’è un linguaggio davvero diverso nascosto da qualche parte nel cervello” (T. LECLAIR, *An Interview with Don DeLillo*, ripubblicata in *Conversations with Don DeLillo*, a cura di T. DePietro, Jackson, University Press of Mississippi, 2005, p. 8, trad. mia).

55. D. DELILLO, *L’angelo Esmeralda*, cit., p. 98.

Nel momento del prodigio, si può ben dire con De Certeau che l'assoluto investe di sé la folla⁵⁶. E, ancora con lui, che “la mistica è l'anti-Babele; è la ricerca di un parlare comune dopo la frattura, l'invenzione di una lingua ‘di Dio’ o ‘degli angeli’ che copre la disseminazione delle lingue umane”⁵⁷. Ma è il pensiero di Pierre Teilhard de Chardin ad aver soprattutto influenzato la percezione del sacro in DeLillo, che riprende intuizioni e categorie elaborate dal paleontologo e teologo “fuorilegge”⁵⁸, inserendole, reinventate, nel tessuto splendido della sua scrittura di finzione. Così, nell'infervorata concitazione della folla riunita sulla superstrada del Bronx ritroviamo l'energia e lo slancio di quell'irresistibile movimento di *convergenza*⁵⁹ che Teilhard delinea nei suoi saggi. Suor Edgar è presa nel bel mezzo di “un campo di simpatie”⁶⁰, correnti psichiche e coscienziali *convergenti*⁶¹:

56. Cf M. DE CERTEAU, *Fabula mistica: la spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, trad. it. di R. Albertini, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 88. La folla di cui DeLillo mirabilmente racconta nella sua storia di finzione è la stessa folla di cui ragiona de Certeau quando sostiene che essa è “il sito paradossale dell'assoluto”, “un corpo *neutro* (*neuter*) che è sempre l'altro (il ‘*resto*’) e ‘né l'uno né l'altro’ rispetto ai luoghi privilegiati dove si tengono i discorsi di saggezza. È un corpo *pubblico*: chiunque, qualsiasi cosa, tutti e ciascuno, rispetto alle identità particolari che si distinguono dal sottofondo indeterminato” (*Ivi*, p. 87).

57. *Ivi*, p. 227.

58. Così racconta il protagonista di *Punto Omega*, in un passo esplicitamente autobiografico: “Da studente andavo alla ricerca di idee radicali. Scienziati, teologi, leggevo gli scritti dei mistici dei vari secoli, ero una mente famelica, una mente pura. Pranzavo sui libri aperti. [...] Studiavo l'opera di Teilhard de Chardin, – disse. – Andò in Cina, un prete fuorilegge, Cina, Mongolia, in cerca di ossa. [...] Lui diceva che il pensiero umano è vivo, circola. E la sfera del pensiero umano collettivo, ecco, quella si sta avvicinando al suo periodo finale, gli ultimi bagliori” (D. DELILLO, *Punto Omega*, cit. pp. 52-53).

59. Un omaggio a Teilhard, *Convergence* è il nome che DeLillo dà al sito ipertecnologico e spiritualista che fa da scenario al suo ultimo, visionario romanzo filosofico, *Zero K*, uscito nel 2016.

60. P. TEILHARD DE CHARDIN citato in P. CALEGARI, *Osservatori della crisi*, Napoli, Liguori, 1992, p. 225.

61. Per Teilhard, la *convergenza* “si configura come una realtà autonoma, una realtà che è distinta dalle parti. Non esiste così un centro di risultanza derivato dalla confluenza delle parti, ma esiste invece un centro di dominanza che effettua la sintesi di numerosi particolari. È questo l'universo di convergenza. In esso, ogni componente si completa e trova un suo significato non già nel proprio consumo, ma nella sua integrazione (incorporazione, secondo l'autore) in un polo superiore di coscienza, un polo che gli consente di entrare in contatto con tutte le altre componenti” (P. CALEGARI, cit., p. 234).

Tutto sembrava a portata di mano, tutto la travolgeva, la tristezza, la perdita, la gloria e la desolata piet  di una vecchia madre e la forza a un livello profondo di lamento che la faceva sentire inseparabile da quelli che pregavano tremando e dalla gente afflitta, la gente sbigottita in mezzo a quel mare di traffico – per un attimo non ebbe pi  nome, priva dei dettagli della sua storia personale, un fatto disincarnato in forma liquida che si riversava nella folla⁶².

