



2018 | LXXXIV | 3

Lateranum

FACOLTÀ DI TEOLOGIA



Lateran University Press

Lateranum

a cura della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università Lateranense

Sito web della rivista / Journal website: <http://press.pul.it/lateuranum/index.html>

Direttore / Editor: lateuranum-direttore@pul.it

Segreteria / Secretary: lateuranum-segreteria@pul.it

Redazione / Editorial Office:

Pontificia Università Lateranense

Facoltà di S. Teologia

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Inviare i libri per recensioni al Direttore / *Send books for review to Editor*

Abbonamenti / Subscriptions:

Lateran University Press

Ufficio Abbonamenti

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Tel. +39 06/69895688 – Fax +39 06/69895501 – E-mail: promozionelup@pul.it

Quote 2018 / Prices 2018:

Abbonamento annuo Italia (3 numeri) / *Annual subscription in Italy:* 75,00 €

Abbonamento annuo Estero / *Annual subscription international:* 120,00 €

Un fascicolo Italia / *Single issue in Italy:* 30,00 €

Un fascicolo Estero / *Single issue international:* 42,00 €

La rivista ha periodicità quadrimestrale. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

The journal is published three times per year. The annual subscription period begins on 1 January. Issues not received by subscribers must be claimed through the Subscriptions Office no later than 15 days following receipt of the consecutive issue.

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità / *Payment can be made:*

- tramite il versamento su conto corrente (solo Italia) / *by transfer to this account (only in Italy):*
c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario / *by bank transfer:*
Banco Posta – Poste Italiane S.p.A. – Direzione Operazioni
IBAN: IT23N0760103200000076563030

- tramite bonifico bancario internazionale / *by international bank transfer:*
IBAN: IT23N0760103200000076563030
BIC-SWIFT: BPPIITRRXXX

intestato a / *payable to:*

Pontificia Università Lateranense – Editoria

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

specificando come causale del versamento “Abbonamento Lateranum” e l'annata di riferimento / *specifying as reason for payment “Abbonamento Lateranum” and its respective year.*

www.e-lup.com

© COPYRIGHT 2019 – ISBN 978-88-465-1249-9

ISSN 1010-7215

LATERAN UNIVERSITY PRESS

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

PIAZZA S. GIOVANNI IN LATERANO, 4

CITTÀ DEL VATICANO

LATERANUM

Rivista internazionale
a cura della Facoltà di S. Teologia
della Pontificia Università Lateranense

Fondata nel 1934 come Collana di Studi
dal 1976 periodico quadrimestrale

G. Lorizio (Italia) - Direttore

Redazione

A. Schütz (Germania), P. Sguazzardo (Italia) - Segretari

G. Pulcinelli (Italia), G. Tangorra (Italia), L. Žak (Slovacchia)

Comitato scientifico

N. Ciola (Italia), Ph. Chenaux (Svizzera), R. Ferri (Italia),

R. Gerardi (Italia), A. Lameri (Italia), N. Loda (Italia),

L.M. De Palma (Italia), A. Pitta (Italia)

Identità e missione

La rivista pubblica articoli, note, recensioni e segnalazioni in conformità alla propria *missio* istituzionale di presentare a livello internazionale la ricerca scientifica dei docenti della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, attività impostata nello spirito e secondo le indicazioni del Concilio Vaticano II, sviluppata nell'ottica di un ampio confronto interdisciplinare e realizzata con il desiderio di contribuire al *dialogus salutis* della Chiesa con la cultura.

La rivista accoglie, inoltre, contributi dei docenti degli Istituti teologici di tutto il mondo che a vario titolo sono associati alla stessa Facoltà, dei docenti esterni che partecipano ai progetti delle Aree di ricerca lateranensi, come anche di quegli studiosi ai quali la Direzione della rivista rivolge un invito a collaborare, in virtù dell'originalità e dell'alta qualità del loro lavoro scientifico.

Essa è indirizzata agli specialisti in discipline teologiche, bibliche, patristiche e storiche, aspirando tuttavia a entrare in dialogo con tutti coloro che si interessano sia degli argomenti appartenenti alla ricca tradizione del vivere e sapere cristiano, sia delle prospettive interpretative che tale tradizione offre, in vista della ricerca di soluzioni teoretiche e pratiche alle grandi problematiche e alle istanze del mondo contemporaneo.

Il contenuto di *Lateranum* è indicizzato (completamente o parzialmente) o fatto oggetto di abstract analitici nei seguenti strumenti di ricerca:

Elenchus bibliographicus - Ephemerides Theologicae Lovanienses (Leuven - Belgique)

Dialnet (Fundación Dialnet, Universidad de La Rioja - España)

Index theologicus (Eberhard Karls Universität Tübingen - Deutschland)

BIBP (Bibliographic Information Base in Patristics - Canada)

BILDI (Katholisch-Theologische Fakultät Innsbruck - Österreich)

Progetto Riviste online (a cura di F. Testaferri, Italia)

CIAPh - Centro Italiano dell' *Année Philologique* (Univ. degli Studi di Genova, Italia)

ACNP - *Catalogo Italiano dei Periodici* (Università di Bologna, Italia)

Religion and Philosophy Collection

Identity and mission

The journal publishes articles, notes and book reviews in conformity with its own *mission* to share and disseminate, at an international level, the scholarly research and reflections of the Faculty of Theology at the Pontifical Lateran University. Adhering to the spirit and directives of the Second Vatican Council, this activity provides a broad interdisciplinary approach with the intent of contributing to the *dialogus salutis* of the Church and culture.

The journal invites contributions from instructors at associated theological faculties throughout the world and also from outside instructors who collaborate with the various research projects of this University, and finally from scholars who are invited by the Editor to contribute, in view of the originality and high quality of their scholarly work.

The journal serves a readership specialised in theological, biblical, patristic and historical disciplines, as it aspires to enter into dialogue with all who are interested in arguments pertaining to the rich tradition of the Christian way of living and knowing, as well as with all who are concerned with the interpretative possibilities that this tradition offers in the search for theoretical and practical solutions to the great problems and demands of the contemporary world.

The contents of *Lateranum* are indexed (completely or partially) or abstracted in the following resources:

SOMMARIO

Articoli	
GERMANO LORI, <i>Il carattere profetico del sacrificio di Abramo. Analisi retorica di Genesi 22,1-19</i>	457
GIAMMARIA CANU, <i>Vincenzo Gioberti, filosofo della rivelazione e aspirante soteriologo</i>	489
<hr/>	
Focus sul '68	
PIERGIORGIO GRASSI, <i>Il Sessantotto e la filosofia</i>	511
SANTI GRASSO, <i>Il Sessantotto e la lettura della Scrittura</i>	537
GIUSEPPE LORIZIO, <i>'68 ecclesiale e teologico fra storia, biografia e teologia</i>	563
<hr/>	
MATTEO MONFRINOTTI, <i>L'avarò davanti al tribunale di Dio. Ambrogio, De Nabuthae historia 10</i>	579
MARIO SENSI, <i>Origine e sviluppo delle ricerche per il Monasticon Umbriae</i>	593
GIULIO TRETTEL, <i>La Chiesa secondo san Cromazio di Aquileia</i>	603
Libri ricevuti	623
Indice	627
Indice dell'annata	631

IL CARATTERE PROFETICO DEL SACRIFICIO DI ABRAMO

Analisi retorica di Genesi 22,1-19

Germano Lori*

1. Introduzione

Fino a oggi sono stati proposti vari modelli strutturali della narrazione del sacrificio di Abramo sul monte Moria. Tuttavia è sembrato opportuno, in questa sede, soffermarsi solo su alcuni fra i contributi più importanti, poiché l'obiettivo di questo studio non è presentare una relazione completa e dettagliata del passo, ma di approfondirne, attraverso l'esame della struttura, il contenuto più profondo ed essenziale.

Nel 1964 Y.T. Radday e, più di un decennio dopo, R. Lack nel 1975, hanno pubblicato articoli¹ che hanno avuto un seguito interessante, anche se non immediato, inducendo vari esegeti, ad approfondire lo studio della struttura letteraria del racconto in questione. Radday rilevò una struttura concentrica nel racconto (del tipo ABCB'A') il cui climax si trova nel dialogo tra Abramo e Isacco. Lo studioso si basò su due indicazioni fondamentali del testo, vale a dire, la ripetizione dell'interiezione «eccomi» (*Gen* 22,1.7.11) e la parola «insieme» (22,6 e 22,8) che fa da cornice al dialogo tra Isacco e il patriarca. Il racconto, poi, fu diviso in base alla parola di Dio/YHWH (22,1-2 e 22,11-14.19) e alle azioni di Abramo (22,3-6 e 22,9-10). L'autore, infine, nota una serie di ripetizione di termini ed espressioni simmetriche. Presentiamo, di seguito, un schema sintetico², tradotto in italiano, servendosi di alcuni "stili" o "caratteri" diversi da quelli qui utilizzati (come si farà ogni volta che sarà necessario), con il fine di evidenziare meglio le corrispondenze lessicali proposte dall'autore:

* Docente stabile di *Sacra Scrittura*, Studium Theologicum Galilaeae – Tiberias (Israel).

¹ Cf. Y.T. RADDAY, 'Al hākkī'azm bassippūr hammiqrā'ī, in *Beth Mikra* 20/21 (1964), 48-72. L'articolo fu, successivamente, tradotto e pubblicato in inglese: Id., *Chiasm in Tora*, in *Linguistica Biblica* (Bonn) 19 (1972), 12-23. Si veda, inoltre, R. LACK, *Le sacrifice d'Isaac – Analyse structurale de la couche élohiste dans Gn 22*, in *Biblica* (1975), 1-12.

² Cf. Y.T. RADDAY, 'Al hākkī'azm bassippūr hammiqrā'ī, 65-66.

- A. 1-2. **Parola** di DIO («**eccomi**»; «il tuo figlio unigenito»; «offrilo in sacrificio» e «monti»).
- B. 3-6. **AZIONI DI ABRAMO**
 («e prese», «spaccò la legna», «il luogo che...», «e pose»; «il coltello»).
- Cornice: («*insieme*»)
- C. 7-8. Dialogo («**eccomi**»)
- Cornice: («*insieme*»)
- B'. 9-10. **AZIONI DI ABRAMO**
 («e prese», «collocò la legna», «il luogo che...», «e pose»; «il coltello»)
- A'. 11-14.19. **Parola** di DIO («**eccomi**», «il tuo figlio unigenito» «offrilo in sacrificio»).

Radday nello schema non considera i vv. 15-18. Alcune ripetizioni lessicali presentate dall'autore, inoltre, a rigore di logica, non sono propriamente simmetriche rispetto allo schema di base da lui proposto (azioni di Abramo [B e B' nello schema precedente] e Parola di Dio/YHWH [A e A']). I seguenti termini ed espressioni: «ragazzi» (3 e 19), «si alzò e andò» (3 e 19), «alzò gli occhi e vide» (4 e 13) e «torneremo» (5 e 19), ricorrono nel primo gruppo delle azioni del patriarca (B), ma non trovano riscontro nel secondo (B'), bensì nella lista dei termini appartenenti al gruppo "Parola di Dio/YHWH"³.

Lack, invece, riscontrò una costruzione concentrica focalizzata sull'espressione «Dio provvederà» (Gen 22,8). L'autore giunse a tali conclusioni dopo aver realizzato un attento studio, ma limitato a solo alcuni fra i termini più rilevanti del racconto («camminare», «prendere», «vedere» e «sacrificare») e ciò sulla base di alcune premesse discutibili, in sintesi le più rilevanti: 1) i vv. 15-18 sono scartati e considerati come «un'annotazione teologica» che «disturba la narrazione»; 2) il v. 2 è incompatibile con i vv. 3 e 9, perché l'indicazione contenuta in questi ultimi («il luogo che Dio aveva detto») è piuttosto precisa e, pertanto, diversa da quella più vaga del v. 2 «su di un monte che ti indicherò»; 3) nel v. 3b è scartata la menzione del legno perché ritenuta «inopportuna»⁴. Segue in sintesi il suo schema:

³ Cf. *ivi*, 66.

⁴ R. LACK, *Le sacrifice d'Isaac*, in *Biblica* (1975), 1-12, si veda in particolare pp. 5-7. Lo studio di R. Lack presenta aspetti simili a quello di Y.T. Radday sopra citato. Lack, tuttavia, rimprovera a quest'ultimo, di aver eliminato il «sovraccarico della narrazione», cosa che gli avrebbe impedito di trovare una struttura realmente concentrica nel racconto (cf. p. 5, nota 8).

Egli prese (3)
 ANDÒ (3)
 alzò gli occhi e vide (4)
 / separazione,
 pōh-kōh noi andremo (5) /
Egli prese (bis, 6)
 Essi andarono(6)
l'agnello del sacrificio (7)
 Dio provvederà (8)
l'agnello del sacrificio (8)
 Essi andarono (8)
Egli prese (10)
 / intervento
 dell'angelo (11) /
 alzò gli occhi e vide (13)
 ANDÒ (13)
Egli prese (13)
 E sacrificò (13)
 «Dio provvede» (14).

Qualche anno più tardi J.L. Ska presentò un altro importante contributo attraverso l'analisi Narrativo, riscontrando in *Gen* 22,1-19 un filo conduttore che unisce sei momenti, simili alle sei scene del teatro, a cui fanno da cornice l'introduzione (1a) e l'epilogo (19). In base a tali premesse, l'autore giunge a rilevare una struttura speculare in cui si alternano una narrazione silenziosa e un discorso o un dialogo⁵:

A. INTRODUZIONE (1a): *Narrazione silenziosa*

B. Scena 1 (1b2): **Dio parla**

C. Scena 2 (3): *Narrazione silenziosa.*

D. Scena 3 (4-6): **Dialogo** (Abramo e i suoi servi)

D'. Scena 4 (7-8): **Dialogo** (Abramo e Isacco)

C'. Scena 5 (9-11): *Narrazione silenziosa*

B'. Scena 6 (12-14 e 15-18): **L'angelo di YHWH parla**

A'. EPILOGO (19): *Narrazione silenziosa.*

Nel 1994 C. Savasta propose un ulteriore approfondimento nel lavoro di ricerca inerente alla struttura letteraria della narrazione del sacrificio di Abramo,

⁵ Cf. J.L. SKA, *Gn 22,1-19. Essai sur les niveaux de lecture*, in *Biblica* 69 (1988), 325-329.

suggerendo una divisione in due parti (22,1-14 e 22,15-19). Entrambe, secondo l'autore, possiedono una struttura concentrica, la prima focalizzata nei vv. 7-8a (6-10), la seconda nel v. 17b⁶. In sintesi tali parti:

- A. 1-5. **Intervento divino** (1-2), obbedienza di Abramo (3) e "luogo" (4-5)
- B. 6ab. *PREPARATIVI* remoti del sacrificio
 - C. 6c. *Cornice del centro*: «e andarono loro due insieme»
 - X. 7-8a. Dialogo Isacco - Abramo
 - C'. 8b. *Cornice del centro*: «e andarono loro due insieme»
 - B'. 9-10. *PREPARATIVI* immediati del sacrificio
- A'. 11-14. **Intervento divino** (11-12), obbedienza di Abramo (13) e "luogo" (12).
- P. Chiamata di Abramo (15-16a)
 - Q. **Motivazione** della benedizione (16b)
 - R. **Benedizione** divina (17a)
 - Y. Promessa della vittoria sui nemici (17b)
 - R'. **Benedizione** divina (18a)
 - Q'. **Motivazione** della benedizione (18b)
- P'. Ritorno a Bersabea (19)

La proposta di Savasta si basa, fondamentalemente, sui parallelismi semantici e, per quanto riguarda la prima struttura, sulla ripetizione della frase: «e andarono loro due insieme» (8b) che delimita la parte centrale, oltre alla costatazione dei due interventi divini, e dei preparativi remoti e imminenti, attuati dal patriarca, per la realizzazione del sacrificio. La logica non sembra scostarsi molto da quella sopra esposta di Radday, anche se lo studio di Savasta è più dettagliato e si estende a tutto il racconto di *Gen 22,1-19*.

Più tardi A. Wénin, tenendo presente quasi tutti gli studi sopra menzionati, ed avvalendosi, in particolare del saggio di Lack, la cui struttura è riproposta nel suo libro, ha avuto l'intuizione di sottolineare l'importanza della posizione di Isacco all'interno del racconto. Attraverso un accurato studio dei termini che si riferiscono a tale personaggio, l'autore ha notato una struttura concentrica nei vv. 2-13 focalizzata sul commovente dialogo tra Isacco e Abramo, ossia, tra figlio e padre. Ivi i risultati ottenuti appaiono simili a quelli di Y.T. Radday⁷,

⁶ Cf. C. SAVASTA, *Schemi e strutture in Gen 22,1-19*, in *Rivista Biblica* 42 (1994), 180-188.

⁷ Si noti che egli ha riscontrato lo stesso centro a livello strutturale, ma all'interno dell'intera struttura di *Gen 22,1-19*. Prima di lui si potrebbe citare anche il lavoro di J. Doukhan. Egli, prendendo spunto dal lavoro di Radday, propone essenzialmente la stessa struttura letteraria di quest'ultimo, con qualche piccolo cambiamento. Cf. J. DOUKHAN, *The Center of the Aqedah: A Study of the Literary Structure of Genesis 22,1-19*, in *Andrews University Seminary Studies* 31/1 (1993), 26.

sopra citato, anche se A. Wénin non sembra essere a conoscenza del lavoro di quest'ultimo e la sua analisi è molto più dettagliata. Per quanto riguarda, invece, il discorso dell'angelo di Yhwh contenuto nei vv. 15-19, egli giunge a conclusioni simili a quelle di C. Savasta, rinvenendo una struttura concentrica focalizzata nel v. 17b⁸.

Con riferimento agli approfondimenti successivi sul tema si può citare il lavoro di R. Crotty, rivolto alla prima parte del racconto (*Gen* 22,1-14), in cui l'autore rileva una struttura chiasmica inserita nell'ambito di una struttura più ampia nel libro del Genesi (capitoli 11-25). Crotty parte da una constatazione diversa da quella dei precedenti esegeti. Egli pone in parallelo i due riti: quello del sacrificio di Isacco, che non si consuma, e quello dell'ariete. A partire da questo criterio si ottiene una nuova struttura, in sintesi⁹:

- A. Dio manda Abramo nel monte santo, **luogo della visione** (1b-2)
- B. Abramo esegue la PROCEDURA RITUALE (3-10)
- C. Annuncio dell'angelo di YHWH che la prova è stata superata (11-12)
- B'. Risoluzione: una nuova PROCEDURA RITUALE (13)
- A'. Il luogo sacro è chiamato YHWH **vede** (14)

Altri studi esegetici successivi su *Gen* 22,1-19 presentano, almeno, una proposta di struttura letteraria¹⁰. La suddivisione che è sembrata più interessante, tuttavia, è quella di J. Jacobs che divide la narrazione in nove brevi scene, segnate, ognuna, da un cambio di luogo o dall'entrata in scena di un nuovo personaggio. Abramo è il personaggio principale e compare in ogni scena, la quinta è quella centrale e la più drammatica. In sintesi¹¹:

- 22,1-2 Scena 1 (Nessuna indicazione di tempo)
- 22,3 Scena 2 (Abramo si alzò presto, menzione di animali)
- 22,4-6 Scena 3 (Al terzo giorno)
- 22,7-8 Scena 4 (Dialogo drammatico)
- 22,9-10 Scena 5 (Climax – e giunsero al luogo)

⁸ Cf. A. WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22*, Lessius, Bruxelles 1999, 17-28.

⁹ Cf. R. CROTTY, *The Literary Structure of the Binding of Isaac in Genesis 22*, in *Australian Biblical Review* 53/2 (2005), 31-41, in particolare p. 33.

¹⁰ Cf. per es. T. RÖMER, *Abraham's Righteousness and Sacrifice: How to Understand (and Translate) Genesis 15 and 22*, in *Communio Viatorum* (2012), 4. Ivi la struttura proposta è molto simile a quella di J.L. Ska, sopra riportata e A. KURUVILLA, *The Aqedah (Genesis 22): What is the Author Doing with what he is Saying?*, in *Journal of the Evangelical Theological Society* 55/3 (2012), 499 e 505.

¹¹ Cf. J. JACOBS, *Willing Obedience with Doubts: Abraham at the Binding of Isaac*, in *Vetus Testamentum* 60 (2010), 549-551.

- 22,11-12 Scena 6 (Nessun cambio di luogo, ma entra in scena l'angelo)
 22,13-14 Scena 7 (Risposta di Abramo in azioni e opere, menzione di animali)
 22,15-18 Scena 8 (Nessun cambio di luogo, secondo intervento dell'angelo)
 22,19 Scena 9 (v. conclusivo, Abramo ritorna).

Tale articolo, anche se non fornisce uno studio molto approfondito a livello strutturale, è interessante, perché la sua suddivisione in scene possiede, come si vedrà in seguito, molte affinità con la ricerca svolta in questa sede¹².

2. Perché ritornare sul problema della struttura letteraria di *Genesi 22,1-19*?

Sono almeno tre le ragioni che inducono a proseguire nel lavoro di ricerca. La prima è che gli studi, sopra esposti in modo sintetico, pur essendo di ottima qualità, non coincidono. Se si osservano le conclusioni raggiunte, a prima vista, si rimane realmente colpiti e si ha la sensazione che siano davvero state trovate le chiavi della composizione del testo. Quando, però, si comparano i risultati ottenuti, si nota un problema: perché tali studi divergono? La struttura proposta da R. Lack, ad esempio, è focalizzata sul v. 8a, mentre quella suggerita da Y.T. Radday sui vv. 7-8. Quella presentata da J.L. Ska sui vv. 4-8 e quella di Crotty sui vv. 11-12. Le strutture suggerite da Y.T. Radday e A. Wénin, poi, coincidono nel trovare lo stesso centro focale. L'analisi del primo, tuttavia, è realizzata complessivamente su 15 versetti (l'intero racconto di *Gen 22,1-14.19*), mentre l'analisi del secondo, su 11 (*Gen 22,2-13*).

La seconda ragione è che spesso tali studi si basano solamente su alcuni indizi del testo. I risultati dell'analisi di R. Lack, ad esempio, sono il frutto, essenzialmente, dello studio di alcuni termini del racconto, sebbene si tratti di parole particolarmente rilevanti («camminare», «prendere», «vedere» e «sacrificare»)¹³. L'analisi di J.L. Ska e di J. Jacobs si basano prevalentemente sulle indicazioni di tempo, di luogo e sul cambiamento dei personaggi¹⁴. Lo stesso A. Wénin, inoltre, ammette che sono le «designazioni che si riferiscono ad Isacco» a tracciare le linee della simmetria concentrica da lui rilevata¹⁵. Il problema è che non è facile trovare la composizione strutturale di un testo letterario, se non si possiede un fascio di criteri convergenti¹⁶.

¹² Tale articolo è stato preso in considerazione solo dopo aver realizzato l'intero lavoro di analisi retorica del passo in questione.

¹³ Cf. R. LACK, *Le sacrifice d'Isaac*, 6.

¹⁴ Cf. J.L. SKA, *Gn 22,1-19*, 325.

¹⁵ Cf. A. WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, 26.

¹⁶ Cf. R. MEYNET, *Trattato di retorica biblica*, EDB, Bologna 2008, 274.

La terza ragione è che la maggior parte degli esegeti sopra menzionati (eccetto J.L. Ska e J. Jacobs) parte dal presupposto che Gen 22,1-19 è il risultato redazionale dell'unione di due fonti. I vv. 15-18 sono stati spesso scartati oppure analizzati in modo separato da 1-14 (talvolta anche altri vv. sono stati omessi)¹⁷, perché considerati non appartenenti al racconto originale. Si ha la percezione, pertanto, che si sia andati alla ricerca della struttura letteraria delle fonti e non di quella proposta dall'autore sacro nella redazione finale del testo. È lecito domandarsi se tale modo di procedere sia realmente il più corretto.

In questa sede, pertanto, si è scelto effettuare l'analisi del testo sacro, a partire dalla sua forma finale, ossia quella canonica. L'obiettivo della presente ricerca è di offrire un nuovo contributo, all'analisi della struttura letteraria di Gen 22,1-19 utilizzando il metodo dell'analisi retorica biblica, seguendo le norme pubblicate da R. Meynet nel *Trattato di retorica biblica*.

3. Uno sguardo d'insieme alla sequenza

In base ai risultati dell'analisi retorica si può considerare Gen 22,1-19 come una sequenza composta di cinque passi che formano una struttura concentrica che può essere riassunta con il seguente schema:

INTERVENTO DIVINO (prova) e obbedienza di Abramo	22,1-3
Dov'è l'agnello per l'olocausto?	22,4-8
L'offerta del figlio sull'altare	22,9-10
Dio provvede l'ariete per l'olocausto	22,11-14
INTERVENTO DIVINO (benedizione) a causa dell' obbedienza di Abramo	22,15-19

I limiti del racconto sono evidenti. L'espressione «dopo queste cose» (1) crea chiaramente una relazione con i capitoli precedenti, ma segna, allo stesso tempo, l'inizio di un nuovo intervento di Dio nella storia del patriarca¹⁸. Il v. 19 culmina con il ritorno di Abramo a Bersabea e può essere visto come la conclusione della storia.

¹⁷ Cf. R. LACK, *Le sacrifice d'Isaac*, 5-7.

¹⁸ Cf. A. WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, 48.

4. Composizione del primo passo: intervento divino (prova) e obbedienza di Abramo

• ¹ E avvenne : e DIO	dopo mise alla prova	le cose ABRAMO ,	queste,
<p>• e DISSE a <i>lui</i>: + «ABRAMO!»</p> <p>– E DISSE: .. «Eccomi!»</p> <p>-----</p> <p>•² E DISSE: :: «Prendi il <i>FIGLIO</i> di <i>te</i>, l'unico di te che ami, ISACCO,</p> <p>-----</p> <p>– e <i>va'</i> tu verso la terra di <i>Moria</i> – e offrilo là in OLOCAUSTO su uno dei monti = che DIRÒ a <i>te</i>».</p>			
<p>•³ E si alzò presto ABRAMO di mattino, – e sellò l'asino di lui, – e prese due ragazzi di <i>lui</i> con <i>lui</i></p> <p>-----</p> <p>:: e ISACCO il <i>FIGLIO</i> di <i>lui</i>,</p> <p>-----</p> <p>– e spaccò la legna di OLOCAUSTO – e si alzò e andò verso il luogo = che aveva DETTO a <i>lui</i> DIO.</p>			

Il passo è composto di tre parti che formano una struttura del tipo ABB'. La prima (1ab), molto piccola, svolge il ruolo d'introduzione immediata delle altre due parti (1c-2 e 3). Queste ultime si corrispondono, globalmente, poiché costituiscono, rispettivamente, l'ordine di Dio rivolto ad Abramo e la risposta di questi che si accinge prontamente a obbedire. Le ultime due parti, poi, sono molto simili anche dal punto di vista strutturale. Ognuna di esse è composta di tre brani che formano una struttura concentrica (1cf, 2ab, 2ce e 3ac, 3d e 3eg). Si riscontrano, inoltre, numerosi richiami lessicali. Si noti:

– Il sostantivo «Abramo» (1d e 3a) è termine iniziale fra di esse (è anche termine medio tra le prime due parti [1b e 1d]);

– le espressioni «che dirò a te» (2e; in cui Dio si riferisce ad Abramo) e «che aveva detto a lui (cioè ad Abramo) Dio» (3g) si corrispondono quasi in

tutti termini e sono ubicate a conclusione delle due parti in questione (termini finali), in esse, poi, è presente il verbo «dire» che ricorre anche all'inizio della seconda parte¹⁹ (1c);

– i termini «figlio» (2b e 3d) e «Isacco» (2b e 3d) si riscontrano al centro delle due parti;

– il verbo «prendere» (2b e 3c) stabilisce una relazione forte tra l'ordine di Dio e la risposta di Abramo;

– le parole «andare» (2c e 3f), «Moria/luogo» (2c e 3f) e «olocausto» (2d e 3e) si trovano nei rispettivi brani finali;

– il sostantivo «Dio» (1b e 3g), infine, potrebbe svolgere il ruolo di termine estremo dell'intera composizione.

5. Interpretazione

5.1. La prova

Il termine ebraico “*nissā*” significa “mettere alla prova, indagare, sondare, esaminare, tentare”. Tale verbo è qui utilizzato per indicare Dio che pone alla prova Abramo, non nel senso negativo di tentare (con il fine di far cadere) ma nel senso positivo, ossia, quello di portare alla luce le intenzioni del suo cuore (Dt 8,2; 13,3; Gdc 3,4 e 2Cr 32,31)²⁰. La richiesta di Dio, tuttavia, appare molto forte e difficile da comprendere per la mentalità moderna e non solo²¹. Tale comando, infatti, sembra contraddire uno dei suoi attributi fondamentali: la bontà. Come può Dio volere la morte di un ragazzo? Come è possibile che ciò debba avvenire per mano dello stesso padre, e, per di più, come offerta a quel Dio che si è mostrato tanto buono e fedele con il patriarca? Tentativi di risolvere tali problemi sono stati fatti fin dall'antichità. Nel *Libro dei Giubilei* (II secolo a.C.)²², ad esempio, dopo aver affermato che Abramo era stato fedele in tutto verso Dio, si aggiunge: «E venne il principe Mastema (Demone) e disse al Signore: “Ecco, Abramo ama suo figlio Isacco e se ne compiace più di tutto. Digli che lo offra in sacrificio sull'altare e vedrai se esegue questo

¹⁹ Cf. anche 1e e 2a.

²⁰ Cf. TLOT, 742.

²¹ Cf. A. WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, 7; J.L. SKA, *Genesis 22: What Question Should We Ask the Text?*, in *Biblica* 94/2 (2013), 257-260. D.J. Zucker, ad esempio, considera l'offerta di Abramo come un tradimento alla fiducia del figlio. Il patriarca ha fallito la prova. Cf. D.J. ZUCKER, *Isaac Betrayed and Triumphant*, in *Jewish Bible Quarterly* 38/3 (2010), 171-173.

²² Cf. *Libro dei Giubilei*, in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, UTET, Varese 2006, 188-189.

ordine e vedrai se egli è fedele in tutto quello in cui lo provi»²³. È chiaro qui il parallelismo con il libro di Giobbe (*Gb* 1). Come Giobbe, Abramo è integro in tutti i suoi passi e Mastema (proprio come Satana in *Gb* 1), insinua un dubbio su di lui. Il dubbio è, nel caso concreto, che il patriarca ami Isacco più di tutto, incluso più di Dio. Egli, infatti, non rimarrebbe fedele fino alla fine in una prova radicale in cui, posto alle strette, dovesse scegliere tra il comandamento divino e il proprio figlio. L'autore del *Libro dei Giubilei*, così facendo, cerca di "scagionare", in qualche modo, Dio. Anche se è Dio stesso che mette alla prova Abramo²⁴, tale idea non è sua, ma di Mastema. Dio, inoltre, come nel libro di Giobbe, è sicuro dell'integrità del suo servo per questo accoglie la sfida, così da rendere manifeste la virtù e l'obbedienza del patriarca.

Anche in seguito furono fatti tentativi per cercare di risolvere il problema. Molto interessante è la proposta di Rashi che afferma: «(Dio) non gli (ad Abramo) disse: "immolalo" (Isacco), perché il Santo, benedetto Egli sia, non voleva che fosse immolato, ma che salisse sul monte per fare un sacrificio»²⁵. L'autore per attenuare lo scandalo del comandamento divino, gioca sull'ambiguità della forma *hifil* del termine "ālā" (*Gen* 22,2), "sacrificare", che può anche significare "far salire". Abramo, dunque, non comprese a pieno le parole di Dio: "fai salire (Isacco) sul monte per l'olocausto", ma interpretò erroneamente "sacrificalo (Isacco) come olocausto"²⁶. In tal modo Dio non comanda ad Abramo qualcosa che lo contraddice intrinsecamente nel suo attributo di bontà. Il problema, così, non è il precetto divino, ma la mancata comprensione da parte del patriarca delle parole che gli furono rivolte. Tale soluzione, anche se affascinante, non sembra la più appropriata dal punto di vista testuale. *Gen* 22,1, infatti, afferma chiaramente che Dio intese mettere alla prova Abramo²⁷. Il fatto che Dio richieda al patriarca semplicemente di andare a fare un sacrificio, accompagnato dal figlio, su di un monte, difficilmente può essere visto come una prova.

Si deve dunque partire dal fatto che si tratta di una vera prova, una prova radicale. Il problema della richiesta che Dio dirige ad Abramo, può essere

²³ *Ivi*, XVII, 16, 298. Cf. anche XVII, 15, 298.

²⁴ «Il Signore mise alla prova...». In alcuni manoscritti e nel testo amarico, tuttavia, è l'angelo a chiamare il patriarca. Cf. *ivi*, XVIII, 1, 299-300. Vedi in particolare nota 3 di p. 299.

²⁵ A. COFFMAN (ed.), *Hattôrâ 'im piššûr rašy. Berê šît, La Torâ con Rashi. Bereshit/Gènesis. El Pentateuco con el comentario de Rashi. Edición bilingüe*, Editorial Jerusalem de México, Ciudad de México 2001, 277.

²⁶ Cf. anche A. WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, 36-39 e C. NOISSETTE, *Abraham ou le chemin de la foi*, in *Théophilyon* 16/1 (2011), 162.

²⁷ Cf. G. VON RAD, *Genesi. Traduzione e commento*, Paideia, Brescia 1978², 324. L'interiezione *nā'* ("ti prego, per favore") presente in Gn 22,3 ha spesso valore enfatico. Essa è presente più di 60 volte nel libro della Genesi. In poche occasioni è usata in un oracolo divino (5 volte). In ognuna di tali ricorrenze, A. Kuruvilla ha notato che Dio richiede sempre qualcosa di perplesso alla persona alla quale rivolge l'oracolo. Cf. A. KURUVILLA, *The Aqedah*, 490.

meglio compreso se si rivolgere l'attenzione ai seguenti aspetti. Il primo è che Dio, in realtà, non vuole che il sacrificio avvenga, come appare chiaro nel risvolto del racconto (cf. *Gen* 22,11-12), e di questo fatto certamente il lettore ne è a conoscenza. Il secondo è che non bisogna mai perdere di vista il "Sitz im Leben" dell'epoca a cui il racconto si riferisce. Abramo è un personaggio inserito in una cultura molto diversa dalla nostra, in un contesto in cui il sacrificio di ragazzi e bambini non era, probabilmente, qualcosa di totalmente estraneo alla mentalità sociale e religiosa diffusa in quei tempi²⁸. La rivelazione

²⁸ La problematica del sacrificio di bambini nel mondo antico appare molto complessa. Il tema è stato oggetto di numerosissimi studi. Sembra verosimile, tuttavia, che tali sacrifici fossero praticati già in epoca molto antica. A favore di tale tesi si possono addurre alcune ragioni. È rilevante p.e. il ritrovamento a Ugarit di un testo in scrittura cuneiforme (lo scritto non è datato precisamente, ma si suppone che sia dell'epoca che va dal XX secolo a.C. all'età del bronzo, quando la città fu distrutta) che recita così: «Quando un nemico potente attacca le tue porte [...] un primo nato, oh Ba 'lu, noi santificheremo, un'offerta, oh Ba 'lu, noi compiremo...». (Il testo, qui tradotto dall'inglese, è riportato in D. PARDÉE – T.J. LEWIS [edd.], *Ritual and Cult at Ugarit*, Society of Biblical Literature, Atlanta [GA] 2002, 149-150). Nell'Antico Testamento sono narrate due circostanze simili. Il caso della figlia di Iefte (*Gdc* 11), risalente all'epoca dei giudici, sacrificata a causa del voto pronunciato dal padre ai fini del buon esito di una battaglia e il caso del re di Moab, in epoca monarchica, che, per ottenere la vittoria sul nemico, offrì in olocausto il figlio primogenito (*2Re* 3,26-27). Significativo, poi, il ritrovamento di alcune immagini in rilievo nell'antico Egitto che ritraggono città cananee assediate da eserciti di faraoni egiziani dell'epoca del tardo bronzo. Si notano nelle figure corpi di bambini gettati dalle mura delle città. Cf. A.J. SPALINGER, *A Canaanite Ritual Found in Egyptian Reliefs*, in *Society for the Study of Egyptian Antiquities* 7 (1978), 47-60 e P. DERCHAIN, *Les plus anciens témoignages de sacrifices d'enfants chez les sémites occidentaux*, in *Vetus Testamentum* 20 (1970), 351-355. Si veda anche AA.VV., *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, Brill, Leiden-Boston 2007, 120-132. Dai siti degli scavi archeologici condotti in Palestina, inoltre, sono state segnalate numerose scoperte di resti umani, spesso di bambini, rinvenute nelle fondamenta di case ed edifici. Ciò fece sorgere l'ipotesi che si trattasse di sacrifici umani, perpetrati con fine religioso, per il buon esito della "fondazione" dell'edificio stesso ("sacrifici di fondazione"). Cf. R. DE VAUX, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1977³, 427-432. Gli studiosi, tuttavia, sono divisi sull'interpretazione del significato di tali scoperte, soprattutto riguardo al carattere cruento o meno di tali sacrifici. Uno degli enigmi più complessi da sciogliere ancora oggi, nonostante sia trascorso quasi un secolo, è certamente quello relativo all'interpretazione della scoperta dei *Tofet* in varie zone del mediterraneo e, in particolare, quella avvenuta a Cartagine nel 1921. Si tratta di recinti in cui furono rinvenute migliaia di urne (circa 20.000 nella sola Cartagine) contenenti resti in cenere di giovani ragazzi e bambini. Ciò fece sorgere, in un primo momento, la teoria dell'origine fenicio-cananeo dei sacrifici di bambini, anche perché l'idea era confermata da numerose fonti classiche tardive. Tali riti avrebbero influenzato, successivamente, il popolo d'Israele. C.G. WAGNER, *En torno al supuesto carácter incruento e iniciático del molk*, in *Gerión* 10 (1992), 11. La scoperta del *Tofet* fu collegata, infatti, alle fonti scritte della Bibbia in cui si parla, in varie circostanze, di sacrifici di bambini offerti a *Moloch*, in particolare di quelli avvenuti nella valle di *Ben Innom*. I bambini erano «fatti passare per il fuoco» (cf. per es. *2Re* 23,10 e *2Cr* 33,6). Allo stato attuale, tuttavia, la critica è molto divisa riguardo l'interpretazione dei *Tofet*. La maggior parte degli studiosi crede che si tratti di recinti sacri contenenti resti di bambini immolati e poi bruciati in onore alla divinità. Cf. per es. C.G. WAGNER, *El sacrificio fenicio-púnico mlk: la ritualización del infanticidio*, in *La problemática del infanticidio en las sociedades fenicio-púnicas. IX Jornadas de arqueología fenicio-púnica* (Eivissa, 1994), Museo arqueológico de Ibiza 1995, 23-54. Un numero considerevole di studiosi, invece, ritiene che si tratti di cimiteri di bambini morti in modo prematuro e poi offerti alla divinità in una specie di sacrificio in cui si intendeva restituire il dono della vita alla divinità. Cf. per es. G. DEL OLMO LETE, *El molk púnico: interpretación de un ritual*, in *La problemática del infanticidio en las sociedades fenicio-púnicas*, 9-22. Le ragioni addotte, in entrambi i casi sembrano importanti e non è facile, per gli studiosi, trovare la soluzione definitiva al problema. Cf. V.M. SÁNCHEZ MONTESINOS, *El sacrificio molk y el tofet en el mundo fenicio-púnico*, in *Entremons* 8 (2016), 47-71.

dell'Antico Testamento, inoltre, è graduale. Abramo non ha ricevuto la Torah del Sinai, non ha, in altre parole, una coscienza illuminata dalla rivelazione, come nel caso delle generazioni che verranno dopo l'Esodo. Il suo agire, pertanto, non può essere giudicato in base a tali parametri. Sarebbe certamente un anacronismo. Il patriarca, ad esempio, compie diverse altre azioni che in altre epoche avrebbero suscitato disapprovazione. Basti pensare al fatto che, quando discende in Egitto a causa di una carestia, dice a Sara di presentarsi come sua sorella. Per tale ragione lei è presa e condotta alla casa del Faraone, il quale la prende "come moglie" (*Gen* 12,10-20). Dio nel processo di rivelazione si mette al livello di Abramo. Entra nel suo mondo concettuale primitivo e lo induce nella prova, non solo per mettere alla luce le sue intenzioni, ma anche per purificare il suo modo di pensare. Alla fine del racconto, infatti, rimarrà chiaro che Dio non vuole la morte del figlio. Egli non vuole, pertanto, neanche il sacrificio di bambini, dato che la sua progenie sarà discendenza del patriarca e compimento della promessa divina. La prova, dunque, non doveva opporsi, in modo diretto, alla mentalità di Abramo. Essa invece sembrava contraddire la promessa, perché nel momento in cui Abramo si era separato da Agar e Ismaele, a causa di Sara, Dio aveva detto al patriarca: «Non sembri male ai tuoi occhi questo, riguardo al fanciullo e alla tua schiava: ascolta la voce di Sara in tutto quello che ti dice, perché *attraverso* (lett. in) *Isacco* da te prenderà nome una stirpe» (*Gen* 21,12). Il sacrificio di Isacco sembra contraddire la parola di Dio che promette una discendenza al patriarca attraverso il figlio amato. È questo il problema chiave. Dio aveva assicurato che una stirpe sarebbe stata generata da Isacco. Ora lo stesso Isacco deve essere sacrificato. Il patriarca deve entrare in questa logica di contraddizione. Abramo, dunque, si avvierà verso il monte sapendo che certamente avrà una discendenza da Isacco, ma con l'ordine perentorio di sacrificarlo. Il problema, inoltre, per Abramo doveva essere a livello sentimentale: la Parola di Dio oppure i dettami del proprio cuore, ossia, l'amore che nutriva verso il figlio unigenito.

5.2. Passato, presente e futuro

È molto importante, a questo punto, cercare di comprendere meglio la situazione del patriarca al momento della prova. Se si dà uno sguardo ai capitoli precedenti a *Genesi* 22, si nota che Abramo è rimasto solo, con il figlio della promessa, ossia, Isacco. Questi è la sua unica speranza per il futuro, l'unico erede possibile. Sono crollate tutte le altre sicurezze. Lot si era, precedentemente, separato da lui per stabilirsi nella valle del Giordano (*Gen* 13), il suo servo, Eliezer di Damasco, non è più nominato dopo il capitolo 15 e riguardo a

lui il Signore aveva chiaramente affermato: «non sarà costui il tuo erede» (*Gen* 15,4). Ismaele, infine, era stato mandato via, insieme alla madre Agar, a causa dell'intervento di Sara (*Gen* 21,8ss)²⁹. La richiesta di Dio implica per Abramo, separazione dal passato e dal futuro, significa rimanere senza l'erede unico e senza discendenza³⁰. Isacco, inoltre, rappresenta il compimento della promessa divina, la prova della fedeltà di Dio, come afferma la lettera agli Ebrei: «Per fede, Abramo, messo alla prova, offrì Isacco, e proprio lui, che aveva ricevuto le promesse, offrì il suo unigenito figlio, del quale era stato detto: “In Isacco avrai una discendenza che porterà il tuo nome”» (*Eb* 11,17-18). In tal senso, il sacrificio contraddice la promessa³¹ e l'alleanza stessa (cf. *Gen* 15), implica separazione dal punto di vista affettivo, ma tocca anche la sfera della fede. Tali aspetti trovano un chiaro riscontro nella struttura letteraria del testo. È interessante notare che al centro (2ab e 3d) della struttura delle due parti (1c-2 e 3), in entrambi i casi si ritrova la menzione dei termini «figlio» e «Isacco». Isacco è, ivi, chiaramente la chiave di volta. Nel centro della prima parte, inoltre è sottolineato che Isacco è l'unico, è colui che Abramo ama (22,2b). Il fatto che nella seconda parte i termini «unico» e «che ami» non vengano ripetuti al centro, significa, forse, che l'obbedienza implica un distacco dall'amore che il patriarca nutre verso il figlio.

5.3. L'immediata obbedienza

Sorprende, e non poco, la notevole corrispondenza fra le due ultime parti del passo. All'ordine di Dio corrisponde, senza indugio, l'esatta esecuzione da parte del patriarca. La simmetria delle due strutture e di numerosi termini produce l'effetto di mostrare l'obbedienza perfetta del patriarca. L'ordine delle azioni, tuttavia, è significativo. Non segue un processo logico, ma istintivo. La prima cosa che fa Abramo è sellare l'asino, poi prende i ragazzi, il figlio Isacco e, infine, spacca la legna. Tale sequenza mostra, di riflesso, lo stato di angustia del patriarca. Fa le cose che prima gli vengono in mente, e psicologicamente, fa per ultimo ciò che più gli ricorda il sacrificio, ossia, prendere il figlio e soprattutto spaccare la legna³².

²⁹ Cf. J.L. SKA, *Genesis* 22, 265.

³⁰ Cf. G. VON RAD, *Genesis*, 317.

³¹ Cf. G. VON RAD, *Il sacrificio di Abramo. Con testi di Lutero, Kierkegaard, Kolakowski e immagini di Rembrandt*, Morcelliana, Brescia 2009², 41.

³² Cf. Y. MAZOR, *Genesis 22: The Ideological Rhetoric and the Psychological Composition*, in *Biblica* 67 (1986), 81-88.

6. *Composizione del secondo passo: dov'è l'agnello per l'olocausto?*

Il passo è composto di quattro parti. L'espressione «terzo giorno» sottolinea un cambio di scena³³ e si può pensare che segni, in tal modo, l'inizio di un nuovo passo. La prima parte (4), molto piccola, svolge il ruolo d'introduzione delle altre tre (5-6; 7a e 7f-8). Queste ultime formano una struttura concentrica.

• ⁴ Il giorno : e <i>VIDE</i>	terzo il luogo	alzò da lontano.	ABRAMO	gli occhi di lui

• ⁵ e <i>DISSE</i> + «Rimanete voi – e io :: e ci prostreremo	ABRAMO qui e il <i>ragazzo</i> e ritorneremo	ai <i>ragazzi</i> di lui: con l'asino; andremo da voi».		fin lassù,

+ ⁶ E <i>prese</i> – e (la) pose + e <i>prese</i>	ABRAMO su <i>ISACCO</i> in mano di lui	la <i>LEGNA</i> il <i>FIGLIO</i> di lui, il <i>fuoco</i>		dell'OLOCAUSTO e il coltello,

:: e andarono	loro due	insieme.		

• ⁷ E <i>DISSE</i> + e <i>DISSE</i> : = «PADRE mio!».	<i>ISACCO</i>	ad ABRAMO	PADRE di lui	
• E <i>DISSE</i> : = «ECCO mi,	<i>FIGLIO</i> mio».			

• E <i>DISSE</i> : = «ECCO qui – e dov'è	il <i>fuoco</i> l' <i>agnello</i>	e la <i>LEGNA</i> , di OLOCAUSTO?».		

• ⁸ E <i>DISSE</i> = «DIO	ABRAMO: <i>VEDRÀ</i> per lui	l' <i>agnello</i>	di OLOCAUSTO,	<i>FIGLIO</i> mio!».

:: e andarono	loro due	insieme.		

Ivi le parti estreme (5-6 e 7f-8) si corrispondono globalmente, poiché possiedono lo stesso tipo di struttura (AA'B³⁴), in entrambe, poi, si descrive il

³³ Cf. J.L. SKA, *Gn 22,1-19*, 325.

³⁴ Il terzo brano (B) delle parti estreme (5-6 e 7f-8), in entrambi i casi (6d e 8c), è meno sviluppato, mentre A (5 e 7f) e A' (6a-c e 8ab) sono più simili fra di loro.

cammino del patriarca, con il figlio, verso il luogo indicato da Dio (cf. «e andarono loro due insieme»³⁵ [6d e 8c], frase che, chiaramente svolge il ruolo di termine finale a distanza tra le parti esterne). In esse, inoltre, il tema dominante è quello del sacrificio. Ciò è evidente se si pensa alla ricorrenza di termini quali «olocausto» (6a; 7h e 8c), «legna» (6a e 7g) e «fuoco» (6c e 7g). Al centro vi è il dialogo fra i due con le espressioni «padre mio» (7c) e «figlio mio» (7e), che chiaramente si corrispondono. Il sostantivo «Abramo» è il termine iniziale delle prime tra parti (4a; 5a e 7a)³⁶. Nei brani centrali delle parti estreme, invece, tale parola (6a e 8a) compare insieme a «figlio» (6b e 8b)³⁷. Il verbo «vedere» (4b e 8b), infine, svolge il ruolo di termine estremo dell'intera composizione.

7. Interpretazione

7.1. La lettura della struttura

L'espressione «terzo giorno» (22,4) colloca la scena nell'ambito dell'intervento di Dio nella storia. Questo, infatti, sarà il giorno in cui il Signore si manifesterà sul Sinai per conferire al popolo eletto il dono della Torah. Detta espressione, inoltre, svolge un ruolo importante nelle Sacre Scritture³⁸. A tale momento è collegata la visione di Abramo. Il patriarca vede il posto da lontano. Si tratta del luogo, dove sorgerà, più tardi, il tempio di Gerusalemme. Il nome Moria, infatti, è collegato dalla tradizione biblica al monte della città santa dove Salomone costruirà l'edificio sacro (2Cr 3,1). L'espressione «Abramo vide», inoltre, è in parallelo nel testo al sintagma «Dio vedrà» (22,8) che spesso è tradotta con «Dio provvederà». Il monte rappresenta agli occhi del patriarca il posto scelto da Dio per l'olocausto, il luogo dove

³⁵ Tale locuzione svolge un ruolo di conclusione in entrambe le parti estreme (5-6 e 7f-8) e per tale ragione è stata considerata come un piccolo brano (formato da un unico segmento). Per altri autori tale frase è, invece, la cornice (termini medi a distanza nel linguaggio della Retorica Biblica) del dialogo. Cf. ad es. Y.T. RADDAY, *'Al hākkī' am bassippūr hammīqrā 'ī*, 66 e R. LACK, *Le sacrifice d'Isaac*, 6. Dal punto di vista della sua posizione, indipendente dal resto degli indizi, potrebbe essere entrambe le cose. Se si possiede un fascio di criteri convergenti, invece, la sua funzione strutturale è una sola. Devono essere tenute in conto tutte le altre corrispondenze e l'insieme dell'intera struttura. Si notino, inoltre, i cambiamenti di scena dettati dalla logica del tempo: «il terzo giorno» (22,4) con cui inizia il passo in questione e «arrivarono al luogo» (22,9) con cui si apre la scena del passo successivo. In tal caso la locuzione «e andarono loro due insieme» (in 22,8) conclude il passo precedente.

³⁶ Si noti, al riguardo, che nella quarta parte tale termine è assente solo per il fenomeno dell'economia linguistica. Cf. R. MEYNET, *Trattato di retorica biblica*, 151.

³⁷ Si tratta di termini centrali. Ad esso corrisponde anche il sostantivo «Isacco» (6b e 7a).

³⁸ È, ad esempio, il giorno in cui Ester intercede per la salvezza del suo popolo (*Est* 5,1). È il tempo che trascorre Giona ventre del pesce (*Gn* 2,1). Esso è, inoltre, il giorno della risurrezione (*Os* 6,2).

Isacco deve essere immolato. Ivi, tuttavia, Dio vedrà, ossia, provvederà l'agnello del sacrificio. Si noti che il cuore³⁹ delle parti esterne (22,6 e 22,7f-8) coincide con il centro dell'intera struttura (22,7ae). È interessante, in esse, la ripetizione dei termini «Abramo», «Isacco» e «figlio». Nel cuore della parte finale, tuttavia, invece del termine «figlio» compare «agnello» (22,8b). Dal punto di vista grammaticale il v. 8 potrebbe anche essere tradotto nel seguente modo, se si considera l'espressione «figlio mio» come apposizione: «Dio vedrà (provvederà) per se l'agnello dell'olocausto: mio figlio». In tal senso sarebbe Isacco stesso l'agnello dell'olocausto⁴⁰. Il termine *seh* («capo di bestiame minuto, agnello»), inoltre, si ricollega all'animale che il popolo d'Israele deve sacrificare ogni anno in occasione della festa della pasqua (cf. *Es* 12,3-5). Ciò crea un'associazione fra l'offerta di Isacco e il sacrificio pasquale. Tale interpretazione è attestata a partire dal II secolo a.C. Il *Libro dei Giubilei*, infatti, afferma che il giorno in cui il Signore mise alla prova Abramo fu un 12 di Nissan, in modo che il sacrificio sul monte Moria (luogo del futuro tempio; *2Cr* 3,1) sarebbe avvenuto nello stesso giorno in cui normalmente avveniva l'immolazione dell'agnello pasquale⁴¹.

Il centro dell'intera struttura, in ogni caso, denota che l'offerta, il sacrificio riguarda non solo Isacco come persona, ma in modo particolare il vincolo, ossia, la relazione fra padre e figlio («padre mio», «figlio mio»; cf. 22,7). Il dialogo fra i due è molto commovente. Abramo, fin dall'inizio, deve aver avuto una relazione molto forte con Isacco. Egli rappresenta, come visto, la sua discendenza nella carne e, allo stesso tempo, la fedeltà di Dio, il compimento della sua promessa. Il patriarca è ancora più unito al figlio dopo che Ismaele è cacciato dalla casa insieme a sua madre Agar. Il testo mostra che tale vincolo, l'affetto che unisce i due deve essere reciso. Solo in tal modo Abramo può accogliere Isacco come un vero dono della grazia divina⁴².

³⁹ Anche se non si tratta di strutture concentriche, ma di strutture del tipo (AA'B). Considerando, tuttavia, che B (6d e 8c), in entrambi i casi, ha valore conclusivo, si può pensare che A' (6a-c e 8ab) svolga un ruolo di chiave di volta. Cf. la composizione del secondo passo.

⁴⁰ Cf. F.G. VOLTAGGIO, *La oración de los Padres y las Madres de Israel. Investigación en el Targum del Pentateuco. La antigua tradición judía y los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2011, 133.

⁴¹ «Il giorno dodici del primo mese del primo anno del settimo settennio di questo giubileo, vi fu una voce nei cieli, a proposito di Abramo...» (Il *Libro dei Giubilei*, XVII, 16, 298). Per primo mese si deve intendere quello di Nissan (*Es* 12,2). L'immolazione della pasqua, anticamente, avveniva fra le due sere, ossia, nella notte fra il 14 e il 15 di Nissan. Cf. J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, Paideia, Brescia 1973, 19. L'inizio del «terzo giorno» (*Gen* 22,4), corrisponde esattamente all'inizio del 15 di Nissan. Inoltre, cf. R.A. ROSENBERG, *Jesus, Isaac, and the Suffering Servant*, in *Journal of Biblical Literature* 84 (1965), 381-388 e F.G. VOLTAGGIO – D. SÁNCHEZ ALCOLEA, *La antigua asociación entre las figuras de Isaac, del cordero y del Siervo de YHWH, y su relación con el misterio pascual de Cristo*, in *Catechumenium* 22 (2013), 73-82.

⁴² Cf. A. WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, 58-59.

7.2. La domanda di Isacco

Subito dopo aver visto il monte del sacrificio, Abramo decide di separarsi dai servi. La scena è molto densa dal punto di vista teologico. Anche qui si può scorgere un parallelismo con l'evento del Sinai⁴³. Non tutti possono salire, ma soltanto Abramo e Isacco. I servi, proprio come il popolo d'Israele, quando Mosè sale sul monte insieme ad Aronne, rimangono nello sfondo (cf. *Es* 19,23-24). I due si dirigono così verso il luogo della rivelazione. Abramo non ha manifestato a nessuno ciò che sta per fare. La sua affermazione, per questo, rimane alquanto enigmatica: «ci prostreremo e ritorneremo da voi» (22,5). Poi prende la legna e la carica su Isacco. Dal testo si evince chiaramente che questi non è più un fanciullo. L'olocausto, infatti, in cui la vittima deve essere interamente bruciata, richiede una considerevole quantità di legna che un bambino non riesce certamente a sollevare. Secondo Flavio Giuseppe, Isacco aveva 25 anni al momento della prova⁴⁴, mentre il *Targum Pseudo Jonathan* afferma che l'età del ragazzo era di 37 anni⁴⁵. Ciò emerge anche dal confronto dei dati di *Gen* 17,17 e *Gen* 23,1. Sara, infatti, aveva 90 anni al momento della nascita di Isacco e muore all'età di 127 anni. Nel libro della Genesi tale evento è narrato subito dopo il racconto della prova di Isacco (23,1)⁴⁶. La scena, in ogni caso, è altamente drammatica. Ancora una volta il patriarca senza proferire parola lascia tracce del suo amore e della sua tenerezza verso il figlio. La risoluzione di prendere il fuoco e il coltello per l'immolazione, infatti, avviene per ultima. Egli stesso, inoltre, si incarica di portare tali oggetti che potrebbero risultare più pericolosi per il figlio nel corso del viaggio⁴⁷. Il culmine del passo è la domanda di Isacco. Il ragazzo, ormai non è più un bambino, sa che tutto è pronto per l'olocausto, ma manca qualcosa di fondamentale: l'animale del sacrificio. Qual è la vittima? Dov'è l'agnello dell'olocausto? Un animale adatto per il sacrificio non

⁴³ Cf. G. MILLER, *Peril and Deliverance and the Akedah-Sinai Narrative Structure*, *Jewish Bible Quarterly* 40 (2012), 247-248.

⁴⁴ «Avendo Isacco 25 anni, eretto l'altare...». FLAVIO GIUSEPPE, *Antiquitatum Iudaicarum*, in BENEDICTUS NIESE (ed.) *Flavii Iosephi opera*, I, Berolini: apud Weidmannos, Berlin 1888-1895, I, 227.

⁴⁵ Nel dialogo con Ismaele, che nel Targum precede immediatamente la prova di Abramo, Isacco afferma: «Guarda che io sono un ragazzo di 37 anni e se il Santo, benedetto Egli sia, mi chiedesse tutti i miei membri, non (mi) rifiuterei...» (*TPsJ* su *Gen* 22,1). S.A. KAUFMAN (ed.), *Targum Pseudo-Jonathan to the Pentateuch, The Late Jewish Aramaic version of the Pentateuch from the files of the Comprehensive Aramaic Lexicon Project (CAL)*, Hebrew Union College, Cincinnati (OH) 2005, in *Logos Bible Software*, Bellingham (WA) 2016.

⁴⁶ Cf. F.G. VOLTAGGIO – D. SÁNCHEZ ALCOLEA, *La antigua asociación*, 74-75.

⁴⁷ Cf. H. GUNKEL, *Genesis. Translated and interpreted*, Mercer University Press, Macon (GA) 1997, 235 e Y. MAZOR, *Genesis* 22, 85.

si trova così facilmente lungo il cammino che conduce verso la cima di un monte. Di nuovo il testo tace riguardo alla descrizione dei sentimenti. Si può immaginare, e se non si può affermare con certezza, perlomeno rimane un dubbio ragionevole, che Isacco deve aver intuito ciò che sta per accadere. La risposta di Abramo è molto significativa. Dio vedrà (provvederà) l'agnello per l'olocausto. Questa è la fede. Abramo sa che il Signore è fedele e, per questo, ha sacrificato la sua ragione, il suo modo di pensare. Sa che la volontà di Dio, la sua fedeltà, e in definitiva il suo amore sono più grandi della sua mente. Per questo la risposta di Abramo trascinava anche il figlio verso la fede e l'obbedienza. Il testo, al riguardo, lascia un segno forte: la ripetizione dell'intera espressione: «e andarono loro due insieme» (22,6 e 22,8). Si noti che tali parole chiudono le parti estreme (22,5-6 e 22,7f-8) nella struttura sopra proposta. Il livello di significato, tuttavia, è decisamente diverso. La seconda ricorrenza sottolinea che Isacco aderisce interiormente all'obbedienza del padre. Accetta, in altre parole, di procedere nel cammino senza sapere, accetta che sarà Dio a scegliere la vittima. Nella teologia dell'ebraismo, inoltre, il sacrificio deve essere offerto con un cuore puro da parte dell'offerente, mentre la vittima deve essere integra e senza difetti (cf. Sal 24,3-4; Es 12,5; Lv 23,12 e Sal 15,1-5)⁴⁸. La ripetizione della frase fa comprendere che, ora, anche Isacco è associato, in qualche modo, all'obbedienza del padre per una offerta pura, senza macchia.

8. Composizione del terzo passo: l'offerta del figlio sull'altare

+ ⁹ E arrivarono	al luogo			
= che aveva	detto a LUI	Dio;		

+ e costruì	là	ABRAMO	l'altare,	
+ e dispose	la LEGNA,			
:: e legò	Isacco	il FIGLIO di lui		
:: e pose	lui	sull'altare,	sopra	la LEGNA.
+ ¹⁰ E stese	ABRAMO	la mano di lui		
+ e prese	il coltello			
+ per immolare	il FIGLIO di lui.			

⁴⁸ Il TPsJ su Gen 22,8b sottolinea tale aspetto con una aggiunta: «E andarono i due insieme, con un cuore integro ("šlym")».

Il passo consta di due brani (9ab e 9c-10). Il primo è una breve introduzione, il secondo è formato da tre segmenti di costruzione concentrica (9cd; 9ef e 10). In esso si riscontrano sei verbi («costruì»; «dispose» ecc...) in chiaro parallelismo progressivo⁴⁹. Ogni verbo descrive un'azione di Abramo fino ad arrivare al momento culminante in cui il patriarca si accinge a «immolare» (10c) Isacco. A livello lessicale, inoltre, il nome «Abramo» (9c e 10a) può essere considerato termine iniziale tra il primo e il terzo segmento del secondo brano, il sostantivo «legna» (9d e 9f) termine finale tra i primi due e «figlio» (9e e 10c) termine estremo fra gli ultimi due segmenti. Si noti, infine, la ripetizione del termine «altare» (9c e 9e). Per quanto riguarda l'insieme dei due brani si osservi che il nome «Abramo» (9c) riprende il pronome «lui» del segmento precedente (9b).

9. Interpretazione

Questo passo è molto breve. Dopo l'introduzione, di nuovo, una costruzione concentrica. Tutte le azioni descritte sono svolte dal patriarca. Il primo atto consiste nella costruzione dell'altare. È il primo, nelle Scritture, edificato sul luogo del futuro tempio⁵⁰. Dopo aver disposto la legna dell'olocausto, Abramo lega il figlio e lo depone sull'altare. Sorprende che proprio questo sia il cuore della struttura. Come noto il centro svolge il ruolo di chiave di volta ai fini dell'interpretazione⁵¹. Difficile pensare qui che Isacco non abbia, in qualche modo, partecipato alle azioni del padre, accettando volontariamente la legatura⁵². Egli non era più un bambino. È sufficiente, al riguardo, pensare che egli aveva avuto la forza necessaria per sollevare il pesante fardello della legna e trasportarlo fino al luogo stabilito⁵³. Abramo, inoltre, seguendo la logica del racconto biblico, era ormai molto anziano e non aveva più il vigore di un uomo nel pieno delle sue forze. La tradizione ebraica posteriore, nonché quella cristiana hanno sottolineato tale aspetto fino al punto di affermare che Isacco

⁴⁹ Per quanto riguarda questo tipo di parallelismo cf. R. MEYNET, *L'analisi retorica*, Queriniana, Brescia 1992, 38.

⁵⁰ Sebbene la tradizione ebraica posteriore ha associato il tempio al luogo della creazione dell'uomo e la donna, e del paradiso terrestre, affermando che fu Adamo a costruire lì il primo altare e offrire il primo sacrificio al Signore. Cf. I.A. CHAIM RICHMAN, *Carta's illustrated encyclopedia of the Holy Temple in Jerusalem*, Carta, Jerusalem 2005, 1-2.

⁵¹ R. Meynet (cf. *Trattato di retorica biblica*, 413-431) dedica varie pagine allo studio di questo fenomeno.

⁵² Cf. F. GIUNTOLI, *Genesi 12-50. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2013, 93.

⁵³ Cf. *ivi*, 88 e H. GUNKEL, *Genesis*, 85.

si offrì come vittima volontaria⁵⁴. Un fatto, in ogni caso, è certo: il testo non mostra alcun tipo di opposizione da parte del giovanotto, né un gesto, né una parola. Molto importante, poi, è la deposizione del ragazzo sull'altare. Ogni dubbio è ormai sciolto. Abramo ha accettato definitivamente la volontà di Dio, Isacco, suo figlio non ha opposto resistenza, «ha offerto il collo»⁵⁵ dirà la tradizione targumica posteriore. La legatura e la deposizione di Isacco sull'altare, sottolineano, a mio parere, che il sacrificio è di entrambi. Abramo accetta di restituire il dono a Dio e di tagliare definitivamente con ogni vincolo affettivo che lo lega al figlio, Isacco accetta che l'obbedienza di suo padre a Dio, ossia, la sua fede, è superiore all'amore che egli nutre nei suoi confronti. Ciò rende colui che offre il sacrificio perfetto e perfetta la vittima. Il passo ora giunge verso il culmine. Abramo prende il coltello per immolare il figlio, l'unigenito, l'amato, l'Isacco della promessa.

10. Composizione del quarto passo: Dio provvede l'ariete per l'olocausto

+ ¹¹ E chiamò	a lui	l'angelo	di YHWH	dal cielo
• e DISSE:				
= «ABRAMO,	ABRAMO!».			
• E DISSE:				
:: «Ecco me!»				

• ¹² E DISSE:				
– «Non STENDERE	LA MANO di te	verso il RAGAZZO		
– e non fare	a lui	nulla!		

+ Che ora	so			
+ che temi	DIO	tu		
:: e non hai rifiutato il FIGLIO di te, l'unico di te per ME ».				

⁵⁴ Il TN su Gen 22,10a recita così: «E stese Abramo la sua mano e prese il coltello per immolare Isacco suo figlio. E rispose Isacco dicendo ad Abramo suo padre: “legami bene così che non ricalitri contro di te e sia invalida la tua offerta e io sia spinto verso la fossa della distruzione nel mondo che viene”». Cf. S.A. KAUFMAN (ed.), *Targum Neofiti to the Pentateuch. The Late Jewish Aramaic version of the Pentateuch from the files of the Comprehensive Aramaic Lexicon Project (CAL)*, Hebrew Union College, Cincinnati (OH) 2005, in *Logos Bible Software*, Bellingham (WA) 2016. Parimenti Clemente di Roma afferma: «Con fiducia, Isacco, sapendo ciò che stava per accadere si avvicinò, volontariamente («*hēdeōs*») al sacrificio» (1Cor 31,3). Cf. CLEMENS ROMANUS, *Epistola I ad Corinthios*, in PG, I, 272.

⁵⁵ «Ecco, guardate i due unici che sono nel mondo, l'uno che immola e l'altro che sta per essere immolato. Colui che immola non esita e colui che sta per essere immolato porge il suo collo» (TN su Gen 22,10b).

• ¹³ E alzò + e vide ∴ preso	ABRAMO ed <i>ecco</i> in un cespuglio	gli occhi di lui ariete con le corna di lui.	uno ⁵⁶

+ E andò ∴ e lo OFFRÌ	ABRAMO IN OLOCAUSTO	e prese al posto	l'ariete del FIGLIO di lui.

• ¹⁴ E chiamò + «Il YHWH = perciò + «Sul monte	ABRAMO vede», si DICE YHWH	il nome del luogo oggi: si fa vedere».	quello:

Il passo consta di tre parti (11-12e 12f e 13-14) che formano una struttura concentrica. Le parti estreme (11-12e e 13-14) si corrispondono globalmente. In entrambe è contenuta una visione. Nella prima è l'angelo di YHWH che compare ad Abramo e che gli impedisce di immolare il figlio, nella seconda è un ariete che appare al patriarca, con il quale il Signore provvede l'animale del sacrificio. A livello lessicale si noti:

– Il nome «Abramo⁵⁷» (11c [bis] e 13a) può essere considerato termine iniziale tra le parti estreme e nella sua prossimità, in entrambi i casi, segue l'interiezione «ecco» (11e e 13b);

– le espressioni «stendere la mano» (12b) e «offrire in olocausto» (13e) sono chiaramente sinonime e svolgono il ruolo di termini medi fra le parti esterne, insieme alle parole «ragazzo/figlio» (12b e 13e); quest'ultimo termine si trova anche al centro dell'intera composizione (12f);

– il nome santo di «YHWH» è chiaramente termine estremo della composizione (11a e 14e) e richiama la parola «Dio» (12e) alla fine della prima parte e il pronome «me» (12f) al centro;

– il verbo «dire⁵⁸» (11b e 14d), similmente, si trova nelle estremità delle parti;

– il termine «chiamare» della prima parte, infine è ripreso nella seconda (11a e 14a).

⁵⁶ Il testo masoretico legge *'aḥar* “dietro”. Nell'apparato critico della BHS risulta che molti manoscritti tra cui il Pentateuco Samaritano (secundum A), la LXX e la versione Siriaca leggono *'eḥād* “uno”. È probabile che si tratti di un errore di vista del copista che ha confuse le lettere simili *reš* e *dalet*.

⁵⁷ Esso è anche presente all'inizio di ogni brano della terza parte (13a; 13d e 14a).

⁵⁸ Esso è presente anche in 11d e 12a.

11. Interpretazione

11.1. Il tetragramma sacro: YHWH

Senza voler entrare nelle dispute sopra accennate del metodo storico critico, riguardo al problema delle fonti, si vuole, in questa sede, cercare di comprendere il significato della comparsa di tale termine all'interno del racconto. L'obiettivo è quello di rispettare fino in fondo l'intenzione dell'ultimo redattore, ossia, dell'autore sacro del testo canonico. Dal punto di vista quantitativo, il termine Dio compare 4 volte (22,1.3.8.11) fino al momento della svolta determinata dal passo centrale e una sola volta dopo (22,12). Il nome YHWH, invece, si riscontra quattro volte, tutte a partire dal v. 11. Tale dato non può passare inosservato. L'obbedienza del patriarca è completa, ossia perfetta, solo quando sta sul punto di compiere il sacrificio. Si può pensare che, dal momento che Abramo ha obbedito fino in fondo, Dio non è più per lui semplicemente *'ēlōhîm* («Dio»), ma YHWH, ossia, un Dio personale, riconoscibile per il suo nome (*Es* 3,1-15). L'autore sacro, plausibilmente, voleva insinuare che l'obbedienza del patriarca è, allo stesso tempo, un atto che conduce Abramo verso una relazione personale e più piena con Dio. Accade qualcosa di opposto rispetto al racconto di Genesi 3. Ivi, infatti, il sintagma «Signore Dio» compare in bocca del narratore e il nome YHWH non è mai pronunciato dagli altri interlocutori (serpente, Adamo e Eva). Il serpente (3,1 e 3,5 [*bis*]), invece, ed Eva (3,2) si riferiscono al creatore sempre con la parola «Dio», priva del tetragramma sacro⁵⁹. Ciò significa che essi, nella dinamica del peccato, hanno perso la dimensione personale con Dio, hanno perso, in altre parole, la comunione con il loro creatore. La fede implica un processo inverso.

11.2. Il sacrificio sostituito

La menzione del «figlio» svolge, ancora, un ruolo centrale. Tale parola compare nel cuore dell'intera struttura (22,12f) e nei centri (22,12b e 22,13de) delle parti estreme (22,11-12e e 22,13-14)⁶⁰. Ivi si stabilisce anche un parallelismo, in opposizione, tra il contro ordine dell'angelo: «non stendere la mano» (22,12b) e il sacrificio dell'ariete (22,13de). Isacco è risparmiato e l'ariete è offerto al suo posto. Il fatto che Abramo non ha rifiutato il figlio è la chiave d'interpretazione

⁵⁹ Cf. G. LORI – F.G. VOLTAGGIO, *La sentence de Yhwh comme chemin de rédemption et deuxième possibilité de conversion. Analyse rhétorique de Gn 3*, in *Exercices de Rhétorique* 8 (2017), 3.7.

⁶⁰ In 22,12b è significato dal termine simile «ragazzo».

dell'intero passo. Le parole dell'angelo manifestano, inoltre, l'intenzione di Dio. Si tratta di una prova che sveli la vera relazione di Abramo con Dio. Di nuovo l'elemento decisivo è la fede, è l'obbedienza che porta a riconoscere la provvidenza divina. Il testo, poi, gioca con il verbi *yārē'* ("temere") e *rā'ā* ("vedere") di radice simile. Abramo teme Dio (22,12e) e vede l'ariete (22,13b). Il timore di Dio conduce il patriarca alla visione. E da qui il nome del luogo «YHWH vede/provede» e il detto: «sul monte YHWH si fa vedere». Come in Genesi 3 la disobbedienza aveva portato Adamo a vedere la propria nudità, ora la fede, al contrario, spinge il patriarca a vedere l'opera di Dio, la sua santità.

12. Composizione del quinto passo: l'intervento divino (benedizione) a causa dell'obbedienza di Abramo

+ ¹⁵ E chiamò : per la seconda volta • ¹⁶ e disse: + «per me stesso	l'angelo dal cielo ho <i>GIURATO</i> ,	di YHWH oracolo	ABRAMO di YHWH :
:: <i>perché</i> TU :: e non + ¹⁷ con ogni <i>benedizione</i>	hai fatto hai rifiutato <i>benedirò</i> te	<i>la cosa</i> il figlio di te,	<i>questa</i> l'unico di te,

= e moltiplicherò : <i>come</i> le stelle : e <i>come</i> la sabbia	molto del cielo che	la discendenza di te, sulla riva	del <i>mare</i> ,
= e si impadronirà	la discendenza di te	della porta	dei nemici di te.

+ ¹⁸ E <i>saranno benedette</i> :: <i>perché</i>	per la discendenza di te <i>hai ascoltato</i>	tutte le nazioni <i>la voce di ME</i> ».	della <i>terra</i> ,

+ ¹⁹ E tornò :: e si alzarono .. e abitò	ABRAMO e andarono ABRAMO	dai ragazzi di lui; insieme	al pozzo del <i>GIURAMENTO</i> presso il pozzo del <i>GIURAMENTO</i> .

Il quinto passo è composto di due parti (15-18 e 19). La prima è formata da due sottoparti (15-16b e 16c-18), mentre la seconda, molto piccola, costa di un unico segmento, che svolge il ruolo di conclusione.

Con riferimento alla prima parte, il nome «YHWH» e il pronome «me», a cui si riferisce, potrebbero essere considerati come termini estremi (15 a e 18b)

e finali (16b e 18b) fra le sottoparti. Il sostantivo «Abramo» (15a) e il pronome «tu» (16c) termini iniziali.

La seconda sottoparte (16c-18), include la formulazione intera dell'oracolo, possiede una struttura concentrica⁶¹ focalizzata sul contenuto della benedizione. In essa i brani estremi si corrispondono a specchio (cf. «perché tu hai fatto...» (16c) e «perché hai ascoltato...» (18b); «con ogni benedizione benedirò» (17a) e «saranno benedette» (18a). L'espressione «la discendenza di te» è termine estremo nel brano centrale (17b e 17e) e termine medio fra gli ultimi due brani (17e e 18a).

Per quanto riguarda l'insieme del passo si noti: il nome «Abramo» è termine iniziale fra le due parti (15a e 19a) e termine estremo dell'intera composizione (15a e 19c). Il verbo «giurare» (16b) è richiamato nel nome Bersabea (19a e 19c), letteralmente *bē'ēr šeba*⁶², ossia, «pozzo dei sette», vocalizzato nel testo masoretico, in Gen 22,19, con *bē'ēr šāba*⁶³, il quale potrebbe anche essere tradotto come «pozzo del giuramento». Il termine «cielo» (15b) della prima sottoparte, infine, è richiamato al centro della seconda (17c) ed è in parallelismo d'opposizione a «mare» (17d) e «terra» (18a).

13. Interpretazione

La benedizione possiede un tono molto solenne. In poche altre circostanze, nell'Antico Testamento, si trova un giuramento di Dio per se stesso e in prima persona⁶³ (cf. *Is* 45,23; *Ger* 22,5 e 49,13). Solamente in due occasioni, tra queste, tale tipo di giuramento è accompagnato dalla menzione del nome «YHWH» (*Ger* 22,5 e 49,13), ma in nessun altro caso, fuori da *Gen* 22,19, esso è pronunciato come garanzia di una benedizione. Si può pensare, pertanto, che si tratti della benedizione per eccellenza. Tale fatto implica, oltre alla lode e al gradimento di Dio della fede del patriarca, anche una certa ammirazione per la sua fedeltà. L'aver creduto alle parole del Signore, anche se tutto sembrava contraddire l'alleanza sigillata con il patriarca (*Gen* 15), conduce Abramo al grado supremo della benedizione. Il contenuto della benedizione poi si trova nel cuore della seconda sottoparte. Ivi si riafferma la promessa nei suoi due punti essenziali la discendenza e il possesso della terra (cf. *Gen* 12,1-2.6). L'espressione «impadronirsi delle porte dei nemici» significa prendere possesso

⁶¹ Tale struttura è stata in gran parte scoperta da C. SAVASTA, *Schemi e strutture in Gen 22,1-19*, 188 e A. WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, 28.

⁶² Cf. per es. le traduzioni della CEI e della TOB.

⁶³ In altre occasioni si trova in seconda o terza persona cf. per es. *Es* 32,13 e *Am* 6,8.

delle loro città. Il termine «porta» è utilizzato per indicare una parte del tutto («porta», ossia, come sinonimo di “città”). Per questo quasi tutte le traduzioni più autorizzate traducono «porta»⁶⁴. In essa, inoltre, si può scorgere un’allusione alla conquista della terra promessa. Per esprimere la moltitudine della discendenza, si usa un termine di paragone nuovo rispetto a *Gen 12*: essa sarà numerosa come la sabbia che è sulla riva del mare (22,17). Un aspetto interessante è che nel centro della struttura questa volta non compare né «Isacco», né la parola «figlio». Tali termini, tuttavia, sono chiaramente significati dal sintagma «la discendenza di te». Tale aspetto sembra molto rilevante. Il fatto che Abramo ha rinunciato a Isacco, sposta in tal senso l’attenzione verso la discendenza. Isacco, inoltre, non è più nominato, neanche nel versetto conclusivo. Questo vuol dire probabilmente, come già ha notato A. Wénin, che il patriarca ha già reciso il vincolo affettivo che lo legava al figlio e ha rinunciato al progetto che aveva su di lui⁶⁵, ma significa anche che la discendenza, la generazione che seguirà, è più importante di Isacco stesso. La rinuncia del patriarca, lo ha spinto, per così dire, ad andare più in là, schiudendo l’immenso scenario del progetto divino. La benedizione, poi, trova il suo eco universale nel mondo intero: «E saranno benedette per la tua discendenza tutte le nazioni della terra» (22,18).

14. Composizione dell’insieme della sequenza

La sequenza è composta di cinque passi (1-3; 4-8; 9-10; 11-14 e 15-19) che formano una struttura concentrica. I passi estremi (1-3 e 15-19) si corrispondono globalmente. All’intervento di Dio che mette alla prova Abramo (1-2) ordinandogli: «prendi tuo figlio, il tuo unigenito [...] e offrilo in olocausto», corrisponde l’intervento dell’angelo che annuncia la benedizione di Dio in favore del patriarca. Si noti la corrispondenza esatta delle parole «il tuo figlio, il tuo unigenito»⁶⁶ e la simmetria tra il verbo «prendi» e l’espressione «non hai rifiutato» (2 e 16). La causa del favore divino accordato ad Abramo si evince dalle parole dell’angelo: «perché tu hai fatto questo e non hai rifiutato il tuo figlio, il tuo unigenito» (16) tali parole corrispondono a «offrilo in olocausto» (2). Nel primo passo, inoltre, Abramo parte per recarsi al luogo che Dio gli ha

⁶⁴ La variazione vocale è dovuta all’accento della pausa.

⁶⁵ Cf. A. WÉNIN, *Isaac ou l’épreuve d’Abraham*, 87.

⁶⁶ La stessa frase si riscontra anche nel quarto passo (12b), dove svolge un ruolo di chiave di volta. Si potrebbe pensare a una corrispondenza fra questi ed il primo. Alcuni autori, infatti, hanno visto lì una relazione fra ordine di Dio (22,2) e contro ordine: «Non stendere la tua mano». Il quinto passo, tuttavia, è più simile al primo rispetto al quarto, anche per le ragioni enumerate in seguito.

ordinato (3), nel quinto, fa ritorno a casa (19). Si osservi in tali vv. (3 e 19) la simmetria di vari termini («Abramo»; «ragazzi»; «alzarsi» e «andare»).

Anche i passi intermedi si corrispondono complessivamente. Entrambi sono di costruzione concentrica. Nel secondo passo Isacco nota l'assenza della vittima del sacrificio («dov'è l'agnello?» [7]). Nel quarto passo Dio provvede («vede» [14]) la vittima: un ariete (13). I termini «agnello» (7 e 8) e «ariete» (13) sono qui chiaramente in simmetria, e, in entrambi i casi, ripetuti per due volte.

Alcune frasi intere delimitano chiaramente i passi. Vi sono nel testo tre oracoli divini (1-2; 11-12 e 15-18) in cui l'altissimo si dirige al patriarca. Gli ultimi due sono mediati da un angelo. Nella parte narrativa che introduce le parole di Dio, questi ultimi sono quasi identici (cf. «E chiamò l'angelo... etc.» (11 e 15-16a). Anche l'introduzione al primo oracolo (1), tuttavia, possiede un'enorme somiglianza con questi (cf. i termini paralleli «Dio/YHWH»; «Abramo/lui» e «disse»). Alla parte narrativa del primo e secondo oracolo, poi, seguono locuzioni uguali: «Abramo!» ... «E disse» (cf. 1 e 11).

¹ Dopo queste cose, Dio mise alla prova Abramo, e gli disse: «Abramo!». E disse: «Eccomi!». ² E disse: «PRENDI TUO FIGLIO, IL TUO UNIGENITO che ami, Isacco, va' nella terra di Moria e offrilo in olocausto su di un monte che io ti dirò».

³ Si alzò presto Abramo di mattina, sellò l'asino, prese due ragazzi con sé e Isacco suo figlio, spaccò la legna per l'olocausto si alzò e andò verso il LUOGO CHE GLI AVEVA DETTO DIO.

⁴ Il terzo giorno sollevò Abramo i suoi occhi e vide quel luogo da lontano.

⁵ Allora Abramo disse ai suoi ragazzi: «Fermatevi qui con l'asino; io e il ragazzo andremo fin lassù, ci prostreremo e poi ritorneremo da voi». ⁶ E prese Abramo la legna dell'olocausto e la pose su Isacco suo figlio, prese in mano il fuoco e il coltello, e andarono loro due insieme.

⁷ E disse Isacco ad Abramo suo padre e disse: «Padre mio!». E disse: «Eccomi, FIGLIO MIO».

E disse: «Ecco qui il fuoco e la legna, ma dov'è l'agnello per l'olocausto?». ⁸ E disse Abramo: «DIO VEDRÀ per se l'agnello per l'olocausto, figlio mio!». E andarono loro due insieme.

⁹ Così arrivarono al LUOGO CHE GLI AVEVA DETTO DIO. E costruì là Abramo l'altare, dispose la legna, legò Isacco SUO FIGLIO e lo pose sull'altare, sopra la legna.

¹⁰ Poi stese Abramo la sua mano e prese il coltello per immolare suo figlio.

¹¹ E chiamò a lui l'angelo di YHWH dal cielo e gli disse: «Abramo, Abramo!». E disse: «Eccomi!».

¹² E disse: «Non stendere la tua mano contro il ragazzo e non fargli nulla!

Ora so che tu temi Dio e NON HAI RIFIUTATO TUO FIGLIO, IL TUO UNIGENITO per me».

¹³ Allora sollevò Abramo i suoi occhi e vide ed ecco un ariete, impigliato con le corna in un cespuglio. E andò Abramo a prendere l'ariete e lo offrì in olocausto al posto del suo figlio. ¹⁴ E chiamò Abramo quel luogo «YHWH VEDE»; perciò si dice oggi giorno: «Sul monte YHWH si fa VEDERE».

¹⁵ E chiamò l'angelo di YHWH Abramo per la seconda volta dal cielo, ¹⁶ e disse: «Giuro per me stesso, oracolo del YHWH: perché tu hai Fatto questo e NON HAI RIFIUTATO TUO FIGLIO, IL TUO UNIGENITO, ¹⁷ io ti colmerò di benedizioni e moltiplicherò molto la tua discendenza, come le stelle del cielo e come la sabbia che è sulla riva del mare; e si impadronirà la tua discendenza della porta dei tuoi nemici. ¹⁸ Saranno benedette nella tua discendenza tutte le nazioni della terra, perché tu hai obbedito alla mia voce».

¹⁹ E ritornò Abramo dai suoi ragazzi, e si alzarono e andarono insieme verso Bersabea e abitò Abramo a Bersabea.

Due espressioni ripetute parola per parola fanno da cornice al secondo passo: «luogo che egli...» (3 e 9). Esse possono essere considerate come termini medi a distanza fra il primo e terzo passo.

Il testo è pieno di corrispondenze lessicali, come si può facilmente osservare nella riscrittura in seguito. Si è scelto, tuttavia, in questa sede, di spiegare solo le più importanti ai fini della comprensione della suddivisione del testo (anche se sono segnalate tutte). Si noti al riguardo:

– Il termine «Dio/YHWH» è presente all’inizio di ogni passo (1; 9; 11 e 15), eccetto il secondo, in cui, tuttavia, è significato con l’espressione «il terzo giorno» (4) e alla fine di tre passi (3; 8 e 14);

– il nome «Abramo», similmente, si ritrova all’inizio di tutti i passi (1; 4; 9; 11 e 15) e alla fine dell’ultimo (19) dove forma un’inclusione letteraria con il v. 1;

– il sostantivo «figlio» ricorre nel cuore dei tre passi centrali ed è sempre accompagnato da un pronome possessivo che lo riferisce ad Abramo (7; 9 e 12);

– «luogo» (3 e 4) è termine medio fra il primo e il secondo passo;

– il verbo «vedere» è termine estremo (4 e 13) e finale (8 e 13) fra il secondo e quarto passo.

<p>¹ Dopo queste cose, DIO mise alla prova ABRAMO, e gli disse: «ABRAMO!». E disse: «Eccomi!». ² E disse: «Prendi tuo FIGLIO, il tuo UNIGENITO che ami, ISACCO, va' nella terra di Moria e offrilo in olocausto su di un monte che io ti DIRÒ».</p> <p>³ Si alzò presto ABRAMO di mattina, sellò l'ASINO, prese due RAGAZZI con sé e ISACCO suo FIGLIO, spaccò la legna per l'olocausto si ALZÒ e andò verso il LUOGO che gli AVEVA DETTO DIO.</p>
<p>⁴ Il TERZO GIORNO sollevò ABRAMO i suoi occhi e vide quel LUOGO da lontano.</p> <p>⁵ Allora ABRAMO disse ai suoi RAGAZZI: «Fermatevi qui con l'ASINO; io e il RAGAZZO andremo fin lassù, ci prostreremo e poi ritorneremo da voi». ⁶ E prese ABRAMO la legna dell'olocausto e la POSE su ISACCO suo FIGLIO, prese in mano il fuoco e il COLTELLINO, e andarono loro due insieme.</p> <p>⁷ E disse ISACCO ad ABRAMO suo padre e disse: «Padre mio!». E disse: «Eccomi, FIGLIO mio». E disse: «Ecco qui il fuoco e la legna, ma dov'è l'AGNELLO per l'olocausto?». ⁸ E disse ABRAMO: «DIO vedrà per se l'AGNELLO per l'olocausto, FIGLIO mio!». E andarono loro due insieme.</p>
<p>⁹ Così arrivarono al LUOGO che gli AVEVA DETTO DIO. E costruì LÀ ABRAMO l'altare, dispose la legna,</p> <p style="text-align: center;">legò ISACCO suo FIGLIO e lo POSE sull'altare, sopra la legna.</p> <p>¹⁰ Poi stese ABRAMO la sua mano e prese il COLTELLINO per immolare suo FIGLIO.</p>
<p>¹¹ E CHIAMÒ A LUI l'ANGELO di YHWH dal cielo e gli disse: «ABRAMO, ABRAMO!». E disse: «Eccomi!». ¹² E disse: «Non stendere la tua mano contro il RAGAZZO e non FARGLI nulla! Ora so che tu temi DIO</p> <p style="text-align: center;">e non hai RIFIUTATO tuo FIGLIO, il tuo UNIGENITO per me».</p> <p>¹³ Allora sollevò ABRAMO i suoi occhi e vide ed ecco un ARIETE, impigliato con le corna in un cespuglio. E andò ABRAMO a prendere l'ARIETE e lo offrì in olocausto al posto del suo FIGLIO. ¹⁴ E CHIAMÒ ABRAMO quel LUOGO «YHWH vede»; perciò si dice oggi giorno: «Sul monte YHWH si fa vedere».</p>



¹⁵ E CHIAMÒ l'ANGELO di YHWH ABRAMO per la seconda volta dal cielo, ¹⁶ e DISSE: «Giuro per me stesso, oracolo del YHWH: perché tu hai Fatto questo e non hai RIFIUTATO tuo FIGLIO, il tuo UNIGENITO,¹⁷ io ti colmerò di benedizioni e moltiplicherò molto la tua discendenza, come le stelle del cielo e come la sabbia che è sulla riva del mare; e si impadronirà la tua discendenza della porta dei tuoi nemici.¹⁸ Saranno benedette nella tua discendenza **tutte le nazioni della terra**, perché tu hai obbedito alla mia voce».

¹⁹ E ritorno ABRAMO dai suoi RAGAZZI; e si ALZARONO e andarono insieme verso Bersabea e abitò ABRAMO a Bersabea.

15. Considerazioni conclusive: Il carattere profetico del sacrificio di Abramo

15.1. La chiave di volta al centro

Nel passo centrale si riscontra la scena di volta dell'intero racconto, l'obbedienza assoluta del patriarca che si dispone a sacrificare l'Isacco della promessa. Subito dopo, come visto, si riscontra un segno nel testo che certifica che la svolta è avvenuta: La comparsa del nome santo: YHWH. Si noti, inoltre, che il termine «Dio» è presente nel primo e nel terzo passo (22,1 e 22,9) ed è significato al principio del secondo dall'espressione «terzo giorno» (22,4). Il nome YHWH, invece, si riscontra all'inizio degli ultimi due passi (22,11 e 22,15). Nel cuore del passo centrale, inoltre, si riscontra la menzione dei termini «Isacco» e «figlio» (22,9b), cosa che avviene, con gli stessi termini o con parole sinonime, anche nei centri dei passi intermedi (22,7 e 22,12b⁶⁷). Tale fenomeno, inoltre, si è verificato con frequenza anche nelle strutture di livello inferiore. Questi due elementi, insieme, certificano con chiarezza che l'obbedienza è l'elemento risolutivo della narrazione. L'obbedienza ha un solo nome: «il sacrificio di Isacco». Questa è la fede. Genesi 22 è essenzialmente un racconto centrato sulla fedeltà del patriarca alle parole di Dio. Per questo, con ragione, Abramo può chiamare Dio con il nome che gli corrisponde (22,14) perché ne ha riconosciuto a tutti gli effetti la signoria.

15.2. La corrispondenza dei passi della struttura

A livello strutturale è emersa la corrispondenza dei passi estremi. Si tratta, infatti, di due interventi di Dio. Il primo è una prova che può sembrare una maledizione, l'ultimo una benedizione, accordata con tono solenne, a causa

⁶⁷ Cf. «unigenito» al posto di «Isacco».

dell'obbedienza di Abramo. In questo modo il testo ricollega direttamente la benedizione concessa al patriarca all'esatto compimento dell'ordine di Dio. Si può pensare, pertanto, che in virtù della fede e dell'obbedienza, l'apparente maledizione si trasformi in benedizione.

I passi intermedi, similmente, si corrispondono. Il culmine del secondo passo, come visto, è la domanda di Isacco («dov'è l'agnello?» [22,7]). La risposta di Abramo trova qui un apice teologico inatteso: «Dio stesso vedrà (provvederà) l'agnello» (22,8). In tal modo è il Signore stesso che dovrà rispondere alla domanda di Isacco. Dio si farà vedere sul monte e tale apparizione sarà la sua risposta definitiva alla domanda. La fede del patriarca consiste nel rinunciare a risolvere il problema della contraddizione tra l'ordine divino (sacrificare il figlio amato) e la promessa (che proprio da Isacco, al patriarca era stata assicurata una discendenza [Gen 21,12]). È chiaro che Dio deve manifestarsi, deve apparire per risolvere il misterioso enigma. È interessante, al riguardo, l'interpretazione della lettera agli ebrei: «Egli pensava infatti che Dio è capace di far risorgere anche dai morti: per questo lo riebbe e fu come un simbolo» (Eb 11,19). Nel passo parallelo si narra, dunque, l'apparizione. Essa tocca due livelli. Il primo è l'angelo di YHWH che impedisce che il sacrificio sia consumato (Gen 22,11-12), l'altro è la visione dell'ariete impigliato con le corna, che rappresenta la vittima sostituta (Gen 22,13-14). Il lettore attento avrà notato una incongruenza nel parallelismo stabilito dal testo. «Agnello» e «ariete» sono termini che si corrispondono con evidenza. Si tratta, in entrambi i casi, di animali designati a sostituire il sacrificio di Isacco, entrambi i termini, inoltre, ricorrono due volte. Il testo qui, tuttavia, sconvolge le prospettive. La vittima non è Isacco, né un agnello, ma un ariete. Tale differenza è significativa. In tal modo, infatti, le parole di Abramo, («Dio stesso provvederà l'agnello» [22,8]), non trovano un compimento immediato. La profezia del patriarca rimane aperta. Affinché si compiano le sue parole Dio, dovrà provvedere per se un agnello. Tale particolare non è sfuggito affatto agli interpreti ebrei di Gn 22. La tradizione giudaica ha, infatti, visto l'*aqedah* ("legatura") di Isacco associata alla legatura dell'agnello pasquale, incluso fino ad affermare che essa avvenne sul monte del futuro tempio⁶⁸ e, come visto, nello stesso giorno dell'immolazione dell'Agnello pasquale, ossia, il 14 di *Nissan*⁶⁹. Le parole di Abramo diventano, in tale prospettiva, profezia dell'agnello pasquale.

⁶⁸ Tale evento è chiaramente associato dalla stessa Scrittura al luogo del futuro tempio (cf. *Gen* 22,2 e *2Cr* 3,1).

⁶⁹ Cf. paragrafo 7.1.

15.3. Profezia e gesto profetico

Se le parole di Abramo possono essere considerate come profezia dell'agnello pasquale, si può pensare che la prova stessa rivesta un carattere profetico. Il comandamento che Dio rivolge ad Abramo potrebbe essere visto come la richiesta di un'azione simbolica. Il caso sarebbe simile a quello di Osea al quale è ordinato: «Va', prenditi in moglie una prostituta, genera figli di prostituzione, poiché il paese non fa che prostituirsi allontanandosi dal Signore» (*Os* 1,2). La cosa doveva sembrare molto strana agli occhi dei connazionali del profeta, tanto più perché contraddiceva il codice di leggi e costumi dell'epoca. Per un ebreo dell'epoca di Osea era un disonore prendere in moglie una prostituta (cf. *Lv* 21,7.14). Eppure tale gesto fu poi accolto dal popolo e Osea considerato come un vero profeta. Fuori dalla metafora l'azione richiesta da Dio aveva un chiaro scopo. Dio ed il popolo sono uniti dal patto dell'alleanza del Sinai. Tale unione è simile a quella del vincolo coniugale. Dio è sempre stato per Israele come uno sposo fedele, il popolo invece si è mostrato sempre sposa infedele, prostituendosi nell'adorare idoli falsi. Il gesto di Osea che sposa una prostituta e, nonostante le sue infedeltà, continua ad amarla, è simbolo dell'amore di Dio verso Israele. In modo simile, alla luce della pienezza della rivelazione si può pensare, almeno dal punto di vista teologico, che Dio comandi ad Abramo di fare quello che Egli stesso farà con il proprio figlio. In tal modo il sacrificio che Dio richiede ad Abramo non è altro che immagine profetica e simbolica, del sacrificio di Gesù Cristo. Non Abramo, ma Dio farà con il proprio figlio, esattamente ciò che ha comandato al patriarca. Alcuni passi del Nuovo Testamento, infine, sembrano alludere al fatto che tale linea d'interpretazione sia plausibile. Basti pensare a ciò che afferma l'evangelista Giovanni: «Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il Figlio *unigenito*⁷⁰, perché chiunque crede in lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna» (*Gv* 3,16) e similmente l'apostolo Paolo: «Egli, che non ha *risparmiato* il proprio Figlio, ma lo ha consegnato per tutti noi» (*Rm* 8,32).

Germano Lori
 pgermanolori@hotmail.com
 P.O. Box 909
 Tiberias 14105 (Israel)

⁷⁰ È probabilmente una allusione a Isacco (cf. *Eb* 11,17). Cf. *DENT*, II, 417-418.

Il carattere profetico del sacrificio di Abramo. Analisi retorica di Genesi 22,1-19

GERMANO LORI

Abstract

Gen 22,1-19, secondo il metodo della RBS, è una sezione suddivisa in 5 passi che formano una struttura concentrica. Il passo chiave è quello centrale che narra l'offerta di Isacco sull'altare da parte di Abramo. Il comandamento che Dio rivolge ad Abramo potrebbe essere visto come la richiesta di un'azione simbolica.

Parole chiave

Abramo; Isacco; prova; obbedienza; agnello

Abstract

According to the RBS method, *Gen 22,1-19* is a section divided into five passages forming a concentric structure. The central passage is the keystone and narrates the offering of Isaac on the altar by Abraham. The commandment that God addresses to Abraham could be interpreted as a request for a symbolic action.

Keywords

Abraham; Isaac; test; obedience; lamb

VINCENZO GIOBERTI, FILOSOFO DELLA RIVELAZIONE E ASPIRANTE SOTERIOLOGO

Giammaria Canu*

*Il moderno nasce nel momento in cui
l'uomo si fa garante della propria salvezza
e proprio per questo tale epoca
si caratterizza come un trapasso
in cui da un lato Dio è perduto,
dall'altro viene reintrodotta
attraverso l'autodeificazione dell'uomo¹*

Nel panorama epistemologico della teologia della rivelazione e in quello dell'*analysis fidei*, densamente esplorati dagli studi sull'incontro della libertà di Dio e della libertà umana, occupa solo uno spazio marginale la domanda esistenziale del credente²: cosa è salvezza? Cosa salva e come mi salvo? Che promessa – e che attesa – di salvezza offre all'uomo il *Deus revelans* e il *Deus revelatus*? Davanti a questo anelito del cuore umano, anche la filosofia rimane inquieta per la sua incapacità soteriologica (constatato il decesso di ogni soteriologia gnostica) e si tormenta quasi in perenne Avvento di una rivelazione aliena (*ab alio*) e costantemente aperta a una Parola di salvezza (*Verbum salutis*) data da ruminare e pensare con la «ragione redenta»³. Nella storia

* Dottorando in Teologia Fondamentale, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ S. NATOLI, *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007, 208.

² Prendiamo come punto di riferimento il “manuale” di A. DARTIGUES, *La Rivelazione. Dal senso alla salvezza*, a cura di R. TONONI, Queriniana, Brescia 1988, ben impostato nel recepire dal Vaticano II la definizione di “Rivelazione” – e quindi anche di “fede” – come di un incontro possibile di Dio, non più come idea razionale e da conoscere, ma come presenza reale in ciascuna esistenza individuale e per la storia intera.

³ «La venuta di Cristo è stata l'evento di salvezza che ha redento la ragione dalla sua debolezza, liberandola dai ceppi in cui essa stessa s'era imprigionata» (GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione “Fides et ratio”*, 22). Con tale espressione di «ragione redenta» si vuole indicare l'opera del Cristo che libera la filosofia dalle *impasse* della razionalità moderna custodendone da una parte l'autonomia propria e dall'altra offrendole la possibilità di rendere un servizio al Vangelo (*ancilla Evangelii*) per contemplare sempre più a pieno la verità, il fondamento inoggettivabile dei fenomeni (n.83): cf. G. LORIZIO,

del pensiero moderno, un imponente – robusto e finanche violento – accostamento della riflessione filosofica alla questione della salvezza lo troviamo nel massiccio sistema idealistico tedesco della prima metà dell'800 che avvolge – travolge e riavvolge – la rivelazione nella sua valanga teoretica e dissolve la soteriologia nella sua dimensione storica⁴.

Per nulla irrilevante allora domandarci: che aria tirava in Italia all'arrivo delle ventate filosofiche tedesche? E più in particolare: quale idea di rivelazione, filosoficamente compresa, poteva corrispondere e reagire alle proposte dei colossi idealisti? Come si combina la ricezione del messaggio teosoterico con una filosofia-teologia-politica cattolicamente informata? Veniamo al caso particolare preso in esame in queste pagine: la filosofia della rivelazione di Vincenzo Gioberti e la sua peculiare caratterizzazione soteriologica.

È ben curioso e significativo rilevare che, mentre Schelling inaugurava a Berlino le sue lezioni sulla filosofia della rivelazione⁵, Gioberti, ormai stabilizzato a Bruxelles, iniziava a pensare a una *Filosofia della Rivelazione* presumibilmente alla fine dello stesso 1841⁶. Altrettanto curioso è notare che Gioberti si consacra seriamente alla produzione filosofica e all'interesse per le questioni teologiche fondamentali, solo a partire dal suo esilio in Francia e poi in Belgio (1833)⁷. È necessario, a questo punto, ricostruire con onesto metodo genetico

Fede e ragione. Due ali verso il vero, Paoline, Milano 2003, 203-206. Solo una «ragione redenta» legge la Rivelazione come possibilità data all'uomo di incontrare Dio, conoscerlo e lasciarsi da Lui salvare.

⁴ Ci riferiamo in particolare alla dissoluzione staurologica operata da Hegel nel suo sistema. Fra tanti, cf. P. CODA, *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Roma 2007.

⁵ La prima lezione della *Philosophie der Offenbarung* è datata 15 novembre 1841 (decimo anniversario della morte di Hegel). Cf. F.W.J. SCHELLING, *Erste Vorlesung in Berlin. 15. November 1841*, in ID., *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. BAUSOLA, Bompiani, Milano 2014, 1472-1487. Interessante notare come questo ciclo di lezioni si presentano come risposta alla vocazione esistenziale (*Lebensberuf*) del filosofo: «mai come in questo momento si è levata contro la filosofia una reazione tanto potente da parte della vita» (1481).

⁶ Cf. G. BONAFEDE, *Introduzione*, in V. GIOBERTI, *Filosofia della Rivelazione*, a cura di G. BONAFEDE, CEDAM, Padova 1989, 9. Se le riflessioni sul progetto di *Filosofia della Rivelazione* sono incertamente riferibili a una lettera al Pinelli del 20 dicembre 1841, più chiara è la volontà di dedicare quelli che saranno gli ultimi sforzi della sua vita a ideare un sistema capace di riformare il modo di pensare alla luce del cristianesimo, come traspare da una successiva lettera allo stesso Pinelli datata 11 maggio 1845. È da queste lettere che Bonafede deduce il progetto giobertiano di lasciare alla letteratura filosofica una corposa opera sistematica (la *Protologia*) e un'altra sullo «studio della religione» che conterà infine di due diverse raccolte postume di frammenti, una sotto il titolo di *Riforma cattolica* e l'altra *Filosofia della Rivelazione*, appunto (cf. p.10). In questo nostro studio preferiamo utilizzare l'edizione della raccolta dei frammenti sulla filosofia della rivelazione proposta dal Massari: V. GIOBERTI, *Della Filosofia della Rivelazione*, a cura di G. MASSARI, Botta - Chamerot, Torino-Parigi 1856. Tale preferenza metodologica è data dalla constatazione delle minime differenze stilistiche tra questa edizione e l'attuale edizione nazionale curata da Bonafede e in secondo luogo per la scelta operata dal Massari di raggruppare per temi i frammenti, scelta che, pur consapevole della opinabilità di ogni sistemazione postuma di frammenti (cf. il lungo dibattito sulle *Pensées* di Pascal), ci facilita in questo nostro lavoro.

⁷ Per un approccio alla vicenda biografica di Gioberti, cf. C. MAZZANTINI – G. CUOZZO, *Gioberti, Vincenzo*, in M. MARASSI ET ALII (a cura di), *Enciclopedia filosofica*, V, Bompiani, Milano 2006, 4748-4749. Per quanto riguarda invece la bibliografia, assai dibattuta, contorta (in continua evoluzione), frammentaria

il cammino che ha accompagnato Gioberti fino alla costruzione della sua filosofia della rivelazione, progetto lasciato aperto alla posterità e consegnatoci postumo e non sistematizzato.