La sera dopo – continua il racconto – c’era un migliaio di persone. La sera dopo, ancora di pi , e molte pericolosamente vicine allo scorrere delle automobili nella carreggiata. Poi, per ragioni di sicurezza, le autorit  fecero coprire il cartellone con un foglio bianco e i fari dei treni illuminarono il nulla.

“E tu cosa ricordi, infine, quando tutti sono tornati a casa e le strade sono svuotate di devozione e di speranza, spazzate dal vento del fiume?”⁶³. *E tu cosa ricordi?* De Lillo   passato improvvisamente alla seconda persona e al tempo presente, con un bellissimo scarto retorico: “È un ricordo tenue e amaro che ti fa vergognare per la sua fondamentale falsit  – tutto sfumature e contorni illusori? Oppure quel potere di trascendenza persiste, [...] qualcosa di sacro che pulsa all’orizzonte caldo?”⁶⁴. Per Suor Edgar   cos . In lei rimane il “senso di un evento che viola le forze naturali”⁶⁵. Questo diviene il segno di cui ha bisogno per contrastare il suo dubbio. *Gratia gratis data*.

La visione implica anche il tatto e l’udito: i corpi che si abbracciano, le mani che si stringono, “le grida di un’ineffabile e dolorosa euforia. Una specie di urlo sfuggito di bocca”⁶⁶. Evento, fenomeno o rivelazione, il volto della fanciulla Esmeralda, pura e rara come la pietra di cui porta il nome, affiora da una réclame pubblicitaria, tra il rumore degli aerei che volano bassi, l’odore del kerosene, i fumi degli scappamenti, la durezza del cemento, cose materiali della nostra quotidiana contemporaneit  che hanno acquistato pienezza, “un’intensit  lirica al di fuori dei parametri dell’esperienza normale”⁶⁷:

62. D. DELILLO, *L’angelo Esmeralda*, cit., p. 98.

63. *Ivi*, p. 99.

64. *Ibidem*.

65. *Ibidem*.

66. *Ivi*, p. 96.

67. D. DELILLO, *Zero K*, trad. it. di F. Aceto, Torino, Einaudi, 2016, p. 42.

Edgar tenne l'immagine nel suo cuore, il volto sgranato sul cartellone illuminato [...]. Ricordò l'odore del carburante degli aerei. Che divenne l'incenso della sua esperienza, il cedro e la resina bruciati, un mezzo per conservare intatto quel momento, tutti i momenti, le estasi stordite e gli empiti di solidarietà⁶⁸.

Se Flannery O'Connor si ferma alla soglia del mistero, lascia interrotta la visione e chiude la bocca (l'onomatopeico “mmm” – silenzio – che sembra essere l'origine della parola mistero), Don DeLillo ha la libertà di andare oltre il velo. Riattualizza l'inattuale mistica degli antichi e dei moderni e offre a noi postmoderni una possibile via mistica che si apre tra i prodotti di consumo, il degrado, gli scarti. Per tutti e due gli scrittori, la narrativa trae la sua forza dal mistero e verso il mistero si muove. Per noi, i loro lettori, vale il commento di Joseph Conrad in esergo, che qui si può riprendere e completare:

Il compito che cerco di svolgere è, con il potere della parola scritta, farvi udire, farvi sentire – è, prima di tutto, farvi vedere. [...] Se ci riesco, troverete, a seconda dei vostri meriti, incoraggiamento, consolazione, paura, incanto – tutto quello che chiedete – e, forse, anche quel barlume di verità che vi siete dimenticati di chiedere⁶⁹.

68. D. DELILLO, *L'angelo Esmeralda*, cit., p. 99. “Per essere pienamente noi stessi, dobbiamo avanzare [...] nel senso di una convergenza con tutto il resto, e cioè verso l'Altro. Il fondo di noi stessi, il punto culminante della nostra originalità, non è rappresentato dalla nostra individualità, ma dalla nostra persona. E noi, per l'intrinseca struttura evolutiva del mondo, non possiamo trovarla che nell'unione. Non vi è spirito senza sintesi. Sempre la stessa legge, dall'alto al basso. Il vero *Ego* cresce in ragione inversa dell'‘egotismo’. A immagine di Omega che lo attrae, l'elemento non diviene personale che per universalizzazione” (P. TEILHARD DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, trad. it. di F. Ormea, Milano, Il Saggiatore, 1968, p. 354).