1. Il fantasma del panteismo e le armi teoretiche del “sovraintelligibile” e della “formola ideale”

Prima opera di carattere apparsa a firma del presbitero torinese professore di filosofia a Bruxelles è la *Teorica del soprannaturale*⁸. Al cuore dell’opera giobertiana sta la preoccupazione di predisporre un apparato filosofico capace di affrontare – e sconfiggere – con argomenti ontologicamente fondati ogni possibile panteismo⁹. Gioberti trova risposta nella “dottrina del sovraintelligibile”: esiste un *quid* che non viene immediatamente come oggetto di conoscenza ma di cui non è possibile razionalmente negare l’esistenza (“cognizione di un’incognita”). A questo *quid* indefinibile possiamo riconoscere lo statuto di *aliquid divinum*, di superiorità e di casualità rispetto agli intellegibili. In questo modo Gioberti affida alla rivelazione – e al suo corrispettivo trascendentale dell’“intuizione” – la possibilità di parlare del sovraintelligibile attraverso il complesso sistema dell’analogia del mondo reale creato¹⁰.

Tuttavia, l’insoddisfazione teoretica per la *Teorica* (non riusciva a dare spiegazione della distinzione tra finito e infinito di fronte al panteismo perché

e minimizzata, cf. P. DE LUCIA, *La ragione nei limiti della pura rivelazione. Vincenzo Gioberti e la filosofia positiva*, Aracne, Roma 2012, 139-157. Per la ricezione dell’opera di Gioberti, cf. A. LEGGIERO, *Il Gioberti frainteso. Sulle tracce della condanna*, Aracne, Roma 2013. Sarebbe disonesto, nel nostro studio rosmignano, non stigmatizzare l’ingiustizia intellettuale e editoriale inferta all’opera giobertiana. Certamente un così grande e ricco esponente della filosofia moderna merita un’attenzione bibliografica e saggistica ben più importante da parte della comunità scientifica.

⁸ Redatta a Bruxelles tutta d’un getto tra il settembre e l’ottobre 1837 e pubblicata nel 1838. Nell’edizione nazionale: V. GIOBERTI, *Teorica del soprannaturale o sia discorso sulle convenienze della religione rivelata colla mente umana e col progresso civile delle nazioni*, a cura di A. CORTESE, 3 voll., CEDAM, Padova 1970.

⁹ Da considerare come proprio l’ontologismo di Gioberti veniva tacciato di eresia (7 proposizioni del 1861: in *Denz.* 2841-2847) anche per il rischio di diventare trampolino al panteismo. Cf. L. MALUSA, *Vincenzo Gioberti e le dimensioni «europee» dell’ontologismo nel secolo XIX*, in G. BESCHIN – L. CRISTELLON (a cura di), *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*, Morcelliana, Brescia 2003, 47-88. Per Malusa, determinanti in questa condanna furono le polemiche tra Gioberti (autore del polemico *Il gesuita moderno*) e i gesuiti, nonché le diatribe accademiche sull’ontologismo in Francia e a Lovanio, dove si iniziò ad estremizzare l’ontologismo giobertiano della «formola ideale» facendolo glissare verso la dottrina della «perception immédiate de l’Être absolu». Cf. sull’ambiente teologico “di Curia” ai tempi di Pio IX il documentato lavoro di G. MARTINA, *Pio IX (1951-1866)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1986, come anche lo studio attento sulle condanne giobertiane di A. LEGGIERO, *Gioberti frainteso. Sulle tracce della condanna*.

¹⁰ Cf. in particolare le pagine dedicate alla «Convenienza della religione rivelata colla mente umana»: V. GIOBERTI, *Teorica del soprannaturale o sia discorso sulle convenienze della religione rivelata colla mente umana e col progresso civile delle nazioni*, II, 3-60.

rimaneva una certa autonomia del mondo sensibile rispetto al sovrintelligibile¹¹) portò Gioberti a far glissare l'argomento antipanteista dalla teorica del sovrintelligibile verso la dottrina della «formola ideale» attraverso la fortunata opera in 3 volumi *Introduzione allo studio della filosofia* (1839-1840).

È in quest'opera che possiamo trovare tutto l'armamentario teoretico e lessicale che forma il substrato della futura e postuma filosofia della rivelazione, interesse del Gioberti a partire dal 1841.

Occorre qui chiosare un importante fattore intervenuto nell'opera di Gioberti: la sua dipendenza critica dalla filosofia di Antonio Rosmini. Anch'essa in fase di formazione¹², ha notevolmente marcato la riflessione del filosofo torinese come sua causa formale e contestuale: già nella *Teorica* sono numerosi i passi rosminiani citati, confutati e controbattuti con la «dottrina del sovrintelligibile». Nell'*Introduzione allo studio della filosofia*, arrivata esplicitamente come risposta al successo dei giudizi critici di Rosmini lettore della *Teorica*¹³,

¹¹ In realtà, l'insoddisfazione per la *Teorica* è anche di natura economica vista la celerità e l'autofinanziamento che hanno comportato l'edizione del 1838: cf. G. CALÒ, *Introduzione*, in V. GIOBERTI, *Introduzione allo studio della filosofia*, I, a cura di G. CALÒ, Botta, Milano 1941, X.

¹² Rosmini aveva già reso note le prime versioni della sua «ideologia», in particolare col *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* che Gioberti poteva leggere già nella sua terza edizione (3 voll., Pogliani, Milano 1839; la prima edizione era del 1830).

¹³ Rosmini nell'epistolario lascia traccia di numerose espressioni critiche nei confronti della filosofia giobertiana. Il successo di queste critiche è dovuto certamente alla grande eco che la posizione di Rosmini già godeva tra gli intellettuali italiani. Il caso più emblematico è la lettera del 10 maggio 1839 all'abate Gustavo de' conti Avogadro il quale fornisce a Rosmini una copia della fresca *Teorica del sovrannaturale*. Nella lettera, salutando con deferenza l'opera giobertiana, Rosmini non può esimersi dal giudicare infondate le critiche giobertiane al sistema rosminiano esposto nel *Nuovo Saggio* e vede Gioberti allineato a quei filosofi che «troppo presto si credono d'aver colto il mio pensiero e tutta abbracciata la dottrina da me proposta» (la lettera è in appendice a A. ROSMINI SERBATI, *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche*, a cura di P.P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 2005, qui p. 206). Sarà poi nel 1845 che nasceranno le 12 lezioni su *Vincenzo Gioberti e il panteismo* (pubblicato anonimo nel 1846), una sintesi della gnoseologia e ontologia rosminiana (le uniche capaci di scongiurare il panteismo) e una messa in guardia dalle derive panteiste rischiose nella «dottrina del sovrannaturale». D'altra parte Gioberti – che nella primavera del 1841 era venuto a conoscenza delle *Lettere di un rosminiano a Vincenzo Gioberti* del prof. Michele Tarditi, amico di entrambi i Nostrì, ma in quest'occasione strenuo difensore della posizione teoretica di Rosmini – rincara le critiche alla filosofia rosminiana in un imponente saggio in 3 volumi *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, dato alle stampe nel settembre del 1841 per l'editore Hayez di Bruxelles (edizione nazionale, 3 voll., a cura di U. REDANÒ, Bocca, Milano 1939). In ogni modo, è felicemente e esemplarmente da rilevare l'onesta postura intellettuale che assumono i due pensatori del Risorgimento che mai hanno smesso, nonostante le divergenze speculative, di manifestare stima reciproca: di questo atteggiamento il miglior testimone è l'epistolario, ma valide tracce le si hanno anche all'interno dei saggi successivi o in occasione delle ristampe. Un esempio onorevole: nell'edizione del 1850 della *Teorica*, Gioberti in una nota confidenziale rivede la sua posizione espressa ne *Degli errori*: quest'ultima opera «è rispositiva alle critiche mossemi da alcuni seguaci del Rosmini; i quali avendo inacerbata la controversia, mi costrinsero a usare il medesimo stile. E benché non vi sia parola che offenda l'illibatezza dei discepoli o del maestro (che anzi protestai sempre di riconoscerla e rispettarla), ebbi poscia a dolermi della vivacità del loro dettato, quando conobbi di persona il Rosmini e cominciai anch'io a venerare con tutta l'Italia tanta sapienza e tanta virtù» (*Teorica del sovrannaturale o sia discorso sulle convenienze della religione rivelata colla mente umana e col progresso civile delle nazioni*, I, 18).

la “formola ideale” diventa il baluardo per affermare il suo sistema filosofico e onto-teologico irrobustendo con nuove e più fondate armi la posizione d’attacco nei confronti dell’ontologia rosminiana.

«Chiamo *formola ideale* una proposizione, che esprime l’Idea in modo chiaro, semplice e preciso, mediante un giudizio [...]. La costruzione della formola ideale si connette colla ricerca di ciò che io chiamo Primo filosofico [...]. Io chiamo Primo psicologico la prima idea, e Primo ontologico la prima cosa; ma siccome la prima idea e la prima cosa, a parer mio, si immedesimano fra loro, e perciò i due Primi ne fanno uno solo; io dò a questo principio assoluto il nome di Primo filosofico, e lo considero, come il principio e la base unica di tutto il reale e di tutto lo scibile [...]. La dottrina del Rosmini, per ciò che spetta al mio soggetto, si può ridurre a questa proposizione fondamentale; che il Primo psicologico non è identico al Primo ontologico. In ciò consiste sostanzialmente, al parer mio, tutta la parte erronea del suo sistema»¹⁴.

In maniera sintetica è possibile circoscrivere la reazione giobertiana al sistema rosminiano con il concetto teoretico che all’origine della “catena ontologica” – per riprendere la terminologia teosofica di Rosmini – e quindi all’origine della filosofia non può stare l’essere ideale, con la sua qualifica di essere possibile e astratto, ma l’essere concreto, l’essere reale e necessario. In definitiva Gioberti rivendica il primato dell’ontologia sull’ideologia: è questa che deve fondarsi su quella e non è accettabile la soluzione psicologista di Rosmini che ammette un Primo psicologico (possibile-ideale) che non è immediatamente Primo ontologico (necessario-reale)¹⁵. Riflette così sul giudizio proprio della «formola ideale»:

«Il giudizio: *l’Ente è necessariamente*, contenuto nell’intuito primitivo, non è pronunziato dallo spirito con un atto spontaneo e libero, come gli altri giudizi [...]. Egli è vero, che quando il pensiero si ripiega sovra di sé, e l’intuito primordiale entra nel dominio della riflessione, l’uomo dice a se stesso, e poi agli altri:

¹⁴ V. GIOBERTI, *Introduzione allo studio della filosofia*, II, 143-149.

¹⁵ «Se il possibile si rappresenta all’intuito dell’uomo, come reale, egli è chiaro che il concetto primitivo dee essere il reale, e non il possibile: giacché il reale anche solo, è reale, e diventa possibile coll’astrazione» (ID., *Introduzione allo studio della filosofia*, II, 151; cf. ID., *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, I, 85-167: lettere 3 e 4). Rosmini sembra snobbare quest’affondo giobertiano. In una lettera a Tarditi del 16 febbraio 1842, Rosmini fa notare come la sua legge del sintesi sia stata mal compresa e che senza il sintesi non è possibile mantenere la differenza ontologica tra il reale e l’ideale, differenza che Gioberti non presenta sotto la forma ontologica, ma che in Rosmini è manifesta perché «la cognizione dell’uno differisce essenzialmente dalla cognizione dell’altro. La prima è immediata, mediata la seconda: l’atto della prima si chiama intuizione, l’atto della seconda percezione, affermazione, persuasione» (A. ROSMINI, *Epistolario Completo*, VIII, Tipografia Giovanni Pane, Casale Monferrato 1891, 104). Cf. anche le numerose argomentazioni su questo tema disseminate nelle lezioni redatte nel 1845 e pubblicate anonime nel 1846: *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche*.

l'Ente è; ma questo è un giudizio riflessivo, non intuitivo. Il giudizio riflessivo è volontario, subiettivo, umano; tuttavia è legittimo e ha un valore obbiettivo, perché è la semplice ripetizione del giudizio intuitivo, che lo precede, lo fonda e lo autorizza. La ragion dell'uomo, per questo rispetto, è veramente la ragion di Dio e quindi possiede un'autorità senza appello. La ripetizione del giudizio obbiettivo e divino, fatta per opera della riflessione, è il primo anello della filosofia, come artificio umano. Ma questo anello si congiunge con un giudizio divino, e ricava da esso ogni virtù; onde segue che la filosofia ha la sua base nella rivelazione, che Iddio a rigor di termini è il primo filosofo»¹⁶.

Gioberti, da buon ontologista, pone l'inizio del filosofare in Dio: l'argomento, che prende le mosse dall'assioma eleatico «l'essere è e non può non essere», è costruito sull'impossibilità che l'uomo abbia «l'intuito primitivo dell'Ente, senza conoscere che l'Ente è; giacché nel caso contrario, l'essere sarebbe il niente, e l'Ente reale non sarebbe reale»¹⁷, ma contingente, e se contingente potrebbe lasciare spazio al nulla; ma l'uomo non può pensare il nulla, ciò che porta ad affermare come giudizio riflessivo che «l'Ente è necessariamente»; è l'Ente, l'Intellegibile stesso che si lascia intuire al nostro spirito passivo e riflessivo; e questo Ente è «Iddio», il «primo filosofo», il «primo maestro» che innesca la filosofia dei giudizi riflessivi umani: «eccoti la ragione profonda, che chiarisce la verità dell'ontologismo, e l'assurdità del sistema contrario»¹⁸.

Ora, per Gioberti è necessario scongiurare, ancora una volta, il rischio e le accuse di panteismo che non si manifesta soltanto nella dottrina dell'unità di sostanza tra Dio e il mondo (annullamento della differenza ontologica), ma anche nella conseguente negazione dell'atto creativo. Per difendere e riproporre filosoficamente la verità metafisica e gnoseologica della *creatio ex nihilo*, la «formola ideale» non si staglia nell'orizzonte teoretico giobertiano come un assioma statico, ma si dipana con tutta la sua dinamicità manifestandosi come l'anti-staticismo per eccellenza, come “espressione danzante” che trasporta la filosofia nella teologia in una circolarità di movimenti che da Dio conducono all'uomo (creazione) e dall'uomo a Dio (palingenesi).

Consideriamo allora un primo movimento che dinamizza la «formola ideale», ovvero quello che dall'Ente raggiunge gli esistenti: il giudizio «*l'Ente*

¹⁶ *Ivi*, 170-171.

¹⁷ *Ivi*, 169.

¹⁸ *Ivi*, 172. Sull'ontologismo di Gioberti, nella prospettiva delnociiana della linea storico-filosofica confessante che da Cartesio porta fino a Rosmini, cf. G. RICONDA, *Ontologismo e filosofia contemporanea*, in L. MALUSA – P. DE LUCIA (a cura di), *Chiesa e pensiero cristiano dell'Ottocento. Un dialogo difficile*, Brigati, Genova 2001, 179-192; L. MALUSA, *Vincenzo Gioberti e le dimensioni «europee» dell'ontologismo nel secolo XIX*, 47-88; ma ancora prima: V. PORTALE, *Vincenzo Gioberti e l'ontologismo*, Pellegrini, Cosenza 1968; G. BONOMI, *Il problema della conoscenza e l'ontologismo di Vincenzo Gioberti*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 33/II (1941), 132-167; G. BONAFEDE, *Vincenzo Gioberti*, Unione tipografica – Editrice Siciliana, Palermo 1941.

crea le esistenze». È questa in Gioberti «la vera formola ideale, suprema base di tutto lo scibile»¹⁹, in quanto il concetto di creazione lega in unità, ed estende verso la totalità – caratteri rosminiani di ogni filosofia²⁰ – i concetti di ente e di esistenza. L'esistenza, analizzata nella sua etimologia latina, corrisponde all'uscita da sé, emersione, apparizione fuori di sé (*ex-sitentia*) di «una sostanza, che trovasi potenzialmente in un'altra, e che in virtù questa trapassa allo stato attuale, e comincia a reggersi da sé stessa»²¹. Così, se dalla formola ricaviamo il giudizio «le esistenze sono nell'Ente», questo è da intendere che «le essenze sono nell'Ente, come in Sostanza prima, perché effetti della Causa prima, elle son in sé, e dipendono da sé, come sostanze e cause seconde, subordinatamente alla Sostanza e alla Causa prima creatrice»²², pena lo scadere nel panteismo e ritornare schiavi delle sferzate critiche rosminiane.

¹⁹ *Ivi*, 190. Sulla filosofia della creazione o “dottrina della creazione” in Gioberti, cf. i saggi contenuti in G. RICONDA – G. CUOZZO (a cura di), *Giornata giobertiana*, Trauben, Torino 2000: P. PRINI, *L'idea di creazione in Gioberti e la 'dotta barbarie dei moderni'* (15-23); G. CUOZZO, *Protologia e palingenesia nel pensiero di Vincenzo Gioberti* (122-158); e il denso contributo di A. CORTESE, *Del principio di creazione* (159-217). Cf. anche A. BONETTI, *Gioberti. La realtà come atto creativo*, Marzorati, Milano 1960, decisamente critico nei confronti di Gioberti. Tilliet, da parte sua, non si risparmia in elogi del pensiero giobertiano affermando che «ciò che le conferisce nerbo e sapore, è l'energia con cui si presenta come filosofia della Creazione, dell'atto creatore onnipresente e dell'univocità dell'Essere» (X. TILLIETTE, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, a cura di F. TOMASONI, Morcelliana, Brescia 2001, 314); Tilliet si spinge fino ad affermare che la metafisica dell'intuizione e il radicale ontologismo giobertiano avrebbero diritto di essere considerati «eredità o postumi dell'intuizione intellettuale caduta in disuso» (316) dopo Hegel, Fichte e Schelling, ma «non ancora giunta alla fine delle sue avventure» (353), viste le efflorescenze della filosofia contemporanea, fenomenologia *in primis*. A tutti questi vanno aggiunte anche le osservazioni critiche di Rosmini che taccia di panteismo «il dogma della creazione» giobertiano nelle lezioni XI e XII del suo *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche*, 155-202.

²⁰ Cf. le premesse agli *Opuscoli filosofici* (1827-1828), inserite ora in V. GIOBERTI, *Introduzione alla filosofia* (a cura di P. P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 1979) col titolo *Caratteri della filosofia* (195-221): «solo quella filosofia che abbia per caratteri l'unità e la totalità delle cose è la madre di una vera benevolenza, perché que' due caratteri sono la virtù e la verità!» (204). Se la filosofia della creazione di Gioberti integra questi due «caratteri» possiamo affermare rosminianamente che essa è vera e piena filosofia.

²¹ V. GIOBERTI, *Introduzione allo studio della filosofia*, II, 175. Tale definizione, nelle pagine seguenti, è corroborata con l'«assioma della causalità», utile per dimostrare razionalmente *a priori* (facoltà dell'intuito) la “creatività/creatibilità” dell'Ente come “libero causatore” degli effetti esistenti e *a posteriori* (per riflessione) la “creaturalità” delle esistenze come effetti contingenti. Necessaria nella filosofia dell'atto creatore è l'idea di perfezione, concetto che permette al Gioberti della *Protologia* di sviluppare anche una teodicea che, come vedremo nelle pagine seguenti, opera una originale distinzione: da una parte è da considerare l'atto creativo nella sua unità, perfezione e eternità («l'atto creativo è infinito. Contiene il cronotopo e non ne dipende. Riassume in sé, per virtù del continuo, l'eternità tutta quanta. È dunque eterno; ma l'effetto è nel tempo»: *Id.*, *Protologia*, II, a cura di G. BONAFEDE, CEDAM, Padova 1984, 105); dall'altra, l'atto creativo nella sua molteplicità, ovvero nella sua dimensione metessica-palingenesiaca, che tende per vocazione alla perfezione mimetica, ma nella sua capacità “con-creativa” è limitata, imperfetta e aperta al *malum*. Nelle varie argomentazioni, il filosofo di Torino non cessa mai di rimarcare la sua posizione di equilibrio tra il panteismo che nega la creazione sostituendo al predicato verbale («crea») la copula ontologica («l'Ente sono gli esistenti») e lo psicologismo che «considera il primo vero, come una cosa racchiusa nell'animo nostro» (V. GIOBERTI, *Introduzione allo studio della filosofia*, II, 185).

²² *Id.*, *Introduzione allo studio della filosofia*, II, 191.

2. *Un vocabolario nuovo per un'originale "filosofia della rivelazione": la metessi compimento salvifico della "formola ideale"*

Finora, la sensazione prodotta dalla lettura delle pagine di Gioberti è quella di assistere alla costruzione di un impianto speculativo all'ombra – seppur a distanza geografica – delle conquiste del Rosmini. Ma esiste una posizione filosofico-teologica tutta originale di Gioberti, a partire dalla quale possiamo affermare che il presbitero torinese si smarca dal Roveretano, presentando un pensiero assolutamente originale e indipendente dai suoi contatti intellettuali. Si tratta proprio della fatica teoretica che lasciataci sotto forma di frammenti, è stata poi raccolta e razionalmente organizzata in un testo postumo che prende il nome di *Filosofia della Rivelazione*. Il semantema stesso presenta già un'assoluta novità nella filosofia italiana e – vista la pubblicazione postuma dei frammenti della *Filosofia della Rivelazione* – seppur inserendosi nel panorama italiano con tutta la sua originalità, tuttavia – lo affermiamo con rinnovato rammarico – rimane una produzione “inefficace”, ovvero senza una giusta e meritata eco nella letteratura filosofica e senza che Gioberti abbia avuto l'opportunità di approfondire o rispondere a eventuali osservazioni da parte della comunità filosofico-teologica.

Viste le incursioni teologiche presenti nei frammenti, potrebbe venire la tentazione al buon epistemologo di attribuire alla “filosofia della rivelazione” di Gioberti l'etichetta manualista di “trattato teologico *de Deo creante et elevante*” e di ricercarne tutta la portata apologetica, ma da subito e da ogni frammento si nota quanto l'interesse dell'autore sia quello di riportare tutto il sistema verso la «formola ideale» e dare una comprensione del mondo e di Dio a partire dal suo atto creativo e palingenesiaco, un unico *actus Dei* che coinvolge la libertà umana proiettandola verso la soluzione soteriologica.

Altra tentazione potrebbe essere quella di leggere questi frammenti affiancandoli alla *Philosophie der Offenbarung* di Schelling, mentre già la genesi delle due opere, frammenti dattiloscritti quelli del filosofo torinese e lezioni accademiche quelle del berlinese, scoraggerebbero un tale confronto²³.

²³ Non siamo propensi a questo genere di sinossi, soprattutto se è palese l'“ignoranza” reciproca (sia nel senso che nessuno sapeva dell'altro di lavorare ad uno stesso fine, sia nel senso che, in quest'opera i due si ignorano) dei due pensatori *in operando*. Tuttavia, non ci sembra sprecato rimarcare almeno tre caratteristiche comuni: il 1941 come data di inizio di questo cammino speculativo passato sotto l'etichetta nuova di “filosofia della rivelazione”, la pubblicazione postuma delle due opere, e, a livello di contenuti, un nemico in comune: «la sementa del drago del panteismo hegeliano» (espressione di Federico Guglielmo IV di Prussia che motiva la chiamata di Schelling ad insegnare a Berlino la “filosofia della rivelazione” per vincere il fanatismo della sinistra hegeliana e far trionfare il cristianesimo), affrontato, detto panteismo, con le armi schellingiane della filosofia positiva e con quelle giobertiane della teologia della creazione e della metessi. E proprio in relazione ad una teologia/filosofia della creazione possono nascere punti di convergenza tra la filosofia positiva di Schelling (cf. per es. la XIV lezione della *Philosophie der Offenbarung*) e la “formola ideale” di Gioberti.

Ma veniamo ai contenuti, tanto frammentari quanto sintetici, della filosofia della rivelazione giobertiana. Il lettore di Gioberti avrà cura di prestare attenzione e costruire passo dopo passo un apparato lessicale tutto nuovo di cui abbiamo già dato qualche accenno, ma che nella *Filosofia della Rivelazione* compendia tutti i lessemi di conio giobertiano.

La categoria principe che governa queste *liasses* di pensieri giobertiani è quella di «metessi» che porta etimologicamente la significazione già platonica di “partecipazione” – nella fattispecie “partecipazione dell’Ente”, “partecipazione di Dio” – ma che diventa nel sistema cosmico-escatologico del Gioberti la potenza ordinatrice di tutto, l’operazione divino-umana di sintesi che permette la coestensività di protologia e palingenesi.

Si tratta, per tornare al vocabolario dell’*Introduzione allo studio della filosofia*, del secondo movimento della «formola ideale»: «gli esistenti ritornano all’Ente».

Come è detto nell’introduzione dal Massari nell’edizione del 1856²⁴, i principali obbiettivi dell’opera pensata da Gioberti dovevano essere: portare a completezza il sistema iniziato con la teorica del sovrannaturale e dell’atto creativo (ovvero la «formola ideale» dell’*Introduzione allo studio della filosofia*); dimostrare come la redenzione può essere considerata una seconda creazione; riflettere sulle origini e lo statuto della Rivelazione; definire la religione cristiana alla luce della Rivelazione. L’intento è portato avanti con numerose e serrate argomentazioni che non lasciano spazio ad alcun dubbio sulla portata teologico-fondamentale dell’opera giobertiana e si fa fatica a disgiungere in queste pagine il Gioberti filosofo dal Gioberti teologo.

In particolare, leggendo i frammenti che riguardano più specificamente la rivelazione, è possibile rintracciare in Gioberti una compartecipazione di elementi che concorrono ad una definizione prismatica di rivelazione, le cui facce ruotano e lasciano trasparire al centro del prisma la dottrina della creazione. Così, secondo il presbitero torinese, da un punto di vista logico e sociale, la rivelazione è l’«apice della ragione e della civiltà» in quanto le finalità palingenesiche di queste due sono le stesse dell’opera creatrice di Dio, l’unica *mensura omnium*; da un punto di vista teologico fondamentale, la rivelazione si manifesta storicamente nella Sacra Scrittura e nella tradizione della Chiesa, quest’ultima viva e vivificata dall’ispirazione continua e rinnovatrice dello Spirito; se assumiamo un punto di vista gnoseologico, «la rivelazione è l’apice, la cima della cognizione»; e secondo la sistematica filosofica giobertiana, «la rivelazione è necessaria per mettere l’accordo fra

²⁴ Cf. V. GIOBERTI, *Della Filosofia della Rivelazione*, 27.

la riflessione e l'intuito»; secondo un'accezione soteriologica, la rivelazione è l'opera divina che conduce l'uomo alla metessi finale non senza aver realizzato il grado metessico dell'incivilimento attraverso le scienze, le arti e la politica; sul piano apologetico «la credibilità della rivelazione è sufficiente», ma non perfetta a causa delle tante possibili obiezioni razionali; nell'uomo che l'accoglie, la rivelazione si manifesta in duplice forma: «una razionale, immanente, universale, naturale, immediata, interna, potenziale, residente nell'intuito; l'altra positiva, transitoria, particolare, soprannaturale, mediata, esterna, attuale». Questa seconda forma di rivelazione corrisponde al concetto di rivelazione che comprende Sacra Scrittura e Tradizione, ovvero la rivelazione *per moedium verborum* degli agiografi ispirati e la rivelazione continua negli uomini chiamati a comunicarla agli altri uomini. Notiamo qui un rilevante elemento di approfondimento, argomento precipuo della teologia fondamentale del XX secolo. Gioberti distingue la rivelazione interiore e intuitiva (*revelatio naturalis*) da una parte e dall'altra due forme di rivelazione esteriore (*revelatio supernaturalis*), una cristallizzata nel Testo Sacro e l'altra ancora operante nella «tradizione viva». Ancora di ulteriore notevole importanza la precisazione che fa Gioberti riguardo a queste forme di rivelazione: esse sono distinte solo nel cosmo mimetico, ma tendono a *convertere in unum* nella palingenesia²⁵.

Il cuore di una così composita «idea di rivelazione» sta nella sua caratterizzazione antropologico-trascendentale, volta a rintracciare le strutture dell'*humanum* capaci di accogliere il *revelatum supernaturale*, fundamenta di una idea di *revelatio qua (libertas Dei revelantis)* preambolare rispetto all'idea di una *revelatio quae* (dimensione istruttiva della rivelazione). Ritroviamo un abbozzo di «fenomenologia dell'atto rivelativo», quest'ultimo compreso come momento del macro processo teandrico che descrive la formola ideale.

Si iscrive in questa teologia fondamentale del concetto di rivelazione un ulteriore lemma originale del vocabolario giobertiano: il «cronotopo». Questo, ben definito nell'opera matura *Protologia*, costituisce l'involucro, il «contenente del mondo e il contenuto del pensiero di Dio»; diversamente dagli *a priori* kantiani, spazio e tempo non sono soggettivi-umani (trascendentali), ma «obbiettivi e divini», puri reali non come cose ma come idee, ovvero come possibilità infinita della creazione: «il Cronotopo è Dio stesso» nel suo *modus revelandi ad extra* e non come sostanza sua propria²⁶. In questo senso Gioberti

²⁵ Cf. *ivi*, 81-96. Si tratta delle argomentazioni sull'epistemologia fondamentale di una filosofia della rivelazione.

²⁶ Cf. *Id.*, *Protologia. II*, a cura di G. BONAFEDE, CEDAM, Padova 1984, 139-186. L'idea dell'indivisibilità del *chronos* e del *topos* «fu colta da Kant, che ne fece due forme dello spirito. Ma Kant errò nel porle

offre alla rivelazione il pieno diritto di cittadinanza nell'opera della creazione, rifuggendo allo stesso tempo ogni possibile critica di panteismo attraverso la distinzione ontologica (di sostanza) operata dalla creazione che separa il mondo creato dal Cronotopo infinito che è Dio. Risulta infatti «illusione mimetica credere che l'eternità cresca a mano a mano che cresce il capitale del tempo»²⁷, come se l'eternità non fosse che il prodotto della moltiplicazione all'infinito del tempo. La religione diventa quindi risposta metessica a questa idea di rivelazione e il Cronotopo costituisce non solo il *locus theologicus* della rivelazione, ma anche il *locus humanus* della con-creazione metessica della religione degli uomini²⁸, l'incrocio teandrico che consente il transito dei due movimenti della «formola ideale». Ci ritroviamo davanti all'ennesimo paradosso del sistema giobertiano. E gustiamo subito, leggendo i frammenti giobertiani, il sapore discreto ma onnipresente di una teleologia escatologico-salvifica in ogni passaggio del discorso.

D'altronde, si intuisce facilmente un ulteriore elemento: Gioberti si presenta con valide e proficue ambizioni enciclopediche fondando ogni esperienza umana nella «cristiana religione» e considerando questa come la via di accesso per una piena realizzazione dell'uomo singolo e della società. Non meraviglia infatti le numerose pagine di taglio politico che sono impregnate di questa idea di rivelazione e che portano avanti e sorreggono filosoficamente – nonché teologicamente – il grande progetto risorgimentale del neoguelfismo²⁹, anch'esso inserito nell'innata tensione soteriologica che muove ogni essere umano e ogni società a partecipare di Dio fino a raggiungere la completa unificazione nella palingenesi.

nella ragione subbiettiva, non nella ragione obbiettiva di Dio» (163). Di notevole fascino anche l'ispirazione di Niccolò Cusano su questo concetto di cronotopo che tuttavia supera la definizione cusana di mondo come «quasi Deus contractus» (N. CUSANO, *De docta ignorantia*, III, 2: «maximum contractum pariter est et absolutum, creator et creatura»: *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. PEROLI, Bompiani, Milano 2017, 225) perché essa «mira solo allo spazio, non al tempo, [e quindi] la definizione non è compiuta, e per compierla bisogna dire che l'uomo è un dio compendiato e cominciante» (155). Sull'influenza del Cusano su Gioberti cf. G. CUOZZO, *Dal "panteismo ontoteistico" alla "teologia infinitesimale"*. *Con inediti di Vincenzo Gioberti su G. Bruno e N. Cusano*, Torino, Aragno, 2007.

²⁷ *Ivi*, 158.

²⁸ Cf. V. GIOBERTI, *Della Filosofia della Rivelazione*, 73-74.

²⁹ Il piano Neoguelfo di «un sommo sacerdozio governante per mezzo del laicato; tale sarebbe lo stato pontificio in questo ordinamento» affonda le radici nel concetto filosofico-teologico che «la Chiesa è la metessi generica sovranaturale»: frammenti 164 e 183 *della Riforma cattolica* (Id., *Frammenti "Della riforma cattolica" e "Della libertà cattolica"*, a cura di C. VASALE, CEDAM, Padova 1977, 97 e 107). In realtà, come abbiamo sopra accennato, questa raccolta di frammenti avrebbe dovuto, nei progetti di Gioberti completare i frammenti della *Filosofia della rivelazione*, quasi a indicare il risvolto pratico (come una moderna «teologia pastorale» informata dalla filosofia della rivelazione) da promuovere nella società italiana del Risorgimento. A fondamento della teoria neoguelfa in Italia sta l'opera giobertiana del 1843 Id., *Del Primato morale e civile degli italiani* (a cura di G. BALSAMO-CRIVELLI, UTET, Torino 1925).

3. Una teologia della tradizione viva soteriologicamente orientata

Ogni azione umana, anche quella rivoluzionaria e politica, era compresa da Gioberti alla luce del secondo momento della «formola ideale», ovvero nel «*reditus* palingenesiaco» o «*reditus* metessico», moto vitale dell'uomo che diventa "con-creatore" e ascende a Dio come la realizzazione ultima della sua esistenza, ovvero come sua salvezza. A questa concezione circolare, chiaramente affine alla grande tradizione della mistica patristica orientale della *theosis* unificante, Gioberti affianca e affida il concetto teologico di «progresso metessico della tradizione» che è «la rivelazione come continua»³⁰. Non è inopportuno prendere in prestito il vocabolario newmaniano e parlare di dottrina dello «sviluppo del dogma»³¹ che si farcisce in Gioberti di categorie come «ispirazione», «progresso», «sintesi dialettica delle tradizioni», «tradizione e tradizioni» «tradizione/Chiesa viva», «profezia»:

«La memoria conserva e tramanda le tradizioni e fa la storia: il presentimento produce i trovati, le scoperte, e fa la profezia. La sintesi dialettica delle tradizioni e delle scoperte fa il vero progresso. Progresso adunque non guarda solo innanzi, ma anche indietro: è vano se non si radica nel passato, se non muove dalle tradizioni. Progresso è il traffico che fa vivo a pro dell'avvenire il capitale del passato. La tradizione senza la scoperta è morta, non viva. La scoperta senza la tradizione è chimerica, non reale»³².

³⁰ ID., *Della Filosofia della Rivelazione*, 82. E continua più avanti esplicitando il motivo divino del concetto di tradizione viva collegandolo alla categoria teologico fondamentale di «ispirazione»: «In che consiste la rivelazione e ispirazione della Chiesa? Nella grazia che anima la Chiesa viva, l'anima della Chiesa. La grazia non rivela, né ispira cose nuove; ma rinnova perennemente (e particolarmente nei vari fedeli) la rivelazione e ispirazione originale. La ispirazione e rivelazione che fu una in Cristo e negli Apostoli (Chiesa apostolica) si sparpaglia e avvicenda (divide nello spazio e e tempo) nei fedeli (Chiesa cattolica)» (82-83). Cf. anche: «La tradizione è principio conservativo; ma non può essere tale, se non è anco principio progressivo [...]. Se la tradizione non è viva, diventa inutile. Inutile nella speculazione, in quanto non influisce in alcun modo nell'alta enciclopedia [...]. Inutile nella pratica, come si vede al di di oggi, che le definizioni teologiche non hanno più alcuna forza nel mondo civile cristiano» (ID., *Frammenti "Della riforma cattolica" e "Della libertà cattolica"*, 103).

³¹ Raggiungiamo con questi concetti l'idea di "Development of Christian Doctrine" di J.H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Jaca Book, Milano 2002.

³² V. GIOBERTI, *Filosofia della Rivelazione*, 150. Cf. i frammenti 69 e 70 della *Riforma cattolica* (ID., *Frammenti "Della riforma cattolica" e "Della libertà cattolica"*, 47-49) dedicati rispettivamente alla *paradosis* e al «culto cattolico vivo». Aggiungiamo a questa idea decisamente contemporanea di tradizione un aspetto originalmente giobertiano, ovvero quello di «teologia infinitesimale» che permette al presbitero torinese di inquadrare il dogma cattolico come momento finito (de-finito dalla Chiesa) della verità infinita verso cui tende metessicamente attraverso la «teologia infinitesimale». Quest'ultima colpisce e vince il vero nemico dell'Infinito, che non è il finito (o il de-finito per essere accolto dall'uomo nel linguaggio), ma l'in-de-finito (il nulla, il caos, lo scetticismo), per far trionfare Dio nel dogma contro ogni panteismo: «Dio è personale; il panteismo è falso, come quello che è la deificazione dell'indefinito. Ma la personalità di Dio in sé è infinita; ed è superiore a ogni definizione. Così il dogma vuol essere definito, ma si che si comprenda

Anche questa poliedrica idea di «sviluppo della tradizione viva» sottostà al secondo movimento della «formola ideale». In questo senso il progresso autentico è quello orientato alla palingenesia. Si intravede tra le righe un forte accento critico nei confronti della modernità filosofica e scientifica che costituisce, a detta di Gioberti, un vero e proprio «antischema della palingenesia», segnato dal peccato e afferente all'idea della ragione indebolita. Il passo argomentativo successivo, sfogliando i frammenti della *Filosofia della Rivelazione*, è quello della riflessione sulla logica del paradosso giudicato necessario e riletto alla luce dell'espressione paolina e tanto cara a Gioberti «oportet haereses esse» (1 Cor 11, 19). In questo senso la razionalità moderna (razionalismo e idealismo, in particolare hegelismo) va intesa come «antischema» nell'accezione giobertiana di «ciò che stimola e fa sorgere l'ortodossia»³³. È nuovamente in opera qui il dispositivo del paradosso che propone un'interpretazione del cristianesimo come religione della verità partecipata anche nelle *haeresis* delle altre religioni o delle altre filosofie, come quella dei razionalisti moderni. Se è vero tutto ciò che «partecipa alla luce ideale» (e quanto di Rosmini ci sembra intravedere in questa frase!), in ogni espressione umana è nascosto un germe implicito di verità:

«Non vi ha dunque tenebra perfetta, ma gradazione di luce [...]. Imperocché le religioni false sono vere, solo in quanto contengono parte della vera [...]. Le proposizioni: *il Cristianesimo solo è vero e tutte le religioni han del vero* sono dunque dialetticamente accordanti, perché ciò che vi ha di *vero* in tutte le religioni non è altro che il Cristianesimo. La conversione dell'individuo, di un popolo, di una stirpe del genere umano dall'eterodossia all'ortodossia è il moto ciclico, dinamico, dialettico (secondo ciclo creativo) per cui la potenza passa all'atto»³⁴.

Tutto ciò che si manifesta “anti” nel sistema giobertiano gode certo di consistenza propria, ma non in sé. La consistenza è data dal vantaggio che ogni “anti” sollecita nell'approfondire la proposta “ortodossa”. E l'ortodossia, saggiata al fuoco dell'eresia, ha come unico orientamento teleologico quello di individuare nella metessi la salvezza offerta per l'uomo. Tutto viene coinvolto e avvolto nel processo soteriologico della metessi.

Entrando nell'ambito della teodicea, persino il male e il peccato cessano di essere *privatio boni* e *privatio gratiae* per diventare momento *in potentia* del paradosso della creazione completa (*in actu*) nel *reditus* metessico:

esser superiore alla sua definizione, e che lo spirito umano non diventi schiavo (servilità cattolica teologica) delle sue definizioni, ma liberamente le padroneggi (cattolicismo trascendente)» (frammenti 111-112 della *Libertà cattolica*, 248-249).

³³ Sull'idea di «antischema» cf. Id., *Protologia. II*, 187-199.

³⁴ Id., *Della Filosofia della Rivelazione*, 165.

«Il Cristianesimo non è altro che la rimozione del nulla dall'atto creativo. Ecco la redenzione. Il peccato originale fu l'introduzione del nulla nel creato. Il nulla che fa l'errore, il mal morale, fisico, ecc. non è il nulla assoluto, ma relativo; cioè la negazione dell'atto, previa la potenza. Se si nega atto e potenza vi ha nulla assoluto. Così vuol modificarsi la dottrina di Agostino sulla negatività del male. Il male è dunque il fare che una potenza non si attui»³⁵.

Questo il notevole sforzo di Gioberti di offrire ospitalità nel suo sistema della «formola ideale» a ogni esperienza filosofica o teologica negativa. E questo anche un tentativo alto di legittimare la Chiesa come istanza sintetica del paradosso, come grembo in cui si genera l'armonia metessica prestando la necessaria attenzione e ascolto all'*haeresis*³⁶. A tal proposito, Gioberti approfondisce ne *La riforma cattolica* il lessema di «verità poligonale» del cristianesimo, corrispondente all'idea di un «vero flessibile, perché poligonico e dotato di inesauribile potenza»³⁷.

Di riflesso e alla luce di questa «teologia della tradizione» e «teoria della verità poligonale»³⁸ rinveniamo lo statuto epistemologico della «teologia della rivelazione»: anch'essa, come la verità, costitutivamente «paradossale»; *actus Dei* che cerca con-creazione nell'*actus hominis*; già palingenesia definitiva nel Cristo e *semper in via* verso la palingenesia metessica nell'esperienza del cristianesimo: «quindi Cristo spesso prega il Padre, che tutti sieno uni col Padre come Lui»³⁹; possibilità data all'uomo da Dio di riportare l'uomo riflettente

³⁵ *Ivi*, 169.

³⁶ Per un'analisi più profonda sul tema dell'*haeresis* cf. Cuozzo che fa notare come le numerose contrapposizioni offerte da Gioberti derivino dalla problematica filologica rivisitata a partire dalla teologia del *Verbum* e dalla «teologia della tradizione», ma sempre «in direzione di una maggiore penetrazione e esplicazione razionale del mistero dell'Essere» (G. CUOZZO, *Rivelazione ed ermeneutica. Un'interpretazione del pensiero filosofico di Vincenzo Gioberti alla luce delle opere postume*, Mursia, Milano 1999, 259). Cf. anche A. LEGGIERO, *Gioberti frainteso. Sulle tracce della condanna*, 156-171.

³⁷ V. GIOBERTI, *Frammenti "Della riforma cattolica" e "Della libertà cattolica"*, 28.

³⁸ È esplicita in Gioberti la dipendenza della categoria di «verità poligonale» da Niccolò di Cusa da cui prende anche la seguente immagine: «di noi conosciamo per angoli e non per cerchi, e veggiamo solo una parte della periferia, perché il centro ci sfugge. La cognizione per isbieco e obliqua è tuttavia obiettiva, perché afferra l'obbietto in sé, benché il pigli inadeguatamente» (Id., *Protologia*, III, a cura di G. BONAFEDE, CEDAM, Padova 1986, 110). L'idea di verità poligonale per assonanza con un celebre testo balthasariano la potremmo chiamare anche teoria della «verità poligonica» per mostrare un certo «accordo armonico» tra l'istanza veritativa di Gioberti e quella «sinfonica» di von Balthasar (cf. H.U. VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*, a cura di R. ROTA GRAZIOSI, Jaca Book, Milano 1991). Entrambi guardano alla verità come paradosso (nel senso più positivo che la storia abbia mai dato a questo termine, ovvero attraverso la semantica dell'incarnazione) e come un cammino di *reditus* dell'uomo verso il Creatore, il gesuita svizzero mettendo però come direttore d'orchestra il Cristo per il quale, con il quale e al quale tutto è in tensione armonica; il presbitero torinese trovando nella «formola ideale» il perno che tutti – *et haereses necesse comprensi* – coinvolge e tutti spinge verso la metessi definitiva. Cf. anche, molto vicino alla categoria di miracolo giobertiana, il testo del 1963 di H.U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, a cura di L. e P. SEQUERI, Jaca Book, Milano 2017, con vari passaggi afferenti alla teologia della storia e al cristocentrismo.

³⁹ V. GIOBERTI, *Della Filosofia della Rivelazione*, 97.

mimetico all'intuito metessico. In questo senso la rivelazione è apodosi della protasi filosofica, realizzazione delle promesse dell'intuito Primo filosofico («scopo intellettuale della rivelazione»⁴⁰). Nella sua forma interiore-naturale e in quella esteriore-soprannaturale manifestata nella Bibbia e nella tradizione viva è in costante crescita e sviluppo la palingenesia teandrica, forma perfetta della salvezza escatologica.

Tralasciamo – dando però validi riferimenti bibliografici – in questa sede due elementi sostanziali per una comprensione più completa della “filosofia della rivelazione” giobertiana: la categoria di miracolo, capace di far sintesi dei passaggi che abbiamo affrontato nelle pagine precedenti⁴¹; e la portata epistemologica del linguaggio, dono di Dio per poterlo conoscerlo e poterlo metessicamente raggiungere⁴².

4. Cristologia filosofica, tipologica e palingenesiaca

Concludiamo e completiamo la nostra disanima della “filosofia della rivelazione” di Gioberti col riferimento propriamente cristologico. È nostra tesi affermare che la vera *crux interpretum* dell'idea di rivelazione giobertiana

⁴⁰ *Ivi*, 83. E anche, sempre riguardo ai rapporti tra *fides et ratio*: «La rivelazione è l'apice, la cima della cognizione [...]. In tal senso la filosofia fu detta preparazione al Cristianesimo da Clemente. La rivelazione perciò non ripugna alla legge di gradazione. Fra la rivelazione e la cognizione, come fra il soprannaturale la natura non vi ha salto, ma passo [...]. Vedesi perciò che non si può condannare la filosofia senza condannare la rivelazione, Socrate senza Cristo e viceversa» (*ibid.*).

⁴¹ Rimandiamo al già citato A. LEGGIERO, *Gioberti frainteso. Sulle tracce della condanna*, 171-188. Si mette in evidenza la sottolineatura ontologica giobertiana del miracolo legata alla preoccupazione della credibilità apologetica. Si riprende tuttavia il percorso genetico di una teologia del miracolo che approda nel Gioberti maturo a caratterizzarlo come un tentativo di fuga della rivelazione dalle grinfie dei razionalisti e degli storicisti per proporlo come «intuito palingenesiaco», come «profezia e processione palingenesiaca», non atto di violenza sulla natura fine a se stessa (“fatto passeggero” alla stregua di Hegel e Strauss), ma segno escatologico (cf. 178). Interessante la lettura giobertiana dei singoli miracoli di Cristo come “frammenti” dell'unico vero grande miracolo che è la creazione, anticipazioni della metessi compiuta o redenzione finale, sacramenti del soprannaturale, assaggi dello stato finale delle esistenze (cf. 179-188). Sottolineiamo che sul miracolo e gli errori razionalisti sulla sua interpretazione, Gioberti si era già pronunciato fin dall'inizio della sua vicenda filosofica in *Id.*, *Teorica del soprannaturale o sia discorso sulle convenienze della religione rivelata colla mente umana e col progresso civile delle nazioni* II, 92-120.

⁴² Riferimento essenziale è il buon saggio di G. CUOZZO, *Rivelazione ed ermeneutica. Un'interpretazione del pensiero filosofico di Vincenzo Gioberti alla luce delle opere postume*. Cuozzo opera una lettura di Gioberti a partire dalla concezione del linguaggio come «dono di Dio» per parlare del mondo e di Dio (idea presa in prestito da G. DEROSI, *La teorica giobertiana del linguaggio come dono divino e il suo significato storico e speculativo*, Marzorati, Milano 1971). Esiste in Gioberti una continua tensione tra la parola ontologica e la parola psicologica, la prima corrispondente alla verità rivelata come *donum Dei*, la seconda corrispondente al linguaggio convenzionale e artificiale col quale l'uomo è capace di rappresentare il mondo e Dio. Cf. anche G. LORZIO, *Filosofia e teologia della rivelazione in Gioberti e Rosmini*, in G. BESCHIN – L. CRISTELON (a cura di), *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*, 239-246.

sia costituita dalla cristologia e dalla conseguente teologia della redenzione (orizzonte soteriologico)⁴³.

Nella parte cristologica dei frammenti sulla rivelazione è messa in risalto, ancora una volta, la dinamica ascensiva della metessi teopoietica, avente come *typos* l'unione teandrica del Cristo. In Cristo, l'uomo «fatto a immagine di Dio è un Dio che incomincia»⁴⁴. È chiaro quindi che il vero errore profetico del giudaismo è stato quello di aver limitato l'azione del Messia alla terra e separare il cosmo dalla palingenesia aspettando un Messia conquistatore con armi⁴⁵. Il concetto soggiacente è quello di un cristocentrismo che rivendica ai dualisti e ai panteisti la giusta interpretazione del dogma di Calcedonia. Questo, interpreta Gioberti, «ammette l'unità della persona, cioè dell'atto creativo nella sua pienezza; e la dualità della natura, cioè la distinzione sostanziale dell'Ente dall'esistente»⁴⁶, avvolgendo l'universo in un'armonia sostanziale, vittoria di Colui che non disdegna ricercare e affrontare ogni scontro dialettico che incatena l'uomo e gli ostacola ogni tentativo metessico. È preponderante il dispositivo soteriologico che motiva l'incarnazione teandrica estendendola agli uomini. La posizione giobertiana è infatti inauditamente vicina alla teologia dei Padri. In un periodo della storia della teologia segnata da un'accentuazione forte dell'interpretazione essenzialista del dogma dell'incarnazione – vedasi i trattati *De Verbo incarnato* in uso nelle facoltà di teologia – Gioberti, lasciando trasparire delle timide quanto intelligenti sbirciate alla teologia orientale, suggerisce una lettura divinizzatrice dell'opera di Cristo lontana dallo schema redentivo e dalla teologia del sacrificio radicati in Occidente, eredità alto-medievale⁴⁷.

Il legame tra creazione, incarnazione e redenzione intreccia la «logofania permanente e invisibile», che possiamo definire “cosmica”, con quella «passeggera e visibile», che possiamo definire “storica”. Ne risulta il già noto

⁴³ Teniamo presente l'approccio cristologico proposto in G. CUOZZO, *Vincenzo Gioberti. Dal Cristo «ideale razionale dell'umanità» al Cristo palingenesiaco quale «metessi assoluta» del cosmo: una cristologia «in divenire»*, in S. ZUCAL (a cura di), *Cristo nella filosofia contemporanea*, I. *Da Kant a Nietzsche*, San Paolo, Cinisello balsamo (MI), 2000, 553-590. Viene evidenziato in questo contributo il passaggio nella genesi della “cristologia giobertiana” da un'interpretazione ontoteistica e panteistica delle prime opere ad un «razionalismo trascendentale» che introduce come presupposto e condizione necessaria la rivelazione esteriore e quindi il suo apice nell'«umanazione del Verbo».

⁴⁴ V. GIOBERTI, *Della Filosofia della Rivelazione*, 307.

⁴⁵ Cf. *ivi*, 127.

⁴⁶ *Ivi*, 308.

⁴⁷ Cf. gli studi sulla soteriologia patristica di B. STUDER (*Dio salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità, cristologia, soteriologia*, Borla, Roma 1986) e ormai accolti nella letteratura cristologica contemporanea. Ed anche la sapiente lettura storica delle teologie della salvezza e della redenzione di B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, I. *Problématique et relecture doctrinale*, Desclée, Paris 2003.

movimento *editus-reditus* della «formola ideale» che dalla logofania cosmica (creazione), introduce alla logofania storica (incarnazione) e si completa nella nuova logofania cosmica permanente (redenzione escatologica come metessi o «creazione compiuta»⁴⁸). È indiscutibile la portata teologica di questa riflessione, anche perché ricavata da un'operazione esegetica molto vicina alla lettura allegorica e tipologica propria della letteratura patristica e già prima ebraico-ellenistica⁴⁹. Di questa *lectio allegorica* atta a far intersecare le due logofanie (quella storica rimandante alla cosmica e viceversa) ne sono esempio le immagini del giardino dell'Eden figura del giardino del Getzemani, oppure l'interpretazione del finale cosmico-escatologico del Vangelo di Matteo: «*ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi*»; c'è poi il prologo giovanneo: «*in principio erat Verbum*» che aiuta Gioberti a rileggere il suo sistema con la cristologia che “assorbe”, come a sussumerla *in unum*, l'intera «formola ideale» e i suoi movimenti superando ogni dialettica; e ancora l'idea dei *semina Verbi*, ovvero delle tante logofanie presso i patriarchi, Mosè, il popolo eletto e dopo presso le eresie cristiane finanche presso le altre religioni: l'*oportet haereses esse* a riprova dell'estensione cosmica dell'opera della creazione continua verso la pienezza escatologica, cristologica e ecclesiale del *Christus totus*⁵⁰.

Sono pagine, quelle cristologiche, che sembrano mostrare un certo entusiasmo come a sottolineare che il perno della fede cristiana, ovvero la cristologia nella sua incarnazione-redenzione, fa ruotare con apodittica certezza tutto il sistema giobertiano. Sembra inoltre non creare alcuno scrupolo la quasi assente consistenza amartiologica della redenzione⁵¹. Risulta chiaro, come da subito

⁴⁸ È possibile anche un'altra triplice lettura “logologica” della cristologia giobertiana come la propone G. CUOZZO, *Vincenzo Gioberti. Dal Cristo «ideale razionale dell'umanità» al Cristo palingenesiaco quale «metessi assoluta» del cosmo: una cristologia «in divenire»*, 572-574. In riferimento al triplice movimento di rivelazione trinitario è possibile individuare: il *Verbum in se*, divina profusione interiore; il *Verbum revelatio Patris ad extra* nella creazione attraverso la Parola creatrice (parola sacramentale, performativa di Dio che chiama le cose e queste esistono); il *Verbum caro*, rivelazione individuale e individuata in una storia, in uno spazio e in un uomo (il miracolo archetipo che solleva l'uomo a Dio e inchina Dio all'uomo).

⁴⁹ O se vogliamo, si può risalire anche agli scrittori della Grecia antica, nonché ad alcune pagine delle lettere paoline o agli scritti ellenistici di Aristobulo e Filone di Alessandria. Per l'esegesi allegorica nei Padri, cf. il valido saggio di M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985.

⁵⁰ Cf. V. GIOBERTI, *Della Filosofia della Rivelazione*, 315-316; cf. 325-330. Ritroviamo lo stesso motivo teologico e cristocentrico di Agostino che identifica il Verbo preesistente col Verbo incarnato e col *Christus totus*, capo e membra ecclesiali.

⁵¹ Alla teologia del peccato, del peccato originale, e di riflesso alla teologia della grazia sono dedicate, in *Filosofia della rivelazione*, solo delle pennellate molto rapide e forzatamente inquadrate dentro il sistema della «formola ideale» (si veda: Id., *Della Filosofia della Rivelazione*, 278-291, due sezioni intitolate dal Massari *Del peccato originale* e *Della grazia*, oltre alle stoccate dallo stile omiletico del tempo sul tema dell'*Inferno*, 346-368).

abbiamo acquisito, che il sistema filosofico-teologico di Gioberti necessiti del dispositivo soteriologico orientale più attento alla dinamica metessica-unitiva. Assieme e conseguentemente a questa osservazione è facile notare anche l'assenza della dimensione staurologica della rivelazione.

Recepiamo inoltre la critica operata da G. Lorizio che vede la cristologia-logologia giobertiana come un tentativo, da una parte di "iscrizione della cristologia entro i limiti e i concetti del sistema giobertiano" e dall'altra di costruzione di un sistema capace di escludere gli estremismi sia della manualistica del tempo (ripiegata sulla rivelazione individuale, soprannaturale e misteriosa), sia del razionalismo incalzante (preoccupato della dimensione universale della rivelazione e dell'incarnazione)⁵². In entrambe i tentativi è comunque vibrante l'inquietudine di Gioberti di rendere ragione del suo filosofare e del suo teologare alla luce di quella rivelazione che apre l'uomo e la società alla salvezza. Scopo decisivo delle sue opere, in particolare quelle della maturità, era quello di «riformare sostanzialmente lo studio della religione»⁵³ con un sistema capace di fare della filosofia uno strumento utile per la metessi personale di ogni uomo, a partire da una riflessione sulla persona e l'opera di Cristo che possiamo a buon titolo qualificare di "cristologia filosofica", o ancora meglio di "filosofia cristologica"⁵⁴. Con Cuozzo possiamo dunque sostenere la validità della "cristologia filosofica" giobertiana che contro ogni riduzione del *Logos* a mera idea salvaguarda sia la «concretezza storica di Cristo, sia il suo valore soteriologico universale»⁵⁵, un *Deus contractus* o un *Verbum abbreviatum* che da solo dà senso, impernia, compendia e orienta tutta la storia palingenesiaca del cronotopo della salvezza.

⁵² Cf. G. LORIZIO, *Filosofia e teologia della rivelazione in Gioberti e Rosmini*, 235-236.

⁵³ V. GIOBERTI, *Epistolario*, V, a cura di G. GENTILE, Vallecchi, Firenze 1930, 243. Nelle lettere a Pinelli, Gioberti fa riferimento a una società di amici che avrebbe desiderato fondare «per dare, entro un decennio, compito il suo sistema filosofico, dando materia per dieci volumi in ottavo» (nota a p.311).

⁵⁴ Inglobata nel sistema, l'*Idea Christi* di Gioberti nasce nella culla della "filosofia cristiana" e allo stesso ne irrori tutti gli spazi e i tempi (cronotopo). Per questa rispondenza e aderenza della cristologia a tutto il sistema giobertiano preferiamo la dizione "filosofia cristologica", alla stregua di quella di Malebranche, tentativo ortodosso rispetto alla potente e sistematica filosofia cristologica di Hegel, da rivalutare alla luce della "cristologia filosofica" moderata di Rosmini, o ancora di quella «quasi perfetta» del metodo dell'immanenza di Blondel: cf. X. TILLIETTE, *Che cos'è cristologia filosofica?*, a cura di G. SANSONETTI, Morcelliana, Brescia 2004.

⁵⁵ G. CUOZZO, *Vincenzo Gioberti. Dal Cristo «ideale razionale dell'umanità» al Cristo palingenesiaco quale «metessi assoluta» del cosmo: una cristologia «in divenire»*, 570. Non condividiamo tuttavia del Cuozzo la forzatura amartiologica della cristologia giobertiana per i motivi già esplicitati. Mentre ne apprezziamo la lettura di cristologia estetica fatta a partire dall'opera *Del Bello*: Cristo è nella lettura di Cuozzo il Bello assoluto e il Vero assoluto apparso sensibilmente nell'uomo, è incarnazione dell'Idea. Per l'uomo realizzare una cosa bella è riferirla al *Logos*, principio normatore della creazione, opera di sintesi tra la mimesi e la metessi, o, per dirla con Gioberti, «unione ipostatica estetica» (563-564).

5. Conclusioni e rilanci

Il percorso affrontato invita a una rivalutazione dell'opera di uno dei maggiori filosofi italiani della prima metà dell'XIX secolo proponendo una lettura in chiave soteriologica della sua "teologia della rivelazione". Caratteristico della produzione giobertiana è l'"orientamento metessico" delle sue pagine, anche quelle più speculative. Diversamente da autori suoi contemporanei (vedi Rosmini), il sistema della «formola ideale» consente al nostro di interessarsi della salvezza umana senza doverla inquadrarla nello schema della redenzione dal peccato, ma presentando una soteriologia "positiva" che non passa per la teodicea. In questo senso Gioberti affronta solo marginalmente il concetto di salvezza *da* Dio, per approfondire un'idea di salvezza *in* Dio ben più promettente per il suo sistema. Ne risulta una dinamica soteriologica scevra da ogni estrinsecismo e capace di dare all'uomo l'incarico esistenziale di collaborare all'opera della divina creazione orientando i propri sforzi di fede verso l'unione palingenesiaca.

L'idea stessa di rivelazione è dilatata fino a comprendere, non solo l'azione di Dio operante dalla creazione alla palingenesi, ma anche l'opera umana nella Chiesa e nella sua "tradizione viva" (l'uomo concreante *in Deo revelante*), e, ancora più originalmente, fino a recepire i *semina veritatis* – e quindi *semina Revelationis* – provenienti dalle *haeresis*, interpretate come "antischema" di un grande schema divino (*mens Dei*) già in cammino verso la metessi definitiva.

Purtroppo, la *Filosofia della Rivelazione* di Gioberti ci è consegnata solo in frammenti e resta desiderosa, come abbiamo dimostrato, di una *ratio* sistematizzatrice capace di integrare meglio le dimensioni amartiologiche e staurologiche. Rimane certa e qualificata l'idea di fondo di una rivelazione divina orientata alla metessi dell'uomo e avente il Cristo come perno della «formola ideale». Non ci pare azzardato intravedere delle intenzioni di Gioberti la possibilità di pensare un *Deus revelans/revelatus* esclusivamente *propter nostram salutem*; un Dio cui non importa comunicare della sua essenza se non ciò che è propriamente salvifico per l'uomo; un Ente che crea gli esistenti solo per riportarli all'unità con Lui; un'ontologia che ha come scopo quello stesso della rivelazione, ovvero la metessi (ontologia soteriologica?). In altre parole, una "filosofia della rivelazione" perfettamente sovrapponibile con una "filosofia della salvezza".

Giammaria Canu
giamcanu85@gmail.com
Piazza Santa Maria delle Grazie, 5
00136 Roma

Vincenzo Gioberti, filosofo della rivelazione e aspirante soteriologo

GIAMMARIA CANU

Abstract

L'ambiente culturale, filosofico e teologico che ha segnato la prima metà del XIX sec. ha lasciato in eredità alcuni tra i più imponenti sistemi di pensiero mai prodotti dall'uomo. Dalle fenditure di questi colossi emergono anche progetti ingiustamente trascurati come quello della *Filosofia della rivelazione* di Gioberti. Il saggio intende restituire quest'opera al suo contesto, alla travagliata storiografia giobertiana, al dizionario specifico dell'autore; soprattutto si vuole mostrare l'interesse soteriologico soggiacente che deriva da una lettura di tipo teleologico della rivelazione capace di assegnare a Dio la regia della storia e della salvezza. Per l'oggi della teologia fondamentale ciò comporta la rivisitazione di concetti quali "metessi", "tradizione vivente", "verità poligonale", nonché la messa a tema del rapporto tra rivelazione, fede e salvezza.

Parole chiave

Gioberti; filosofia della rivelazione; soteriologia; metessi; verità poligonale

Abstract

The cultural, philosophical and theological context that marked the first half of the 19th century, has left behind some of the most impressive systems of thought ever produced by man. Also, unjustly neglected projects like those of Gioberti's *Philosophy of Revelation* emerge from the crevices of these giants. The essay intends to return this work to its context, to the troubled Giobertian historiography and to the specific dictionary of the author; above all we want to show the underlying soteriological interest that derives from a teleological reading of revelation capable of assigning God the direction of history and salvation. For the current fundamental theology, this involves revisiting concepts such as "metexis", "living tradition", "polygonal truth", as well as the theme of the relationship between revelation, faith and salvation.

Keywords

Gioberti; Philosophy of Revelation; Soteriology; Metexis; polygonal Truth

FOCUS SUL '68

IL SESSANTOTTO E LA FILOSOFIA

*Piorgio Grassi**

Oggetto di tante interpretazioni, il Movimento del Sessantotto, rivisitato sotto il profilo delle correnti di pensiero che l'hanno attraversato, appare meno "ingenuo" di quanto possa sembrare a chi si sofferma sugli aspetti più folkloristici dei comportamenti e delle parole d'ordine.

Movimento collettivo che si è contrapposto con durezza agli assetti sociali vigenti, il Sessantotto degli studenti ha avuto bisogno di alimentarsi di significati di varia provenienza che dessero coerenza e plausibilità alle sue pretese di cambiamenti radicali (rivoluzionari), al *Novum* che intendeva impiantare, reiterando il sogno di una utopia, che si voleva concreta, di una società riconciliata, quasi una ripresa riattualizzata della mèta indicata da Marx nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1843: naturalizzare l'uomo e umanizzare la natura. Fatto presente da Ernst Bloch come il vero programma «ateo-utopistico» di Marx, anche se da Bloch stesso è stato colorato da termini che richiamano l'escatologia ebraico-cristiana¹. D'altra parte Herbert Marcuse – indubbio punto di riferimento di quella stagione di effervescenza collettiva – agli studenti berlinesi convenuti ad ascoltarlo come ammirato autore de *L'uomo a una dimensione* affermava che neppure Marx aveva offerto la prospettiva di un vero superamento del capitalismo, dal momento che poneva il regno della libertà e della liberazione al di fuori del regno della necessità e del lavoro. Per Marcuse il regno della libertà andava ricercato invece «all'interno del lavoro e non al di là di esso» e la via da perseguire verso il socialismo andava «dalla scienza all'utopia e non, come credeva Engel, «dall'utopia alla scienza»².

* Professore Emerito di *Filosofia della religione*, Università degli studi "Carlo Bo" – Urbino.

¹ Al punto che – a dire di un suo interprete – non ci si può sottrarre alla morsa di una certa ambiguità, vale a dire se Bloch punti ad una «secolarizzazione della religione nel marxismo o se il marxismo stesso si ponga per lui come l'allegoria laica, la traduzione in termini mondani della religione» (T. PERLINI, *Metafisica e utopia in Bloch*, in *Aut Aut* 4 [1971], 78).

² H. MARCUSE, *La fine dell'utopia*, Laterza, Bari 1968, 10.

La nascita del movimento viene dopo una intensa stagione di riflessione sul marxismo, sulla sua interpretazione più adeguata e sulla sua capacità di incidere sulla prassi del mutamento rivoluzionario. Non si deve infatti dimenticare che proprio la seconda metà degli anni Cinquanta e tutti gli anni Sessanta erano stati segnati da avvenimenti che avevano messo in discussione il cosiddetto “socialismo realizzato” (per Sartre, “il socialismo venuto dal freddo”) nei paesi al di là della cosiddetta “cortina di ferro”.

Ad alimentare il dibattito all'interno dei partiti comunisti dell'area occidentale, Stati Uniti compresi, avevano contribuito fatti di ampia risonanza: le rivelazioni sui crimini di Stalin e l'attacco al culto della personalità da parte di Nikita Krusciov nel febbraio del 1956. Nell'ottobre dello stesso anno la crisi ungherese precipitava in una insurrezione che sarà schiacciata dall'invasione dell'esercito sovietico. Nell'agosto del 1961 il conflitto tra i paesi occidentali e i paesi socialisti sull'assetto della Germania si risolveva con una soluzione traumatica: per iniziativa della DDR, si innalzò un muro che separava la parte occidentale da quella orientale di Berlino. Due anni prima, nella cittadina di Bad Godesberg, alle porte di Bonn, il Congresso straordinario del Partito socialdemocratico (SPD) aveva abbandonato l'ideologia marxista, si era dichiarato a favore dell'economia di mercato e si era aperto a tutte le componenti sociali. In Polonia, sotto il regime di Gomulka, nel 1965 venivano condannati Jacek Kurón e Karol Modzelewski, autori di una *Lettera aperta al partito* che accusava di inadempienze il Partito comunista per quanto riguardava l'attuazione della democrazia operaia. E proprio nel Sessantotto, il 21 di agosto, si esauriva a Praga, occupata dalle truppe del Patto di Varsavia, il tentativo di realizzare il «socialismo dal volto umano», impersonato da Alexander Dubcek, segretario del partito comunista cecoslovacco³.

Questi avvenimenti erano stati accompagnati dall'uscita di molti intellettuali organici dai partiti comunisti che si richiamavano all'Unione sovietica e dal disincanto dei simpatizzanti; dalla nascita, in Europa occidentale e negli Stati Uniti, di gruppi e di piccoli partiti che sollecitavano riflessioni di più vasta portata riguardanti i principi costitutivi del marxismo e la sua validità nelle società industriali avanzate del secondo dopoguerra, nelle quali il capitalismo era stato in grado di riorganizzarsi, consolidarsi e affermarsi come l'inevitabile ordine sociale, nonostante le sue costanti e palesi contraddizioni.

I risultati del dibattito erano diffusi attraverso una svariata strumentazione, per il tramite di numerose riviste e soprattutto di una capillare pubblicistica in

³ Si vedano su questa stagione, per i paesi dell'Est Europa, G. CRAINZ (a cura di), *Il Sessantotto sequestrato. Cecoslovacchia, Polonia, Jugoslavia e dintorni*, Donzelli, Roma 2018, *passim* e per l'Europa occidentale, M. TOLOMELLI, *Il Sessantotto. Una breve storia*, Carocci, Roma 2008, 23-48.

ambito universitario. Si può ricordare la intensità con cui in Germania operava la Lega degli studenti socialisti tedeschi (SDS), animata da Rudi Dutschke, che si era staccata, radicalizzandosi, dalla SPD dopo Bad Godesberg e la rivista della medesima organizzazione, «Neue Kritik», che diede ampio spazio al dibattito teorico, diffondendo e rendendo accessibili a un pubblico di non specialisti i risultati degli esponenti dell'*Institut für Sozialforschung* (Istituto per le scienze sociali) di Francoforte, diretto da Theodor Wiesegrund Adorno e riaperto dopo il ritorno dei fondatori dall'esilio negli Stati Uniti. Antiautoritarismo, società dei consumi, industria culturale, «parole chiave dei temi principali dei movimenti del '68, erano stati già in qualche modo affrontati o toccati dalla teoria critica»⁴.

1. Oltre l'uomo ad una dimensione

L'accoglienza delle posizioni dei Francofortesi era dovuta, almeno in parte, al fatto che durante la permanenza negli Stati Uniti, Adorno e Horkheimer avevano condotto indagini su una società industriale avanzata che anticipava di qualche anno i mutamenti intervenuti poi nelle democrazie dell'Europa nell'immediato dopoguerra. Inoltre, alcuni dei componenti dell'Istituto per le scienze sociali, sempre in contatto con coloro che erano ritornati nel 1950 a Francoforte, erano rimasti in America. È il caso di Marcuse che nel 1968 era docente all'Università di San Diego in California e divenne ben presto un riconosciuto esponente della cultura critica euro-americana. I suoi testi, diffusi e letti dalla contestazione giovanile in entrambi i continenti, contribuirono alla riflessione sui problemi dell'emancipazione umana nell'era tecnologico-capitalistica. Gli afroamericani, discriminati e segregati nei ghetti, trovavano sollecitazioni a battersi per il pieno riconoscimento dei diritti civili e per dare spessore teorico alle loro lotte. Angela Davis, allieva e assistente di Marcuse all'Università di San Diego, iscritta al Partito comunista e aderente al Movimento delle *Black Panthers*, era un necessario tramite di questa incisiva presenza di Marcuse nel contesto statunitense⁵.

Furono scritti nel periodo americano gli *Studi sull'autorità e la famiglia* (1936)⁶ e la *Personalità autoritaria* (1950)⁷ di Adorno e Horkheimer insieme,

⁴ S. PETRUCCIANI, *La teoria critica francofortese e il movimento del Sessantotto: un rapporto complicato*, in M. BALDASSARRI - D. MELEGARI (a cura di), *La rivoluzione dietro di noi. Filosofia e politica prima e dopo il Sessantotto*, Manifestolibri, Roma 2008, 21.

⁵ Cf. A. DAVIS, *Autobiografia di una rivoluzionaria*, Minimum fax, Roma 2016; G. RICCHEZZA, *Il problema negro in America*, Cremlino, Roma 1971.

⁶ Einaudi, Torino 1974.

⁷ Einaudi, Torino 1974.

che tentavano di spiegare le ragioni del consenso di massa alle dittature sorte in Europa servendosi di una strumentazione mediata dalla psicologia per indagare la formazione, nelle famiglie patriarcali, delle strutture interne del carattere autoritario, disponibile a dare il suo pieno consenso a demagoghi spregiudicati. Una presa di coscienza che diverrà antiautoritarismo programmatico quando venne assunta dai movimenti contestativi, investendo tutte le istituzioni “disciplinari” e alimentando una critica che trapassò gli anni successivi al Sessantotto. Così come in *Dialettica dell'Illuminismo* (1949)⁸ emergeva il rifiuto di un certo tipo di benessere e non più la domanda di una diversa distribuzione del benessere stesso, perché i consumi di massa costituivano una “nuova metafisica”, una copertura ideologica che, omologando gli individui gli uni agli altri (in quanto consumatori), occultava i veri rapporti di classe e di potere nella società. Lo smascheramento avrebbe portato le classi subalterne a non desiderare i beni e le risorse delle classi dominanti, ma semmai a «sperimentare stili di vita e di consumo diversi e meno caratterizzati dallo spreco delle risorse umane e naturali»⁹.

Il controllo autoritario sopra l'universo umano si faceva ancor più evidente analizzando gli effetti psico-antropologici indotti dalla diffusione e da un determinato uso dei mass-media. L'industria culturale delle società industriali avanzate produceva alienazione, rassegnazione e automistificazione. A tutti veniva sottratta progressivamente l'area del privato e la fruizione diretta-affettiva

⁸ Einaudi, Torino 2002. Cf. sulla collaborazione dei due studiosi, S. PETRUCCIANI, *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno editore, Roma 1984. Horkheimer e Adorno hanno introdotto modifiche profonde alla dialettica marxista, quale antidoto nei confronti della ragione strumentale. Per il primo la razionalità dialettica per contrastare la dialettica strumentale nelle sue mire espansionistiche totalizzanti, ha bisogno di considerare la realtà sociale come una totalità in continuo divenire ed operare la critica della sua irrazionalità. È questo l'unico modo di preparare le condizioni propizie all'avvento di un ordine sociale più umano. Ma poiché la razionalità assoluta non è mai interamente realizzabile dato il carattere limitato e finito dell'uomo, la critica più o meno puntuale dell'esistente si accompagna sempre alla nostalgia di una perfetta e compiuta giustizia, di un “totalmente Altro” che non appartiene all'ordine della storia. Adorno, a sua volta, in *Dialettica negativa* (1966) assume la tesi secondo cui il marxismo è valido solo come critica e non come proposta, oggetto questa unicamente di speranza non di certezza. La dialettica, hegeliana o marxiana che sia, non può mai risolversi in affermazione. La contraddizione non viene superata e resta conficcata, come «legge inevitabile e fatale», nella coscienza e nel reale storico e pertanto anche nella filosofia che ha diritto alla sopravvivenza a patto che rimanga critica, che decostruisca e destabilizzi quanto viene posto come assoluta costruzione. Si può perciò parlare di una dialettica nel senso hegeliano - senza però la sintesi - o nel suo arrovesciamento marxiano, ma senza la rivoluzione. Non a caso Horkheimer in *La nostalgia del totalmente altro* (Queriniana, Brescia 1972) ha letto il sistema di Adorno come una espressione di teologia apofatica, avendo egli parlato sempre della nostalgia dell'“Altro”, senza mai determinarlo ulteriormente. Aggiungeva Horkheimer: «Io credo, e questo ha del grandioso nella sua problematica, che egli interrogandosi sul mondo, in ultima analisi ha inteso l'“Altro”, ma era convinto che questo “Altro” non sia possibile comprenderlo descrivendolo, ma solo interpretando il mondo, con riferimento al fatto che esso, il mondo, non è l'unico, non è la mèta in cui possano trovare riposo i nostri pensieri» (ivi, 21).

⁹ S. PETRUCCIANI, *La teoria critica francofortese e il movimento del Sessantotto*, 24.

dell'esperienza esistenziale e sociale. Gli individui interiorizzavano in tal modo la persuasione di vivere nel migliore dei mondi possibili.

Temi ben presenti nella riflessione di Marcuse, che davano convincenti spiegazioni (mai prima espresse dalla teoria marxista) al perché gran parte delle persone appartenenti ai ceti marginali ed emarginati avesse aderito al nazismo; al perché le "società affluenti" avessero cambiato le coordinate complessive della società e impedissero di cogliere i reali rapporti di classe e di potere, agevolate in questo da una industria culturale onnipervasiva che, manipolando le coscienze, era in grado di attutire nelle classi subalterne la percezione di essere portatrici di interessi antagonisti rispetto a quelli dominanti. «Quella francofortese si dimostra così una delle poche linee di riflessione critica che, pur nascendo all'interno del marxismo, riesce ad appropriarsi di contenuti di critica della società repressiva che venivano da altre parti»¹⁰.

Tali posizioni sono state assunte dal Movimento degli studenti, che viene spinto a scegliere modalità diverse di azione rispetto ad altri raggruppamenti di impegno sociopolitico, dal momento che – si osserva – la necessaria liberazione collettiva dai condizionamenti repressivi esige la liberazione individuale dai medesimi condizionamenti; possibile a patto che vi sia un duro impegno di autotrasformazione. Liberazione collettiva e liberazione individuale sono inscindibili e pertanto, nel saldarsi, mostrano che «non vi è più separazione tra politica e vita, tra emancipazione sociale e liberazione dell'individuo dalle forme di oppressione anche interiorizzate»¹¹. L'insistenza sulla dinamica di liberazione collettiva e personale «darà frutti straordinari nei movimenti femministi che, a partire dal '68 romperanno con tutti i rituali della vecchia politica e la ripenseranno muovendo dall'idea di *partire da sé*»¹².

In questa stagione si consuma la frattura, politica ed epistemologica, tra Marcuse e i dioscuro di Francoforte. L'autore di *Eros e Civiltà* (1955) e de *L'uomo ad una dimensione* (1967)¹³, il libro più diffuso tra gli studenti universitari e delle medie superiori (solo in Italia se ne vendettero trecentomila copie circa), prende infatti congedo da uno tra i principali criteri-guida della teoria critica della società, quello di non avventurarsi in una sorta di «speculazione utopica», di non spingersi oltre l'analisi delle società esistenti, identificandone le tendenze che possono condurre al loro superamento. Si poteva giungere persino a «determinare i fondamentali cambiamenti istituzionali che

¹⁰ *Ivi*, 25.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ivi*, 27

¹³ Entrambi pubblicati in Italia dall'editore Einaudi nel 1964 e nel 1967, tradotti rispettivamente da L. Bassi e da L. Gallino e Tilde Giani-Gallino. Cf. L. CASINI, *Eros e utopia. Arte, sensualità e liberazione nel pensiero di H. Marcuse*, Carocci editore, Roma 1999.

costituiscono i presupposti del passaggio ad un più alto livello di sviluppo, *più alto* nel senso di un più equo e razionale uso delle risorse, di una riduzione dei conflitti distruttivi e di una estensione del regno della libertà»¹⁴; ma oltre questi limiti non si doveva andare, pena la perdita del «carattere scientifico» della teoria critica. Marcuse sostiene la necessità della revisione della teoria; revisione imposta dall'evolversi delle società contemporanee, le cui dinamiche produttive sottraggono al concetto di utopia il contenuto di irrealtà, «ciò che si proclama utopico non è più qualcosa che non succede e non può succedere nell'universo storico, bensì qualcosa il cui prodursi è impedito dalla forza delle società stabilite»¹⁵.

Due sono i fenomeni da prendere in considerazione per avvalorare queste opzioni: la crisi in cui versa il sistema globale del capitalismo delle multinazionali, attraversato da «inflazione, crisi monetaria internazionale, accresciuta competizione tra le potenze imperialiste, aumento dello spreco e della distruzione per assorbire il surplus economico»¹⁶; la resistenza a tutto ciò di movimenti che operano nelle metropoli del mondo insieme ai quali fanno la loro apparizione come forze politiche «nuovi valori, nuove risorse e nuove capacità di contestazione e di ricostruzione».

Si tratta dunque di un momento storico di svolta, di cui il maggio francese con le barricate erette a Parigi nel Quartiere Latino, è l'evento di maggiore spessore simbolico. Marcuse ne illustra le implicazioni che esigono di andare *Oltre l'uomo a una dimensione*, come recita il titolo della conferenza tenuta alla *First Annual Hans Meyeroff Memorial Lecture*, a fine ottobre del 1968. Marcuse sottolineava l'inedita responsabilità degli intellettuali, dei filosofi e degli educatori nelle attuali contingenze storico-politiche. Era loro dovere prender parte alla grande contestazione, più concretamente dovevano «allearsi, essere solidali, con quelli che non sopportano più e non hanno più voglia di vedere la loro esistenza determinata e definita dallo *status quo*»¹⁷.

La cosa emerge ora anche dalla corrispondenza del 1969 con Adorno, dopo che questi che era stato duramente contestato dai suoi stessi allievi, si da essere costretto a chiamare la polizia per sgombrare gli spazi occupati nell'Istituto per le scienze sociali. Marcuse non gli esprimeva la solidarietà richie-

¹⁴ H. MARCUSE, *Saggio sulla liberazione. Dall'uomo a una dimensione all'utopia* (1969), Einaudi, Torino 1969, 77.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ H. MARCUSE, *Oltre l'uomo a una dimensione* (1968), in Id., *Scritti e interventi*, I, a cura di R. LAUDANI, Manifestolibri, Roma 2005, 103. Ebbe lo stesso titolo il ciclo di conferenze tenute da Marcuse a Torino, Milano, Roma e Bari nel giugno del 1969. Cf. D. GIACHETTI, *Giugno 1969: i caldi giorni italiani di Herbert Marcuse*, in *Il Protagora*, 4 (2004).

¹⁷ *Ivi*, 109.

sta, ma dava una diversa valutazione del rapporto teoria-prassi, dell'uso della violenza nelle pratiche dell'opposizione e manifestava una disponibilità «a lasciarsi contaminare dai movimenti e dalle loro pratiche eterodosse, anche a rischio del “parricidio”»¹⁸.

Ne *L'uomo a una dimensione* Marcuse aveva cercato di smascherare il totalitarismo camuffato delle società industriali avanzate, con lo svuotamento degli istituti democratico-parlamentari giacché le decisioni venivano prese al di fuori delle aule elettive. Denunciava l'esistenza di un sistema in grado di determinare «bisogni e aspirazioni individuali», oltre che «le occupazioni, le abilità, e gli atteggiamenti socialmente richiesti». Una forma di amministrazione totale della vita comune tendeva a cancellare il soggetto individuale dentro un apparato produttivo vasto e complesso, a garantire una «tolleranza repressiva»: se tutto appariva sostanzialmente consentito, non venivano però intaccati i principi e gli interessi forti, non facilmente individuabili. La massima libertà (di opinione e di parola) si trovava di fronte ad un limite invalicabile: la rinuncia alla critica radicale del sistema. E questo reggeva e si rafforzava perché aveva sviluppato una enorme capacità di persuasione nei confronti dei soggetti e della masse al punto di «ottundere la capacità di riconoscere che esso non contiene fatti che non siano veicolo del potere repressivo dell'insieme».

Attraverso una sofisticata tecnologia si presentava come razionale ciò che non lo era affatto: infatti gli oggetti più inutili vengono esibiti come indispensabili e lo spreco passa per bisogno ineludibile. In un mondo siffatto il disagio è minimizzato: «le persone si riconoscono nelle loro merci, trovano la loro anima nella loro automobile, nel giradischi ad alta fedeltà, nella casa a due piani»¹⁹. Sembrerebbe dunque che non esistano alternative praticabili se non fosse che lo slancio tecnologico espande i bisogni umani all'interno di una società che nega però a molti gruppi, sia pure minoritari, il soddisfacimento di alcuni fondamentali bisogni.

Una contraddizione che Marcuse esprimeva con due tesi: che la società industriale avanzata era in grado di ostacolare ogni mutamento qualitativo, ma che erano già presenti forze e orientamenti antisistema, potenzialmente eversivi; non la classe operaia integrata nell'universo valoriale del capitale, ma «il sostrato dei reietti e degli stranieri, degli sfruttati e dei perseguitati di altre razze, dei disoccupati e degli inabili». Marginali o completamente al di fuori dei processi democratici «esprimono un reale bisogno di porre fine a con-

¹⁸ H. MARCUSE, *Scritti e interventi*, 309. «Ritengo – scriveva – che vi siano situazioni, momenti, in cui la teoria viene sospinta avanti dalla prassi, situazioni in cui, se la teoria si tiene lontana dalla prassi, diventa infedele a se stessa».

¹⁹ ID., *Oltre l'uomo a una dimensione*, 105.

dizioni e istituzioni intollerabili. Perciò la loro opposizione è rivoluzionaria, anche se non lo è la loro coscienza». È con loro che può rinascere l'utopia, «per lungo tempo l'unico elemento progressivo della filosofia». Sin qui sul piano dell'analisi teorica e del non-ancora.

Che significa allora andare *oltre l'uomo ad una dimensione*? Gli eventi del maggio francese sono lì a confermare empiricamente che un mutamento radicale può accadere ed avere come sorgente un movimento nato al di fuori del mondo operaio e tuttavia in grado di riattivarne «la forza ribelle repressa»²⁰. E, ancora più decisivo, sono venuti alla ribalta «obiettivi, strategie e valori che hanno oltrepassato l'ottocentesca struttura concettuale e politica dell'opposizione e della politica in generale». Espressivi di una coscienza insolita, «anticipatrice, progettuale, aperta e pronta a prospettive di libertà radicalmente nuove e originali»²¹. Portatrice, a sua volta, di una razionalità non assimilabile a quella capitalistica e nemmeno a quella socialista-stalinista e post-stalinista. In grado di rivelare e plasmare una sensibilità e una sensibilità diverse. *L'homme revolté* non è quello esaltato da Camus, che si impegna volontaristicamente contro l'assurdo dell'esistenza, ma «colui o colei i cui sensi non possono più vedere e sentire e gustare ciò che gli viene offerto, in cui gli istinti più profondi si mobilitano contro l'oppressione, la crudeltà, la bruttezza, l'ipocrisia, lo sfruttamento»²². È colui o colei che si volge contro la cultura alta, «per una sua desublimazione, per una revoca del suo potere idealizzante e repressivo»²³.

Si tratta di estendere la consapevolezza dell'uomo al di là dei limiti imposti dalle esigenze del dominio, al di là della stessa attivazione dell'immaginazione produttiva (Kant), intesa come facoltà cognitiva «che si pone a guida del progetto scientifico e della sperimentazione delle possibilità e capacità della materia; è giocosa e libera e tuttavia limitata dalla sua materia e radicata nel continuum storico»²⁴. Il risultato era la creazione di opere dotate di un *realissimum* proprio. Si tratta di «parole, immagini, gesti che negano la pretesa della realtà data di rappresentare ogni realtà e la realtà in generale. La negano nel nome delle possibilità represses delle relazioni umane, dell'uomo, della natura, della libertà»²⁵. Lo slogan *tout le pouvoir à l'imagination*, ripetuto nelle giornate delle barricate e scritto sui muri della Sorbona e del Quartiere Latino diceva la possibilità di rendere improvvisamente antiquata la razionalità

²⁰ *Ivi*, 103-104.

²¹ *Ivi*, 104.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ivi*, 107.

²⁵ *Ibid.*

politica tradizionale alla base di auspicati mutamenti e diceva pure che l'immaginazione è un potere meta-politico che «coniuga i giocosi, creativi, sensuali bisogni estetici con le severe esigenze politiche»²⁶.

In questo senso il movimento degli studenti rappresentava una delle *chances* su cui puntare per una futura trasformazione radicale. Non si poteva ancora parlare di situazione rivoluzionaria, ma il Movimento degli studenti ne era la condizione anticipatrice e preparatoria attraverso il cambiamento delle coscienze e della sensibilità, ineludibile premessa di un radicale mutamento sociopolitico.

2. Tra poststrutturalisti e operaisti

Attento alla realtà italiana e francese, Marcuse salutava la presa di distanza di Jean Paul Sartre dalle sue posizioni precedenti e, insieme, i suoi gesti, altamente simbolici, di rifiutare il premio Nobel e di entrare direttamente nell'arena politica come membro del Tribunale Russell contro i crimini di guerra compiuti in Vietnam dagli USA, impegnandosi inoltre per l'organizzazione di un convegno in vista del confronto tra i gruppi della sinistra radicale. In tal modo Sartre esprimeva, secondo Marcuse, «il bisogno vitale di dimostrare l'impegno filosofico nei confronti dell'esistenza dell'uomo, oltre l'usuale protesta accademica»²⁷. Erano però gli ultimi gesti significativi di Sartre intellettuale *engagé*, non più così influente presso le nuove generazioni, dal momento che la scena filosofica era ormai dominata da nuovi protagonisti, da quei pensatori post strutturalisti che mettevano in discussione punti cruciali della riflessione sartriana: la centralità del progetto cosciente e la politica secondo i partiti. Si differenziavano anche dalla *Nouvelle Gauche* che si era interrogata sul potenziale rivoluzionario della classe operaia attraverso una serie di inchieste della rivista «Arguments», fondata e diretta da Edgar Morin ed era giunta a concludere che l'universo del mondo salariale era tutt'altro che omogeneo ed era in ascesa, accanto ad una notevole massa di forza lavoro scarsamente qualificata, una sorta di avanguardia come risultato di processi produttivi altamente tecnologizzati: «operai, tecnici e quadri profondamente integrati nella

²⁶ *Ibid.*

²⁷ H. MARCUSE, *Oltre l'uomo a una dimensione*, 102. Si veda anche di J.P. SARTRE, il volume *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici* (1965-73), con postfazione di P.A. ROVATTI, Mimesis, Milano 2009. Negli articoli e nelle interviste che compongono l'opera, Sartre si interroga – da intellettuale che intendeva lasciare un'eredità al proprio tempo, avendo assunto un compito di critico e politico – se il Maggio francese del Sessantotto avesse un senso per il futuro e se la crisi del “socialismo realizzato” che, nel bene e nel male, aveva segnato la storia del Novecento, fosse irreversibile.

società industriale, nei settori più nevralgici, più decisivi, così integrati da essere in grado di formulare la possibilità di liberazione umana inclusa nel processo tecnologico e di insorgere contro la loro sottrazione»²⁸. Era pertanto possibile immaginare alleanze tra questi gruppi e quelli dei lavoratori manuali, gli intellettuali e del terziario, «a partire dalla comune consapevolezza di essere estromessi dall'esercizio del potere nei luoghi della produzione»²⁹.

E, come i francofortesi, i filosofi post strutturalisti, fecero i conti con Freud e con Nietzsche, come antidoto contro l'umanismo e il progressismo socialdemocratico, contro le ideologie concilianti che negano o stemperano la radicalità dell'economia o del conflitto: la crudezza del suo sguardo sulla società borghese viene percepita come più veritiera rispetto alle visioni più morbide che alimentano il gradualismo e il riformismo del movimento operaio. Bataille, Blanchot e Merleau Ponty³⁰ sottolineavano come il neocapitalismo avesse sì operato una rivoluzione tecnologica, ma essa era ormai divenuta il nostro mondo e nessun soggetto fenomenologico poteva recuperarla come se fosse una semplice alienazione. D'altra parte, ammonivano a non commettere il grave errore di contrapporre l'umanesimo alla scienza. Semmai bisognava operare con l'obiettivo di propiziare la nascita di un soggetto radicalmente nuovo: la rivoluzione politica doveva accompagnarsi ad una trasformazione del Sé, anche con operazioni limite. Più che ad un rapporto con i partiti era da privilegiare il lavoro culturale in vista della nascita di un soggetto integralmente nuovo che doveva contrapporsi all'uomo borghese come il superuomo delineato da Nietzsche. Esiste qui una indubbia sintonia con i francofortesi, mediata dalla tradizione surrealista. I surrealisti consideravano la rivoluzione materiale come un primo passo, presupposto necessario ma subordinato alla rivoluzione spirituale. Avevano pure intravvisto il fallimento della via materiale puramente centrata sulla socializzazione e lo sviluppo dei mezzi di produzione, collettiva e illuministica, che l'URSS aveva intrapreso tra le due guerre³¹.

Sul pensiero e la prassi del Movimento studentesco in Francia un'eco forte la ebbero le opere di Michel Foucault³²: sia quelle iniziali con il loro

²⁸ Così S. MALLET, *La nuova classe operaia*, Einaudi, Torino 1969, 24, ripreso da M. TOLOMELLI, *Il Sessantotto. Una breve storia*, Carocci, Roma 2008, 45. Mallet sintetizzava inchieste svolte nel mondo operaio francese, sulla base delle sollecitazioni del gruppo di redazione di *Arguments* che aveva dedicato un fascicolo doppio della rivista (12-13/1959) all'interrogativo, *Qu'est ce que la classe ouvrière française*

²⁹ M. TOLOMELLI, *Il Sessantotto. Una breve storia*, 45.

³⁰ Cf. i saggi di M. IOFFRIDA, *La filosofia francese contemporanea dalla «morte dell'uomo» alla riscoperta della soggettività: note storico-critiche*; P. BOTTAZZI, *Il concetto di rivoluzione in Michel Foucault*, in M. BALDASSARRI - D. MELAGARI (a cura di), *Filosofia e politica prima e dopo il '68*, 31-42; 43-60.

³¹ Cf. M. LÖWY, *L'étoile du matin: surréalisme et marxisme*, Syllepse, Paris 2000.

³² Per una ricostruzione complessiva del pensiero di Foucault, cf. M. IOFFRIDA - D. MELEGARI, *Foucault*, Carocci, Roma 2018. Si veda anche di P. BOTTAZZI, *Il concetto di rivoluzione in Michel Foucault*, 43-60.

intreccio di filosofia e di problematiche psicopatologiche (*Malattia mentale e psicologia*, 1954³³; *Storia della follia nell'età classica*, 1961³⁴; *Nascita della clinica*, 1963)³⁵ sia il suo testo filosofico più importante, *Le parole e le cose: Un'archeologia delle scienze umane*, 1966³⁶. Foucault non pone questioni immediatamente politiche. Fedele all'insegnamento di Nietzsche secondo cui l'attività specifica della filosofia è «l'attività diagnostica» o archeologica, nega l'assioma della psichiatria che vede nella follia un fenomeno organico, nel mentre che essa dipende fundamentalmente dalle disfunzioni strutturali della società. I folli sono individui che a causa della loro sensibilità risentono delle malformazioni sociali, sino a riportarne delle alterazioni neurologiche. Di qui l'urgenza di una terapia che vada di pari passo con la riforma della società. Mentre la moderna segregazione degli stessi, in fatiscanti edifici di emarginati e delinquenti, è lo stigma della criminalizzazione da parte della ragione dominante che, nelle parole devianti dei folli, teme si manifesti un messaggio di libertà e di ribellione. L'antitesi tra ragione e “sragione”, costituita da tutti i comportamenti non conformi ai valori dominanti, non è espressione di un sapere sedicente neutrale: decisive nelle teorie mediche sulla malattia mentale, sono ragioni extrascientifiche che provengono da settori socialmente influenti (della politica, dell'economia, della religione). Si apre così uno spazio per la demitizzazione delle ideologie prodotte dalle classi dominanti e si restituisce voce all'umanità “altra”, facendone emergere la ragione diversa.

Queste ricerche alimentarono la contestazione giovanile alle istituzioni repressive, per far rientrare nel proscenio della vita e della storia ufficiale i volti e le vicende dei vinti e dei diversi, degli esclusi e dei dannati della terra.

Le parole e le cose rappresentano un'indagine interdisciplinare sulle condizioni epistemiche alla base del costituirsi, tra Settecento e Ottocento, delle principali scienze umane che, al di là delle differenze, funzionano in virtù di presupposti e principi cognitivi simili. Si tratta di leggi logico-razionali che governano l'essere e l'agire dell'uomo. Foucault le chiama strutture epistemiche che operano a livello inconscio, senza tener conto delle ripartizioni disciplinari tradizionali. Le scienze umane si sono pertanto costituite attraverso un'opera di decentralizzazione e di oggettivazione dell'essere umano che ha permesso di demistificare la pretesa natura *sui generis* dell'uomo («L'uomo non è più di moda») e di collocarlo invece nel perimetro di una rigorosa riflessione razionale. Una prospettiva antiumanistica delle scienze contemporanee che lo

³³ Cortina editore, Milano 1997.

³⁴ Rizzoli, Milano 1963.

³⁵ Einaudi, Torino 1969.

³⁶ Rizzoli, Milano 1967.

stesso Foucault chiama “archeologia”, perché coglie le regole e le condizioni formali dei comportamenti degli uomini, ne permette anzi l’esistenza e ne governa la logica, al di là dei significati palesi e visibili. In queste opere sono presenti in germe le istanze critiche successive della riflessione di Foucault che perverrà a delineare una *Microfisica del potere*³⁷, approfondendone il rapporto con il sapere e mostrando che potere e sapere sono reciprocamente funzionali e intrecciati. Insieme costituiscono centri disseminati in tutto il tessuto socio-politico, in grado di condizionare l’individuo.

A differenza dei francofortesi che promuovevano una visione repressiva della società dalla quale si poteva uscire, una volta aboliti i divieti, poiché il potere sarebbe scomparso e gli individui sarebbero stati liberi, Foucault sosteneva che ogni tipo di società ha relazioni di potere e ogni rivoluzione può solo cambiare i termini, senza eliminarle. Di qui l’importanza delle lotte locali, circoscritte, rispetto ai grandi progetti rivoluzionari e totalizzanti e di un impegno personale e quotidiano per sottrarsi al condizionamento.

L’antumanismo si rovesciava nella proposta di un soggetto collettivo operario nella prospettiva dichiaratamente marxista di Louis Althusser³⁸, il che comportava un deciso ritorno alla impostazione anti individualista. Ma del marxismo si proponeva una revisione, di fronte agli esiti in chiave umanistica e personalistica del suo sviluppo in territorio francese e non solo. Paradigmatiche le posizioni di Roger Garaudy, critiche nei confronti del socialismo realizzato, favorevoli ad un marxismo “dal volto umano”, riscoperto nelle sue radici hegeliane e addirittura fichtiane; personalista e perciò dialogante con le posizioni cristiane³⁹. Althusser era anche critico nei confronti della diffusione della fenomenologia, dell’esistenzialismo e dell’attenzione allo Hegel della *Fenomenologia dello spirito* e agli scritti giovanili di Marx (in particolare ai *Manoscritti economico-filosofici*), che avevano propiziato la nascita di esistenzialismi marxisteggianti e o di marxismi esistenzializzanti (come quello di Sartre). Se si voleva rigenerare una prassi trasformatrice, basata sulla lotta di classe, era necessario segnare la discontinuità, una “rottura epistemologica”, (rubando l’espressione a Gaston Bachelard suo maestro all’Università) tra il giovane Marx, ancora filosofo, e il Marx maturo, scienziato e, come tale, freddo analista delle strutture oggettive e impersonali

³⁷ Cf. M. FOUCAULT, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. FONTANA - P. PASQUINO, Einaudi, Torino 1977.

³⁸ Cf. su di lui, S. KARZ, *Théorie et politique: Louis Althusser. Avec quatre textes inédits de L. Althusser*, Fayard, Paris 1974; P. D’ALESSANDRO, *Darstellung e soggettività. Saggio su Althusser*, La Nuova Italia, Firenze 1980; M. TURCHETTO, (a cura di), *Giornate di studio sul pensiero di Louis Althusser*, Mimesis, Milano 2006.

³⁹ R. Garaudy aveva dato inizio alla sedute della *Paulus – Gesellschaft* nel 1965, punto di dialogo tra cristiani e marxisti, con una relazione intitolata *La valutazione della religione nel marxismo*. Si veda anche il volume, scritto in collaborazione con Q. LAUER, *Marxists et chrétiens face à face*, Arthaud, Paris 1969.

che governano il movimento della società, mentre il periodo giovanile era stato nel segno dalla ideologicità, chiuso com'era entro il percorso della coscienza, secondo i termini classici della filosofia tedesca.

In *Per Marx*⁴⁰ e *Leggere il Capitale*⁴¹ (in collaborazione con alcuni allievi), pubblicati entrambi nel 1965, Althusser notava: «una rottura epistemologica senza equivoci [...] è chiaramente presente nell'opera di Marx», laddove Marx stesso la colloca nell'opera non pubblicata mentre era ancora in vita, che costituisce la critica della sua antica coscienza filosofica (l'ideologia). *L'ideologia tedesca* e *Le tesi su Feuerbach*, un testo estremamente sintetico, segnano l'estremo margine anteriore di questa rottura, il punto in cui, dentro la vecchia coscienza e dentro il vecchio linguaggio, e quindi in «formule e in concetti per forza disequilibrati ed equivoci, traspare già la nuova coscienza teorica»⁴². Tra il 1845 e il 1883 si stende il periodo scientifico di Marx in cui trovano posto gli scritti di economia politica, da *Per la critica dell'economia politica* al *Capitale*, e con essi sono messe in circolo nozioni nuove, come quelle di formazione sociale, modo di produzione, forze produttive, rapporti di produzione, sovrastrutture, ideologia.

Conoscere la società esige che si prescindano dall'uomo come soggetto: dal punto di vista della teoria gli uomini sono irrilevanti, perché semplici effetti della struttura, meri portatori intercambiabili, e dunque anonimi, di una funzione nel processo di produzione capitalistico, della struttura globale intesa come totalità di diversi livelli (economici e sovrastrutturali) che la compongono e che si determinano reciprocamente. In essa la struttura regionale “sovra determinante” è la base economica, che a sua volta però è determinata dalle altre componenti sovrastrutturali (diritto, stato, ideologie, tra cui la religione) con una loro precisa efficacia giacché intervenendo nella dinamica dei rapporti di produzione sono fattori della loro continua riproduzione. La filosofia ha il compito di distinguere tra ciò che è analisi scientifica (teoria) da ciò che è ideologia. Si configura perciò come *pratica teorica*, dal momento che intende dare, in tal modo, il suo apporto al successo della lotta di classe, togliendo il rischio di improduttive derive idealistiche e pertanto irrilevanti. Detto il tutto in sintesi: «Creando la teoria della storia (materialismo storico), Marx, con un unico e medesimo gesto, aveva rotto con la sua coscienza filosofica ideologica anteriore e gettato le basi di una nuova filosofia (materialismo dialettico)»⁴³.

⁴⁰ Editori Riuniti, Roma 1967.

⁴¹ Feltrinelli, Milano 1968. È il frutto di un seminario a l'*Ecole Normale Supérieure*. Vi parteciparono Etienne Balibar, Maurice Godelier, Pierre Macherey e Jacques Rancière.

⁴² L. ALTHUSSER, *Per Marx*, 17.

⁴³ *Ibid.*

Le tesi di Althusser furono oggetto di acceso dibattito tra gli intellettuali di area marxista, gli studenti universitari politicamente impegnati e tra gli aderenti al Partito comunista francese che dedicò alla discussione di esse una sessione del Comitato centrale, ribadendo alla fine il carattere umanistico del pensiero di Marx.

In Italia, un pensatore solitario come Cesare Luporini⁴⁴, molto critico, al pari di Galvano Della Volpe, delle interpretazioni storicistico-umanistiche di Marx, esprimeva tesi affini a quelle di Althusser, ma se ne distanziava nel negare l'assolutizzazione delle strutture su cui insisteva il collega francese. Il potere condizionante delle strutture va visto in funzione degli individui umani viventi e viceversa. L'eredità antispeculativa di Feuerbach sta infatti nel riconoscimento della loro pluralità individuale, della loro «concretezza sensibile»: mettere sullo sfondo questa connessione fa dello strutturalismo (marxista) una «mera ideologia, anche se in apparenza scientifica»⁴⁵.

Si differenziava invece nettamente da Althusser la posizione del cosiddetto «operaismo italiano»⁴⁶ che ebbe un destino plurale, frammentandosi nel tempo in diverse posizioni. Vi parteciparono persone di varia provenienza «universitari romani che guardavano a Lucio Colletti nella sua presentazione del lavoro teorico di Galvano della Volpe, socialisti morandiani critici dello stalinismo, sociologi torinesi di formazione weberiana, seguaci della ricerca etnografica di Danilo Montaldi, fenomenologi raccolti attorno ad Enzo Paci alla ricerca di un incontro possibile tra Husserl e Marx» e altri ancora⁴⁷. La rivista «Quaderni Rossi», nata nel 1961 e diretta da Renato Panzieri rappresentò un primo e decisivo luogo di convergenza del pensiero operaista, in cui si leggerà il *Capitale* come opera scientifica. Un'operazione in controtendenza rispetto alla declinazione del marxismo svolta dal Partito comunista italiano: «storicista, hegeliana, intrisa di umanesimo, aspirante erede della tradizione idealista nazionale: da De Sanctis, a Croce, a Gramsci [...] edulcorato e forgiato a misura di un partito che si voleva portatore di un interesse generale del paese, di una democrazia progressiva e di massa, il cui riferimento era il popolo italiano»⁴⁸. Il soggetto da portare al centro era invece la classe operaia nella fabbrica, impegnata in una lotta incessante con il capitale e c'era un prin-

⁴⁴ Cf. *Dialectica e materialismo*, Editori Riuniti, Roma 1974. Sul suo pensiero si veda il volume a cura di P. GUARNIERI, *Filosofia e politica. Scritti dedicati a Cesare Luporini*, La Nuova Italia, Firenze 1981.

⁴⁵ C. LUPORINI, *Introduzione*, in K. MARX - F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1967, LLXXXV.