69. Cf. nota 1.

INDICE

GIANCARLO GAETA	
<i>Forme storiche del desiderio mistico</i>	IX
ISABELLA ADINOLFI - ANDREINA LAVAGETTO	
Prefazione	
<i>Dalla teologia mistica alla mistica moderna. Un transito</i>	XV
IN FORMA D'INTRODUZIONE	
GIANCARLO GAETA	
<i>La mistica moderna sulla traccia di Michel de Certeau</i>	3
PAOLO BETTIOLIO	
<i>Una "vagierende Religiosität". Religione moderna e cristianesimo: E. Troeltsch e M. Maeterlinck</i>	21
TEOLOGIA MISTICA	
MAURO PESCE	
<i>Si può parlare di "mistica" a proposito di Gesù di Nazareth?</i>	51
GAETANO LETTIERI	
<i>Più a fondo. L'ontologia apocalittica valentiniana e le origini della teologia mistica cristiana</i>	71
MARCO RIZZI	
<i>Il luogo della mistica in Clemente Alessandrino</i>	117
LORENZO PERRONE	
<i>La dimora di Dio nell'uomo: l'interpretazione origeniana di Gv 14,23</i>	129

ALBERTO CAMPLANI	
<i>Il dibattito sulla visione di Dio e sull' "uomo ad immagine" nel monachesimo egiziano: interpolazioni e riscritture nei testi copti attribuiti ad Agatonico di Tarso</i>	149
EMILIANO FIORI	
<i>Il nous e l'altare. La teologia mistica di Dionigi Areopagita al di là di Evagrio</i>	185
GIOVANNI FILORAMO	
<i>Mistica e politica. Il caso di Barsanufio di Gaza</i>	217
VITTORIO BERTI	
<i>L'intreccio tra fisiologia e vita spirituale in Simone di Taibuteh, medico e mistico cristiano siriano del secolo VII</i>	231
ANTONIO RIGO	
<i>Isacco il Siro nella mistica del periodo tardobizantino (XIII-XIV secolo)</i>	251
MASSIMO CACCIARI	
<i>Sulla teologia politica di Dante</i>	265
 LA MISTICA MODERNA	
DAVIDE DAINESE	
<i>L'uso di alcuni padri della chiesa nell'età della controriforma: contemplazione, meditazione e costruzione dell'ideale del vescovo in Federico Borromeo</i>	281
GIUSEPPE FULVIO ACCARDI	
<i>Il rapporto tra esperienza mistica e pensiero filosofico. Il caso di Blaise Pascal</i>	319
ETTORE ROCCA	
<i>L'analogia revocata. Kierkegaard e il concetto di analogia</i>	345
PATRIZIO TUCCI	
<i>Mistica senza trascendenza. Il caso di Remy de Gourmont</i>	363
LUCA CRESCENZI	
<i>Inconscio, anima e scienza nella cultura tedesca di fine Ottocento</i>	377

GIORGIO BRIANESE	
<i>Mistici senza Dio: Schopenhauer, Nietzsche, Michelstaedter</i>	391
GIOVANNI VIAN	
<i>La mistica nel modernismo cattolico</i>	411
GIUSEPPE CANTILLO	
<i>Mistica e misticismo nella filosofia e sociologia della religione di Ernst Troeltsch</i>	433
GIANFRANCO BONOLA	
<i>Affinità a dispetto di ogni differenza: Rudolf Otto sulle mistiche d'occidente e d'oriente</i>	455
FRANCESCO MIANO	
<i>Mistica ed etica in M. Buber</i>	475
MASSIMILIANO DE VILLA	
<i>La lingua inversa di Walter Benjamin tra mistica e silenzio</i>	487
GIUSEPPE GOISIS	
<i>Fenomenologia dell'esperienza mistica, da Bergson a Stein</i>	511
ISABELLA ADINOLFI	
<i>"Così come uno smeraldo è verde". Obbedienza e unio mystica in Simone Weil</i>	531
ROBERTO GARAVENTA	
<i>La mistica in Karl Jaspers. Un approccio critico</i>	559
GIAN LUIGI PALTRINIERI	
<i>Heidegger interprete di Meister Eckhart</i>	573
SILVIA PICCOLOTTO	
<i>Lo splendore della realtà. Poetica dell'attenzione in Mai devi domandarmi e altri scritti di Natalia Ginzburg</i>	597
LUIGI VERO TARCA	
<i>Il sapere mistico. Un'esperienza filosofica tra Wittgenstein e Panikkar</i>	611
FRANCESCA BISUTTI	
<i>"Necessaria è la visione": Flannery O'Connor e Don Delillo</i>	635

Finito di stampare
nel mese di giugno 2017
per i tipi de "il nuovo melangolo"
dalla Microart - Recco (Ge)

Impaginazione e impianti:
Type&Editing - www.typegenova.it