⁴⁶ Su questa esperienza politico-culturale, cf. G. TROTTA - F. MILANA, *L'operaismo politico negli anni Sessanta. Da "Quaderni rossi" a "Classe operaia"*, DeriveApprodi, Roma 2008.

⁴⁷ S. TOMASELLO, *Le stagioni dell'operaismo italiano*, in <https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=VI12011&id=8> (consultato il 09.11.2018).

⁴⁸ *Ibid.*

cipio da tenere fermo: il persistente conflitto tra operai e capitale spiegava il movimento progressivo del capitale di cui la classe operaia era il vero segreto.

Da «Quaderni Rossi» fuoriuscì un gruppo di intellettuali (Mario Tronti, Alberto Asor Rosa, Toni Negri, Massimo Cacciari), che fondò un nuovo periodico, «Classe operaia». Vi si privilegiavano nella analisi e nella proposta la spontaneità della classe operaia e la centralità della fabbrica come luogo della lotta di classe, mettendo la sordina al momento organizzativo del partito e del sindacato. La soggettività operaia – maturata all'interno del processo capitalistico che ha raggiunto alti livelli di innovazione tecnologica all'interno delle maggiori aziende manifatturiere e che tende al controllo della società con il proprio dominio culturale – rappresentava l'unica contraddizione antagonista. Mario Tronti pubblicò il volume *Operai e capitale*⁴⁹ che divenne ben presto il “breviario” dell'operaismo italiano, particolarmente degli studenti delle università italiane che cercarono di costituire un collegamento organico tra il movimento studentesco e quello operaio (Pisa, Torino, Venezia). Tronti sottolineava l'essere ambivalente della classe operaia che era forza-lavoro dentro il capitale e, insieme, soggettività politica contro il capitale, promotrice di azione collettiva che acquistava significato politico con le forme di «non collaborazione programmatica, passività organizzata, rifiuto politico, assenteismo, salto della scocca, sabotaggio»⁵⁰. Il nuovo operaio-massa non si identificava più con il contenuto del suo lavoro, ma lo rifiutava; si trattava di politicizzare questo comportamento, all'interno di una strategia del rifiuto che – si riteneva – sarebbe sfociata in radicali mutamenti dell'ordine stabilito.

3. Il Sessantotto e il “socialismo reale”

Lo storico Guido Crainz ha dato al libro da lui curato sul Sessantotto dell'Europa centrale il titolo, adattato, di un intervento di Milan Kundera apparso su «Nuovi Argomenti» di gennaio-marzo del 1984: *Un Occidente sequestrato, ovvero la tragedia dell'Europa centrale*. Nell'anno del maggio francese, in Polonia, in Cecoslovacchia, in Jugoslavia accaddero fatti che rappresentano uno spartiacque «la conferma definitiva che il socialismo “reale” non era riformabile. Iniziato con le speranze della primavera di Praga, l'anno proseguì

⁴⁹ Einaudi, Torino 1966. Tronti, dopo che la fase della spontaneità operaia e della mobilitazione in fabbrica e nelle università, sia pur lentamente, andava esaurendosi, spostò l'asse della sua ricerca sul problema della direzione e della mediazione politica, intesa come “autonomia del politico”, utilizzando selettivamente sia Marx sia Carl Schmitt. Cf. sul suo itinerario intellettuale, F. MILANESI, *Nel Novecento. Storia, teoria, politica nel pensiero di Mario Tronti*, Mimesis, Milano 2014.

⁵⁰ *Ibid.*

con la drammatica estate dell'invasione e con un cupissimo inverno. Con le tenebre squarciate dal rogo dello studente universitario Jan Palach, suicida nel gennaio del 1969 in piazza San Venceslao per esortare i suoi compagni e il suo popolo a proseguire la lotta»⁵¹. Una pesante repressione era caduta sul movimento degli studenti polacchi, accompagnata da un'accesa campagna dagli accenti duramente antisemiti, che aveva avuto come conseguenza la partenza da Varsavia di prestigiosi docenti universitari (da Zigmunt Bauman, a Leszeck Kolakowski, a Bronislav Baczko, a Krzysztof Pomian), di molti intellettuali e di circa quindicimila ebrei.

Sarebbe seguita la breve stagione di intensa contestazione degli studenti dell'allora Federazione jugoslava, sostenuti nelle loro rivendicazioni dalla prestigiosa rivista «Praxis», fondata quattro anni prima con una precisa intenzionalità. Nell'articolo introduttivo al primo fascicolo, il direttore Gajo Petrovic aveva dichiarato la volontà di dar vita ad una rivista filosofica nel senso in cui «la filosofia è il pensiero della rivoluzione: la critica spietata di tutto l'esistente, la visione umanista di un mondo veramente umano e la fervente forza dell'operare rivoluzionario»⁵². Alla *Summer School*, nell'isola di Curzola, organizzata annualmente da «Praxis», partecipavano filosofi di tutta Europa, da Bloch a Morin, a Fromm ad Habermas, a Goldmann, a Marcuse che nell'estate del '68 infiammò gli animi dei partecipanti dichiarando la sua persuasione che il risveglio della coscienza rivoluzionaria appartiene all'intelligenza e al movimento studentesco. Inizia anche da qui – osserva ancora Crainz – «il percorso verso un'Europa non più divisa e per esso molti hanno pagato un prezzo altissimo [...] eppure questi sostenitori di un socialismo dal volto umano non trovarono nei movimenti studenteschi dell'Occidente quel solidale sostegno che sarebbe stato necessario, né lo trovarono nei partiti comunisti. Perché?»⁵³.

In realtà, quanto avveniva nell'Europa centrale non fu compreso. Sintomatico, a questo proposito, il rimprovero che Marcuse rivolse alla sua allieva americana Angela Davis, iscritta al Partito comunista e militante del movimento *Black Panther*. Si era rifiutata di difendere i prigionieri politici in Cecoslovacchia, dopo l'invasione dei paesi del Patto di Varsavia, con la motivazione che si sarebbe in tal modo alleata «con gli anticomunisti, per difendere gli anticomunisti», nel mentre che, a dire di Marcuse, «i partiti comunisti dell'Est non lottano per il socialismo o per il comunismo, ma per il sistema dominante.

⁵¹ G. CRAINZ, *Il Sessantotto sequestrato*, 3.

⁵² G. PETROVIC, *Perché "Praxis"* in *Praxis* 1 (1964), 3. Cf. L. BOGDANOVIC, *Dall'autogestione al nazionalismo. La critica del sistema jugoslavo nella rivista "Praxis"*, in *Historia Magistra* XVI (2014), 19-36. Cf. anche N. JANIGRO, *Ambiguità e doppiezze del '68 jugoslavo*, in G. CRAINZ, *Il Sessantotto sequestrato*, 123-163.

⁵³ G. CRAINZ, *Il Sessantotto sequestrato*, 5.

Un regime che ai suoi massimi livelli è sempre più collaborativo con l'*establishment* americano»⁵⁴.

Una critica, quella di Marcuse, vicina a quella dei revisionisti polacchi che alimentarono e cercarono di proteggere il dibattito dei giovani che erano scesi in piazza per protestare. In particolare il sociologo e filosofo sociale, Zigmunt Bauman e il filosofo Leszek Kolakowski. Il primo – «il più sociologo tra i filosofi e il più filosofo tra i sociologi» a dire di Vlodk Goldkorn⁵⁵ – che ha sempre dichiarato il proprio debito intellettuale nei confronti di Julian Hochfeld e Stanislas Ossowski, pensatori e analisti sociali attenti alle molteplici dimensioni dell'umano, aveva trovato ulteriori contributi per costruire la propria precomprensione ermeneutica nella lettura de *L'uomo in rivolta* di Camus, nei *Quaderni del carcere* di Gramsci e nelle opere di Simmel⁵⁶. Se Gramsci gli aveva insegnato che il mondo è prodotto dagli uomini, da Simmel aveva ricevuto l'osservazione secondo cui le creazioni degli uomini tendono ad assumere un'apparenza di immutabilità. Di qui il paradosso conflittuale «tra la vita incessante, ma infinita nel tempo e le sue forme che una volta create, diventano immobili, ma eternamente valide»⁵⁷ e pertanto si trasformano in limitazione di nuove esperienze e di nuovi significati della vita di ciascuno. Del paradosso era consapevole quel revisionismo marxista polacco che vedeva nel socialismo realizzato la pietrificazione dell'originario progetto di realizzare la promessa di una società di uomini capaci di “camminare eretti”. Si trattava allora di ri-umanizzare il socialismo, affrancando le potenzialità di liberazione umana racchiuse nelle gabbie dello Stato e del Partito. Anche sotto il nuovo regime di Gomulka – così denunciavano i giovani universitari che protestavano – si erano protrate forme di alienazione che i detentori del potere cercavano di occultare «con i valori di un rigido utilitarismo per il quale i giovani non erano altro che forza lavoro e ogni altro interesse di vita era irrilevante, se non quando si traduceva in disadattamento (e come tale era oggetto di repressione)»⁵⁸.

Il socialismo reale stava sviluppando una logica che lo privava di ogni vitalità, mettendo in difficoltà la stessa teoria marxista, trasformata in ideologia di Stato, preservata da ogni critica. Bauman apportava a queste tesi suoi

⁵⁴ H. MARCUSE, *Oltre l'uomo a una dimensione. Scritti e interventi*, 247-248.

⁵⁵ W. GOLDKORN, *La Varsavia che l'Occidente non ha voluto vedere*, in G. CRAINZ, *Il Sessantotto sequestrato*, 107.

⁵⁶ Per più dettagliate informazioni su questa stagione della biografia intellettuale e politica di Zigmunt Bauman, rinvio alla monografia, molto documentata, di K. TEXTER, *Il pensiero di Z. Bauman*, Erikson, Trento 2005, 27-81. Cf. anche Z. BAUMAN - K. TEXTER, *Società, etica, politica. Conversazioni con Z. Bauman*, Cortina editore, Milano 2002.

⁵⁷ D. FRISBY - M. FEATHERSTONE (a cura di), *Simmel on Culture*, Sage, London 1997, 121.

⁵⁸ Z. BAUMAN, *Some Thoughts on Exile and Thinking in Exile*, in *Acta Sueco-Polonica* 6(1997), 158.

specifici contributi, esposti in sintesi nel saggio *Modern Times and modern Marxism*⁵⁹. Qui mette sotto accusa la versione manageriale del marxismo che insiste sulla necessaria costrizione delle aspirazioni in funzione delle esigenze utilitaristiche delle grandi istituzioni. I prestatori di lavoro sono tenuti a delimitare le proprie azioni e le proprie aspirazioni entro i limiti compatibili con il buon funzionamento delle istituzioni medesime. La critica consapevole della “fossilizzazione burocratica” del socialismo reale, nella versione umanistica del marxismo, quella che Bauman persegue, si domanda anche come si possa «riadattare la società ai bisogni degli individui e non viceversa, su come si possa espandere la sfera della libertà di scelta individuale e garantire gli spazi necessari all’iniziativa individuale e all’anticonformismo»⁶⁰.

Si tratta di rinnegare gli apparati burocratici del socialismo reale per incoraggiare le potenzialità di azione di tutti gli uomini. Perché la prassi è l’espressione vera degli uomini che si distinguono dalla natura per la capacità di ribellarsi e di aspirare al mondo della possibilità. Tipica posizione gramsciana, che fa dell’azione umana nella storia la propria categoria analitica di riferimento e tende a privilegiare il ruolo attivo e motivante della «strutturazione mentale del mondo umano». Il mondo è l’esito dell’azione dell’uomo, anziché un dato definitivamente dato e il socialismo può dischiudersi a nuovi orizzonti ancora inediti. L’immagine del socialismo come prassi che si autotrascende a parere di Bauman coincide con il contenuto delle *Tesi su Feuerbach*, laddove Marx sostiene che non è teoretica la questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva, è bensì una questione pratica. Nella prassi l’uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. Il futuro non è determinato dal presente, ma compito della prassi umana nel presente è aprirsi a nuove possibilità, senza conoscerne l’effettiva consistenza, né la direzione cui porteranno. Il socialismo (incidenza di Ernst Bloch)⁶¹ deve farsi “utopia attiva”. Il socialismo è infatti un incentivo utopico alla prassi umana, «un orizzonte in continuo movimento che non indietreggia senza sosta, ma guida il viaggio, oppure come pungolo che stimola la coscienza, un fastidioso rimprovero che liquida l’autocompiacimento e il narcisismo»⁶².

⁵⁹ Si trova in P. BERGER (a cura di), *Marxism and Sociology, Views from Eastern Europe*, Appleton Century Crofts, New York (NY) 1969. Gli scritti di Bauman più rilevanti dedicati al marxismo e alla sua revisione negli anni Sessanta-Settanta sono ora raccolti nel volume, ID., *Socialismo utopia attiva*, Castelvecchi, Roma 2018.

⁶⁰ *Ivi* 52.

⁶¹ «Devo questa visione a Ernst Bloch. Ricordo d’essere rimasto profondamente colpito dalla sua definizione dell’essere umano come intenzione rivolta al futuro e della “natura umana” come qualcosa che deve essere ancora trovato» (Z. BAUMAN - K. TEXTER, *Società, etica, politica. Conversazioni con Z. Bauman*, 51).

⁶² *Ibid.*

Prima di essere privato dell'insegnamento ed essere costretto ad andarsene dalla Polonia, Bauman aveva scritto la prefazione alla raccolta italiana dei documenti del Sessantotto polacco con il titolo *Contestazione a Varsavia*: «Un amaro, ma altrettanto ottimistico messaggio – notava verso la fine del testo – ci viene da uno dei volantini: «capitolazione non significa sconfitta. Un uomo nuovo nasce in ogni momento»⁶³.

Come si è detto, erano stati allontanati dall'Università e poi invitati ad abbandonare il paese con l'aggravante di essere ebrei, assieme a Bauman, gli storici delle idee Bronislaw Baczko e Krystof Pomian, impegnati a comprendere la natura delle idee e delle speranze politiche del passato e i motivi della loro degenerazione una volta conquistato il potere. Studiavano il passato per ragionare sul presente come «stile di pensiero», partendo dalle domande suscitate dal contesto in cui vivevano. Non a caso Baczko collaborò attivamente alla rivista del movimento studentesco praghese «Pro Prostu».

Ma è di Kolakowski l'analisi più spregiudicata della crisi attraversata dal «socialismo reale»⁶⁴. Allo stesso modo di Bauman, in questa stagione, fa suo l'impegno intellettuale per il marxismo e ne offre una versione rivista e rivitalizzata, perfezionando la strategia argomentativa dei revisionisti polacchi sotto il regime di Gomulka che «invocavano un «ritorno alle fonti» e fondavano le proprie critiche rivisitando tutta la storia del pensiero marxista. Kolakowski considerava il marxismo come eredità per certi aspetti cristiana⁶⁵ e, per altri, del pensiero classico tedesco, ricordando la battuta finale di Engel su Feuerbach, vale a dire che la teoria marxista è il punto di approdo del pensiero classico tedesco, del suo grande processo di riconciliazione dialettica della frammentata realtà. Marx, dopo Kant e dopo Hegel, aveva ripreso, modificandola, la loro idea della soppressione della contingenza umana (l'essenza e l'esistenza coinciderebbero). In questo senso cristianesimo e marxismo impian-

⁶³ *Contestazione a Varsavia*, in G. CRAINZ, *Il Sessantotto sequestrato*, 119.

⁶⁴ Un compendio della sua prospettiva è il volume *Marxismo. Utopia e antiutopia*, Feltrinelli, Milano 1981. Nella ponderosa ricerca, in tre tomi, su *Nascita, sviluppo e dissoluzione del marxismo*, Sugarco, Milano 1979-1985, L. KOLAKOWSKI intende mostrare quali siano stati i passaggi che hanno portato dal marxismo ai «marxismi». Nel primo tomo, dedicato a Marx ed Engels, Kolakowski evidenzia il loro tentativo di dare risposta all'interrogativo, antico per la filosofia, riguardante la contingenza dell'umano. La soluzione al problema dell'assoluto in chiave sociale li condurrebbe alla costruzione di una teologia atea. Si veda anche, *Il marxismo e oltre. Responsabilità e storia*, Lerici editore, Cosenza 1979.

⁶⁵ Cf. L. KOLAKOWSKI, *Senso e non senso della tradizione cristiana*, Cittadella, Assisi 1975. Si tratta di una raccolta di scritti che contiene un impegnativo saggio dal titolo *Gesù Cristo profeta e riformatore*, 19-41. Come osservava I. Mancini: «Nel cuore dell'interesse di Kolakowski stanno la questione cristiana e il soppesamento del rapporto che passa tra le questioni radicali sollevate dal cristianesimo con l'uomo della società marxista. L'interesse investe anche le risposte cristiane, ma non sino al punto di farne un credente» (I. MANCINI, *Con quale comunismo*, La Locusta, Vicenza 1976, 178). Per l'apporto di Kolakowski al dibattito tra cristiani e marxisti, cf. dello stesso I. MANCINI, *Scritti cristiani*, Marietti, Genova 1991, 357-362.

tano le loro prospettive sull'idea di un futuro perfettismo assoluto. Prospettive pericolose entrambe, perché a rischio di fanatismi, ma ancor più era pericoloso il perfettismo escatologico marxista, basato com'era sul potere, sul centralismo democratico, sulla dittatura del proletariato. Una dichiarazione di antiutopia, a differenza di Bauman, che si fonda sull'individuazione di alcuni tratti presenti in tutte le utopie: «la convinzione che il futuro sia già presente, in modo misterioso, e che noi siamo capaci di coglierlo [...], la concezione che disponiamo di un modo sicuro di pensare e di agire che ci condurrà ad una società esente da difetti e [...] che presume di sapere che cosa l'uomo è realmente»⁶⁶. Con queste pretese sono state giustificate e scusate innumerevoli barbarie. Anche il realista che deterministicamente parla di ineluttabile fine, di crollo inesorabile, di dialettica della natura porta ai medesimi risultati.

Si può uscire dal dilemma facendo appello alla persona individuale e alle sua tensione morale. «Non siamo comunisti perché ci siamo convinti che il comunismo rappresenti una necessità storica: lo siamo perché ci schieriamo dalla parte degli oppressi contro i loro oppressori»⁶⁷. Un vero discrimine: solo le persone singole sono passibili di giudizio morale e «non è possibile formulare un giudizio morale sul processo storico anonimo e sui suoi risultati, se siano benefici o no»⁶⁸. Ogni agire nella società è moralmente connotato e ciascuno ne è responsabile per cui non si può non professare la convinzione che l'individuo sia totalmente responsabile nei confronti dei propri atti, mentre il processo storico è connotato dall'amoralità. Se si deve riconoscere che bisogni economici hanno una portata fondamentale, si deve però tener ferma la persuasione che la storia è mossa dalle libere decisioni volontarie e da movimenti spirituali di portata generale. Questo moralismo critico porta Kolakowski a ritenere che tutte le contraddizioni del dispotismo socialista debbano essere contrastate e vinte con mezzi di pressione a tutti disponibili, dal momento che consistono «nel trarre le conseguenze dai comandamenti più semplici che proibiscono di passare sotto silenzio le ingiustizie, di strisciare davanti al padrone, di mendicare elemosine in cambio della devozione. Dalla nostra dignità troviamo il diritto di pronunciare a voce alta le parole libertà, giustizia e Polonia»⁶⁹. Una posizione revisionista che, con il progredire della riflessione, porterà Kolakowski oltre il marxismo e fuori del marxismo, considerato irredimibile. Scriverà a poco più di un decennio dall'abbandono della capitale polacca – era divenuto nel frattempo *Fellow* dell'*All Souls College* di Oxford – che «il marxismo, riducendo

⁶⁶ L. KOLAKOVSKI, *Marxismo. Utopia e antiutopia*, 6.

⁶⁷ ID., *Il marxismo e oltre*, 123.

⁶⁸ *Ivi*, 99.

⁶⁹ ID., *Marxismo. Utopia e antiutopia*, 140.

le persone a totalità sociale, le distrugge teoreticamente e, se fornisce una ideologia e la legittimità ad uno Stato socialista, le distrugge anche nella pratica»⁷⁰.

Nella vicina Cecoslovacchia prima e dopo “la primavera di Praga”, interrotta ruvidamente dall’intervento delle truppe dei paesi aderenti al Patto di Varsavia⁷¹, sicura figura di riferimento nel tentativo di costruire un socialismo dal volto umano è stato Karel Kosík, il cui testo *Dialettica del concreto* (1963)⁷² aveva rielaborato le categorie classiche del marxismo alla luce della tradizione fenomenologica, che aveva saputo scavarsi un “cunicolo nella cultura praghese”, dopo le conferenze (dalle quali sarebbe nato il volume *La crisi delle scienze europee*) tenute da Husserl nel 1935, su invito di Ludwig Landgrebe e di Jan Patočka, che era stato allievo del fondatore della fenomenologia a Friburgo. Nel 1962, poi, Enzo Paci, nell’Istituto di Filosofia dell’Università Carolina, alla presenza di Kosík e di Patočka, aveva parlato di fronte ad un’affollata platea su *Il significato dell’uomo in Marx e in Husserl*⁷³.

Ne *La dialettica del concreto* l’incidenza della fenomenologia viene esplicitamente dichiarata nel formulare la natura della filosofia dell’uomo come «una disciplina programmatica che deve occuparsi delle questioni trascurate, quali la responsabilità del singolo, il senso della vita, il carattere di conflitto della morale così via. La filosofia dell’uomo è un denominatore per ciò che è stato dimenticato e trascurato, per ciò che è stato stabilito o tralasciato»⁷⁴. In effetti Kosík voleva ricentrare la filosofia marxista in modo da riprendere da capo la domanda su «che cos’è l’uomo», discostandosi però da quello che chiamava l’ultra antropologismo di Kolakowski e, più in generale, dalle concezioni del mondo antropocentriche: «l’uomo non è rinchiuso nella sua animalità o nella sua socialità, perché non è soltanto un essere antropologico, ma è aperto alla comprensione dell’essere sul fondamento della prassi. Ed è pertanto un essere antropocosmico. Nella prassi è stato scoperto il fondamento del reale centro di attività»⁷⁵. La prassi come unità complessa di dimensioni

⁷⁰ Id., *L’illusione di battezzare il marxismo*, in *Il Corriere della sera* (07.10.1984), 4.

⁷¹ Si veda la nitida ricostruzione degli eventi e del dibattito culturale operata da R. GATTI, *Praga 1968. Le idee della primavera*, Manifestolibri, Roma 2018.

⁷² Bompiani, Milano 1965.

⁷³ La rivista *Aut Aut* portò da allora un’attenzione costante alle vicende filosofiche di Praga, anche dopo la normalizzazione e l’avvento del governo che aveva tolto l’insegnamento a Kosík e a coloro che avevano partecipato assiduamente alle vicende del Sessantotto. Kosík era stato, tra l’altro, del gruppo che con Ludvig Vlákulic aveva elaborato il manifesto politico chiamato *Le duemila parole* (1968). Ampia documentazione di questa attenzione si può intravedere anche negli scritti di G.D. Neri, membro della redazione della rivista *Aut Aut*. Cf. G.D. NERI, *Prassi e conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1967 e Id., *Aporie della realizzazione. Filosofia e ideologia nel socialismo reale*, Feltrinelli, Milano 1980.

⁷⁴ K. Kosík, *Dialettica del concreto*, 271.

⁷⁵ *Ivi*, 247.

diverse: la creazione di un mondo specificamente umano, la realizzazione della libertà attraverso una lotta per la sua identificazione e la costituzione di una connessione con il mondo nella sua totalità. Rientrava in gioco il concetto di alienazione come perdita di autonomia o come esclusione dell'individuo dallo sviluppo sociale o culturale: in entrambi i casi si traduceva nella critica del dominio della burocrazia e del socialismo reale. Si trattava perciò di prendere in esame i processi di umanizzazione parziali, bloccati e distorti.

A questo soccorreva la fenomenologia che orientava verso temi trascurati o messi al bando dal marxismo-leninismo. L'incompletezza di una rivoluzione si manifestava nel lasciare intatte le strutture di base della vita quotidiana, «il livello fenomenico della realtà sociale», territorio delle strutture antropologiche elementari e complesso di attività sottese alla rete delle istituzioni più specializzate, esigeva che non fosse divinizzata e naturalizzata la storia e che si operasse una profonda revisione del modello di rapporto tra struttura-sovrastuttura.

Tutto ciò richiamava la problematica dei bisogni e rinviava ad una qualche teoria dei valori. I bisogni rappresentavano una mediazione tra natura e società in un duplice senso: come espressivi del dipendere dell'uomo dalla natura e nel contempo come sua capacità di conferire ad essa il proprio significato. Rappresentavano pertanto modalità di autonomia e confliggevano con la pretesa di un totale controllo della natura e di una direzione della storia deterministica, davvero non compatibili con una visione del lavoro imperniato su specifiche strutture di bisogni e da esse condizionato. Rinviava infine ad una teoria di valori come manifestazione della creatività umana in vista del trascendimento della natura e in vista della costruzione di un mondo socioculturale, garantiti dall'autonomia della cultura. «Considerate insieme, la teoria dei bisogni e la teoria dei valori costituivano una forte reazione contro uno dei più accentuati elementi riduzionistici del marxismo tradizionale: la spiegazione del comportamento sociale in termine di interessi»⁷⁶.

Se l'imperativo dell'umanizzazione del sistema poneva al centro l'analisi critica delle istituzioni e delle loro linee politiche, quando questo parve

⁷⁶ J.P. ARNASON, *Il marxismo dell'Est europeo*, in AA.VV., *Storia del marxismo*, IV, Einaudi, Torino 1982, 166. Giuseppe Bedeschi precisa molto bene il contributo di Kosik alla elaborazione di un processo dialettico che ha questi caratteri fondamentali: «La dialettica – scrive – è in primo luogo una distruzione di ciò che è pseudo concreto, nella quale si dissolvono tutte le formazioni rigide e reificate del mondo materiale e spirituale, che vengono rivelate come creazioni e forme storiche della prassi umana»; aggiunge poi che «è una rivelazione delle contraddizioni delle cose in se stesse». Per concludere infine che essa esprime «il movimento della prassi umana e che, in quanto movimento, può essere caratterizzato come totalizzazione o vivificazione, in virtù delle quali le antinomie rigide (che sono fatti storici reali) vengono superate in una unità dialettica» (G. BEDESCHI, *Egemonia e declino del marxismo*, in P. ROSSI - C. VIANO [a cura di], *Storia della filosofia. Il Novecento*, VI/2, Laterza, Roma-Bari 1999, 761).

recepito da parte del governo e nel discorso pubblico, si dispiegò un'esplicita difesa dei valori umani in generale e del loro diritto ad avere un posto di primo piano in una società socialista. Piattaforma su cui convergeva, anche un non-marxista, come Jan Patočka⁷⁷, l'antico allievo di Husserl a Friburgo, che si era interrogato su come l'uomo contemporaneo potesse sottrarsi alla condizione tragica del suo essere oppresso dal peso di una ragione strumentale a servizio permanente dei totalitarismi sia nelle guerre che avevano insanguinato il mondo con il tentativo di ridurre l'uomo ad oggetto manipolabile, sia successivamente con il tentativo di trasformarlo nell'ingranaggio di un sistema anonimo e alienante. Interpretava la "primavera di Praga" come un ritorno al senso originario del socialismo, la liberazione dell'uomo, mediante il ripristino delle libertà individuali insopprimibilmente connesse con la civiltà europea, di cui la Cecoslovacchia era parte integrante⁷⁸.

Patočka era così convinto delle buone ragioni dell'"audace eresia" del Sessantotto, da divenire il portavoce del gruppo che si riconosceva in *Charta '77*. Il documento (redatto dallo stesso Patočka, da Václav Havel, da Zdenek Mylnar, da Jiri Hajeck e Pavel Kohout) ribadiva, in clima di normalizzazione repressiva di ogni dissenso, «la volontà di perseguire individualmente e collettivamente il rispetto per i diritti umani e civili». Patočka morì nello stesso anno, pochi giorni dopo un durissimo e prolungato interrogatorio da parte della polizia politica cecoslovacca.

4. La nascita di una nuova stagione culturale nel segno di Nietzsche

Gli anni che seguirono il Sessantotto segnarono il declino del marxismo sino allora culturalmente egemone⁷⁹. Come inevitabile contraccolpo dei fatti polacchi e cecoslovacchi si diffuse anche nel senso comune la persuasione che il socialismo reale fosse irredimibile e non più sostenibile la dottrina che l'aveva ispirato. Dottrina che «aveva cercato di intrappolare nelle sue categorie e nelle sue idee tutta la ricchezza della vita sociale», aveva osservato a caldo Adam Michnik, tra i protagonisti del Sessantotto polacco, nelle sue riflessioni dedicate a *L'utopia sociale e il bacillo del totalitarismo*⁸⁰. L'epilo-

⁷⁷ Cf. su di lui, D. TRUHLAR, *Jan Patočka. Ein Sokrates zwischen Husserl und Heidegger*, Sonderpublikation des Univeritätszentrum für Friedensforschung, Wien 1996 e D. JERVOLINO, *L'eredità filosofica di Jan Patočka a vent'anni dalla scomparsa*, Cuen, Napoli 2000.

⁷⁸ J. PATOČKA, *L'Europa e dopo*, Medusa edizioni, Milano 2013. Si veda di lui anche la raccolta, Id., *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, M. CARBONE (a cura di), Einaudi, Torino 2008.

⁷⁹ Cf. il recente volume di G. BEDESCHI, *Il marxismo dopo Marx*, Castelvecchi, Roma 2018.

⁸⁰ Il saggio si trova ora in A. MICHNIK, *Etica della resistenza*, Sugarco, Milano 1986.

go di questo declino si avrà nel 1989 con l'abbattimento del muro di Berlino e il frantumarsi dell'impero sovietico. Nell'Europa Occidentale la crisi del marxismo teorico si consumò alla fine degli anni Settanta. Si andava affermando presso le nuove generazioni una forma di pensiero, il cosiddetto pensiero negativo, che prendeva ispirazione da Nietzsche, il grande protagonista della cultura che succedette alla stagione dell'utopia del Sessantotto. Nella sua scia si è esercitata una sistematica negazione dell'identità, della verità, dell'unità, del monoteismo, di una possibilità di riconciliazione, di un futuro escatologico, dominato dal principio speranza. Si dichiarava, infatti, che la radice del mondo è pluralista e ogni forma di identificazione ontologica – e quindi teologica e assiologia – è arroganza fanatica, pronuba di totalitarismo, che va debellata⁸¹. Con l'invito pressante a scompaginare ogni livello di pensiero riconciliato. Da quello accademico (basato sulla convinzione che esistano una verità e una scienza degne di essere trasmesse e di essere fatte oggetto di insegnamento), a quello teologico nella sua radice monoteistica e salvifica che tutte le religioni del libro tramandano, a quello della scienza, a quello infine dei sistemi politici e della loro pretesa di poter raggiungere gli obiettivi promessi, compreso quello di un società senza più classi e senza più Stato. Non a caso Georges Bataille e con lui i teorici della differenza, della schizo-analisi, del tramonto, del venir meno, hanno invitato a “stendersi su Nietzsche”, intendendo la sua prospettiva come la «forma genetica e nello stesso tempo adulta della filosofia negativa». Che si è fatta anche politica nelle autonomie operaie degli anni Settanta, motivate in gran parte dalle argomentazioni di Gilles Deleuze e Jacques Guattari, condensate nel volume *Rhizome*⁸². Rizoma è un paradossale simbolo botanico, dal duplice carattere negativo: non è né tronco, ma nemmeno è radice e sta ad indicare, con il primo, il rifiuto dell'alto per procedere senza norme e senza legge e, con il secondo carattere, il rifiuto di ogni fondazione razionale (metafisica, categoriale, psicologica). Un modo di gestire il pensiero in base al principio di *a-significanza*, da intendere come soppressione della vita logica, qualificata e sistematica, per mettere al posto del pensiero il corpo, l'inconscio e la sua inarginabile espansione. Si tratta di attuare la decostruzione dell'uomo come soggetto, come io, come sostanza e come persona. Le lotte rivoluzionarie contro il capitalismo internazionale hanno ora carattere molecolare, senza che vi sia una organizzazione dirigente centralizzata. Al suo posto operano

⁸¹ Così I. MANCINI, *Sul pensiero negativo*, in Id., *Come continuare a credere*, Rusconi, Milano 1980, 51. Egli ha trattato la questione in maniera più ampia e sistematica in Id., *Il pensiero negativo e la nuova destra*, Mondadori, Milano 1983.

⁸² Cf. G. DELEUZE - J. GUATTARI, *Rizoma*, Pratiche editrice, Parma 1977.

una molteplicità di *equipés*, «uno sviluppo a testate multiple, policentrico»⁸³. I nuovi rivoluzionari sono impegnati in molteplici contesti minoritari; in tal modo supereranno la maggioranza possibile: per il singolo minoritario varrà l'assioma secondo cui più accederà a minoranze molteplici «e più l'economia del desiderio sarà ricca e rivoluzionaria»⁸⁴.

Alcune decisive istanze del pensiero negativo continuano a operare nella cultura contemporanea e a influenzare il senso comune.

Piergiorgio Grassi
piergiorgio.grassi@libero.it
Via M. Borgeese, 9
47923 Rimini

⁸³ F. GUATTARI, *Desiderio e rivoluzione*, Squilibri editrice, Milano 1977, 17.

⁸⁴ *Ivi*, 13.

Il Sessantotto e la filosofia

PIERGIORGIO GRASSI

Abstract

Nel presente saggio, l'autore offre una rassegna delle principali tendenze filosofiche che hanno attraversato l'epoca del '68: il Movimento studentesco del '68 e i tentativi di elaborare un "orientamento cognitivo" per la lotta politica nel rapporto con i marxismi dell'Europa occidentale e col "socialismo reale"; l'apporto determinante dei Francofortesi e l'incidenza dello strutturalismo, della fenomenologia e della psicanalisi; la crisi del marxismo teorico in Occidente e del marxismo-leninismo nei paesi dell'ex blocco sovietico; la nascita di una nuova stagione culturale nel segno di Nietzsche.

Parole chiave

Movimento studentesco; contestazione; marxismi; contesti; differenze; pensiero negativo

Abstract

In this essay, the author offers an overview of the main philosophical tendencies that have gone through the era of '68: the student movement of '68 and the attempts to elaborate a "cognitive orientation" for the political struggle in the relationship with the Marxisms of Western Europe and that of "real socialism"; the decisive contribution of the Frankfurt movement and the incidence of structuralism, phenomenology and psychoanalysis; the crisis of theoretical Marxism in the West and of Marxism-Leninism in the countries of the former Soviet bloc; the birth of a new cultural season in the name of Nietzsche.

Keywords

Student movement; contestation; Marxism; contexts; differences; negative thought

IL SESSANTOTTO E LA LETTURA DELLA SCRITTURA

*Santi Grasso**

1. L'interdipendenza tra società e chiesa: il Vaticano II e il '68

Il 1968 non può essere definito semplicemente un tempo di contestazione o rivoluzione, ma come un evento che ha cambiato i costumi, la società, il modo di pensare, la relazione tra gli uomini e le donne¹. Sono stati i giovani i suoi veri fautori con i loro *Sit-in* nelle scuole, nelle piazze, nei luoghi significativi della città. Alla base della richiesta di cambiamento vi era una nuova visione di vita alla ricerca di una felicità che fosse non più soltanto appannaggio delle classi ricche o borghesi, ma per tutti. Essa era perseguita non in forma individualistica, ma con la compartecipazione e la solidarietà tra le persone. Non esisteva più la visione di una felicità ottenuta a scapito degli altri, ma raggiunta in maniera condivisa. La maggior forma di partecipazione si esprimeva nell'assemblea dove veniva presa ogni decisione che poi era accettata ed attuata dai singoli. Questa non aveva regole o norme giuridiche ed era in mano all'autogestione. Tale forma solidale si realizzava soprattutto nelle comuni dove i giovani vivevano assieme nella speranza di realizzare il loro progetto. Alla base di questo capovolgimento delle visioni tradizionali c'era la critica a una società costituita su ruoli, con figure di potere e gerarchie. Non furono risparmiati nemmeno i ruoli accademici, quelli sacri o religiosi. Chi deteneva l'autorità viveva di privilegi, risultato e al contempo causa di forme di violenza e di disuguaglianza tra le persone. La contestazione era nei confronti non di un unico sistema ingiusto e violento, ma di qualsiasi. La lotta era contro i luoghi comuni. Si chiedeva l'eliminazione della censura, in modo tale che tutte le idee,

* Docente Ordinario di *Esegesi del Nuovo Testamento*, Facoltà Teologica del Triveneto nell'Istituto Teologico di Gorizia-Trieste-Udine; Istituto Superiore di Scienze Religiose di Gorizia-Pordenone-Trieste-Udine.

¹ Cf. M. BOATO, *Il lungo '68 in Italia e nel mondo. Cosa è stato, cosa resta*, Morcelliana, Brescia 2018; G. GOZZINI - M. FLORES, *1968 Un anno spartiacque*, il Mulino, Bologna 2018; P. POMBENI, *Che cosa resta del '68*, il Mulino, Bologna 2018.

anche di tipo sovversivo, potessero circolare liberamente. La nuova sensibilità culturale aveva portato a un interesse politico-antropologico che contestava l'imperialismo come forma suprema del capitalismo, per rivolgersi in maniera interessata alle altre culture non solo perché da liberare, ma in quanto portatrici di valori e modelli di comportamento che scardinavano la monolitica visione occidentale. Spietata era la critica alla famiglia borghese, vista come il luogo dove si educava all'ipocrisia, ai tabù e alle false sicurezze: sacrificando il potenziale creativo del bambino, si trasmetteva invece il senso della paura. Era sotto accusa il sistema dell'istruzione, assimilato a una catena di montaggio. Per la contestazione non ci sarebbe stata nessuna forma di liberazione politica o collettiva, se gli individui non fossero stati capaci di dismettere tutte le forme di soggezione e di mancanza di libertà. La battaglia politica contro la manipolazione dell'informazione era oggetto primario della denuncia dei movimenti studenteschi e la critica alla società dei consumi era uno dei punti che segnavano la novità del movimento. I giovani celebravano i loro miti: Che Guevara, Ho Chi Min, Mao Tse Tung, Fidel Castro, Malcom X. Erano figure che cementavano l'idea della rivoluzione permanente, proclamata dal '68.

Uno degli aspetti infatti che contraddistingueva questa rivoluzione culturale era proprio la sua impronta universalista. Essa ha avuto luogo non soltanto in una parte del mondo, come di solito succede, ma ovunque: in Italia come in Uganda, a New York come a Mosca, anche se con manifestazioni e fenomeni molto differenti, ma che avevano come comun denominatore la contestazione nei confronti di uno status quo basato su un'ingiustizia, sentita come tale da coloro che la contestavano. La partecipazione delle donne, che con il movimento sessantottino erano affrancate dalla loro condizione subalterna e sottomessa al mondo maschile, diventava un evento che connotava in maniera peculiare la contestazione dell'epoca, e che serviva all'affermazione della parità dei sessi e all'emancipazione sessuale.

Mentre molti sono gli studi sulla rivoluzione culturale, più rare invece sono le pagine che indagano sul '68 all'interno della Chiesa cattolica e inesistenti quelle che studiano il contributo di questo periodo per l'interpretazione della bibbia². Lo scarso interesse da parte degli studi religiosi e teologici nei confronti di questo tema specifico è probabilmente dovuto al fatto che, quando si fa riferimento a un cambio di paradigma interpretativo ed ecclesiale, è ritenuto

² I seguenti studi presentano attraverso l'analisi di diversi fenomeni lo sviluppo delle idee del Concilio nella società italiana: R. BERETTA, *Cantavamo Dio è morto. Il '68 dei cattolici*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2008; S. INAUDI - M. MARGOTTI (edd.), *La rivoluzione del Concilio. La contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta*, Studium, Roma 2017; D. SARESELLA, *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento (1958-1968)*, Morcelliana, Brescia 2005; cf. anche il numero monografico su questo tema della rivista *Orientamenti pastorali* 1/2 (2018).

non questo il periodo faticoso per la trasformazione della cultura, della politica e della società, ma quello del Concilio Vaticano II, quando la chiesa cattolica ha dovuto affrontare la sfida di un cambiamento ormai diventato inevitabile. Una domanda ineluttabile è quella relativa a quanto la riflessione teologica, ecclesiologica e pastorale, contenuta nel Concilio abbia influenzato non solo il '68, ma anche la sua preparazione. Spesso infatti si vuole separare chiesa e società non pensando invece che per un immancabile e irriducibile processo osmotico qualsiasi evento o riflessione all'interno della chiesa ha influssi sulla società e viceversa.

In queste poche pagine tenterò di presentare la mia tesi per cui se è vero che il reale evento rivoluzionario all'interno della chiesa è stato il Concilio, è altrettanto vero che le sue parole hanno avuto bisogno di un certo tempo per essere applicate e vissute all'interno della chiesa e sicuramente il '68 è stato un tempo decisivo e insieme propulsivo per l'attuazione di queste. Infatti, la profezia del Concilio, dopo la sua conclusione, si è arrestata, se non arresa, davanti alla paura di coloro che temevano la sua realizzazione. Molte remore si sono palesate anche perché chi avrebbe dovuto guidare il popolo nell'attraversare il guado, non aveva penetrato le parole del Concilio o addirittura non le conosceva. Invero molti ostacoli posti alla realizzazione del Concilio si sono creati proprio per l'ignoranza più o meno inconsapevole in prima istanza del mondo clericale, ma in seconda anche di quello laicale. In questo stagno di incertezze, di paure e di carenze, sicuramente il '68 è stato un momento di scuotimento, anche se, alla prova dei fatti, si deve affermare che non è stato risolutore di queste dinamiche ostruzionistiche, visto che dopo cinquantacinque anni esse permangono ancora. Quindi, a mio modesto parere, il '68 in relazione alla vita delle chiese va letto come un momento di richiamo per il rinnovamento della società e della politica ad immettersi nuovamente nei binari che il Concilio aveva indicato.

Così scriveva il Card. C.M. Martini: «Probabilmente si è verificata una fusione in parte felice, tra istanze conciliari e post-conciliari e istanze sessantottine [...]. Per chi l'ha vissuto e lo ricorda è stato un movimento importante, che ha prolungato l'eccitazione, l'ansia e le scoperte del Vaticano II, e quindi rimane come istanza per la chiesa»³. Egli intravede tre pungoli dovuti al Concilio Vaticano II e che però il Sessantotto ha esasperato obbligando i credenti ad affrontarli: il pungolo della povertà, il pungolo della politica e il pungolo della coerenza con il vangelo. La richiesta della povertà della chiesa riguardava non solo i singoli credenti, ma anche delle istituzioni che la compo-

³ C.M. MARTINI, *Imparare dal passato. Una maggiore pazienza storica. Una riflessione sul Sessantotto*, in *Aggiornamenti sociali* 30/1 (1999), 85-87, in particolare, 85.

no. Questa fortissima tensione alla povertà diede origine a nuove comunità, a nuovi modi di vita. Il pungolo della politica fece uscire il cristianesimo dal suo individualismo, spiritualismo, privatismo. Qualsiasi scelta o decisione veniva vista alla luce delle sue conseguenze nei confronti dei poveri, dell'economia mondiale, per un nuovo ordine delle cose. Mentre prima il cristianesimo era la religione dei gesti quotidiani, adesso era diventata la religione delle responsabilità planetarie. Il pungolo della coerenza con il vangelo, della trasparenza, dell'autenticità, portava a interrogarsi sulla capacità di interpretare e di attuare il vangelo nell'oggi.

Sulla scia del Card. Martini si potrebbero quindi rileggere gli avvenimenti del '68 con la categoria dei segni dei tempi, per cui ciò che stava accadendo nella società, nelle idee, nella politica era una sorta di conferma di ciò che il Concilio in maniera profetica aveva annunciato⁴. Ma si potrebbe anche aggiungere che le dinamiche antropologiche, sociali, culturali e relazionali che hanno determinato la contestazione hanno un comun denominatore con quelle che hanno suscitato il cambiamento stabilito dal Concilio.

I grandi temi sessantottini della comunicazione, della partecipazione, della libertà, della giustizia, del cambiamento della socialità, della parità, della solidarietà, dell'assemblearismo, della democrazia, della nonviolenza sono condivisi in qualche misura da ambo le parti. Questi *trend* politicamente esaltati dalla contestazione e già presenti nei documenti del Concilio, qualche anno dopo costituiranno la base culturale per una diversa e nuova lettura dei testi biblici.

2. Lo studio biblico prima del '68

L'esigenza e la richiesta di rinnovamento iscritte nei testi conciliari non sono pertanto state immediatamente attuate nella vita della chiesa. A dimostrarlo per l'aspetto biblico o più precisamente esegetico è il tipo di interpretazione sulla Sacra Scrittura che si continuava a insegnare negli istituti teologici dei seminari o nelle Facoltà teologiche. Che l'ermeneutica della Parola di Dio abbia continuato ad essere preconciare lo dimostra il manuale, che veniva utilizzato quasi ovunque, dal titolo *Praelectiones Biblicae*, un corso di avviamento allo studio biblico e poi di esegesi dell'Antico e del Nuovo Testamento. È effettivamente subito dopo il '68 che invece cambia completamente il modo di trattare l'esegesi, ricorrendo ai moderni metodi letterari usati normalmente

⁴ Cf. G. O'COLLINS, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1988², 129-136.

per qualsiasi altro testo antico. Fino ad allora infatti la Bibbia, come testo sacro, non poteva essere letta criticamente ricorrendo appunto a tutte quelle metodologie che i commentatori usavano sugli altri testi antichi. In poche parole, analizzando questo libro di testo cercherò di mostrare come è proprio dopo il '68 che nello studio della Bibbia le cose cambiano, passando da una analisi semplicemente "riassuntiva" del testo ad una analisi di tipo critico.

Tralascero le pagine di questa serie di manuali che riguardano l'introduzione sia ai libri anticotestamentari che neotestamentari, per ragioni di brevità, e prenderò in esame l'esegesi di una delle prime pericopi, precisamente di *Lc* 1,5-25, cioè l'annuncio dell'angelo a Zaccaria della nascita del figlio Giovanni⁵.

Lo studio veniva sempre premesso da un riassunto del brano.

Argumentum. – Gabriel Angelus Zachariae sacerdoti apparet, eique promittit filium ex Elisabeth, uxore sterili, nasciturum, de quo magna praenuntiat (v. 5-17). Zacharias Angeli verbis credere renuit, ideoque in poenam incredulitatis loquela privatur (vv. 18-22). Uxor vero eius statuto tempore concepit (vv. 23-25)⁶.

Fa seguito l'indagine analitica versetto per versetto.

203. *Zacharias et Elisabeth* (v. 5-7). – v. 5 *Fuit in diebus Herodis Magni* (37-4 a. Ch.), *regis Iudaeae* (i. e. totius Palaestinae, cf. n. 144), *sacerdos quidam, nomine Zacharias* ([...] memor est Iahwe), *de vice* (ephemerias) seu classe *Abia*: unamquamque ephemerian) (complebant tum sacerdotes tum levitae qui singulis hebdomadis in templo ministrabant, a sabbato ad sabbatum.

David 24 turmas sacerdotum ([...] custodias) constituerat (IPar. 24,3-19) inter quas familia *Abiae* octavum occupabat locum (l.c. v. 10). Ab exsilio tamen 4 tantum *classes* regressae sunt, scil., Iadaia (2^a), Harim (3^a), Phesur (5^a), Emmer (6^a) (cf. Esdr. 2,36ss.), quae tamen probabiliter in 24 rursus, antiquis, ut videtur, nominibus retentis (.), divisae sunt, ut vetus ille ordo servaretur.

– *Et uxor illius de filiabus Aaron*, i. e. de mulieribus quae ex Aaron, Moysis fratre, Summo Sacerdote, genus ducebant; quod ideo memorat Evangelista ut nobilitas familiae, utraque parte sacerdotalis, ex qua ortus est Praecursor, intelligatur. – *Et nomen eius Elisabeth* ([...] Deus iuravit, vel Dei iusiurandum), ut olim uxor Aaron (Ex. 6, 23).

⁵ H. SIMON-PRADO, *Praelectiones biblicae. Novum Testamentum. Introductio et commentarius in quatuor Iesu Christi Evangelia*, 1, Ex Off. Libraria Marietti-El Perpetuo Socorro, Torino-Madrid 1926, 274-279.

⁶ Propongo la seguente traduzione, non sempre alla lettera.

Argomento: L'Angelo Gabriele appare/apparve al sacerdote Zaccaria e promette/promise che a lui sarebbe nato un figlio da Elisabetta, moglie sterile, dal quale preannuncia grandi cose. Zaccaria rifiutò di credere alle parole dell'Angelo, e pertanto come pena dell'incredulità è/fu privato della parola. La moglie invece nel (suo) tempo stabilito concepì.

Zachariae et Elisabeth nomina symbolica sunt, et, praeter historicam, propheticam etiam habent significationem, quippe quae et Praecursoris nativitatem et proximum Domini adventum praenuntiant, ideoque recte dicitur Deus et quae promiserat recordatus esse, et quae iuraverat implevisse.

V. 6s. Duo circa utrumque coniugem animadvertit sacer scriptor: quod *essent iusti* non specie tantum, sed et *ante Deum* (Gen. 7, 1), i. e. Deo teste et iudice, omnia Legis praecepta (*mandata, entolas kai dikaiomata*) exsequentes, *sine querela (amemptoi* — irreprensibiles), et quod liberis carerent *eo quod esset Elisabeth sterilis* nec prolis suscipiendae spes amplius superesset, cum *ambo processissent in diebus suis*. Cf. exemplum Abraham et Sarae, Manue (Iud. 13, 2), Annae uxoris Elcana (1 Sam. 1-2), etc.

204. *Zachariae visio* (v. 8-20). – V. 8-10. Quovis mane, prima luce, inter sacerdotes illa die in templo (*ante Deum*) ministrantes, sorte dividebantur singula munia obeunda. Qui ad incensum offerendum sorte designabatur, cum quattuor aliis sacerdotibus qui candelabrum aureum mundare et ignem altaris disponere debebant, in Sanctum, ubi altare thymiamatis erat, introibat; inde vero exeuntes, e gradibus, atrium sacerdotum ab atrio Israelitarum dividantibus, benedictionem sollemnem (Num. 6, 24-26) populo impertiebant, in qua Deum propria appellatione *Iahwe* invocabant (4). – Illa igitur die Zachariae sorte obtigit incensum adolere. Verba *secundum consuetudinem saeerdotii* ad illum ritum sacerdotes in singulos haebdomadae dies et ad singula diei munia distribuendi spectant.

V. 11 s. *Apparuit autem illi Angelus Domini* (Gabriel, v. 19) *stans a dextris altaris incensi* seu thymiamatis, i. e. inter *altare* et candelabrum quod a dextris ipsius erat (Ex. 40, 24; Lev. 26,35); humana forma apparuisse ex similibus visionibus conicere fas est (Gen. 19, 1; Dan. 3,49; 9,21). – *Et Zacharias turbatus est videns, et timor irruit super eum*, ob rei novitatem, vel fortasse propterea quod putaret se moriturum, ea enim erat Iudaeorum opinio ut Angeli visionem mortem adducere arbitrentur (Iud. 6,22; 13,22; Is. 6,5; Ezech. 2,1; Dan. 10,8)⁷.

⁷ Zaccaria ed Elisabetta. *Fu/avvenne nei giorni di Erode il Grande (37-4) re di Giudea (di tutta la Palestina), un sacerdote, di nome Zaccaria (= Dio è memore) de vice* o della classe sacerdotale di Abia: compivano ciascun ministero sacerdotale tanto i sacerdoti che i leviti, che facevano servizio nelle singole settimane nel tempio, da sabato a sabato.

Davide aveva stabilito schiere di sacerdoti (custodi) tra le quali la famiglia di Abi occupava l'ottavo posto. Dall'esilio, tuttavia soltanto quattro *classi* furono ritirate, Iadaia, Harim [...], le quali tuttavia probabilmente sono state divise di nuovo in 24, con gli antichi nomi/mantenuti gli antichi nomi, affinché fosse conservato quell'ordine antico.

– *riguardo alle donne che da Aronne, fratello di Mosè, Sommo Sacerdote, discendevano; e per questo motivo che l'Evangelista ricorda che si nota la nobiltà della famiglia, sacerdotale da entrambe le parti, dalla quale è nato il Precursore. Il nome di lei è Elisabetta (= Dio giurò, o il giuramento di Dio) come un tempo la moglie di Aronne*

I nomi di Zaccaria e di Elisabetta sono simbolici, oltre al significato storico hanno anche significato profetico, poiché preannuncerebbero sia la natività del Precursore sia il prossimo evento del Signore, pertanto rettamente si dice che Dio si sia ricordato anche delle cose che aveva promesso e che abbia compiuto quelle che aveva giurato.

Si nota chiaramente il commentatore non conosce per niente le fonti giudaiche della *Mishah* e del *Talmud*, opere dalle quali si può ricostruire il modo con cui avveniva l'offerta dell'incenso. Questo culto corrispondeva al culmine di una carriera di un sacerdote che poteva officiarlo una sola volta nella vita.

V. 13. Angelus Zachariam confortat, eumque laeto nuntio ad spem bonam erigit. *Ne timeas, Zacharia, quoniam exaudita est deprecatio* (Deesis = instans oratio) tua de prole suscipienda (*Mald.* et alii), probabilius de Salvatore statim mittendo; prior opinio sequentibus non bene cohaeret, cum Angelo filium promittenti Zacharias credere nollet; iamvero quod incredibile putabat a D.no non postulasset. – *Et uxor tua Elisabeth pariet tibi filium*, a quo initium habebit futura redemptio, *et vocabis nomen eius Iohannem* ([...] = Iahwe gratiam fecit). «Dei iuramentum coniunctum cum Dei memoria peperit nobis Dei gratiam» (*Brug.*). Nomina sunt omina.

V. 14-17. Magnificum Iohannis textit elogium, in quo tria potissimum effert: sanctitatem, praedicationem et munus Praecursoris.

a) *Singulari fulgebit sanctitate* (v. 15): *erit enim magnus coram Domino*, i. e. non solum hominum opinione, quae saepe falsa est, sed Dei etiam iudicio, quod numquam fallitur (cf. Gen. 10,9), magnus utique et sanctitate et munere. – *Sicera est omnis potus inebrians*, qui non sit ex vite, v. gr. potio palmarum fructu, frumento, hordeo, pomorum succo, etc., confecta.

Dubium est utrum ex hoc loco inferre liceat S. Praecursorem *nasiraeum* fuisse necne, aliis affirmantibus (*Ians., Tol., Lap., Schanz., Fill., Buzy, Prat, Plummer, Strack-Bill., Hauck,* etc.)» aliis reluctantibus (*Schegg, Marchal, Lagr., Pözl-Innitzer*), eo quod de praecipuis nasiraeatus signis (Num. 6,5) non fiat mentio. Certe vita Ioh. austeritate nasiraeorum vitam longe superavit; Domino fuit consecratus; sed consecratione *officiali* et voto nasiraeorum nullibi in Evangeliiis apparet⁸.

La visione di Zaccaria

Una mattina, all'alba, tra i sacerdoti che amministravano in quel giorno nel tempio (davanti a Dio) a sorte si dividevano lo svolgimento delle singole mansioni. Ed egli dal sorteggio era designato ad offrire l'incenso con quattro altri sacerdoti che dovevano pulire/ purificare il candelabro aureo ed organizzare il fuoco dell'altare, entrava in *Sanctum*, dove c'era l'altare (*thymiamatis*); quindi, in vero, uscendo dai gradini che dividevano l'atrio dei sacerdoti dall'atrio degli Israeliti, impartivano la benedizione solenne al popolo, nella quale invocavano Dio con l'appropriato appellativo di Iahwe.

In quel giorno dunque toccò (in sorte) a Zaccaria bruciare l'incenso.

Le parole secondo la consuetudine del sacerdozio per quel rito i sacerdoti osservano nei singoli giorni di lavoro di distribuire a ciascuno il lavoro del giorno.

Apparve quindi a lui l'Angelo del Signore stando alla destra dell'altare dell'incenso o thymiamatis, fra l'altare e il candelabro che era a destra dello stesso; è lecito supporre che una forma umana sia apparsa da simili visioni; *E Zaccaria vedendo, ed il timore irruppe su di lui* per l'eccezionalità della cosa, o forse per il fatto che credesse/credeva che sarebbe morto, infatti, era opinione dei Giudei che ritenevano che la visione di un Angelo portasse morte.

⁸ L'Angelo conforta Zaccaria e lo rinfancia con un lieto annuncio per una buona speranza. *Non temere Zaccaria, perché è stata esaudita la tua preghiera costante* riguardo alla richiesta di prole. (...) più probabilmente riguardo all'invio del Salvatore, la prima opinione non è bene collegata con le seguenti, all'Angelo che prometteva un figlio, Zaccaria non volle credere; poiché invero riteneva incredibile (che) avesse chiesto

Ancora non si avevano sufficienti conoscenze sui movimenti giudaici per individuare nei recabiti la spiritualità di tipo fortemente monoteista a cui si ispira Giovanni.

– Sed praeterea (kai) *Spiritu Sando replebitur*, i. e. Sp. Sancti donis, quod cum omnibus catholicis intellige non de solo prophetiae dono, sed imprimis de gratiae sanctificantis infusione, peccati originalis deletione; idque *ad huc ex utero matris suae* i. e. non solum a tempore nativitatis suae (*Plummer, Loisy, Konrad, Hauck*), sed adhuc in utero matris, ante nativitatem (*PP., Mald., Schanz, Knab., Lagr., Buzy, Pözl-Innitzer, Valensin-Huby, Klostermann* et catholici ad unum fere), uti ex contextu, sin minus ex ipsa locutione, patet. Baptistae sanctificatio ad ingressum Mariae in domum Zachariae (cf. v. 41. 44) procul dubio effecta est, idque h. 1. alludi videtur⁹.

Ancora l'esegesi rivendica il suo statuto cattolico, ricordando ciò che la teologia romana afferma riguardo alla grazia. Nell'esegesi post-conciliare le differenze non sono più ambito dell'esegeta, ma del teologo.

b) Praedicatione fructus feret salutis (v. 16): *multos filiorum Israël convertet ad Dominum Deum ipsorum*, i. e. a peccatis ad rectam vivendi rationem.

c) Erit Messiae Praecursor (v. 17): *Et ipse praecedet ante illum*, i. e. ante Deum ex contextu grammaticali, nam Messiae nomen adhuc non apparuit; at ex mente Evangelistae et ex rei eventu intelligendum: ante Christum, qui proinde *Dominus Deus* vocatur. — *In spiritu et virtute Eliae*, i. e. similis erit Eliae et *spiritu* quo is

a Dio. -E tua moglie Elisabetta ti partorerà un figlio, dal quale avrà inizio la futura redenzione, e lo chiamerai Giovanni (chiamerai il suo nome) (= Iahwe fece grazia). "Il giuramento di Dio congiunto con la memoria di Dio partori a noi la grazia di Dio". I nomi sono presagio/destino.

Giovanni celò un motto magnifico, nel quale in particolare evidenzia tre cose: la santità, la predicazione e la funzione di Precursore.

a) Splenderà una straordinaria santità (v.15): *sarà infatti grande presso Dio*, non solo per opinione degli uomini, che spesso è falsa, ma anche per giudizio di Dio, che non fallisce mai, grande assolutamente sia per santità sia per favore/dono.

Bevanda inebriante è ogni bevanda che inebria, che non sia prodotta dalla vite, v.gr. bevanda dal frutto delle palme, dal frumento, dall'orzo, dal succo di mele, etc..

Esiste il dubbio se da questo passo sia lecito addurre al fatto che il S. Precursore fosse stato nazireo o, alcuni affermano [...], altri rifiutano [...] per il fatto che non appaia menzione riguardo a particolari segni dei nazirei.

Certamente la vita di Giovanni di molto superò per austerità la vita dei nazirei; fu consacrato al Signore; ma riguardo alla consacrazione *relativa ai doveri* e al voto dei nazirei negli Evangelii non appare da nessuna parte.

⁹ Ma inoltre *sarà ripieno dallo Spirito Santo*, dai doni dello Spirito Santo, poiché intendi con tutti i cattolici non riguardo solo al dono di profeta, ma *specialmente* riguardo l'infusione della grazia santificante, e la distruzione del peccato originale; pertanto *fin dall'utero di sua madre* non solo dal tempo della sua nascita (...), ma perfino nell'utero della madre, prima della nascita (... e autori cattolici quasi all'unanimità) come è evidente dal contesto, altrimenti dalla stessa espressione. La santificazione del Battista è stata effettuata senza dubbio dall'ingresso di Maria, pertanto sembra un'allusione.

agebatur, scil. zelo divinae gloriae, et *virtute*, h. e. efficacitate sermonis, et tandem munere (*praecedet ante illum*), nam sicut Elias ante secundum Domini adventum (Mal. 4, 5-6 [hebr. 3, 23-24]) mittendus est (cf. n. 496), sic Iohannes missus est ante adventum primum (cf. Mt. 11, 14). Iudaei vero qui Dei iudicium, antequam Messias veniret, in mundo faciendum fore existimabant, Eliam prophetam ut Messiae praecursorem et praeconem exspectabant (cf. Mt. 17, 11.12 *par.*; n. 170)¹⁰.

Si può notare come la spiegazione non corrisponda in realtà ad un'analisi esegetica, ma a una parafrasi del testo con l'intento di rendere più comprensibile il testo greco.

– Finis ministerii Iohannis eo dirigetur *ut convertat* ([...] *ut reducat*) *corda patrum in filios* (Mal. 4, 6 [hebr. 3, 24] unde haec verba petuntur, subiungit: *et corda filiorum ad patres eorum*), i. e. «ut corda patrum et corda filiorum reducat ad invicem» (*Zorell*), pacis et mutuae concordiae sensibus ipsos imbuendo; *et incredulos* (= contumaces, inobedientes Dei praeceptis) *ad prudentiam*, ad rationem sentiendi *iustorum*, qualem iusti habent, reverti faciat¹¹.

Il commento è tipicamente di ordine spirituale, mentre mancano importanti riferimenti anticotestamentari. Questa assenza si deve notare in tutto lo studio del testo che invece necessiterebbe non di rari, ma di costanti confronti con la tradizione biblica.

Angeli verba intelligimus ergo cum plerisque de restauratione sociali familiae et religiosa totius populi, iuxta sensum quem habent etiam apud Mal. Alii tamen, sententia non adeo fundata, nomine *patrum* dictos malunt patriarchas (vel apostolos); *filiorum*, homines Iohannis aequales, unde sensus: ut patriarchas et iudaeos sui aequales, moribus inter se dissidentes, componat, aliis verbis: ut veterum patriarcharum pietatem, religionem, recentiori generationi ingerat et infundat (3).

¹⁰ b) *Con la predicazione* porterà frutti di salvezza: *convertirà molti dei figli di Israele al loro Signore Dio*, dai peccati al retto modo di vivere.

c) *Sarà il Precursore del Messia*. Ed egli stesso procederà davanti a lui, davanti a Dio: dal contesto grammaticale, infatti, il nome del Messia fin qui non appare, ma bisogna comprendere dalla mente dell'Evangelista e dall'evento della cosa: prima di Cristo, che è chiamato Signore Dio. *Nello spirito e nella virtù di Elia*, sarà simile ad Elia e dal quale spirito egli era mosso, *scil.* dallo zelo per la divina gloria, e *dalla virtù* h. e. dall'efficacia del parlare, ed infine dal dono/ offerta (precederà quello/andrà avanti a quello): infatti così come bisogna mandare Elia davanti al secondo arrivo del Signore, così Giovanni è stato mandato davanti al primo arrivo. I Giudei invero che ritenevano che il giudizio di Dio sarebbe avvenuto nel mondo, prima che venisse il Messia, aspettavano il profeta Elia come precursore e araldo/annunciatore.

¹¹ – Il fine del ministero di Giovanni (tanto) sarà indirizzato *per convertire i cuori dei padri verso i figli* (dove queste parole vengono dirette/riportate, aggiunge: *e il cuore dei figli verso i loro padri*) “come richiama reciprocamente i cuori dei padri e i cuori dei figli” [...] impregnando gli stessi con sentimenti di pace e di mutua concordia; e faccia ritornare gli increduli [...] alla saggezza..al modo di sentire dei *giusti*, quale hanno i giusti.

– *Parare* i. e. ut (hoc pacto) paret *Domino* (Iahwe, vel Messiae cf. supra) *plebem perfectam* rite dispositam ad divinam revelationem accipiendam.

Quo modo haec omnia Iohannes, praedicatione, baptismo paenitentiae, vitae sanctitate effecerit, Evangelista 3,1 ss. refert (cf. n. 266 ss.).

V. 18-20. Cum angeli verba quamcumque spem superent, Zacharias haerens ab Angelo quaerit signum unde eis acquiescere possit. Angelus vero quis ipse sit (*Gabriel* =vir Dei; cf. Dan. 8,16; 9,21), qua ornatus dignitate (*qui adsto ante Deum*) declarat, et Zachariae *pro eo quod non credidit verbis* eius, poenam imponit (loquelae amissionem) quae simul sit futuri eventus signum: *ecce eris tacens* etc. Ex poena imposita et ex disserta Angeli declaratione (*pro eo quod non credidisti*) colligimus signi petitionis incredulitatem causam fuisse; at ex ipsis Angeli verbis novimus Zachariam non de Dei potentia sed de Angeli verbis dubitasse (*Mald., Lagr.*). Signi petitio per se non damnatur; frequens enim in huiusmodi casibus occurrit (Gen. 15,8; 18,12 Iud. 6,37 IVReg. 20, 8 Lc. 1, 35) a Deo exaudita, nedum punita; immo aliquando (Ex. 3,12 Is. 7, 11) ipse Dominus signum offert. — Ex v. 62: *innuebant patri eius* colligi posse videtur Zachariam non mutum tantum, sed et surdum etiam mansisse; quod tamen alii negant, cum de surditate nulla fiat mentio.

Kophos plerumque “mutus” (Mt. 9,32s.; 12,22; 15,30s.; Lc. 11,14), non raro “surdus” valet (Lc. 7,22; Mt. 11,5; Mc. 7,32.37; 9,25)¹².

La *vexata quaestio* sul mutismo di Zaccaria è affrontata, senza indicare l’ambiguità della narrazione che per l’obiezione che Maria pone all’angelo non viene punita, mentre quella di Zaccaria sì. La spiegazione viene presentata in forma apologetica, senza discussione critica.

¹² Dunque capiamo le parole dell’angelo con i più/la maggioranza riguardo alla restaurazione sociale della famiglia e a quella religiosa di tutto il popolo secondo il senso che hanno anche presso Mal. (2). Alcuni tuttavia, la sentenza non essendo tanto fondata, preferiscono con il nome di *patrum* i patriarchi (o apostoli); *filiorum*, gli uomini uguali/contemporanei di Giovanni donde il senso: come paragona i patriarchi e i giudei suoi contemporanei, per costumi tra loro differenti, in altre parole: per ricordare e diffondere la pietà e la religione degli antichi patriarchi alla recente/attuale generazione.

Preparare [...] come obbedisce *al Signore* la gente/il popolo perfetto disposto secondo il rito per ricevere la divina rivelazione.

L’Evangelista riporta in che modo tutte queste cose Giovanni abbia fatto con la predicazione, con il battesimo di penitenza, con la santificazione della vita.

Poiché le parole dell’Angelo superavano qualsiasi speranza, Zaccaria, essendo perplesso, chiede un segno all’Angelo donde possa trovare sollievo/tranquillità a quelle (parole). L’Angelo invero manifesta chi egli stesso sia [...] ornato di quale dignità [...] e a Zaccaria *per il fatto che non credette alle sue parole*, inflisse la pena (perdita della parola) che contemporaneamente fu segno del futuro evento: *ecco sarai privo di voce* etc. Da questa pena imposta e dall’eloquente dichiarazione dell’Angelo comprendiamo/impariamo che l’incredulità alla base della richiesta di un segno sia stata la causa; ma dalle stesse parole dell’Angelo capiamo come Zaccaria non abbia dubitato della potenza di Dio ma delle parole dell’Angelo.

La richiesta di un segno di per sé non è condannata; frequentemente, infatti, capita che in casi di tal genere (sia) esaudita da Dio, e non punita; anzi talvolta lo stesso Signore offre un segno. *Annuiva a suo padre* sembra si possa arguire che Zaccaria non fosse rimasto soltanto muto, ma anche sordo; tale fatto tuttavia alcuni negano, poiché riguardo alla sordità non avviene/c’è alcuna menzione.

205. Vaticinii impletio (v. 21-25). – V. 21s. Propter Angeli apparitionem Zacharias diutius quam de more in Sancto immoratus est, ita ut miraretur plebs quae in atrio Israëliitarum exspectabat. – *Egressus autem non poterat loqui ad illos*, i. e. sollemnem benedictionem (Num. 6,24-26) pronuntiare (cf. supra ad v. 8-10), vel, simpliciter, respondere ad ea quae soci interrogabant (*Lagr.*); *et cognoverunt*, sc. ex vultus pallore, animi commotione et ceteris turbationis signis, *quod visionem vidisset in templo*.

V. 23. *Et factum est, ut impleti sunt dies officii eius*, i. e. transacta hebdomada qua illa ephemeria ministrare debebat, *ahiiit in domum suam* (in pagum 'Ain-Karim, cf. n. 213); nam quo tempore altari serviebant, intra templi septa habitabant et continentiae legi erant obstructi, ne legalem incurrerent impuritatem (Lev. 15,16); «ubi nostri temporis sacerdotibus, quibus semper altari servire iubetur, perpetuo servandae castitatis exemplum datur» (*S. Beda*).

V. 24 s. *Post hos autem dies concepti Elisabeth, et occultabat se mensibus quinque*, scil. usque ad B. M. Virginis visitationem; *occultabat se*, i. e. hominum commercium vitabat, ut liberius Deo serviret et pro accepto beneficio gratias rependeret, *dicens: quia sic fecit mihi Dominus*, q. d. magnam sane mihi Dominus largitus est gratiam, *diebus quibus respexit*, benigne dignatus est, *auferre opprobrium meum inter homines*, i. e. sterilitatem, quae apud Iudaeos ut dedecus et divina punitione habebatur (ISam. 1,6.11 Is. 4, 1, etc). Verba sunt Rachelis (Gen. 30, 23)¹³.

La spiegazione si sviluppa con criteri che non hanno niente a che fare con la conoscenza del mondo biblico. L'abitazione di Zaccaria ed Elisabetta ad Ain-Karim è semplicemente tradizionale, ma non ci sono indizi archeologici che la sostengano. La castità della coppia, dopo che Zaccaria ha raggiunto la propria abitazione non è indicata esplicitamente nel testo lucano. Come si capisce dal seguito, l'indicazione è fortemente strumentale o ideologica, nel senso che serve a mutuare la castità del presbitero cattolico che appunto studiava su questo manuale.

¹³ Adempimento del vaticinio

Per l'apparizione dell'Angelo Zaccaria più a lungo che secondo l'abitudine rimase come morto nel tempio così che la folla, che aspettava nell'atrio degli Israeliti, si meravigliava.

Uscito poi non poteva parlare a loro pronunciare la solenne benedizione, o, semplicemente rispondere a quelle cose delle quali i compagni lo interrogavano e *riconobbero*, sc. dal pallore del volto, dall'agitazione dell'animo e da altri segni/indizi di turbamento, *il fatto che avesse avuto una visione nel tempio*.

V. 23 *E avvenne che i giorni del suo ufficio furono compiuti*, trascorso il settimo giorno, nel quale doveva prestare quel ministero sacerdotale, si allontanò verso la sua casa (nel villaggio *Ain-Karim*); infatti, nel tempo in cui servivano all'altare, abitavano entro i recinti del tempio ed erano costretti/obbligati con la legge della continenza affinché non incorressero nella dissolutezza secondo la legge; «come ai sacerdoti del nostro tempo, ai quali sempre si educherà di servire all'altare, si dà perpetuamente un esempio di conservare la castità» (*S. Beda*).

V. 24 *In seguito dopo questi giorni Elisabetta concepì, e si teneva nascosta per cinque mesi*, scil. fino alla visita della beata Maria Vergine; *si nascondeva*, evitava relazioni umane, per servire più liberamente Dio e per rendere grazie per il beneficio ricevuto; *dicendo: perché così fece a me il Signore* q.d. il Signore davvero mi ha elargito una grande grazia, *nei giorni nei quali guardò/si prese cura* giudicò benignamente, (di) *togliere la mia vergogna tra gli uomini* la sterilità, che presso i Giudei era ritenuta come infamia e come divina punizione. Le parole sono di Rachele.

3. Lo studio biblico dopo il '68

Proprio nel 1968 comincia a uscire per le facoltà teologiche italiane un corso completo di studi biblici "il Messaggio della Salvezza" che mostra l'evolversi dello studio dopo l'approfondimento e la stimolazione del Concilio e in particolare della DV.

Nell'introduzione al corso si indicano i punti salienti della nuova esegesi cattolica: la critica testuale, la critica letteraria, lo stadio preletterario, lo stadio redazionale, la storicità, l'interpretazione teologica¹⁴. Si capisce immediatamente che l'impronta dell'approccio al testo è radicalmente diversa da quella precedente contenuta nelle *Praelectiones Biblicae*. Viene eliminato l'impianto apologetico, quello confessionale, quello moralistico e quello spirituale e si accetta la sfida di sottoporre la lettura della Bibbia ai medesimi metodi letterari con i quali qualsiasi opera verrebbe letta. Questo non va a discapito della sacralità della Parola, ma al contrario ha lo scopo di renderne ragione.

Prenderò in esame l'analisi esegetica di G. Ghiberti nel contributo intitolato *L'inizio del ministero pubblico (Lc 4,14-30)*¹⁵.

L'autore inizia con le seguenti domande sul testo.

- 1) Il testo greco che leggiamo corrisponde a quello composto dall'evangelista? Esistono forti motivi di discussione?
- 2) La traduzione che trasferisce il senso del brano nell'espressione linguistica a noi più connaturale deve superare grandi difficoltà?
- 3) Come si presenta l'organizzazione interna del brano? Qual è il movimento degli attori e delle scene del racconto? Quali indicazioni si ricavano anche dalle scelte dei termini fatte dall'autore e dall'inquadramento nella cornice del contesto?
- 4) Come si presenta il fatto sinottico? dove converge e dove diverge Luca dagli altri evangelisti? Quali prime indicazioni per una storia della (redazione e della) tradizione del racconto ne conseguono?
- 5) Come si può letterariamente classificare questo racconto?
- 6) Come si possono risolvere alcuni problemi di interpretazione nel corso del testo?
- 7) Come ha interpretato il nostro racconto la storia della esegesi, soprattutto nell'antichità?
- 8) Quale messaggio teologico contiene questo testo lucano? Con quali spunti di attualizzazione?

Dall'introduzione si percepisce immediatamente il nuovo taglio di tipo critico al testo.

¹⁴ Cf. F. FESTORAZZI- B. MAGGIONI (ed.), *Introduzione alla storia della salvezza*, LDC, Torino-Leumann 1968, in particolare, 31-34.

¹⁵ Cf. C.M. MARTINI ET ALII, *Il messaggio della salvezza. Matteo, Marco e opera lucana*, 6, LDC, Torino-Leumann 1979, 326-381.

Il primo paragrafo dell'analisi si interessa a "il testo greco".

Le difficoltà del nostro racconto non sono da imputare al testo sostanzialmente ben trasmesso. Le molte varianti rinvenibili anche nelle edizioni critiche manuali (cf. A. Merk e E. Nestle) non alterano il testo né complicano la lettura. Ricordiamo appena due casi, per un minimo di interesse:

- Nel v. 17 troviamo la concorrenza dei verbi *anoixas* e *anaptyxas* col significato equivalente di "aprire". Ambedue sono attestati da buoni manoscritti, ma il primo è abbastanza presente nel N.T. (e anche, mediamente, in *Lc*), mentre il secondo non ritorna mai altrove e sarebbe quindi un *hapax legomenon* qui. Una preferenza è possibile solo quando si sia risposto alla domanda: quale delle due lezioni può dare origine all'altra? Pensiamo che sia l'espressione non usuale che fa sorgere la tentazione di sostituirla con una più nota. Sarebbe stata perciò originaria *anaptyxas*; a cui più tardi si sarebbe preferito l'usuale *anoixas*.

Ho riportato solo un punto dell'analisi testuale, ma sufficiente per dimostrare come lo studio sia volto a presentare l'aspetto critico del lavoro sui diversi manoscritti per poter individuare la lezione originale.

Nel secondo paragrafo dal titolo "La versione" si prendono in esame i problemi della traduzione in italiano del testo greco.

La versione è punto di partenza e punto di arrivo di un'esegesi. Non ne possiamo fare a meno all'inizio del lavoro, perché è indispensabile che chiariamo a noi stessi almeno il primo elementare significato del testo su cui si porta la ricerca. Ora il testo greco ci parla con assai meno spontaneità che un testo nella nostra lingua (infatti anche quando lavoriamo sul greco, le spiegazioni le pensiamo e le diamo in italiano). Tranne pochi casi poi la trasmissione ad altri deve essere mediata in lingua moderna. Infine un testo greco antico deve essere interpretato in alcuni aspetti manchevoli come ad es. nell'interpunzione: cosa che si evidenzia proprio nella versione. Ci serviremo, come punti di riferimento, delle due versioni recenti più note in Italia: la "Bibbia della CEI" e la "Traduzione interconfessionale in lingua corrente".

Si può notare, anche solo approcciando il problema della traduzione, come lo studio rifletta un atteggiamento molto diverso da quello confessionale emerso nel testo delle *Praelectiones*. La traduzione interconfessionale infatti diventa un punto di riferimento per la discussione senza paura di contaminazioni protestanti.

L'analisi dettagliata che segue tiene conto di tutto il dibattito esegetico in corso. Prendo ad esempio lo studio sui vv. 23-24:

Nei vv. 23-24 occorre evidenziare alcuni particolari. Dei termini, solo il verbo iniziale *martyreō* ha bisogno di chiarimento, mentre non è difficile spiegare le "parole della grazia che provenivano dalla sua bocca" Sarà invece necessario stabilire ed

esprimere il rapporto che collega la “testimonianza”, lo stupore e la conseguente obiezione. I Nazaretani che hanno udito Gesù “danno testimonianza” contro di lui o a lui? Il dativo *autō* può essere di “comodo” o di “incomodo”. Nel primo caso testimoniare significa contrastare o contraddire; nel secondo prender posizione in favore, dichiarare che ha ragione. Con il primo senso la frase è negativa, nei confronti di Gesù, fin dall’inizio; altrimenti esprime un progressivo peggioramento della situazione, partendo da un inizio ottimista. Credo che sia da scegliere questa seconda lettura, perché esprime il senso più comune del verbo, con questa costruzione, nel N. T. L’atteggiamento dei Nazaretani si potrebbe allora esplicitare in queste successive riflessioni: certo, quest’uomo parla proprio bene; ma chi sa dove le prende tutte queste belle cose; perché in fondo è poi solo il figlio di Giuseppe! Ciò suppone che entusiasmo, stupore e dubbio siano vissuti dalle stesse persone e non – come traduce qualcuno – da protagonisti diversi.

La risposta di Gesù nel v. 23 è comprensibile. Occorre solo, forse, spiegare il nesso tra le due parti del versetto. Il proverbio si dovrebbe leggere: «Medico, comincia a curare te stesso». La continuazione applica immediatamente la situazione concreta: dunque comincia di qui, in mezzo ai tuoi, a fare quelle cose straordinarie che abbiamo sentito dire che sono capitate a Cafarnao. Il collegamento è espresso dall’interconfessionale e da Galizzi con l’aggiunta di un “e direte”.

Fa seguito l’indagine sul “L’organizzazione del racconto” che palesa lo scopo di mostrare come funziona l’andamento della narrazione ed evidenziarne così l’organicità delle varie parti.

Un’analisi sincronica dell’impostazione del brano ci permette di individuare le linee portanti della dinamica del racconto. Alcuni tratti conserveranno vago sentore dei procedimenti dell’analisi strutturalista, ma viene escluso intenzionalmente l’uso di quel vocabolario che richiede non poca competenza e che rende l’esposizione non poco astrusa. D’altra parte la parentela con quel procedimento è abbastanza remota. Non rifiuteremo i suggerimenti derivanti dalla struttura formale: la struttura di superficie per lo più è spia di una struttura di pensiero più profonda, anche se non sempre conscia e per lo più non tecnica.

- a) Partiamo da un rilevamento di termini. I protagonisti sono Gesù, i Galilei e i Nazaretani raccolti nella sinagoga del loro paese (e già prima nelle altre sinagoghe). Le loro attività si organizzano su una doppia linea: di movimento e di insegnamento e ascolto. Stranamente, nonostante l’importanza maggiore sia assunta dall’attività dell’insegnamento e dal corrispondente ascolto (con o senza accettazione), l’attenzione è maggiormente attratta dai verbi dell’altra categoria, posti all’inizio e al termine del racconto. Essi, più degli altri, dicono “come sono andate le cose” e presentano la conclusione del discorso.

1. Sulla linea dell’insegnamento: Gesù “insegnava” (v. 15), “si alzò a leggere” (v. 16), “incominciò a dire” (v. 21), “le parole di grazia” (v. 22).

2. Sulla linea del movimento: Gesù “ritornò” in Galilea (v. 14), “venne” a Nazaret, “entrò” nella sinagoga (v. 16), “passò in mezzo a loro”, “Se ne andò” dalla città.

A differenza delle *Praelectiones*, che all’inizio dell’esegesi ponevano una specie di riassunto perché lo studente potesse essere messo in grado di capire qual era grosso modo il messaggio di testo, in questo caso viene presentata un’analisi dei termini per poter individuare i vari campi semantici del testo. Solo dopo avverrà la strutturazione del passo che qui non riporto per ragioni di brevità.

Nel seguente capitolo “Il fatto sinottico” viene riportato lo studio basato sul confronto delle tre redazioni sinottiche.

vv. 14-15 Ci poniamo due domande: Marco e Matteo (eventualmente anche Giovanni) conoscono qualcosa di equivalente a Lc 4,14-15? E in quale contesto della loro narrazione lo inseriscono?

- a) *Mc* 1,14 è parallelo a *Lc* 4,14a.15: “E dopo che Giovanni era stato arrestato, Gesù venne in Galilea, predicando il vangelo di Dio”. Il v. 15 di Marco enuncia il tema della predicazione: “e dicendo”: Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete nell’evangelo”. Nei confronti di Luca, Marco aggiunge il collegamento con l’arresto del Battista e la specificazione del contenuto fondamentale dell’annuncio di Gesù. Luca specifica che Gesù ritorna in Galilea e aggiunge il richiamo alla potenza dello Spirito e l’annotazione della fama di Gesù diffusa in tutta la regione. All’annuncio dà poi il nome di insegnamento nelle sinagoghe della Galilea e annota ancora le lodi con cui era accolto. Nessuno di questi particolari sovrabbondanti sono comuni a Matteo.

Il confronto tra i tre vangeli sinottici non ha solo il pregio di evidenziare le parti redazionali del testo, ma anche di far emergere le prospettive peculiari dei tre testi, ed è volto soprattutto a palesare le linee teologiche di ciascun autore evangelico.

Nel paragrafo “Per una storia delle forme” si incontra la discussione sul genere letterario del passo.

Questo breve paragrafo è destinato prevalentemente a segnalare un problema. Si è tentato di individuare le componenti tradizionali e individuali del brano. Sorge ora il desiderio di completare il discorso: letterariamente come si può classificare questo racconto? E storicamente da quale situazione nasce? Alle due domande si può rispondere in due tempi: guardando al risultato conclusivo del testo lucano

attuale o cercando di individuare i momenti intermedi della sua formazione (nel caso ottimale, giungendo anche al momento originario). Le risposte sono condizionate a molte posizioni previe: si oserà risalire alle parole e alla situazione di Gesù solo condizionatamente alla fiducia che si ha di poter individuare ricordi della “vita di Gesù”; si potrà distinguere tra redazione finale lucana e fasi tradizionali intermedie solo condizionatamente alle conclusioni dell’analisi del fatto sinottico.

Fa seguito la discussione sul testo dei vari autori, ideatori del metodo della *Formgeschichte*: R. Bultmann per cui il testo è un “apoftegma biografico”, per M. Dibelius “una leggenda personale”, per K. L. Schmidt “una storia di Gesù”.

Sulla base di tutte queste indagini preliminari a questo punto viene proposta l’interpretazione del testo, di cui riporterò, per ovvi motivi di spazio, solo uno stralcio dei primi versetti sul tema dello Spirito, fondamentale per questo passo, ma più in generale per tutta l’opera lucana (vv. 14-15).

La potenza dello Spirito con Gesù. Nei racconti lucani della vita pubblica di Gesù la presenza dello Spirito è particolarmente ricordata. Sovente questi cenni sono ripresi dalla triplice o dalla duplice tradizione, altre volte sono esclusivi del terzo vangelo. Essi ricoprono l’arco di tutta la narrazione. Troviamo lo Spirito nell’annuncio a Maria (Lc 1,35, ma il tema dell’intervento dello Spirito nel concepimento verginale è presente pure in Mt 1,18.20), al momento del battesimo di Gesù (Lc 3,22: l’apparizione sensibile della colomba attesta l’intervento dello Spirito su Gesù), nel momento misterioso della tentazione (Lc 4,1: Gesù è “pieno dello Spirito Santo” per il dono del battesimo e viene spinto dallo Spirito nel deserto) e qui all’inizio della vita pubblica (Lc 4,14.18). Altri cenni sullo Spirito, in esclusiva di Luca, si trovano in 10,21 (parallelo del famoso “loghion giovanneo” di Mt 11,25-27; ma Luca aggiunge che la sua gioia è “nello Spirito Santo”); 11,13 (parallelo a Mt 7,11); ma mentre Matteo dice che sia gli uomini “cattivi” sia il Padre danno ai figli “cose buone”, Luca dice: “quanto più il Padre del cielo darà lo Spirito Santo a coloro che glielo chiedono”). In accordo con gli altri evangelisti Luca parla ancora dello Spirito in 12,12 (lo Spirito interverrà in favore dei credenti, quando la persecuzione li metterà in angustia). Fra gli evangelisti è certo Luca quello che nota maggiormente l’unione tra Gesù e lo Spirito. Per l’intimità che li unisce, Gesù appare a noi come il realizzatore vero della salvezza e noi viviamo pertanto nel tempo finale in cui si compiono le promesse, perché lo Spirito agisce nella Chiesa (la dimostrazione sarà offerta dagli Atti).

La “forza dello Spirito” sembra espressione ripetitiva perché altrove *dynamis* significa già “Spirito” (cf. Lc 1,35; 24,49). Ma qui è sottolineato il rapporto dello Spirito con quelle manifestazioni di “potenza” che sono all’origine della “fama” di Gesù.

Fanno da appendice all’intero studio un paragrafo intitolato “Per la storia della fortuna del testo” che contiene delle indicazioni bibliografiche di tipo

patristico per studiare la *Wirkungsgeschichte* del brano lucano della visita alla sinagoga di Nazaret.

A ultimare lo studio non poteva mancare l'ultima parte su "Il messaggio teologico".

Si è detto che le due fasi del racconto danno risposta a queste domande fondamentali: chi è Gesù e quale missione ha? A chi è destinata questa missione?

- a) Nella risposta alla domanda su Gesù avevamo incontrato la categoria di inviato di Dio, sostenuto dalla forza dello Spirito Santo. L'unzione collega questa terminologia al titolo "Cristo". In lui si compiono le Scritture, che da lui prendono il loro senso. Egli è il rifiutato dai suoi concittadini e questo non è che l'inizio del rifiuto del suo popolo, che porterà Gesù sulla croce.
- b) La missione di Gesù era illustrata soprattutto dalla profezia di Is 61 adattata a Luca. Essa comprende un annuncio a un fare; forse si dirà meglio un annunciare che è un fare. Questa missione è esposta al destino terribile del fraintendimento: è possibile accostarla con intendimento non puro, distinguendola da colui che ne è il portatore, per averne vantaggi non concordanti col disegno di salvezza. Punto di contrasto sono proprio i miracoli. In realtà essi sono segni e inizi di realizzazione del capovolgimento annunciato nella predicazione.

Fanno seguito diversi altri spunti di attualizzazione.

Possiamo notare da questa analisi, seppure sommaria, dello studio del brano di Gesù alla sinagoga di Nazaret, che l'osservazione della pericope viene condotta da molteplici punti di vista ricorrendo a più metodi per poter abbracciare con una certa completezza il senso del brano. Le analisi di diverso tipo, di critica testuale, redazionale, storica, strutturale, semantica, filologica, formale hanno offerto al lettore o studente la ricchezza molteplice del testo evangelico.

4. Il rapporto tra Parola di Dio e Magistero

Per quanto riguarda l'interpretazione della Sacra Scrittura il Vaticano II ha apportato due fondamentali e rivoluzionarie verità assolutamente innovative in rapporto a ciò che il Magistero aveva precedentemente affermato sulla funzione, il ruolo e il valore della Parola di Dio nella vita della Chiesa.

La prima consiste nell'asserire che il Magistero è a servizio della parola di Dio e non viceversa (DV 10)¹⁶. Questa posizione ha avuto molta difficoltà a

¹⁶ Per una ricostruzione storica della genesi della DV, cf. R. BURIGANA, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione "Dei Verbum" del Vaticano II*, il Mulino, Bologna 1998.

essere accettata dalla gerarchia dopo la conclusione del Concilio. C'era infatti una visione all'interno non soltanto del mondo cattolico, ma anche di quello sociale e laicale, per la quale le figure autorevoli e sacrali dettavano lo stile e le regole del vivere civile e religioso. Esistevano le cosiddette affermazioni vere riconosciute valide perché erano semplicemente proferite *per autoritate*. Esse non si potevano provare grazie e dei ragionamenti o per il loro riscontro evidente con la realtà umana, ma erano spacciate come autentiche perché erano state proclamate da chi veniva riconosciuto per il suo ruolo primaziale. L'affermazione del Vaticano II che subordinava l'autorità gerarchica alla Scrittura, doveva sembrare particolarmente rivoluzionaria a chi la riteneva capace di per se stessa di indicare verità indiscutibili. Il pensiero sessantottino metteva in discussione le forme autoritarie e le situazioni di privilegio e si era proposto di contestare e di abrogare ogni forma pre-costituita di potere da parte di chi condizionava con le proprie posizioni e le proprie affermazioni la vita delle persone. Questa nuova e diffusa sensibilità circa le figure dell'autorità ha portato ad accogliere in maniera più aperta e disponibile la visione del Vaticano II che rovesciava la relazione tra Magistero e Scrittura. La nuova concezione che si estendeva sempre più diffusamente tra la società civile serviva da veicolo e al contempo da pungolo per un'accoglienza più dilatata e ragionata della nuova interpretazione del Vaticano II. Non si può affermare con certezza che il Concilio per la propria concezione sull'autorità sia stato profetico in rapporto alla società nella quale i fermenti di questo pensiero erano già cresciuti. Si può però ritenere con una certa fondatezza che ambito ecclesiale e società civile di pari passo o all'unisono stavano mettendo in discussione uno *status quo* che era durato non solo secoli, ma addirittura millenni. Anche in questo caso si dovrebbe ricorrere alla categoria teologica interpretativa dei segni dei tempi per la quale ciò che il Magistero annunciava trovava riscontro e veniva veicolato da un pensiero laico che al contempo si trovava sulla medesima lunghezza d'onda.

Cosa significava affermare che il Magistero non è superiore alla parola di Dio, ma al suo servizio? Si tratta di una vera e propria rivoluzione copernicana che in qualche maniera avvicina la chiesa cattolica all'ermeneutica protestante. Infatti il pilastro teologico luterano della Sola Scrittura ha lo scopo di conferire il primato alla Parola di Dio che non può essere confusa con le voci di qualsiasi autorità religiosa. Mentre prima del Concilio Vaticano II nella chiesa la predicazione e anche la teologia dogmatica erano spesso soggette a riflessioni che non avevano niente a che fare con la Scrittura, d'ora in poi la morale e l'omiletica avrebbero dovuto essere valutate e scelte sulla base della loro conformità ad essa. I vescovi, ma anche i presbiteri, non erano più chiamati a svolgere una predicazione basata su una filosofia, su una visione etica che fosse tomista o aristotelica, borghese o proletaria, ma a proclamare la Parola di Dio.

In buona sostanza la gerarchia quando propone le proprie posizioni ai diversi livelli del vivere ecclesiale deve farle discendere dalla Sacra Scrittura. Non ci può essere affermazione, posizione della dottrina magisteriale che non promani dalla parola biblica. Questo importantissimo punto di vista ha avuto molte difficoltà a diventare effettivo nell'insegnamento della chiesa, e se ne notano ancora oggi gli strascichi. Fino a poco tempo fa, il magistero illustrava la sua dottrina e poi aveva degli specialisti che andavano a confermare la riflessione individuando nella Bibbia i passi che potessero suffragarla. Questo metodo che non appare al lettore del documento, ma solo a chi internamente ne conosce lo sviluppo, nega nella concretezza il primato della Parola di Dio nella vita della chiesa.

5. La lettura personale e comunitaria della Parola di Dio

Vi è un secondo grande tema nell'ambito della Parola di Dio che il Concilio ha presentato e che risulta del tutto innovativo in rapporto alla dottrina e alla prassi precedenti¹⁷. Prima del Vaticano II i laici non potevano leggerla personalmente e nella liturgia la sua inaccessibilità era rinsaldata dalla sua traduzione in latino¹⁸. I presbiteri non erano tenuti a commentarla, ma soprattutto non possedevano gli strumenti critici per farlo. Le prediche erano basate su visioni ascetiche di vario tipo: pietistico, doloristico, devozionale, sacrificale. Si poteva essere bravissimi cristiani, ma conoscere soltanto qualche parola evangelica di Gesù, in quanto bastavano le pratiche devozionali che colmavano la misura dell'essere credenti.

Perché la lettura della Parola di Dio veniva vietata al singolo credente e perché essa era stata resa così irraggiungibile? La religione, oltre a una deriva devozionale, aveva intrapreso oramai da secoli una forte spinta moralistica e i cattolici, se avessero avuto tra le mani la Bibbia, sarebbero venuti a conoscenza di fatti e scelte morali relativi a personaggi biblici che li avrebbero poco edificati. Abramo aveva una moglie, ma aveva rapporti sessuali anche con la sua schiava. Mosè uccise un egiziano. Davide e Salomone avevano un harem di centinaia di donne. Come la chiesa avrebbe potuto sostenere quel controllo rigorista di tipo morale con tali esempi?

¹⁷ Per la DV 2 che ricorda che il colloquio con Dio si svolge attraverso la Parola, cf. A.M. JAVIERRE, *La divina rivelazione*, in AA. VV., *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, LDC, Torino-Leumann 1967, 181-204.

¹⁸ Cf. V. MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, Queriniana, Brescia 1993¹³, 361-363, il quale tra l'altro riporta la celebre frase di P. Claudel: «Il rispetto dei cattolici per la Sacra Scrittura è senza limiti: ma esso si manifesta soprattutto con lo starnare lontani», ripresa dal suo libro P. CLAUDEL, *La vie intellectuelle*, Cerf, Paris 1948, 10.

Il Vaticano II non solo concedendo a tutti la possibilità di leggere la Bibbia, ma addirittura esortando a meditarla (DV 22), si smarcava da un grosso tabù, quello della morale sessuale. Permettendo e auspicando la lettura della Parola di Dio, il Concilio affermava che la sua verità non consiste in un'ascesi di tipo etico-sessuale, i cui parametri mutano con l'evolversi della storia umana, ma è quella di Dio con la sua rivelazione e quella dell'uomo nella sua vicenda travagliata carica di sentimenti e stati d'animo contrapposti: meravigliosi e meschini, altissimi e distruttivi¹⁹. La Bibbia nella visione del Vaticano II non si presenta come una maestra di morale, ma come una rivelazione progressiva del volto di Dio all'essere umano che con le sue bellezze e le sue negatività è invitato, esortato, stimolato ad accoglierla per rendere felice la propria vita (DV 2-4).

Questa nuova posizione della Chiesa sulla Parola di Dio ha sicuramente mandato in crisi coloro che si erano costruiti una religiosità perfetta di tipo spirituale, provocando tantissime opposizioni. Anzi, anche adesso, a più di cinquant'anni dal Concilio, i propugnatori di una visione genericamente ascetica di tipo tradizionale del cristianesimo trovano ancora molti consensi tra i fedeli, tant'è che si potrebbe parlare di un'anti-chiesa che si oppone a una chiesa. Il '68 è stato di grande aiuto nel moderare l'opposizione alla Parola di Dio per diverse ragioni. Questo movimento infatti ha parlato di corresponsabilità, di maturità delle scelte, di autonomia personale che secondo il pensiero del '68 ogni uomo e ogni donna dovevano assumere per vivere una vita matura, scevra da ogni forma di dipendenza e manipolazione esterna basate su interessi politici, economici, sociali, ma anche e soprattutto religiosi. L'essere tenuti lontani dalla parola di Dio aveva come ricaduta il senso di dipendenza di ogni cristiano nei confronti di una guida o di un padre spirituale che tracciasse il cammino del credente per individuare ciò che era giusto o meno. Era difficile senza un testo base, qual era la Bibbia, avere criteri per discernere. La maturità e la corresponsabilità nascono solo quando si medita la Parola di Dio suscitatrice di ogni dono e di ogni scelta in coerenza con la volontà di Dio.

Uno degli aspetti innovativi del post-Concilio è stato il dibattito sul modo di valutare il rapporto tra la Tradizione e la Sacra Scrittura²⁰. Tuttavia, riferendosi alla Tradizione non era ben chiaro a quale di esse si facesse riferimento:

¹⁹ Per un approfondimento tra i tanti T. CITRINI, *L'identità della bibbia*, Queriniana, Brescia, 21990 pp. 53-67.

²⁰ Per un approfondimento tra i tanti vedi H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo. Commento alle Costituzioni conciliari "Dei Verbum" e "Gaudium et spes"*, in *Id.*, *Opera omnia*, 14, Jaca Book, Milano 1985, 182-183; M. SEMERARO, *Temi ecclesiologici nel capitolo secondo della Dei Verbum*, in *Lateranum* 61 (1995), 389-411; G. DEIANA, *Introduzione alla Sacra Scrittura alla luce della "Dei Verbum"*, Urbaniana University Press, Roma 2009, 37-41.

se a quella dei primi secoli, del Concilio di Trento, a quelle piccole nazionali o locali. Fatto sta che la Chiesa aveva per legittimare una prassi, la molteplice e tentacolare arma della Tradizione che spesso era sganciata da qualsiasi parola di Dio.

Va tenuta ferma la concezione per la quale da un punto di vista umano, sociale, storico la tradizione ha un valore antropologico innegabile, perché sia a livello culturale che comunitario e familiare la vita umana associata è possibile grazie a quella di un popolo, di una famiglia, di una società. Essa infatti ha la funzione di creare stabilità, conservare i valori, garantire continuità tra le generazioni e ad assicurare tanti altri aspetti per la garanzia del vivere umano e relazionale fondato su valori culturali²¹. Tuttavia il Concilio ha sapientemente distinto tra la Tradizione e la Parola di Dio. È vero che nella *Dei Verbum* il termine Tradizione precede la Parola di Dio, facendo intendere che la prima risulta superiore alla seconda, in quanto costituisce quella dinamica che ne sta all'origine; infatti, se non ci fosse stata una Tradizione nella trasmissione del vangelo non ci sarebbe nemmeno la possibilità di mettere per iscritto la Parola di Dio, ma al contempo, indicandole come distinte, le separa.

Questa distinzione, come ho detto, ha suscitato una lunga discussione teologica che il Concilio non era riuscito a esplicitare. Tale dibattito iniziato subito dopo la chiusura del Vaticano II e tuttora in corso, ha condotto i teologi, soprattutto quelli più avanzati, a porre l'accento sulla rilevanza della Parola di Dio che porta a discernere la Tradizione, che non può essere l'unico o l'ultimo criterio valutativo del vissuto ecclesiale. In altre parole la chiesa non può vivere in forma auto-compiaciuta specchiandosi su se stessa, gloriosa della propria Tradizione, ma deve sempre migliorare o ottimizzare il proprio livello di vita ecclesiale sulla base della critica pungente della parola di Dio, identificata nella Scrittura proprio per questa sua specifica funzione come una spada affilata (*Eb* 4,12). Non sempre la Tradizione, ma sicuramente sempre la Parola di Dio possono portare a correggere difetti ecclesiali inveterati che lasciano la chiesa in una condizione di peccato.

Il principio ecclesiale espresso dal Vaticano II, *ecclesia semper reformanda*, trova il suo diritto di cittadinanza nella Scrittura, senza la quale la chiesa si siederebbe trionfante sulla propria Tradizione consacrando un processo immobilista (UR 4-8). Alla base di una difficile riflessione su di essa che ha inibito anche i padri conciliari, i quali hanno lasciato aperto questo tema, vi è una *misunderstanding* sul concetto stesso di Tradizione, che viene vista come un patrimonio ingessato e congelato, acquisito nel passato e che deve essere

²¹ Cf. F. ARDUSSO, *Tradizione*, in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 1758-1772, qui in particolare, 1758-1759.

conservato intangibilmente nel presente e per il futuro²². In realtà questa interpretazione deviata e deviante del concetto di tradizione cozza mirabilmente con l'etimologia della parola che vuol indicare l'atto della trasmissione che avviene attraverso la recezione personale e comunitaria, dove i soggetti, oltre a ricevere questo patrimonio, sono chiamati a riconsegnarlo ad altri: e in questo gesto di trasmissione vi è l'apporto creativo sia del singolo soggetto trasmettitore sia della comunità intera²³. Pertanto la Tradizione per natura sua non può rimanere sempre uguale a se stessa, perché chiede ed esige sempre un processo di reinterpretazione, senza il quale essa stessa non è più tale, ma soltanto un pesante retaggio²⁴. Il soggetto che riceve la Tradizione è infatti un cristiano che è chiamato ad essere un assiduo lettore della parola di Dio, e quindi inevitabilmente deve confrontare il portato della Tradizione ricevuta con la verità preminente della parola di Dio.

Certamente uno dei grandi cavalli di battaglia della rivoluzione culturale del '68 è stata la contestazione delle visioni del passato e a una tradizione che influenzava l'educazione e la vita sociale. I sessantottini rifiutavano una tradizione pedagogica ed educativa che condizionasse la loro vita e combattevano per l'abolizione di qualsiasi visione stereotipata e preconcepita che limitasse l'esistenza delle persone che ormai vivevano con altre visioni e prospettive. Se il Concilio ha lasciato aperta la questione del rapporto tra Tradizione e Parola di Dio, sicuramente lo spirito del '68 con la sua critica alla tradizione e alla cultura del passato ha dato un forte contributo perché questo rapporto venisse chiarito dalla teologia²⁵.

6. *Lo Spirito nella Sacra Scrittura*

Il Concilio Vaticano II indica uno strumento indispensabile, una vera e propria metodologia per la lettura della Sacra Scrittura: l'ascolto della voce dello Spirito. Senza lo Spirito non è possibile una lettura autentica, profonda, esistenziale, quindi vera della Parola di Dio. Questa sottolineatura in realtà non è un'invenzione del Concilio, ma fa parte della tradizione ebraico-cristiana fin dalle origini. Se i vangeli sinottici parlano dello Spirito come della forza che

²² Cf. R. LATOURELLE, *Come Dio si rivela al mondo. Lettura commentata della Costituzione del Vaticano II sulla "Parola di Dio"*, Cittadella, Assisi (PG) 2000, 33-35.

²³ Cf. U. BETTI, *La trasmissione della divina rivelazione*, in AA. VV., *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, LDC, Torino-Leumann 1967, 234-242.

²⁴ Cf. la prospettiva ecumenica sulla Tradizione in T. CITRINI, *Tradizione*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, 3, Marietti, Torino 1977, 461-462.

²⁵ Cf. R. LATOURELLE, *Come Dio si rivela al mondo*, 36-37.

accompagna la missione di Gesù fin dagli inizi, la tradizione paolina prima, e quella giovannea poi, lo hanno presentato non soltanto come un accompagnatore o un corroboratore della vita dei singoli credenti, ma come la dinamica strutturante e rivitalizzante la missione ecclesiale. A fondamento della vita delle comunità cristiane vi è la Parola di Dio, ma senza l'accoglienza dello Spirito non vi è possibilità di una lettura autentica della Sacra Scrittura.

Lo Spirito evita la tentazione del manomettere la Parola di Dio che è sempre in agguato. Lo scopo in realtà del dono dello Spirito nella chiesa e a ciascun singolo credente è la partecipazione alla vita divina. Esso, inoltre, che per fede viene donato ai credenti nei differenti sacramenti della Chiesa, rischia di essere relegato in uno spazio parentetico e circoscritto della vita cristiana. L'interrogativo è: come si fa ad incrementare la forza dello Spirito nella vita personale e comunitaria? Vi è una parola biblica che risponde a questo grande interrogativo che deriva dall'osservazione di una chiesa in cui però ci sono tanti credenti che non sono mossi dallo Spirito, ma soltanto da un'obbedienza pedissequa alle norme religiose. Nel vangelo di Giovanni verso la fine del grande discorso del pane Gesù afferma: «le mie parole sono Spirito e vita» (Gv 6,63)²⁶. Vi è annunciata una triade: “le parole” di Gesù, l'azione dello “Spirito” e la “vita”. Se l'affermazione qui è presentata con un linguaggio paratattico, in quale rapporto stanno questi tre termini che corrispondono in realtà a tre dimensioni importanti dell'esperienza cristiana? Non sono queste le uniche parole del vangelo di Giovanni che rientrano in questo tipo di struttura sintattico-grammaticale. L'ordine dei termini corrisponde anche alla loro consequenzialità. La parola è stimolatrice dello Spirito. Senza la lettura costante della Parola di Dio lo Spirito non può animare la vita del credente, ma resta in un angolo della sua realtà esistenziale, senza una fede matura e una partecipazione ecclesiale qualificata.

Lo Spirito ha una funzione essenziale nella vita della comunità cristiana, così come già l'autore del Quarto vangelo l'aveva intesa: condurre i credenti alla conoscenza di tutta la verità (Gv 14,17; 15,26; 16,13). Questa affermazione dà valore non solo alla storia, ma anche alla Scrittura. Se da una parte la verità è già contenuta nella rivelazione, essa ha bisogno della storia per rinvenire tutte le sue implicanze, conseguenze e ricadute, ma soprattutto per essere sempre viva, attuale, performativa. La storia non è così una svista di Dio, una valle di lacrime, ma è il luogo unico, nonché privilegiato, dell'attuarsi della verità.

²⁶ Cf. S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma 2008, 594-632; R. BIERINGER, *The Spirit's Guidance into all the Truth. The Text-Critical Problems of John 16,13*, in A. DENAUX (ed.), *New Testament Textual Criticism and Exegesis* (Fs. J. Delobel), University Press, Leuven 2002, 183-207; D.A. CARSON, *The Function of the Paraclete in John 16,7-11*, in *Journal of Biblical Literature* 98 (1979), 183-207; G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel Vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1984.

Solo nella storia la verità può divenire, farsi. Si corre continuamente il rischio che l'esperienza religiosa diventi qualcosa di vecchio che non interpreta più la vita delle persone. Rendere la rivelazione qualcosa di stantio è andare contro la dinamica dello Spirito che invece chiede agli uomini e alle donne di vivere nell'attualità la propria esperienza religiosa e non in maniera schizofrenica dovendo attenersi al passato per essere fedeli alla chiesa e nel contempo rispondere alle esigenze che la vita attuale mette loro continuamente di fronte.

Solo nella coniugazione sinergica, ma incessante dello Spirito e della Parola è possibile vivere la storia non come il luogo della maledizione di Dio, della sua vendetta, anche della sua assenza, ma invece della sua costante, misericordiosa e salvifica presenza. Non lontano da questa sensibilità, sebbene con uno sguardo laico anche i giovani del '68 combattevano per vivere lo spirito del tempo e ricercare una verità della storia che vada oltre gli stereotipi schiavizzanti e ghetizzanti.

7. Il "già e non ancora" del Concilio e del '68

Il Concilio Vaticano II e l'evento culturale sessantottino presentano così una sinergia e un denominatore comune. Tutti e due sono movimenti che hanno l'intenzione di cogliere la verità della storia e il bisogno continuo di attuarla. La parola di Dio scardina tante certezze così come ha fatto il '68 nei confronti di verità date per assodate, e che invece erano solo ipocrisie al servizio dell'arroganza interessata con cui i pochi potevano sottomettere i molti.

Le istanze emerse nella società e fatte scoppiare dai giovani che propugnavano nel '68 i valori della libertà e dell'uguaglianza, della compartecipazione e della giustizia, della condivisione nel cammino faticoso del dopo-concilio hanno prodotto un forte scossone alle tante remore emerse nei confronti del rinnovamento ecclesiale, e non da ultima verso la lettura della Sacra Scrittura. D'ora in poi in maniera pluralista e democratica essa veniva definitivamente consegnata al popolo di Dio perché, arricchito di una nuova sensibilità culturale e sociale, la leggesse e individuasse in essa per il proprio presente cammini di giustizia, di verità e libertà.

Santi Grasso
sa.grasso@libero.it
Corte Sant'Ilario, 7
34170 Gorizia

Il Sessantotto e la lettura della Scrittura

SANTI GRASSO

Abstract

Il movimento culturale del '68 con i suoi valori di responsabilità, libertà, partecipazione, non-violenza, giustizia, solidarietà, democrazia ha influenzato l'intera società ma anche la Chiesa cattolica. La nuova interpretazione della vita ha portato anche ad una nuova interpretazione della Bibbia che fin dal Concilio Vaticano II i laici potevano leggere. Il 1968 ha rafforzato: l'uso dei metodi storici per l'interpretazione dei testi; la lettura personale della Scrittura per una vita di responsabilità; la vita della Chiesa basata sul messaggio biblico e non su pratiche religiose di tipo ascetico o moralistico; il nuovo rapporto tra Magistero e Scrittura e tra Tradizione e Scrittura.

Parole Chiave

Movimento del '68; Scrittura; Tradizione; Magistero; valori culturali

Abstract

The cultural movement of '68 with its values of responsibility, freedom, participation, nonviolence, justice, solidarity, democracy have influenced all of society but also the Catholic Church. The new interpretation of life has ushered in a new interpretation of the Bible that from the time of Council Vatican II lay people could read. The '68 movement strengthened: the use of historical methods for the interpretation of Scripture; the personal reading of Scripture for a life of responsibility; the life of the Church based on the message of the Bible and not on religious practices of ascetic or moralistic type; the new relationship between Magisterium and Scripture and between Tradition and Scripture.

Keywords

Movement of '68; Scripture; Tradition; Magisterium; cultural Values

'68 ECCLESIALE E TEOLOGICO FRA STORIA, BIOGRAFIA E TEOLOGIA

*Giuseppe Lorizio**

Un testo rosminiano può essere assunto come chiave di lettura “cattolica” di momenti della storia in cui si verificano dei moti di rivoluzione, per la sua efficacia e perché risulta emblematico, nonostante la distanza cronologica del rapporto “tradizionale” fra un maestro del pensiero credente e i rivolgimenti socio-politici ed ecclesiali, che si attuano o si tenta di attuare nelle diverse epoche storiche:

«In quella età, nella quale viene dato l'assalto alle istituzioni antichissime, è ben facile, è ben naturale che il comune degli uomini segua la bandiera innalzata dai nuovi settatori, mentre gli manca al tutto il modo di difendere quelle vecchie istituzioni nella sua propria opinione, ed apparentemente sembra che non vengano attaccati se non dei vieti pregiudizi, e degli inutili avanzi di tempi rozzi ed ignobili. Vi sono però insieme dei ciechi ostinati; vi sono di quelli che ritengono ciò che è vecchio per inerzia. Vi sono degli altri, che rimangono fedeli al passato per un segreto buon senso, di cui non saprebbero tuttavia dare a se stessi alcuna espressa ragione. Finalmente alcuni pochi, sommamente sagaci, si accorgono della ragione dell'inganno comune, e giungono ad accennare dove stia il falso delle nuove dottrine, *riscoprendo le antiche origini delle cose*, dimostrando perché le abbiano poste così gli antenati, e come questi siano venuti ad esse non tanto per la loro propria sapienza, quanto per la necessità che li costringeva a fare così»¹ (1837).

Questo luogo rosminiano risulta particolarmente significativo, in quanto esprime senza ombra di dubbio il sentire di Rosmini nei confronti delle “rivoluzioni”, che si sono susseguite in quella che lui stesso chiamerebbe la “storia dell'umanità”. Al tempo stesso suggerisce lo smascheramento, o quanto meno il ridimensionamento, di un luogo comune storiografico, secondo il quale il pensatore Roveretano esprimerebbe posizioni progressiste in ordine al rin-

* Docente Ordinario di *Teologia Fondamentale*, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ A. ROSMINI, “Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società”, in ID., *Filosofia della politica*, a cura di M. D'ADDIO, Città Nuova - CISR, Roma-Stresa 1997, 82-83, sottolineatura mia.

novamento della società e della chiesa. Al contrario la cifra del suo impegno politico ed ecclesiale va indicata (e non solo relativamente al suo periodo giovanile) con la parola “restaurazione”. Si tratta infatti di «riscoprire le antiche origini delle cose», sicché la riforma da lui auspicata consiste in un ritorno alle origini, piuttosto che nel prefigurarsi di un mondo autenticamente nuovo. In fondo un’attenta lettura della sua opera più famosa *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*², ci pone di fronte a un ripristino della *forma ecclesiae* dei primi secoli, con un passo indietro che, attraverso la critica del feudalesimo, ci riporta all’età patristica e apostolica. Del resto il pensiero rosminiano tende a colpire lo stesso bersaglio (i *novatores*) dell’apologetica cattolica di fine ’700 e inizi ’800 e della futura neo-scolastica. Come si può ben comprendere tale prospettiva ermeneutica, nell’orizzonte di una “riforma restauratrice”, presenta risvolti teologici decisamente rilevanti, con implicanze soteriologiche, cristologiche ed escatologiche, che si possono facilmente cogliere da parte di chi si sia dotato di adeguata strumentazione teologica.

Non così, o meglio non solo così, leggerò e interpreterò lo spirito culturale del ’68, in un discorso nel quale biografia³ e teologia si intrecciano e si rincorrono, con una simbiosi, che mi auguro interessante e feconda. Sarà necessario, a scanso di equivoci, dichiarare preliminarmente il “punto di vista” che intendo adottare nelle riflessioni che seguono. In primo luogo quanto vado ad esplicitare non avrà carattere monografico, riservando tale, certo più interessante, prospettiva agli altri saggi e relazioni. In secondo luogo chi scrive ha abitato (e continua ad abitare) una sorta di “terra di mezzo”, situata fra e nella contrapposizione dinamica intercorrente tra la generazione che mi ha preceduto e quelle che stanno seguendo, entrambe sostanzialmente estranee rispetto allo spirito del ’68. Senza per questo dimenticare che c’è chi, come Francesca Socrate, ha acutamente individuato, in un recente studio monografico⁴ a carattere sociologico, due generazioni nel ’68 stesso. Tralascio l’analisi di tale interpretazione per dichiarare la terza prospettiva che mi sta guidando: si tratta del “conflitto delle interpretazioni”, al quale abbiamo assistito nella ricorrenza di questo cinquantenario, indice in ogni caso della complessità di quanto andiamo ad analizzare ed interpretare, almeno da parte mia senza alcuna pretesa di definitività ed esaustività. Infine, intendendo offrire una “lettura teologica”, mi preme dichiarare che una sorta di

² Cf. Id., *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, testo ricostruito nella forma ultima voluta dall’autore, con saggio introduttivo e note di N. GALANTINO, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997.

³ Il ricorso a qualche momento autobiografico ha lo scopo, in primo luogo, di esplicitare quello che oggi si denomina “il punto di vista dell’osservatore”, in secondo luogo tale punto di vista tiene conto di come è stato vissuto il ’68 in una periferia del nostro Paese, infine aiuta a comprendere la distinzione fra ’68 come anno e ’68 come periodo storico.

⁴ Cf. F. SOCRATE, *Sessantotto. Due generazioni*, Gius. Laterza & Figli, Bari-Roma 2018.

Leitmotiv di queste pagine potrà essere scorto nell'orizzonte cristologico, sempre presente, sebbene solo in alcuni passaggi esplicitato.

«Noi speravamo...» (*Lc* 24,21). Adolescenti nel '68, con un carico di attese e di speranze che ci sovrastava, abbiamo fin da subito sperimentato la delusione e l'indignazione. Questo per dire che prima che un anno o un periodo storico, il 1968 costituì un evento interiore e spirituale per ciascuno di coloro che lo hanno vissuto e abitato. In questo senso, un teologo come Michel de Certeau, ha saputo cogliere ed interpretare non solo le vicende esteriori, ma lo spirito stesso di quel momento storico, coniugandolo col coraggio di prendere la parola, che egli paragona alla presa della Bastiglia. Ecco le sue parole, dalle quali ancora oggi ci sentiamo interpellati:

«Qualcosa ci è successo. Dentro di noi, qualcosa ha cominciato a muoversi. Voci mai sentite ci hanno trasformato – originate in un luogo ignoto, a riempire improvvisamente le strade e le fabbriche, a circolare tra noi, a diventare nostre senza essere più il rumore soffocato delle nostre solitudini. Perlomeno, avevamo questa sensazione. Quanto si è prodotto di inaudito è questo: ci siamo messi a parlare. Sembrava la prima volta. Da ogni dove uscivano tesori, addormentati o silenziosi, di esperienze mai nominate»⁵.

La mattina del 21 agosto di quel fatidico anno, sedicenne con altri coetanei, mi trovavo su un autobus che ci portava verso il mare e l'autista aveva la radio accesa, allorché la musica fu interrotta dal crepitio delle mitragliatrici delle truppe sovietiche che occupavano la radio di Praga, dando inizio alla repressione di quella primavera che tante speranze e forse illusioni aveva suscitato in chi credeva nella possibilità di un comunismo dal volto umano. La morte violenta di Jan Palach, cui seguì quella di almeno altri sette studenti, i cui nomi sono stati destinati all'oblio, trasformò la delusione in indignazione, né anni dopo si sono potute trattenere le lacrime sulla sua tomba in piazza san Venceslao, le cui immagini con i carri armati sovietici avevano occupato gli schermi televisivi.

A ridosso del '68, insieme ad altri amici, nella Vieste garganica dove abitavo, demmo vita ad un gruppo spontaneo, denominato "Seme", che riuscì a riunire fino a una sessantina di giovani, iniziando da una "presa della parola" che si esprimeva nella "presa della Parola di Dio". Infatti si iniziò con incontri settimanali, in cui liberamente si rifletteva e ci si confrontava sulle letture domenicali. Il gruppo incontrò forti resistenze nel clero locale, tanto che nessuna parrocchia intese ospitarlo e suscitò profonda diffidenza nel Partito Comunista locale. Forse eravamo troppo comunisti per i cattolici (bigotti)

⁵ M. DE CERTEAU, *La presa della parola e altri scritti politici*, Meltemi, Roma 2007, 37-38 (orig. francese *La prise de la parole et autres écrites polituques*, Seuil, Paris 1994).

e troppo cristiani per i comunisti (ortodossi), sicché ci riunivamo in qualche garage messo a disposizione da membri del gruppo. Il Vaticano II e il rinnovamento biblico, che in esso si espresse, stentava a penetrare nel cattolicesimo convenzionale, intriso di una religiosità popolare più vicina al paganesimo che al cristianesimo. La presa di distanza di partiti e parrocchie, condusse molti di noi a far propria la famosa espressione di Ignazio Silone, che diceva di voler essere «socialista senza partito e cristiano senza chiesa». E questa espressione ci riporta al carattere “utopico”, in senso etimologico, del nostro sentire e pensare, da cui si determinò il suo fallimento storico, ma non spirituale, in quanto il nostro agire, dopo la dispersione, non poteva certo dimenticare l’esperienza coinvolgente e travolgente, caotica e creativa che avevamo vissuto da giovani.

Al di là della cronologia, il ’68, come evento spirituale, va ben oltre i mesi di quell’anno e – come è stato autorevolmente affermato e ricordato anche di recente – si può estendere a momenti decisivi sia che lo hanno preceduto sia che lo hanno seguito. A proposito di questi ultimi, l’indignazione si determinò con forza di fronte agli esiti violenti degli anni di piombo, dato che il pacifismo (con riferimenti a don Lorenzo Milani e a Aldo Capitini, che morì nell’ottobre di quell’anno) costituiva una dimensione non marginale di gran parte del movimento. In ogni caso, ben oltre i fatti che si susseguirono in quel periodo, si andò man mano disegnando il “mito” del ’68, con un processo che sempre si determina a partire da eventi determinanti svolte epocali. Nonostante i reiterati tentativi di demitizzarne la portata, l’impossibile demitizzazione riguarda anche l’insieme di queste vicende e la loro valenza culturale, etica, sociale e politica, nonché religiosa.

1. Pensiero utopico e teologia della speranza

L’aver concentrato la nostra attenzione lo scorso anno sui 500 anni della riforma protestante ha rischiato di farci dimenticare il cinquecentenario, a mio parere non meno significativo, della pubblicazione dell’*Utopia* di Tommaso Moro (pubblicata nel 1516). Del resto la modernità nascente si nutre di pensiero utopico e si incarica di disegnare dei non-luoghi o buoni-luoghi, sognando una società e un mondo, oserei dire un’umanità radicalmente diversa rispetto a quella presente. Basterebbe ricordare *La città del sole* di Tommaso Campanella del 1602 e *La nuova Atlantide* di Francesco Bacone, opera pubblicata postuma nel 1627. E se la nostra non è più l’età postmoderna, bensì viviamo la “condizione neomoderna”, come di recente ha proposto Roberto Mordacci⁶,

⁶ Cf. R. MORDACCI, *La condizione neomoderna*, Einaudi, Roma 2017.

con riferimento agli albori della modernità, allora non sarà fuori luogo evocare e continuare ad abitare il pensiero utopico di quell'epoca e riprendere lo spirito utopico che ha animato il '68. Del resto «la storia, la filosofia, la scienza e l'arte hanno ricominciato a scorrere in modo inquietante e convulso»⁷ e la “nuova modernità” si presenta con tutta la sua carica di sfida e di speranza.

«Chi non spera l'insperabile non lo scoprirà, poiché è chiuso alla ricerca e a esso non porta nessuna strada»⁸. A nutrire quella che innanzitutto con Jürgen Moltmann verrà elaborata come «teologia della speranza»⁹ è certamente il pensiero di Ernst Bloch, il quale – a detta di M. Walser – «visto da noi protestanti e da Roma, da Washington e da Mosca, da Berlino est e Berlino ovest e da qualsiasi altra parte, è un eretico, perfettamente eretico. Del resto egli stesso aveva scritto che “il meglio che la religione produce sono gli eretici”». La sua monumentale opera del 1954, *Il principio speranza*¹⁰, resta un classico della filosofia del Novecento e costituisce l'infrastruttura filosofica della teologia di Moltmann e di altri teologi, non solo protestanti (fra i cattolici si possono annoverare E. Schillebeeckx e J.B. Metz). Al marxista “esoterico” si devono espressioni quali il “sogno ad occhi aperti” e la “coscienza anticipatrice”, oltre che una lettura alternativa e rivoluzionaria delle Scritture. E non possiamo dimenticare, per collegarci in qualche modo alla riforma, il *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*¹¹, dato che vi si svela il carattere violento della stessa riforma protestante a partire dalla vicenda della rivolta di contadini, che pure ha ispirato nel 1951 il famoso dramma di J.P. Sartre, *Il diavolo e il buon dio*. In ogni caso per introdurci alla teologia della speranza, basterà richiamare un passaggio della premessa a *Das Prinzip Hoffnung* del pensatore tedesco:

«L'importante è imparare a sperare. Il lavoro della speranza non è rinunciatario perché di per sé desidera aver successo invece che fallire. Lo sperare, superiore all'aver paura, non è né passivo come questo sentimento né, anzi meno che mai, bloccato nel nulla. L'affetto dello sperare si espande, allarga gli uomini invece di restringerli, non si sazia mai di sapere che cosa internamente li fa tendere a uno scopo e che cosa all'esterno può essere loro alleato. Il lavoro di questo affetto vuole uomini che si gettino attivamente nel nuovo che si va formando e cui essi stessi appartengono»¹².

⁷ *Ibidem*, in copertina.

⁸ ERACLITO fr. 14 [A 63]

⁹ Cf. J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 2002.

¹⁰ Cf. E. BLOCH, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2005.

¹¹ Cf. ID., *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Kurt Wolff, München 1921 (trad. italiana: *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, a cura di S. ZECCHI, Feltrinelli, Milano 2010).

¹² E. BLOCH, *Il principio speranza*, 87.

L'opera di J. Moltmann, *Teologia della speranza*, la cui prima edizione è del 1964, alimenterà davvero molte speranze ed anche illusioni col suo accento posto sul futuro. Così dalla *fides quaerens intellectum* si passa alla *spes quaerens intellectum*, come cifra di una teologia che guarda più che al Gesù storico al Cristo futuro dell'umanità, dove si realizzano le promesse di Dio, piuttosto che i nostri desideri (secondo la famosa espressione di D. Bonhoeffer). Ma non si tratta soltanto di una prospettiva escatologica proiettata nell'altrove, ma che già deve realizzarsi qui ed ora. In questo senso il teologo sottopone a dura critica le concezioni vigenti del rapporto fra chiesa e società: quella individualistica, quella comunitaria e quella istituzionalistica, dove la seconda è vissuta in contrapposizione a una visione sociale della comunità credente.

Particolarmente istruttiva per me è stata la parabola del pensiero teologico di Moltmann, che lo ha condotto, nel 1972, a pubblicare *Il Dio crocifisso*¹³, di fronte al quale le utopiche speranze sembrano infrangersi, così come accaduto ai discepoli di Emmaus, evocati all'inizio. Il teologo tuttavia non manca di approfondire quella che chiama una "teologia politica della croce" a partire da una acuta analisi critica della nozione di "religione civile", che prelude al dibattito, anche italiano, nella contrapposizione dialettica fra ciò che tale sintagma esprime e la presenza dei cristiani nel mondo nella forma della "minoranza creativa". Sicché «il Dio crocifisso è di fatto un Dio senza stato e senza classi. Non per questo è un Dio apolitico: è il Dio dei poveri, degli oppressi, degli umiliati»¹⁴. Le istanze della teologia della speranza non si dissolvono ai piedi del Golgotha, ma possono alimentare una nuova percezione del rapporto Chiesa/mondo.

Tornando al '68, intendo qui di seguito raccogliere alcune riflessioni intorno ad alcune parole-chiave, che possano farne comprendere il senso e che si situano in alternativa rispetto alla prima parola pronunciata "restaurazione". I termini/pilastri su cui fondo la mia riflessione saranno: "contestazione", "rivoluzione", "partecipazione" ed "immaginazione".

2. Contestazione

Particolarmente interessante si rivela a proposito di questa prima parola il dibattito acceso nel 1998, il 16 maggio (quindi nel trentennale dell'evento) da *La Civiltà Cattolica*, che in un editoriale, scriveva: «Il carattere essenziale del Sessantotto fu la *contestazione*». Essa – sostiene la rivista – «assume il

¹³ Cf. J. MOLTANN, *Il Dio Crocifisso*, Queriniana, Brescia 2008.

¹⁴ *Ivi*, 375.

significato forte di opposizione e di negazione: si contestano le persone (i padroni, i baroni) e le istituzioni (lo Stato borghese, l'Università, la famiglia); meglio ancora, si contesta tutto e tutti. Così, il carattere proprio del Sessantotto è la *contestazione globale* che ha la sua traduzione nella preposizione *contro*; infatti, dalla contestazione nascono la *controcultura*, i *controconcorsi*, i *controseminari*, i *controgiornali*¹⁵. Si tratta della stessa analisi sottesa alle critiche che venivano rivolte a suo tempo al gruppo "Seme": comunisti e clericali ci dicevano che eravamo ragazzotti immaturi, che intendevano soltanto contestare, ossia essere contro senza proporre nulla di costruttivo alla chiesa e alla società. Si tratta anche dell'ermeneutica del '68 più diffusa anche nei nostri attuali ambienti ecclesiali, che adducono i catastrofici esiti violenti della rivolta per sostenere e giustificare il rifiuto e l'allergia che li contraddistinguono nei confronti di quel momento storico.

Tuttavia non possiamo dimenticare che, sempre nel '98, un'altra rivista dei gesuiti (non così legata all'autorità ecclesiastica come *La Civiltà Cattolica*), *Aggiornamenti sociali*, si fece carico di pubblicare una vigorosa e rigorosa contro-critica di Mario Capanna alla tesi di un movimento solo distruttivo e pertanto sterile o violento. Egli nega la sinonimia fra i termini "contestazione" e "denuncia", poiché la prima – secondo il noto leader del movimento – «quando mette in discussione la validità dell'esistente, non è mai pura negazione (e tantomeno pura negatività), ma, proprio mentre nega, afferma la possibilità e la necessità di qualcos'altro che sia superamento. La contestazione è il testimone all'opera, che parla e agisce»¹⁶.

Certo Capanna idealizza il movimento, ricordando anche la sua matrice pacifista. Tuttavia non sempre l'idealizzazione è un'operazione negativa, ma può essere persino foriera di una diversa interpretazione del reale, che, se certamente non si lascia ridurre all'idea e la supera, non manca, come in questo dibattito, o conflitto delle interpretazioni, di rilevare la propria ontologica complessità.

Di fatto ciò che contestavamo era il "potere" in tutte le sue forme, politiche, accademiche, ecclesiali, ritenendo, utopicamente, che se ne potesse fare a meno e in questo ispirandoci a un noto verso del cantautore Fabrizio De André, che aveva fatto i conti con la contestazione nel 1973, nell'album *Storia di un impiegato*. Egli allora cantava «non ci sono poteri buoni» e al tempo stesso irrideva ne *Il bombarolo* agli esiti violenti della contestazione. E per questo venne fortemente criticato da esponenti di *Lotta continua*. Ma non sarà fuori luogo notare come lo stesso cantautore genovese, nel 1969, aveva pubblicato

¹⁵ Editoriale del 16 maggio 1998, *Il sessantotto trent'anni dopo*, in *La Civiltà Cattolica* 149 (1998/II), 323.

¹⁶ M. CAPANNA, *Il Sessantotto al futuro*, in *Aggiornamenti Sociali*, n. 9-10 (settembre-ottobre) 1998, 707.

La buona Novella, dove proponeva una visione di Gesù, al di fuori degli schemi e dei dogmi. Strana coincidenza per il momento storico in cui esce l'album, ma proprio in un'intervista del '98, il cantautore spiegava in questi termini la sua scelta e, se si vuole, il suo "cristianesimo":

«Quando scrissi *La buona Novella* era il 1969. Si era quindi, in piena lotta studentesca e le persone meno attente consideravano quel disco come anacronistico. [...] E non avevano capito che *La buona Novella* voleva essere un'allegoria: un paragone fra le istanze della rivolta del '68 e le istanze, spiritualmente più elevate ma simili da un punto di vista etico-sociale, innalzate da un signore, ben millenovecentosessantanove anni prima, contro gli abusi del potere, contro i soprusi della autorità, in nome di un egualitarismo e di una fratellanza universale. Quel signore si chiamava Gesù di Nazareth. E secondo me è stato, ed è rimasto, il più grande rivoluzionario di tutti i tempi. Quando ho scritto l'album non ho voluto inoltrarmi in strade per me difficilmente percorribili, come la metafisica o addirittura la teologia. Poi ho pensato che se Dio non esistesse bisognerebbe inventarselo, il che è esattamente quello che ha fatto l'uomo da quando ha messo piede sulla terra [...]. Probabilmente ne *La buona Novella* i personaggi del Vangelo perdono un po' di sacralizzazione; ma io credo e spero soprattutto a vantaggio di una loro migliore e maggiore umanizzazione»¹⁷.

L'accento alla desacralizzazione consente di cogliere il senso dell'incrocio che si registra fra gli aneliti utopici socio-politici e la teologia della morte di Dio, che, negli anni che precedono il '68, ha avuto come precursori J.A.T. Robinson e H. Cox. Ma è proprio il '68 l'anno in cui E. Bloch pubblica il suo *Ateismo nel cristianesimo*¹⁸, con il famoso esergo: «solo un buon ateo può essere un buon cristiano e solo un buon cristiano può essere un buon ateo», dando vita a un cristianesimo ateo, che si nutre di una visione cristologica, nella quale l'enfasi sulla pro-esistenza di Gesù di Nazareth verso gli altri finiva col mettere in ombra, se non negare, la pro-esistenza verso l'Altro, ovvero la dimensione trascendente di quell'umanesimo cristiano auspicato dal cantautore genovese, che non manca di suggestione per quello che oggi denominiamo "nuovo umanesimo". Si tratta altresì della sottolineatura, spesso univocamente esasperata, del criterio della discontinuità (rispetto al proprio contesto religioso e culturale) nella ricerca storica su Gesù. Potremmo azzardare una interpretazione in questo senso: fra le due identità dominanti nell'esegesi storico-critica e tali da denominare il Gesù storico, ovvero quella del profeta apocalittico e

¹⁷ Dal concerto al teatro Brancaccio in Roma, 14 febbraio 1998.

¹⁸ Cf. E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del regno*, Feltrinelli, Milano 1983⁶. L'opera originale è in tedesco: E. BLOCH, *Atheismus im Christentum: zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968.

quella del rabbi itinerante, all'epoca risulterà decisamente vincente la prima, tanto da non solo oscurare, ma di fatto escludere l'altra.

Quello dei sessantottini era un Cristo più vicino a Che Guevara (il cui poster campeggiava sulle pareti delle nostre camere) che alle immagini edulcorate del Sacro Cuore (presenti invece negli ambienti comuni delle nostre case). E se vogliamo richiamare delle rappresentazioni, possiamo facilmente rivolgerci da un lato al Gesù del *Vangelo secondo Matteo* di Pasolini (1964) e dall'altro a quello di Zeffirelli (1977), molto più digeribile negli ambienti familistici e borghesi, non a caso prodotto e mandato in onda sulla Rai in prima serata¹⁹.

Sul piano escatologico, anzi apocalittico, la contestazione del potere, vigorosamente perseguita nel '68, oggi potrà risultare attuale nella misura in cui si trattava o si tratterebbe di contestare quel "potere che frena" la venuta dell'Anticristo e quindi la seconda venuta del Signore. Con riferimento a *2Ts*, 2,6-7, sia Massimo Cacciari che Giorgio Agamben, hanno di recente riproposto questo tema, sul quale si potrà e forse si dovrà attivare un approfondito dibattito teologico ed ecclesiale. Criterio che ovviamente non può essere isolato, ma va integrato con gli altri aspetti messi in campo dal metodo della critica storica.

3. Rivoluzione

Certamente l'intento principale del movimento era la rivoluzione, ossia il sovvertimento del sistema e delle istituzioni. E tale intento naufragò a livello politico-sociale, data la mancata alleanza fra l'universo giovanile-studentesco e il mondo operaio. Pasolini lo aveva ben compreso, allorché ammoniva, commentando i fatti di Valle Giulia, in una nota composizione poetica²⁰, che i veri sfruttati ed oppressi non erano gli studenti che manifestavano, ma quei celerini, che la propaganda, nei suoi slogan, definiva "assassini":

Avete facce di figli di papà.
Vi odio come odio i vostri papà.
Buona razza non mente.
Avete lo stesso occhio cattivo.
Siete pavidì, incerti, disperati

¹⁹ Lo sceneggiato televisivo Gesù di Nazareth diretto da Franco Zeffirelli fu trasmesso su Rai Uno in diverse puntate in onda dal 27 marzo al 24 aprile 1977.

²⁰ Il testo poetico intitolato *Il PCI ai giovani!!* è apparso il 16 giugno 1968 sul giornale *L'Espresso*.

(benissimo!) ma sapete anche come essere
 prepotenti, ricattatori, sicuri e sfacciati:
 prerogative piccolo-borghesi, cari.
 Quando ieri a Valle Giulia avete fatto a botte
 coi poliziotti,
 io simpatizzavo coi poliziotti.
 Perché i poliziotti sono figli di poveri.
 Vengono da periferie, contadine o urbane che siano.

Veniva così smascherato il carattere elitario ed intellettualistico della rivoluzione studentesca, determinante per il suo fallimento, sia a livello socio-politico che ecclesiale. Tuttavia non si può tralasciare – ed oggi recupera rilevanza – la dimensione squisitamente culturale della rivoluzione, nel senso non tanto della cultura accademica, quanto di quella diffusa. E desta certamente stupore il fatto che il sintagma “rivoluzione culturale”, emblema del *Libretto rosso* di Mao Tse Tung, più sventolato che letto all’epoca, si rinvenga in un importante documento dell’attuale papa dedicato alla riforma degli studi nella chiesa, la *Veritatis Gaudium*.

E se la “rivoluzione culturale” non fa più paura è anche dovuto al fatto, che in ambito pedagogico, negli ultimi anni viene ripresa e riletta, nonché commentata, quella *Lettera a una professoressa* di don Lorenzo Milani (1967), che nel ’68 era diventato un testo base della contro-cultura studentesca, come nota G. Pani²¹ su *La Civiltà Cattolica*.

L’icona che maggiormente può rappresentare l’ideale rivoluzionario di quel periodo è la “piramide rovesciata” (G. De Carlo), con il vertice che diventa base. Ma pur sempre di piramide si tratta ed è qui la sua fragilità e il suo ineluttabile destino fallimentare. A livello ecclesiale la forma di chiesa che si tenta di diffondere (pensiamo all’Isolotto a Firenze, all’Oregina a Genova e a San Paolo, con l’abate Giovanni Franzoni a Roma e, sempre qui, alla Scuola 725 di don Roberto Sardelli) è quella delle “comunità di base”, nel tentativo di rovesciare quel “cristianesimo borghese”, di cui J.B. Metz auspicherà il superamento addirittura negli anni ’80: «[...] il futuro messianico della fede cristiana non conferma e rafforza il nostro futuro concepito in modo borghese, non lo prolunga, non lo arricchisce, né lo eleva o trasfigura, ma lo interrompe»²².

Questa rivoluzione/interruzione si è configurata, come in altri momenti della nostra storia culturale, anche presente, coi connotati della de-tradiziona-

²¹ Cf. G. PANI, «Un prete cristiano»: Don Lorenzo Milani, in *La Civiltà Cattolica* 168 (2017/II), 534-545.

²² J.B. METZ, *Al di là della religione borghese. Discorsi sul futuro del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1981, 8.

lizzazione della società, col rischio tanto devastante quanto incombente anche oggi della “perdita della memoria” e quindi di una decurtazione di una dimensione fondamentale del tempo, che, se vissuto, finisce col produrre un post-umanesimo antiumano.

4. Partecipazione

La “scuola 725” aveva come motto “Non tacere!”, così come quella di Barbiana “I care”, “presa della parola” e volontà di partecipazione risultavano così profondamente connesse. E d’altra parte il fallimento e la delusione/indignazione del movimento, a causa degli esiti violenti della lotta armata, finirono col generare l’epoca del cosiddetto “riflusso”, con il rifugiarsi nel privato e il disertare gli organismi partecipativi sia a livello politico e sociale che ecclesiale.

Gli ultimi avvenimenti, per molti aspetti stupefacenti, riguardanti la politica italiana e l’avvento del cosiddetto “populismo”, letti e interpretati in chiave sessantottina, devono farci riflettere sul fatto che “partecipazione” non è sinonimo di “mobilitazione”. La prima richiede impegno quotidiano, fatica, pazienza, la seconda sarà episodica ed evanescente. È facile mobilitarsi in alcuni momenti, difficile partecipare nella vita ordinaria della società civile e della chiesa. La fecondità ecclesiale di questa riflessione risulterà facilmente rilevabile nel momento in cui confrontiamo il coinvolgimento nei grandi eventi, riguardanti per esempio giovani e famiglie, e l’effettiva presenza di forze vitali nelle realtà ecclesiali sul territorio. Il sussulto partecipativo del ’68, a livello ecclesiale, sulla scia del Vaticano II (considerato precursore della “rivoluzione culturale”), è stato certamente la nascita di diversi, variegati movimenti ecclesiali, con tutte le problematiche pastorali ad essi connesse.

Qui si vive e si tenta di vivere quella “presa della parola”, di cui parlava de Certeau, sia a livello dell’incontro con la Parola di Dio, sia nel dinamismo partecipativo dei laici alla vita comunitaria. Qualcosa di analogo rispetto a quanto accaduto nella chiesa cattolica, si può rilevare nel diffondersi di forme evangelicali in ambito protestante. Non è così semplice sfuggire alla tentazione del fondamentalismo fideistico, tuttavia il timore del rischio non deve impedirci di leggere ed interpretare, anche a livello teologico, questi fenomeni, soprattutto perché in queste esperienze prende forma quel desiderio di partecipazione che le realtà ecclesiali tradizionali, se non hanno escluso, almeno in buona parte non hanno certamente favorito. Da questo punto di vista la nostra teologia, nella maggior parte dei suoi rappresentanti nostrani, forse deve ripensarsi e fare ammenda nell’aver trascurato, se non ostacolato, questi fenomeni.

Ecco che de Certeau ci offre una chiave ermeneutica di notevole profondità e ci consente il passaggio alla successiva riflessione:

«Per quanto sia stato troppo localizzato, e spesso mal compreso fuori dai luoghi in cui si produceva, vi è un *fatto* che è più importante delle rivendicazioni o della contestazione stessa, che non facevano che esprimerlo nei termini pre-evento: un fatto *positivo*, uno *stile* d'esperienza. Un'esperienza creatrice, cioè poetica. *Il poeta ha schiodato la parola*, annunciava un volantino alla Sorbona. È un fatto di cui siamo testimoni per averlo visto e avervi partecipato: una folla è diventata poetica»²³.

5. Immaginazione

Se, come abbiamo notato, il rischio della “perdita della memoria” e quindi delle radici e del passato, finisce con l'annientare l'umano, la perdita del futuro e la mancanza di immaginazione creativa possono risultare altrettanto devastanti.

Tra i frutti tardivi del già citato gruppo “Seme”, preceduto da una mostra sull'emigrazione, installata nei locali dell'ufficio postale di Vieste, ci fu la messa in musica di alcune poesie del maestro Gaetano Dellisanti, un anziano poeta che si esprimeva in vernacolo. Il propulsore della protesta è comunque da sempre stata l'immaginazione, in quanto il futuro prima di essere pensato e rappresentato veniva da noi immaginato. E le stesse rappresentazioni non violente assumevano forma simbolica, come sottolinea ancora de Certeau:

«Un linguaggio sociale diventa dunque “simbolico” là dove riceve un nuovo status. Significa un cambiamento qualitativo che non è ancora un cambiamento quantitativo. Il simbolo qui non rinvia a ciò che sappiamo già o a quel che abbiamo definito, ma, passando attraverso ciò che sappiamo, rimanda a quello che ignoriamo: un avvento che coinvolge il tutto. Vuol dire che le nostre conoscenze sono divenute il linguaggio di altri e di un'altra esperienza»²⁴.

Se il primo evento risulta profetico, in quanto, ponendo l'attenzione sui nostri emigranti, anticipava la necessità di un'autocoscienza critica di fronte al successivo fenomeno migratorio, il secondo recuperava le radici profondamente tradizionali, per nulla scontate, che il poeta sapeva descrivere e rappresentare, molto meglio di quanto non accadesse nel folklore. Ma, tornando al '68, lo slogan “L'immaginazione al potere” si nutriva della riflessione del filosofo

²³ M. DE CERTEAU, *La presa della parola e altri scritti politici*, 39.

²⁴ *Ivi*, 50.

Herbert Marcuse, che l'aveva coniata e i cui testi nutrivano le riflessioni e i dibattiti di quel periodo. Del resto i «cuccioli del maggio lottavano così come si gioca»²⁵ (F. De André).

Ma si tratta anche del “potere dell'immaginazione”, troppo spesso eluso da un pensiero razionalistico e sistematico, incapace non solo di rappresentare, ma di cogliere il nuovo. E se è vero che “i poeti sono strane creature”, della loro stranezza-estraneità si nutre la dinamica innovativa e creativa nelle diverse epoche della storia. In *Geist der Utopie*²⁶, Bloch aveva affermato: «intraprendendo la costruttiva via della fantasia, invocando ciò che non c'è ancora, cercando e costruendo nell'azzurro il vero, il reale, là dove il puro dato di fatto scompare – *incipit vita nova*»²⁷. Del resto il futuro si può solo immaginare, come il genere apocalittico mostra ampiamente e ciò a costo di nuotare contro-corrente in tempi di neo-realismo, tentando di elaborare ulteriormente una teologia, che, come diceva J. Borges, appartiene al “genere fantasy”. Certo si può leggere l'immaginario in termini di pura evasione dal reale, al quale comunque appartiene anche se in forma diversa, ma esso può essere interpretato e vissuto anche come pungolo dell'impegno socio-politico ed ecclesiale. In ogni caso, anche chi ama rifugiarsi nel fantastico, finisce con il riferirsi ad esso nel grigiore del quotidiano, se non altro per sopravvivere alla noia dell'esistenza.

6. Conclusione prospettica

Il Card. Martini in uno scritto apparso nel 1999 su *Aggiornamenti sociali* e significativamente intitolato *Imparare dal passato una maggiore pazienza storica*, raccoglieva l'eredità del '68 parlando di “pungoli” che rimangono conficcati nella nostra carne e nella nostra mente e che non devono essere anestetizzati, perché possano consentirci di abitare con maggiore consapevolezza il tempo della crisi.

Il primo pungolo è quello della povertà. Il sogno di una chiesa povera e libera, che il patto delle catacombe aveva suscitato ai tempi del Concilio, va sempre e in ogni epoca vissuto e riproposto:

«È un pungolo che ha toccato tutte le comunità cristiane suscitando l'interrogativo: siamo veramente obbedienti all'istanza di povertà evangelica o ce ne siamo

²⁵ Cf. il testo di F. DE ANDRÉ, *Canzone del Maggio*, inserita nell'album *Storia di un impiegato* del 1973.

²⁶ Cf. E. BLOCH, *Geist der Utopie*, Verlag Von Duncker & Humboldt, München 1918 (trad. italiana *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1980).

²⁷ ID., *Spirito dell'utopia*, 8.

allontani, ci siamo imborghesiti, rannicchiati nei nostri privilegi, dimenticando i poveri? E questo punto, espresso in molti modi, è stato certamente salutare ed è ineliminabile dalla Chiesa, pur se non sarà mai all'altezza di darvi una risposta adeguata. Perciò è chiamata continuamente a esaminarsi, a verificarsi. In quegli anni la tensione alla povertà fu fortissima e diede luogo a nuove esperienze, a nuove comunità, a nuovi modi di vita; alcuni sono falliti, ma il pungolo era reale e sano»²⁸.

Non si tratta certo di una povertà sociologica, inseguita nell'ideale pauperistico, ma della povertà espressa nel vangelo delle beatitudini.

Il secondo pungolo è quello della politica:

«un pungolo drammatico, che costringeva tutti a una scelta. Ovviamente questa istanza veniva esasperata, faceva della politica l'unica cifra interpretativa. Però faceva uscire da una forma di cristianesimo privato, preoccupato soltanto di sé o di piccoli gruppi, suscitava il bisogno di aprirsi a orizzonti sociali, di lasciarsi coinvolgere. È un altro pungolo che rimane, con dei moti pendolari un po' da una parte e un po' dall'altra, un po' troppo e un po' poco. Rimane sempre perché noi dobbiamo interrogarci su quali sono le conseguenze politiche, a livello di organizzazione della società, di difesa dei poveri, di aiuto ai popoli sofferenti»²⁹.

A questo livello il tema della partecipazione incarna qualcosa di decisivo per il cristiano laico, che non può delegare alla gerarchia prese di posizione su temi caldi e spinosi, presenti nell'agenda delle forze politiche.

Infine il pungolo dell'autenticità.

«Nei movimenti del Sessantotto si cercava molto la coerenza, la trasparenza, l'autenticità. Ci domandavamo: siamo coerenti con il Vangelo? Lo rappresentiamo in maniera trasparente, autentica? E avvertivamo la nostra distanza e insieme il bisogno di capire che cosa significa interpretare il Vangelo nell'oggi»³⁰.

Alla luce del "nuovo umanesimo", tale pungolo incrocia il profondo desiderio di autenticità umana, che nell'esistenza Gesù di Nazareth si esprime, soprattutto nell'esercizio di una "libertà liberante", che gli consente di non lasciarsi intrappolare nelle macchine del sistema, il quale non resta inerte, ma si attiva per crocifiggere colui che aveva affermato che «la verità vi farà liberi» (Gv 8,32).

²⁸ C.M. MARTINI, *Imparare dal passato una maggiore pazienza storica. Una riflessione sul Sessantotto*, in *Aggiornamenti Sociali*, Gennaio 1999, 86.

²⁹ *Ivi.*

³⁰ *Ivi.*

Se è facilmente constatabile che, nella cosiddetta “chiesa di papa Francesco”, gli aneliti alla povertà e all'autenticità, sono fortemente rappresentati in quella che Mimmo Muolo ha definito la sua «enciclica dei gesti»³¹, bisogna con amarezza anche constatare che il pungolo della politica resta in ombra e rischia di vanificare le altre due istanze. Infatti, senza un adeguato lavoro sulle strutture attraverso cui si configurano la società civile e la chiesa, il pungolo della povertà rischia di realizzarsi in forme di elemosina, che, lungi dal risolvere le problematiche sociali, le lasciano intatte. Nello stesso senso l'anelito all'autenticità rischia di risolversi in senso individualistico e meramente interiore, dando vita a forme di spiritualismo che sono ben lontane dall'autentica spiritualità credente.

Giuseppe Lorizio
lorizio@pul.it
Pontificia Università Lateranense
Piazza San Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

³¹ Cf. M. MUOLO, *Enciclica dei gesti di papa Francesco*, Paoline, Roma 2017.

'68 ecclesiale e teologico fra storia, biografia e teologia

GIUSEPPE LORIZIO

Abstract

Nel presente saggio, l'autore, a partire dall'esperienza personale e in chiave teologica, intende dar conto di una riflessione intorno al '68, interpretato nella prospettiva di una lettura dello spirito culturale che lo ha caratterizzato, piuttosto che come evento singolare di radicali cambiamenti. In questo senso, perciò, le singole dimensioni accostate tendono tutte a cogliere quel richiamo all'autenticità dell'uomo e della società che il '68 voleva portare in primo piano, contro chiusura nella propria individualità e nel proprio privato.

Parole chiave

Movimento del '68; Utopia; Teologia della speranza; partecipazione; contestazione; rivoluzione; immaginazione

Abstract

In this essay, the author, starting from his personal experience and in a theological key, intends to give an account of a reflection on the '68 movement, interpreted in the perspective of a reading of the cultural spirit that characterized it, rather than as a singular event of radical changes. In this sense, the individual dimensions combined all tend to grasp that call to the authenticity of man and society that 1968 wanted to bring to the forefront, against closure in one's own individuality and in one's own private life.

Keywords

'68 Movement; Utopia; Theology of Hope; Participation; Dispute; Revolution; Imagination

L'AVARO DAVANTI AL TRIBUNALE DI DIO

Ambrogio, *De Nabuthae historia* 10

Matteo Monfrinotti*

Il *De Nabuthae Historia* di Ambrogio¹, sulla base del racconto biblico di 3Re 21, si dimostra scritto esegetico, con fine etico, volto a condannare ogni ricchezza ottenuta dallo sfruttamento del povero. Insieme al *De Helia* e al *De Tobia*, costituisce, come è stato giustamente osservato da M.J.A. Buck² una vera e propria trilogia. Nonostante le tre opere affrontino temi differenti (il *De Helia* quello dell'intemperanza, il *De Nabuthae* quello della ricchezza e dei suoi vizi, il *De Tobia* quello del prestito a interesse) condividono e si riferiscono al medesimo contesto storico rappresentato dalla crisi economica e politica dell'impero; inoltre risalgono allo stesso periodo di composizione e il loro carattere predicatorio è strettamente determinato dalla attività omiletica di Ambrogio, tanto da poter essere considerate l'esito scritto di un tema già oralmente esposto.

In tutte e tre le opere il Vescovo di Milano adotta lo stesso metodo: affronta argomenti concretamente vicini all'esperienza quotidiana degli uditori, ripropone situazioni che direttamente interrogavano la coscienza morale dei cristiani e mettevano a prova la coerenza tra fede e comportamento. Non ci troviamo dunque di fronte a impegnative elaborazioni teoriche (del resto non necessariamente richieste né dal fine esegetico né dall'intento pedagogico) ma di fronte a esposizioni che s'inseriscono nel solco di un genere assai familiare

* Docente stabile di *Patrologia*, Istituto Superiore di Scienze Religiose di Assisi (PG).

¹ Per il presente lavoro è stata adottata l'edizione: M.G. MARA, *Ambrogio. La Storia di Naboth. Introduzione, commento, edizione critica, traduzione*, Japadre, L'Aquila 1985², tenendo presente anche le integrazioni pubblicate nel più recente volume: M.G. MARA, *Ambrogio. La vigna di Naboth*, EDB, Bologna 2015. Per la datazione dell'opera, i caratteri generali, il contenuto e le altre questioni di carattere introduttivo, riguardanti il contesto storico e le fonti ambrosiane, cf. F. GORI, *Ambrogio. Opere esegetiche*, IV. *Elia e il digiuno. Naboth. Tobia*, Città Nuova, Milano 1985, 18-28; S. PALUMBO (ed.), *Ambrogio di Milano. De Nabuthae historia*, Cacucci, Bari 2012, 13-41.

² Cf. M.J.A. BUCK, *S. Ambrosii de Helia et ieiunio*, Catholic University of America, Washington D.C. 1929, XIII.

al vescovo milanese: il *tractatus moralis simplex*, secondo quella definizione ambrosiana che leggiamo in *Abr.* 1,1,1. Un proposito letterario dal quale dipende anche la fitta serie di citazioni bibliche, utilizzate per lo più sul piano dell'interpretazione antropomica, storica e morale, anche se non mancano momenti in cui l'esegesi s'innalza a livello allegorico e mistico³.

Nell'affermare questo però non si vuole trascurare anche l'importanza che quest'opera riveste dal punto di vista storico e politico grazie a quei passi dai quali è possibile evincere una non celata contestazione dell'autorità imperiale. Infatti gli anni che vanno dal 386 al 395 (termini *post quem* e *ante quem* entro i quali gli studiosi ritengono poter collocare il *De Nabuthae*⁴), sono caratterizzati da episodi nei quali Teodosio e Ambrogio si trovano in profondo contrasto: l'evento di Callinico (388); la promulgazione di leggi non favorevoli all'incremento dei beni ecclesiastici⁵; l'eccidio di Tessalonica (390). La possibile lettura politica del *De Nabuthae* non deve quindi meravigliare; infatti, già nel *De interpellatione Job et David* e nel *De apologia Davidi*, opere coeve al *De Nabuthae*, Ambrogio sembra contestare l'autorità imperiale⁶.

Il susseguirsi degli argomenti e la *dispositio materiae* confermano non solo la varietà delle tematiche ma anche la sensibilità con cui Ambrogio entrava nel merito di questioni anche spinose senza mai rinunciare a riproporre un dovere o a richiamare il senso di giustizia. In questa ottica, si osserva che, all'interno del *De Nabuthae* una considerazione particolare merita il cap. 10 dedicato al ritratto del ricco avaro e avido di fronte al tribunale di Dio. Ma per

³ Cf. L.F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di Sant' Ambrogio*, Vita e Pensiero, Milano 1978, 223-262.

⁴ Cf. M.G. MARA, *Ambrogio, La vigna di Naboth*, 18-20.

⁵ Se i curiali decidono di diventare sacerdoti devono lasciare allo Stato tutti i loro beni, *Cod. Theod.* XII,1,121: 17 giugno 390; le diaconesse non possono far dono dei loro beni alla chiesa, *Cod. Theod.* XVI,2,27: 21 giugno 390; i monaci non possono soggiornare nelle città, *Cod. Theod.* XVI,3,1: 2 settembre 390.

⁶ Nella prima, *De interpellatione Job et David*, è possibile rintracciare un'allusione alla caduta di Graziano e alla debolezza di Valentiniano II, in merito alla fragilità delle condizioni umane e quindi del potere, e un'allusione alla prosperità di Massimo usurpatore, con un chiaro riferimento alla polemica antiariana (IV,15; IV,23-25; IV,29). Nella seconda, *De apologia Davidi*, invece sembra denunciata, attraverso il ricordo dei peccati del re David e della sua penitenza, la capacità dei sovrani al delitto e l'inclinazione alle passioni. Ambrogio in queste due opere vuole sottolineare come le disuguaglianze sociali e gli abusi del diritto di proprietà sono condannate non solo come mali generici dell'umanità, ma come conseguenze delle passioni dei potenti, concretamente dei re. La dottrina dell'uguaglianza degli uomini e della comunione dei beni accomunano *ricco e povero* che nel *De Nabuthae*, si traducono anche nel rapporto re e popolo. La passione del possesso, che è sempre un adulterio spirituale, sia che abbia come oggetto la terra, l'oro o la donna, porta in prima istanza agli abusi peggiori e poi al delirio. Tale situazione appare in tutta la sua violenza quando è protetta dall'autorità regale, ma Ambrogio mostra come tale autorità si annulli al cospetto di Dio. Proprio per questo M.G. Mara, prendendo spunto dal paragrafo 72 del capitolo XVII ipotizza: «Se a Valentiniano II e a Massimo si possono riferire il *De interpellatione Job et David* e il *De apologia Davidi*, saremmo tanto lontani dal vero se pensassimo che il *De Nabuthae* ha di mira Teodosio, alludendo a situazioni create dal potere?». (M.G. MARA, *Ambrogio. La vigna di Naboth*, 33; S. PALUMBO, *De Nabuthae historia*, 21-22.

meglio apprezzare il messaggio di Ambrogio e il monito che rivolge affinché l'avidità non sia eletta a legge e a scopo di vita, ma si comprenda quale impedimento costituisce per raggiungere la salvezza, non solo è necessario contestualizzare il capitolo e cogliere la progressione degli argomenti che lo preparano e che lo seguono, ma è ancor più indispensabile leggerlo alla luce della *ratio* ermeneutica che percorre tutta l'opera e della quale va tenuto conto sempre, anche quando ci si trova di fronte a quelle sezioni che, pur configurandosi in prima istanza come etiche, di fatto elaborano il codice di comportamento sulla base di una interpretazione del dettato scritturistico già avvenuta e dalla quale non si può prescindere perché è lo stesso autore a derivare dal testo biblico, ed evangelico segnatamente, il suo insegnamento. In altre parole: le raccomandazioni e i precetti di Ambrogio e il modo di organizzarli e di porgerli sono il risultato di una esegesi costantemente applicata anche in assenza di esplicita indicazione del criterio adottato e persino di citazioni dirette o parafrasate.

Mi pare dunque opportuno articolare il presente contributo in due parti: nella prima, di carattere propedeutico e preliminare, sarà concesso spazio al criterio interpretativo applicato nel *De Nabuthae*; nella seconda sarà commentato il cap. 10 con particolare riferimento al tribunale divino di fronte al quale dovrà inevitabilmente comparire colui che, *typus divitis*, ha trasgredito la legge della carità per eleggere avidità e ricchezza a norma della propria esistenza.

1. La struttura e la ratio ermeneutica del *De Nabuthae*

Il *De Nabuthae historia*, di presumibile carattere predicatorio⁷ come si diceva, ricava dal testo biblico di riferimento una pedagogia attualizzante con-

⁷ Difficile stabilire con esattezza il genere letterario del *De Nabuthae* e dichiarare che l'opera è di carattere predicatorio in quanto risultato scritto di un argomento esposto *ad fideles*. Infatti il testo sembra risentire dell'influsso di due generi che probabilmente proprio grazie all'influsso della Seconda Sofistica, conoscono una particolare diffusione del IV secolo: la *parennesi* e la *diatriba*. Il primo è caratterizzato principalmente dalla presenza di esortazioni, divieti, massime, precetti, *exempla*, e cataloghi di vizi e virtù, ma anche di affermazioni ironiche e di figure retoriche quali iperbole, antitesi, paradosso; mentre la principale caratteristica del secondo è la presenza di elementi dialogici e di tutti quegli espedienti, come polisindeti, poliptoti, parallelismi, interiezioni, comparazioni, analogie, metafore, immagini, diminutivi, proverbi, ossimori e personificazioni, che contribuiscono a conferire vivacità e immediatezza al discorso. Nonostante tutti questi elementi si rintraccino nel *De Nabuthae* è difficile ritenere che l'opera sia solo una magistrale esercitazione letteraria di Ambrogio. Infatti, benché lo stesso Ambrogio utilizzi in *De Nabuthae* 4,18 il verbo *scribere*, appare piuttosto improbabile che l'intero trattato sia nato come opera scritta a tavolino, dal momento che presenta tracce di oralità. Si pensi all'esordio che sembra presupporre una precedente lettura del brano biblico, la vivacità dell'esposizione, l'inserzione di aneddoti o la presenza di invocazioni, comandi, ammonizioni e interrogazioni retoriche. Cf. F. RIVAS REBAQUE, *Defensor pauperum. Los pobres en Basilio de Cesarea: Homilias VI, VII, VIII y XIV*, BAC, Madrid 2005, 8ss.; 54ss.; G. DE SIMONE, *La miseria del ricco. Esegesi biblica e pensiero sociale nella Storia di Naboth di Ambrogio*, Ursini, Catanzaro 2003, 28s.

forme all'intento ermeneutico peculiare di molti scritti ambrosiani. Nel *De Nabuthae* egli riconsidera il racconto biblico e lo ripropone come assolutamente attuale: la storia del povero Naboth è *vetus* perché lontana nel tempo ma *usu cottidiana*⁸ perché ogni giorno si sperimenta l'inestinguibile conflitto tra l'avidità del ricco e la miseria dell'indigente. Nelle righe iniziali dell'opera, Ambrogio, con amara constatazione, afferma che «sempre esisterà un Acab e sempre esisterà un Naboth». Questa frase, volutamente collocata in apertura, dichiara una realtà innegabile ed evidente agli occhi di tutti perché il conflitto povertà-ricchezza è destinato a mai sanarsi tanto che i due personaggi diventano *typoi* e come tali devono essere interpretati: *Naboth typus pauperis*⁹ e *Acab typus divitis*¹⁰ e tale tipologia costituisce l'assunto di tutta l'opera, ne scandisce lo sviluppo e ne fissa la chiave di lettura.

Osservando la struttura dell'opera si distinguono nettamente due parti: la prima (capitoli I-VIII) accusa apertamente l'avarizia del ricco e denuncia l'ingiustizia e la spietata malvagità di colui che è schiavo della cupidigia. La sezione termina con il commento alla parabola evangelica del ricco stolto (cf. *Lc* 12,16-21) introdotta quale pagina più significativa dell'attesa di Gesù e della condizione di sequela. La seconda parte (capitoli IX-XVII) argomenta sulla base di diverse motivazioni e si avvale di riferimenti a vari episodi con l'intento di penetrare nel cuore del ricco e indurlo alla conversione.

Ripercorrendo l'opera si coglie la fine elaborazione del contenuto. L'*incipit*, come già evidenziato poco sopra, contiene la tesi di fondo: l'avarizia non muore mai, povertà e ricchezza esisteranno sempre e in ogni tempo esisterà un Acab e un Nabot. Le argomentazioni di Ambrogio sono sviluppate spesso in forma interrogativa, quasi a voler scuotere la coscienza dell'avarico con logica stringente affinché nel cuore ostinato e insensibile s'introducano motivazioni di giustizia e di solidarietà. Fin dal capitolo II, e quindi fin dall'inizio dell'opera, è posto sotto esame l'animo dell'avarico, ne viene evidenziata la radicale povertà che nasce proprio dal vuoto interiore: un vuoto incolmabile che nessuna ricchezza può riempire. È paradigmatica l'ingiusta pretesa dell'insaziabile Acab che reclama i beni del povero Nabot. Il ricco nella sua brama si mostra più bisognoso del povero che si accontenta di ciò che possiede. L'avarico indotto a vivere nel suo isolamento, crea attorno a sé il deserto, poiché all'avarizia si accompagnano l'ambizione e l'invidia; non sopporta che altri posseggano come lui. Per ambizione egli sopporta quella fame che il povero accetta per necessità. I ricchi nel loro egoismo sono incapaci di servirsi dei loro beni e im-

⁸ Cf. *De Nabuthae* 1,1.

⁹ Cf. particolarmente *De Nabuthae* 1,1; 2,5.

¹⁰ Cf. particolarmente *De Nabuthae* 2,5; 2,7; 2,8.

pediscono agli altri di servirsene. Gli estremi si congiungono: sia il risparmio dell'avarò contro lo spreco dello scialacquatore che gozzoviglia insultando il misero defraudato dei suoi beni (capitoli III-IV).

Nel capitolo V si offre l'*exemplum* di un povero padre condotto in catene. Egli per saldare il debito è costretto a scegliere quale dei suoi figli debba essere venduto:

«Ho visto personalmente un povero messo in catene perché costretto a pagare quello che non aveva, condotto in carcere perché mancava il vino alla tavola del padrone, l'ho visto mettere all'asta i figli per far rinviare la pena» (*De Nabuthae* 5,21).

La narrazione è permeata di *pathos* al punto che il lettore assiste alla scena del dramma paterno e lo vive in prima persona. Al di là di un effetto retorico che non risulta né eccessivo né di maniera, i toni accesi indicano la commossa partecipazione con cui Ambrogio raffigura i pietosi sentimenti paterni.

Nei capitoli VI-VIII trova ampio sviluppo il commento alla parabola evangelica del ricco stolto. Il discorso esortativo si propone di convertire il cuore dell'avarò alla generosità.

L'episodio di Nabot è ripreso nel capitolo IX e offre spunto alla riflessione morale. Rilievo particolare è dato alla figura di Gezabele, la vera istigatrice del delitto. Avarizia e avidità conducono a una ingiustizia che non può essere mai giustificata e a condannare sono le stesse citazioni bibliche di cui è costellato – quasi raccolta di testimonianze – il capitolo X.

Nei capitoli XI-XIII Ambrogio muove la sua esposizione contrapponendo Acab ad Elia: nel capitolo XI viene sottoposto alla riflessione il pentimento del re. Dio sarebbe disposto al perdono, ma l'avidò re non è disposto sinceramente all'ubbidienza e proprio per questo la condanna si fa ancora più severa. Ad Acab si contrappone la voce profetica di Elia, che con tono deciso e inequivocabile smaschera l'iniquità. La parola di Ambrogio si modella su quella dei profeti ma all'accusa e alla condanna subentra l'esortazione non disgiunta dall'ammonimento: chi compie il male non può nascondersi al giudizio di Dio; nel capitolo XII si ricorda che il male oscura la verità e conduce alla schiavitù mentre nel capitolo XIII si conferma che il bene si moltiplica e crea comunione. Un monito fondamentale è affidato al capitolo XIII: il ricco non si vanti delle sue ricchezze, ma si compiaccia dei benefici che con la sua ricchezza potrà offrire.

Alla verità e alla obiettività di questi argomenti concorrono i capitoli XIV-XVI dedicati alla esegesi allegorico-mistica del *Sal 75* che loda Dio poiché nella sua potenza sconvolse l'Assiro, i potenti e i ricchi del mondo. Solo da colui che si sente povero nasce la lode a Dio (capitolo XIV). L'anima, come

il cocchio di Aminabad, ha bisogno di un buon auriga mentre il carro di colui che pone la sua forza nelle ricchezze è condotto da un cattivo auriga (capitolo XV). Di qui nascono le esortazioni e gli inviti alla conversione del cuore. Il commento allegorico al *Sal 75* innalza a dimensioni spirituali (capitolo XVI) e trasforma la triste schiavitù del povero in speranza.

Nel capitolo XVII Ambrogio conclude l'opera chiedendosi se Acab si fosse veramente pentito in seguito all'ammonimento del profeta Elia. Ed è comunque convinto che il pentimento del re non nasceva dal cuore, ma dalla paura. La profezia di Elia non fu sufficiente. Anche gli indegni che il Signore è disposto a perdonare sono oppressi dalla loro stoltezza, ritornano alla precedente prevaricazione e vanno incontro alla condanna.

Dalle argomentazioni addotte da Ambrogio si nota come egli abbia voluto porre in costante parallelo la vicenda narrata in *3Re 21* e il quotidiano problema del conflitto povertà-ricchezza. Ci si accorge così che il capitolo X – al quale ho qui rivolto la mia attenzione – non solo è centrale all'interno della trattazione e costituisce capitolo di convergenza ma, più esplicitamente degli altri, sottolinea come nel tribunale di Dio si applichi una giustizia che supera quella di qualsiasi tribunale umano proprio perché la giustizia di Dio è l'unica che non conosce corruzione. Verità che Ambrogio afferma e difende perché reso ancora più sensibile, come credente e come vescovo, dalla reale situazione storica e dal dramma persistente del povero angariato dai soprusi del ricco¹¹. Di conseguenza, il *De Nabuthae* pur ispirandosi a una storia biblica che si perde nella notte dei tempi, diventa incredibilmente attuale e questo breve trattato è specchio del reale conflitto tra povertà e ricchezza vissuto in prima persona da Ambrogio. Il contesto dell'opera è la realtà del suo oggi e, purtroppo, di ogni domani.¹²

Ma il registro attualizzante che Ambrogio applica alla storia di Naboth e che intende sia recepito, lascia percepire con immediatezza che il criterio esegetico è subordinato al fine di attualizzare il racconto di *3Re 21*, proposto come una storia «*tempore vetus [...] usu cottidiana*» (1,1). Il commento è

¹¹ Cf. M.G. MARA, *Ambrogio. La Storia di Naboth*, 29-40.

¹² È ben noto infatti come l'attenzione al mondo dei poveri e degli emarginati fosse uno dei propositi fondamentali all'interno del suo progetto e programma pastorale. Infatti, Ambrogio in campo sociale si presenta come il tutore, l'amante dei più disadattati, colui che nella sua azione ecclesiale e sociale, incarna l'«*Evangelium der Liebe und Hilfeleistung*», quel «Vangelo dell'amore e della carità» che A. VON HARNACK ritenne ragione costitutiva dell'esistere e dell'affermarsi della Chiesa (cf. *Missione e propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli*, Giordano, Grumo Nevano 2009, 109-152). L'attenzione ai poveri emerge fin da quando Ambrogio fu ordinato vescovo; infatti, Paolino di Milano riferisce che proprio nel giorno dell'ordinazione episcopale Ambrogio si priva di tutte le sue ricchezze per donarle alla Chiesa e ai poveri e che riserva solo l'usufrutto dei suoi poteri alla sorella (cf. PAOLINO DI MILANO, *Vita di Ambrogio* 38). Questo informazione ci dimostra come egli avesse preso sul serio l'impegno a rinunciare al mondo che, secondo lui, il sacerdozio comportava (cf. AMBROGIO, *De fuga saeculi* 2,7). Cf. S. MAZZARINO, *Storia sociale del vescovo Ambrogio*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1989, 9ss.

sempre risolto in chiave etica, specie quando Ambrogio si sofferma su alcune terminologie (cf. 2,8 e la spiegazione dell'imperativo *da mihi*). In alcuni passi l'interpretazione del testo biblico pare quasi forzata a favore di un ammonimento mai debole e sempre insistito. Si pensi, ad esempio, alle *mulieres opulentae* di *Is* 32,9, citato a fine di 3,14: il testo d'Isaia non è da intendere come rimprovero alla ricchezza ma tale diventa nel commento di Ambrogio. Non raramente, inoltre, il nostro autore elabora digressioni nelle quali il testo sacro – pur restando la base di partenza – è sostituito da note proprie di Ambrogio: si legga ad esempio, il capitolo IV dove la citazione iniziale *et non manducavit panem suum* (che nel racconto biblico vuole solo indicare la perdita di appetito del re perché è irritato e indispettito dal comportamento del povero) viene reinterpretata da Ambrogio come esasperazione di un re che addirittura medita il suicidio: *volens se morte multare* (4,15).

Ambrogio dilata il racconto biblico con una serie incalzante di riflessioni, paragoni, fino a inserire esperienze personali (vere o fittizie) che drammatizzano e fanno presa sull'uditorio, come si registra soprattutto nei paragrafi 21-26 del capitolo V. All'interno delle digressioni attualizzanti (che assumono una specifica peculiarità ermeneutica) vengono inseriti altri testi dall'AT e dal NT, quasi per la necessità di trovare costante sostegno nella *voce della Scrittura* (cf. 5,25) e dimostrare che quanto viene insegnato non è fuori del tracciato della Parola di Dio. I brani citati a sostegno dell'argomentazione, e quindi in armonia con il testo principale di *3Re* 21, sono spiegati secondo un criterio frequente in Ambrogio che, di norma, preferisce estrarre alcune parole o brevi espressioni e su queste elaborare, sempre in chiave etica, il suo commento. Valga come esempio *De Nabuthae* 6,29 cita un lungo brano tratto da *Lc* 12,17-20 ma commenta solo tre espressioni: *quid faciam; non habeo quo congregem fructus; hoc faciam, destruem horrea*.

Una scelta quasi sempre influenzata e orientata dalla esperienza personale e dalla costante riflessione sul divario ricco-povero e sul conseguente conflitto sociale. Di conseguenza, sulla coordinata fondamentale costituita dal racconto di *3Re* 21, si sviluppano concetti in costante relazione con il tempo presente e con la reale piaga dell'oppresso vittima del dispotico oppressore. E questo spiega anche perché si rincorrono ammonizioni ed esortazioni nelle quali le parole di Ambrogio sono confortate dei passi biblici più consonanti e convergenti sul tema di fondo (cf. ad esempio *De Nabuthae* 13, 55-57)¹³.

¹³ Per l'esegesi ambrosiana: cf. G. LAZZATI, *Il valore letterario della esegesi ambrosiana*, Archivio Ambrosiano, Milano 1960; L.F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di Sant' Ambrogio*; M. SIMONETTI, *Letterae/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Augustinianum, Roma 1985, 271-280; C. KANNENGIESSER, *Handbook of Patristic Exegesis*, 2, Brill, Leiden-Boston (MA) 2004, 1045-1080.

2. *L'avarò davanti al tribunale di Dio: De Nabuthae historia 10*

Per meglio valutare lo svolgimento del capitolo 10 e la funzione epittica a esso affidata, è indispensabile verificare anzitutto la modalità argomentativa dei capitoli che lo precedono e nei quali Ambrogio insiste sui comportamenti del ricco che meritano di essere condannati senza transigere: l'avidità del ricco, infatti, deriva anzitutto dalla brama di spogliare il povero e aggravare la sua miseria, oltre che dal desiderio di cumulare ulteriori ricchezze; una natura così perversa quella del ricco, anche quando si dice cristiano, da ignorare persino i doveri imposti dalla natura. Avaro e avido, crede che la sua vita possa prolungarsi all'infinito per ammassare ricchezze su ricchezze e, proteso anima e corpo verso i beni materiali, dimentica che *hac nocte anima repositur* (8, 38)¹⁴.

Cupidigia insaziabile quella di Acab e ancora più insaziabile l'avidità di Gezabele, sua moglie; figura crudele e meschina, è incarnazione della cupidigia e *typus avaritiae*, istigatrice prima delle malvagità nei confronti del povero fino a meditarne la morte; poiché non si è piegato a soddisfare le richieste del re; lo calunnierà fino a ottenere la condanna e annienterà la sua vita per togliergli quanto possiede. Il tramare a danno del debole rivela l'esecranda iniquità di Gezabele che, nel capitolo IX, emerge quale protagonista prima: padrona della vita e della morte, decide di vendicarsi, fiduciosa nel suo iniquo potere fino ad applicarne l'abuso e renderlo esecutivo: «Ma io qui ho diritti tutti miei, ho leggi tutte mie. Calunnierò per depredate e per strappare al povero quanto possiede, la sua vita sarà stroncata»¹⁵. Il potere si trasforma in calunnia e la calunnia in esecuzione. La regina diventa la perfida consigliera del suo re e sposo, non tollera che il povero abbia un benché minimo diritto, non sopporta che abbia un benché minimo avere. E il capitolo IX si conclude, a effetto, con la sentenza voluta da Gezabele: *producete illum et lapidate*. Il povero è fisicamente annientato e condannato a morte da innocente.

Il vescovo di Milano fino a questo punto ha messo in evidenza il comportamento dei ricchi: *quam evidenter expressa est divitum consuetudo* e che può essere riassunta nella sentenza: *contristantur, si aliena non rapiant, renuntiant cibo, ieiunant, non ut peccatum minuant, sed ut crimen admittant*. Quasi assistesse alla condanna di Naboth, reagisce e manifesta una indignazione profonda che, nel capitolo X, si traduce in una spietata polemica: di fronte alla morte di Naboth, cioè di fronte alla oppressione e soppressione del povero, prorompe con mordente sarcasmo contro quei ricchi che appaiono persino

¹⁴ Cf. *De Nabuthae* 3-4.

¹⁵ *De Nabuthae* 9,41.

*officiosi, humiles, adsidui*¹⁶; evidenza la esecrabile ipocrisia che contraddice la vita di queste persone: è possibile, infatti, anche vederle recarsi in chiesa zelanti, umili, perseveranti, ma lo fanno solo per avanzare una richiesta assurda, ovvero per chiedere la buona riuscita dei loro delitti.

La riprovevole insaziabilità del ricco sprigiona la riflessione sul digiuno: ad Acab che digiuna a causa del dolore causatogli dal rifiuto di Naboth¹⁷ e al ricco avaro che si priva del cibo per non intaccare le scorte che aveva accumulato¹⁸, contrappone non solo il *religiosum ieiunium* praticato da chi rinuncia al cibo per aiutare i poveri¹⁹, ma il nuovo di digiuno, quello di chi, effettivamente, lo considera come penitenza da offrire al Signore, ma purtroppo sollecitato da una meschina e ignobile motivazione: non mortifica il proprio appetito a sconto del proprio peccato ma a ottenimento del felice esito dei propri crimini.

E qui prorompe la voce di *Is* 58,5-9 che raccomanda quale digiuno sarebbe gradito a Dio: il digiuno di chi libera gli oppressi, spezza il pane con l'affamato e accoglie in casa propria i poveri senza tetto. Solo per chi si comporta così sorgeranno la luce mattutina e la salvezza e Dio risponderà sempre al grido di costoro. Nonostante i mutati tempi storici rispetto a quelli del profeta e nonostante il diverso destinatario, resta eterno l'imperativo di Dio: «rompere ogni legame ingiusto, liberare gli oppressi, dare il pane all'affamato e portare nella propria casa chi è senza tetto». L'autorità della Scrittura non può essere contestata e Ambrogio sceglie di proposito le parole d'Isaia che condannano ogni forma di culto esteriore reso da chi resta insensibile, di chi mantiene arida e sterile resta la disposizione del cuore e nessuna giustizia viene da lui applicata. Il testo di Isaia si commenta da solo e le sue raccomandazioni chiedono di essere applicate alla lettera; le parole del profeta, più esplicite persino del testo evangelico, sono l'ammonimento puntuale e inequivocabile per chiunque vuole vivere e persistere in un'opulenza iniqua, costruita sulla miseria altrui, sulla spoliazione dell'altro, sul depauperamento del debole fino al suo annientamento.

Il rimprovero del profeta si scaglia impetuoso e chiede spazio e Ambrogio sente di dover sospendere il riferimento alla storia di Naboth per introdurre le parole d'Isaia e – come a scuotere fisicamente il ricco – ne intima l'ascolto: *audis, dives, quid deus dominus dicat?* (10,45).

È Dio che parla attraverso il profeta; è Dio che detta la legge; è Dio che non tollera ingiustizia né le false e ipocrite liturgie. Il tono severo e deciso del

¹⁶ Cf. *De Nabuthae* 10,44.

¹⁷ Cf. *De Nabuthae* 4,15.

¹⁸ Cf. *De Nabuthae* 5,18.

¹⁹ Cf. *De Nabuthae* 4,19.

testo profetico, l'incalzare degli imperativi, quasi decalogo della giustizia e della carità, corrispondono perfettamente allo stato d'animo, al temperamento di Ambrogio e al suo programma pastorale così difficile da attuare in quella Milano di fine IV secolo dove le piaghe sociali non erano meno gravi dei tanti dibattiti teologici e delle altrettante preoccupazioni disciplinari. Il vescovo sa che il terreno dove seminare la Parola di Dio deve essere sgombrato dall'ingiustizia e reso fertile dalla carità invocata già dal profeta che, in quanto tale, anticipa la stessa legge che sarà la prima legge dell'evangelo. E di qui l'urgente necessità di anteporre la legge di Dio alle *tabelle* e ai codici delle leggi civili (cf. *Is* 58,6). Al ricco viene chiesto il ribaltamento della sua condizione economica e la soluzione della iniquità in giustizia a favore del povero. Nulla vale la sua presenza in chiesa se a questa non corrisponde e non consegue una *conversatio morum* secondo i precetti del Signore. Precetti di cui Ambrogio si fa araldo, quasi lanciando una sfida:

«Tu mi mostri le *tabelle*, io ti espongo la legge di Dio: tu scrivi con l'inchiostro, io ti ripeto gli oracoli dei profeti scritti dallo Spirito di Dio (*2Cor* 3,3): tu metti insieme false testimonianze, io invoco la testimonianza della tua coscienza, al cui giudizio non potrai sfuggire; una testimonianza che non potrai rifiutare nel giorno in cui Dio rivelerà i segreti degli uomini» (*Rm* 2,16)²⁰.

Ambrogio parlando del ricco non rinuncia ad additarlo come uomo che fonda la sua vita su registro, carta e sigillo e si serve della legge per opprimere il povero. E non si esclude che in questa descrizione potrebbe esserci un'allusione alla piaga sociale dell'usura: colui che si serve del registro e della carta è il creditore venuto a riscuotere la somma prestata con gli interessi²¹.

Ma l'ammonimento prosegue: il vescovo vuole sensibilizzare la coscienza del ricco affinché sia consapevole che i progetti di ricchezza confliggono con la volontà di Dio e con il bene autentico che egli vuole per ogni uomo:

«Tu dici: demolirò i miei granai (cf. *Lc* 12,18ss.). Il Signor ti risponde: “cerca piuttosto che quanto è contenuto nel granaio venga destinato ai poveri; fa in modo che codesti tuoi magazzini riescano utili agli indigenti”²². Ma tu insisti: Ne farò di più grandi e là raccoglierò tutto quello che i campi hanno prodotto per me. E il Signore risponde: Spezza il pane che è tuo all'affamato. Tu dici: porterò via ai

²⁰ *De Nabuthae* 10,45.

²¹ Prestito e usura erano fenomeni molto diffusi nell'epoca in cui Ambrogio scrive. Ce lo attestano anche alcune leggi particolarmente severe contenute nel *Codex Theodosianus*, leggi divenute necessarie per attestare i tragici effetti di tale pratica (cf. *Cod. Theod.* 2,33,2).

²² In questo passo Ambrogio recupera un argomento che Basilio Magno espone in una sua *Omelia* (cf. PG 31,264A).

poveri la loro casa; il Signore invece ti chiede: Conduci a casa tua i poveri che non hanno un tetto»²³.

Al progetto del ricco si oppone l'imperativo di Dio, quello di spezzare il pane con l'affamato, gesto primo della carità²⁴. Ambrogio inserisce nel testo tre espressioni suddivise ciascuna in due parti, la prima delle quali si apre sempre con il pronome personale *tu* e la seconda con *ego*. A ogni azione del ricco corrisponde, dunque, una reazione del vescovo che cerca di dimostrargli la scorrettezza del suo comportamento: Ambrogio contrappone alle tabelle esibite dal ricco la legge di Dio che costituisce un documento di valore superiore, alle carte scritte con l'inchiostro gli oracoli dei profeti scritti dalla Spirito di Dio e alle false testimonianze messe insieme dal ricco la testimonianza della sua stessa coscienza. A queste seguono altre tre espressioni: la contrapposizione questa volta è tra *tu dicis* e *Dominus dicit*: in questo caso, dunque, a ogni affermazione del ricco, segue la risposta di Dio. L'autore allestisce una sorta di dialogo sulla base di citazioni scritturali: le parole del ricco, infatti, sono parafrasate su *Lc* 12,18, vale a dire sulla parabola del ricco stolto, mentre le risposte di Dio vengono riproposte sulla base di *Is* 58,7.

E sempre al fine di persuadere ad accogliere il precetto divino per farne la propria legge di vita, Ambrogio – con tono risoluto e accorato al tempo stesso – si rivolge ancora una volta a coloro che non riescono a concepire la propria esistenza senza il progressivo ottenimento della ricchezza: «Come vuoi, o ricco, che Dio ti ascolti, dal momento che tu non ti preoccupi di ascoltare Dio?»²⁵. La domanda è rivolta ancora una volta a quei fedeli ricchi che frequentano la chiesa, ma che non vivono in modo degno del nome “cristiano”; si presentano davanti a Dio, ma non si pongono in ascolto perché il loro cuore è indurito e non riescono a recepire la Parola del Padre. L'egoismo trionfa, ignorano il bisognoso, la cupidigia si trasforma in avidità e oppressione²⁶.

Gli interrogativi che il vescovo rivolge al ricco suonano come rimprovero e al tempo stesso testimoniano quanto gli stesse a cuore la salvezza del ricco, nella consapevolezza che l'*aviditas* e l'*avaritia* erano le vere responsabili della lontananza da Dio e della trasgressione della carità. Se l'espres-

²³ *De Nabuthae* 10,45.

²⁴ Cf. *De Nabuthae* 13,56-57; 14,60-61.

²⁵ *De Nabuthae* 10,45.

²⁶ In merito al concetto di proprietà privata nel pensiero di Ambrogio: cf. S. CALAFATO, *La proprietà privata in sant' Ambrogio*, Pontificium Athenaeum Lateranense, Romae 1958; E. FRATTINI, *Proprietà e ricchezza nel pensiero di sant' Ambrogio*, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, Milano 1962, 745-766; L. ORABONA, *Cristianesimo e proprietà. Saggio sulle fonti antiche*, Studium, Roma 1964, 208ss; G. MICUNCO, *La terra è di Dio (Ambrogio Nab. 16,67)*, in *Invigilata Lucernis* 20 (1998), 179-189.

sione *usu quotidiana* con cui Ambrogio definisce la storia di Naboth indica, come si diceva, il mai risolto conflitto povertà-ricchezza, altrettanto vero è che lo scritto di Ambrogio denota una preoccupazione pastorale e spirituale. Come pastore desidera una *ecclesia* che vive applicando la legge della carità e della comunione, come sacerdote desidera che ogni figlio della sua chiesa, e il ricco non meno dell'altro, sia cristiano non di abitudinaria devozione ma di autentica sequela.

3. Conclusiones

In conclusione, il *De Nabuthae* è esempio eloquente di come l'esegesi di un testo biblico possa trasformarsi in una vera e propria catechesi e, nel caso specifico, sul tema della ricchezza. Il personaggio biblico è *typus* in quanto rappresenta, senza decadere nel tempo, due realtà: Acab e Gezabele sono "i ricchi", gli "avidì" e gli "avari" di ogni tempo, mentre Naboth incarna il povero che, pur condannato nel racconto biblico, è membro imperituro della società umana. Cupidigia e avarizia si contrappongono alla disperazione di chi nulla possiede, per di più angariato giorno dopo giorno dall'avidità di chi non vive né secondo il diritto della natura, né secondo la legge di Dio. L'identità del cùpido e dell'ingordo non è né umana né tanto meno cristiana perché misconosce la condivisione agapica, non ne fa il suo statuto di vita e non assume come proprio il messaggio di amore a vantaggio di tutti e specialmente di coloro che sono nel bisogno. Dimentica e rimuove dalla sua mente e dalla sua coscienza il principio evangelico secondo il quale i beni della terra sono stati dispensati da Dio a beneficio dell'uomo che di tali beni è solo amministratore e non padrone. Un'amministrazione che chiede equità e giustizia, mentre condanna il possesso individuale ottenuto con abuso egoistico e persino violento. La brama delle ricchezze e del possedere non solo annebbia la mente ma la perverte e i beni della terra, caduchi e transitori, impediscono di guardare al bene eterno, di proiettarsi al bene escatologico.

All'interno di questo trattato-omelia, il capitolo X costituisce una sorta di epicentro: la legge del Signore addita la strada nella quale "la giustizia precede chi cammina"²⁷. Questo concetto funge da forza gravitazionale: accolto il principio della giustizia, quella che da Dio deriva e che per questo diventa normativa, solo allora – come grida il profeta che in nome di Dio parla²⁸ – ogni potere terreno crolla ogni avidità si trasforma in carità, legge perenne che an-

²⁷ Cf. *De Nabuthae* 10,44.

²⁸ «Sed dicit illis deus» (*De Nabuthae* 10,44).

che l'apostolo raccomanda²⁹ in una continuità di annuncio di cui si fa carico lo stesso Ambrogio il quale, come racconta, non può restare indifferente alla disperazione di chi ogni giorno subisce e che è costretto persino a vendere uno dei figli per assolvere i debiti da cui è angariato³⁰.

Non sappiamo se e fino a che punto la voce del vescovo abbia raggiunto il cuore del ricco e sia riuscito a persuaderlo e ricondurlo verso il precetto dell'amore e della comunione ma, a prescindere dal risultato ottenuto e mettendo in conto anche la possibilità che il parlare del vescovo sia stato vano e che la *societas christiana* cui era preposto continuasse a registrare numerose vittime di dispotici e affamati poteri, il messaggio del *De Nabuthae*, nella sua forte *vis* comunicativa riesce a destabilizzare l'avida prepotenza del ricco e chi legge, ieri o oggi, comprende e riconosce, alla luce della giustizia divina e della legge della carità, che il vero "povero" è il ricco e il vero "ricco" è il povero secondo il provvido disegno di Dio che

«ha rovesciato i potenti dai troni
ha innalzato gli umili
ha ricolmato di beni gli affamati
ha rimandato a mani vuote i ricchi» (*Lc* 1,52-53).

Matteo Monfrinotti
matteomonfrinotti@gmail.com
Via Spoleitini 9
Umbertide (PG)

²⁹ Cf. *2Cor* 3,3; *Rm* 2,16 in *De Nabuthae* 10,45.

³⁰ Cf. *De Nabuthae* 5,21-23.

L'avarò davanti al tribunale di Dio. Ambrogio, *De Nabuthae historia* 10

MATTEO MONFRINOTTI

Abstract

Il *De Nabuthae historia* di Ambrogio, sulla base del racconto biblico di 3 Re 21, si dimostra scritto esegetico, con fine etico, volto a condannare ogni ricchezza ottenuta dallo sfruttamento del povero. Il presente contributo si propone di indagare lo scritto dal punto di vista esegetico in una duplice direzione: nella prima, di carattere propedeutico e preliminare, sarà concesso spazio al criterio interpretativo applicato nel *De Nabuthae*; nella seconda sarà commentato il cap. 10 con particolare riferimento al tribunale divino di fronte al quale dovrà inevitabilmente comparire colui che, *typus divitis*, ha trasgredito la legge della carità per eleggere avidità e ricchezza a norma della propria esistenza.

Parole chiave

Ambrogio di Milano; *De Nabuthae historia*; ricchezza; povertà; esegesi patristica

Abstract

The *De Nabuthae historia* of Ambrose reveals an exegetical commentary based on the biblical account of 3 Kings 21, having an ethical scope aimed at condemning any wealth that is obtained from exploitation of the poor. The present paper proposes to investigate this text from an exegetical point of view, in a two-fold manner: the first, of a preliminary and propaedeutic character, will address the interpretative criterion applied within *De Nabuthae*; the second will be a commentary made on Chapter 10, with particular reference to the divine tribunal, in front of which he inevitably must appear who, *typus divitis*, has transgressed the law of charity in choosing greed and riches as the norm for his own existence.

Keywords

Ambrose of Milan; *De Nabuthae historia*; Wealth; Poverty; patristic Exegesis

ORIGINE E SVILUPPO DELLE RICERCHE PER IL *MONASTICON UMBRIAE*

Mario Sensi†*

La mia gratitudine all'abate Giustino Farnedi, vicedirettore e amministratore del Centro Storico Benedettino Italiano e dal 2004 Conservatore dell'Abbazia di S. Pietro e del suo Archivio Storico, per avermi dato l'occasione di confessare una mia grave colpa, quella di aver ritardato gli studi monastici in Umbria. Tuttavia ho accettato di prendere la parola non solo per fare ammenda, e quindi liberarmi di un peso che gravava sulla mia coscienza, ma anche per applaudire al repertorio che oggi si viene a presentare, una tappa importante nel panorama degli studi monastici benedettini.

Tutto cominciò nel lontano 1981, cioè 33 anni fa, quando don Leandro Novelli, fondatore del *Centro Storico Benedettino Italiano* venne a trovare me, all'epoca parroco di Colfiorito, per propormi di coordinare il *Monasticon Umbriae*. Obiettivo del Centro Storico Benedettino Italiano, fondato due anni prima da Don Leandro Novelli, monaco di S. Maria di Cesena, era appunto il *Monasticon* dell'Italia. Il piano dell'opera prevedeva un repertorio delle abbazie benedettine maschili e femminili regione per regione, diocesi per diocesi, in base a una scheda tipo. Don Leandro per l'Umbria cercò collaboratori prima a Perugia, ma don Costanzo Tabarelli (†1998) declinò l'invito, pur accettando di redigere le schede per la diocesi di Perugia; declinò l'invito anche don Mario Pericoli, che tuttavia si riservò di redigere le schede per Todi e infine giunse da me. La ragione è presto detta: avevo discusso al Laterano nel 1964 la tesi di dottorato in Teologia su *Monasteri benedettini nella diocesi di Assisi*, relatore mons. Michele Maccarrone; mentre nel 1966 (29 settembre - 2 ottobre) partecipai al Convegno per il Millennio dell'abbazia di S. Pietro di Perugia con una relazione su *S. Angelo di Limigiano, abbazia temporaneamente dipendente dal monastero di S. Pietro in Perugia*¹. Mentre il Convegno organizzato dall'Acca-

* Professore Emerito di *Storia della Chiesa*, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ Apparso in *Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria* 64 (1967), 75-95.

demia Properziana del Subasio nel 1981 mi diede l'occasione di relazionare su *Monasteri benedettini in Assisi: insediamenti sul Subasio e abbazia di S. Pietro*². Nel frattempo per il *Monasticon Umbriae* avevo personalmente compilato le schede per le diocesi di Assisi e di Foligno, avevo raccolto e rivisto le schede per la diocesi di Spoleto che mi aveva inviato don Ansano Fabi; da parte loro don Tabarelli e don Pericoli puntualmente ad ogni mia richiesta assicuravano la loro risposta dopo sei mesi; mentre non ero riuscito a trovare collaboratori per le altre diocesi umbre. Così ho gettato la spugna. Il mio rammarico è per aver fatto ritardare gli studi del settore; ma tutto sommato, stante l'attuale repertorio realizzato sotto la sapiente guida dell'abate Giustino Farnedi e della Prof. Nadia Togni è stata una felice colpa.

Non v'è dubbio sulla necessità di questo volume, uno strumento di ricerca arricchito di puntuali riflessioni sul contesto storico e paesaggistico – appunto alle radici del paesaggio umbro, come recita il sottotitolo –, sfondo geografico in cui si collocano le singole fondazioni benedettine. Il *Monasticon Italiae* era privo di questo tipo di lettura dei monasteri e relativamente all'Italia centrale finora sono stati coperti Roma, il Lazio³, e in parte anche l'Abruzzo; di conseguenza per i monasteri umbri di regola benedettina, lo storico doveva ancora far ricorso allo Iacobilli, al Lubin⁴ e al Cottineau⁵, dove peraltro la tecnica del censimento è legata alla vecchia storiografia che confonde la regola con l'Ordine di appartenenza: una distinzione fondamentale che spesso però continua ad essere disattesa⁶. Sono queste le ragioni per cui apro una lunga parentesi.

² Cf. M. SENSI, *Monasteri benedettini in Assisi: insediamenti sul Subasio e abbazia di S. Pietro*, in *Atti Accademia Properziana del Subasio*, VI/5. *Aspetti di vita benedettina nella storia di Assisi*, Assisi 1981, 27-50.

³ Cf. CENTRO STORICO BENEDETTINO ITALIANO, *Monasticon Italiae*, a cura di F. CARAFFA, I. Roma e Lazio, Edizioni Centro Storico Benedettino Italiano, Cesena 1981.

⁴ Cf. A. LUBIN, *Abbatiarum Italiae brevis notitia*, Typis J.J. Komarek Boëmi apud S. Angelum Custodem, Romae 1693.

⁵ Cf. L.M. COTTINEAU, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurès*, Protrat Frères, Mâcon 1936.

⁶ Per l'Umbria è d'obbligo citare due Atti di Convegno, dove tuttavia sulla problematica dei monasteri di donne si hanno solo dei cenni: AA.VV., *Ricerche sull'Umbria Tardo-antica e preromanica. Atti del II Convegno di Studi umbri* (Gubbio 24-28 maggio 1964), Tip. Salvi, Perugia 1965; AA.VV., *Aspetti dell'Umbria dall'inizio del secolo VIII alla fine del secolo XI. Atti del III Convegno di Studi umbri* (Gubbio 23-27 maggio 1965), Tip. Grafica, Perugia 1966. Per le Marche, CENTRO DI STUDI STORICI MACERATESI, *I benedettini nelle valli del Maceratese. Atti del II Convegno del Centro di Studi storici maceratesi* (Macerata, 9 ottobre 1966), Edizioni Centro di Studi Storici Maceratesi, Macerata 1967, a cui è seguito AA.VV., *Aspetti e problemi del monachesimo nelle Marche. Atti del Convegno di studi* (Fabriano - Monastero di S. Silvestro abate, 4-7 giugno 1981), 2 voll., Ed. Montisfani, Fabriano 1982, dove al problema dei monasteri femminili è dedicato il saggio di Giovanni Lunardi e qualche cenno negli altri interventi; *Le abbazie delle Marche, storia e arte. Atti del Convegno internazionale* (Macerata, 3-5 aprile 1990), a cura di E. SIMI VARANELLI, Viella, Roma 1992. Ancorché marginale rispetto all'area da me presa in esame aggiungo, poiché almeno nel titolo affronta

L'attenzione del *Monasticon* e nella fattispecie del *Monasticon Umbriae* è in primo luogo per le abbazie, priorati e celle dove hanno operato monaci e monache di regola benedettina il cui ruolo, in seno alla Chiesa è quello di proseguire la tradizione dei combattenti della fede, instaurata col martirio: dei martiri, appunto, ma senza effusione del sangue.

Il termine monaco deriva da *mónos*, nel significato di solitario; da cui *monaco* ricorre nella traduzione della Bibbia detta dei *Settanta*, mentre nella letteratura ecclesiastica è usato per la prima volta nel significato tecnico – che diverrà tradizionale – da Eusebio di Cesarea (†340 ca). Tra gli occidentali, s. Girolamo (†420) è il primo che adoperi la forma latinizzata di *monachus*. Prima di lui, la pellegrina Egeria, nel racconto delle sue peregrinazioni, aveva usato anche il termine *monazontes* variante latina di *monacos*, e di *parthene* nel significato di vergini, termini che però non ebbero fortuna.

I monaci sono continenti (*continentes*, *virgines*), asceti (da *askeîn* = lavorare), anacoreti (da *anacotéin* = ritirarsi; più tardi *eremita*, da *érmos* = deserto) che si distinguono dai pastori e dai laici perché sono dei segregati, *remoti*. La prima figura storicamente accertata di monaco cristiano è l'egiziano *Antonio* (†356 ca.), il *patriarca del monachesimo*, uomo di preghiera e lottatore contro il demonio, di cui s. Atanasio (†373) scrisse la *Vita Antonii*, definita da s. Gregorio Nazianzeno una «regola monastica sotto forma di racconto».

Alcuni asceti, desiderosi di fuggire dal mondo per entrare in un contatto ininterrotto con Dio, si unirono ad Antonio, ormai vecchio, per averne il consiglio e la direzione; si originò così una comunità di anacoreti senza regola e stabilità, tutta incentrata sul prestigio personale di Antonio, divenuto loro padre spirituale. Il monachesimo egizio fu un movimento di laici, cui in seguito presero parte anche sacerdoti. Questi, dall'Egitto, passarono in Palestina, dove si affermò come *laura*, una forma promiscua dei due sistemi di monachesimo (eremo e monastero/anacoretismo e cenobitismo). Al pari del monachesimo egiziano e palestinese il monachesimo siriano conobbe la forma cenobitica, quella cioè «di quei monaci che vivono raggruppati in una comunità sotto la guida e la direzione di un anziano» e la forma anacoretica.

L'Occidente conobbe il monachesimo orientale tramite s. Atanasio di Alessandria, sia in occasione del suo esilio a Treviri (335/338), sia con la *Vita Antonii*; mentre le prime forme di monachesimo risalgono al IV secolo: vi contribuirono s. Girolamo; Giovanni Cassiano e s. Martino vescovo di Tours. S. Cesario fu il primo a scrivere, verso la metà del sec. VI, una *regola per sacre*

la problematica, *Il monachesimo benedettino femminile in Ciociaria. Atti del convegno di studi per il XXV di beatificazione di suor Maria Fortunata Viti* (Veroli, 3 - 4 ottobre 1992), a cura di G. D'ONORIO, Monastero di S. Maria dei Franconi, Veroli 1994.

vergini, oltre che una regola per monaci. Mentre *Benedetto da Norcia* (480-547/548), per aver riordinato il monachesimo d'occidente, ebbe l'appellativo di *patriarca del cenobitismo occidentale*. Della sua vita sappiamo solo quello che ci deriva dal II libro dei *Dialoghi* di Gregorio Magno.

L'eredità di s. Benedetto è la *Regola* (*Regula Monachorum*) che porta il suo nome e inizia con le parole «Auscolta, o fili, praecepta Magistri», un codice, iniziato a scrivere dietro incarico di papa Agapito (535-536) e redatto nel corso di tre decenni (535-560 ca.) – quindi oltre la morte del santo – che è rimasto, fino al secolo XIII, l'unica regola in vigore nei monasteri d'Occidente. In questa regola, che si rifà all'esperienza dei padri del deserto, la vita dei monaci viene riassunta nell'*ora et labora*, e ha come fine ultimo la gloria di Dio («ut in omnibus glorificetur Deus», *Reg. LVII*), per questo è tutta incentrata nella celebrazione del culto divino, compito principale della *schola dominici servitii*.

A costituire l'*humus*, donde germogliò il monachesimo benedettino, sono i concetti fondamentali di uguaglianza di tutti gli uomini davanti a Dio; nobiltà del lavoro; vanità delle ricchezze. Nel monastero non v'è infatti distinzione tra nobile e servo, tra romano e barbaro. Il monaco non possederà nulla in proprio e oltre alla preghiera, attenderà al lavoro. L'unione della preghiera con il lavoro, considerato come un dovere accanto alla preghiera, è appunto l'aspetto nuovo del monachesimo beneddino e la ragione della sua importanza anche civile. *Ora et labora*, il motto beneddino, è simbolo dell'unione dell'umano con il divino; dell'attività con la contemplazione e rappresenta la sintesi di quelle energie che hanno lentamente incivilito i barbari e preparato l'avvento della nuova civiltà e società medievale moderna. L'*ora et labora* beneddino è l'espressione di una promozione monastica del lavoro che viene associato con pari dignità alla preghiera e viene interpretato come penitenza e come imitazione degli apostoli e dei padri del monachesimo, ancorché venga richiesto dalla necessità di provvedere alle urgenze proprie e del monastero.

A partire dalla fine del V secolo l'Umbria è interessata da un movimento eremitico tipicamente italico, seppure dallo Iacobilli ritenuto di importazione orientale, che si insediò in Val del Campiano e in Val Castoriana: questo movimento procedette di pari passo con l'evangelizzazione delle zone periferiche, permettendo la conquista da parte della Chiesa di zone ancora largamente pagane. Iniziatore della vita eremitico-monastica nella valle di Campi, fu Spes, originario di Norcia; lo fece prima ancora che s. Benedetto desse principio al suo movimento. Successore di Spes fu Eutizio, cui fu intitolata l'omonima abazia di Val Castoriana. Stando ai *Dialoghi* di papa Gregorio i monaci della Valnerina, quasi illetterati, erano vicinissimi al mondo popolare: alcuni erano dominati dalle passioni dell'odio e del rancore, mentre in altri spiccava la

virtù della *simplicitas* che si manifestava attraverso il potere taumaturgico. A raccogliere l'eredità del movimento eremitico delle origini furono altrettante abbazie altomedievali: per la Val Castoriana, S. Eutizio; per la Valle di Narco, S. Pietro e per Monteluco, S. Giuliano.

Dopo il crollo dell'impero carolingio si accentuò il particolarismo locale e le istituzioni ecclesiastiche entrarono in crisi. Da più parti si sentì allora l'esigenza di una riforma radicale monastica ed ecclesiastica. Questa esigenza trovò in Francia uno sbocco naturale nella corrente monastica di Cluny⁷. Nell'Italia centrale, qualche decennio più tardi, l'avvio della riforma partì dall'eremo e si dispiegò su tre distinti filoni: monastico, canonico e penitenziale. La corrente monastica fece capo a s. Romualdo, cui ben presto fu riconosciuto il ruolo di restauratore dell'Ordine monastico in Italia⁸ e di evangelizzatore tra i gioghi dell'Appennino umbro marchigiano dove, anche se non mancarono occasioni di predicazioni infuocate contro i simoniaci, predicò soprattutto con la testimonianza di vita: «tacente lingua et predicante vita»; ottenendo conversioni e facendo persino conquiste al martirio dell'eremo tra i «famuli» e «custodes pecorum»⁹. Quanto al restauro dell'Ordine monastico, si pensi al ruolo svolto dalle due più importanti fondazioni romualdine dell'Italia centrale: Camaldoli (fondato nel 1012), dove l'abate Rodolfo, quarto priore, redasse e commentò tra il 1080-1085 le *Eremiticae Regulae*¹⁰, e S. Croce di Fonte Avellana¹¹, dove s. Pier Damiani (†1072), sulla scia di s. Romualdo volle ricreare l'antico anacoretismo, e la cui azione fu contrassegnata da due grandi ideali: la riforma della Chiesa e la promozione

⁷ Giova ricordare come sotto il priorato di Pietro il Venerabile (†1156) la scelta eremitica ebbe cittadinanza anche a Cluny, roccaforte del cenobitismo, cf. J. LECLERCQ, *Pierre le Vénérable et l'érémisme clunisien*, in *Petrus Venerabilis, 1156-1956. Studies and texts commemorating the eighth centenary of his death*, a cura di G. CONSTABLE - J. KRITZECK, Herder, Roma 1956, 99-120; G. CHACHUAT, *L'érémisme à Cluny sous l'abbat de Pierre-le-Vénérable*, in *Annales de l'Académie de Mâcon* 58 (1982), 89-96.

⁸ Nel prologo delle consuetudini cluniacensi di Farfa si legge che Romualdo «normam prisce iustitie in sexu renovavit utroque et ordine» (cf. *Il "Chronicon Farfense" di Gregorio di Catino*, a cura di U. BALZANI, I, Forzani e C., Roma 1903, 50, nota 3), con ciò estendendo la sua azione riformatrice anche ai monasteri femminili, notizia confermata peraltro dalla *Vita*: PIER DAMIANI, *Vita beati Romualdi*, 35; 63.

⁹ Se ne parla specie in occasione dei reiterati soggiorni fatti da Romualdo negli eremi di Val di Castro – in diocesi di Camerino – (quattro volte, morendovi durante l'ultimo soggiorno), e di Sitria – ai confini della diocesi di Gubbio – (quattro volte), dove il santo compì opera di evangelizzazione tra le classi più umili (PIER DAMIANI, *Vita beati Romualdi*, 35; 52; 64).

¹⁰ D'obbligo il rimando a G. TABACCO, *Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese*, in CENTRO DI STUDI MEDIEVALI – UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE, *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della II settimana internazionale di studio* (Mendola, 30 agosto - 6 settembre 1962), Vita e Pensiero, Milano 1965, 73-119, riedito in Id., *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Liguori, Napoli 1993, 195-248.

¹¹ Per Giovanni Tabacco, l'ipotesi del Franke non è ben fondata (cf. G. TABACCO, *Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese*, 85).

della vita monastica nella forma semi-eremitica¹². Temi tutti già affrontati al Convegno della Mendola e che continuano ad avere un notevole seguito: si pensi agli studi di Cécile Caby incentrati su Romualdo e Camaldoli¹³ e a quelli di Nicolangelo D'Acunto, su s. Pier Damiani¹⁴.

Si è ultimamente arricchita anche la letteratura relativa agli eremiti di vita mista, i cosiddetti “eremiti neri”, istituzionalizzati con la regola sant'Agostino e confluiti in un solo ordine giuridico, quello degli eremitani di sant'Agostino. Costoro ebbero origine nei territori settentrionali del Patrimonium S. Petri, nella Marca anconitana nella Toscana e nella Lombardia.

Appartengono al sec. XI anche due movimenti monastici di riforma che presero l'avvio da Foligno: la congregazione di Sassovivo, iniziata intorno al 1080 da Mainardo, monaco-eremita proveniente con tutta probabilità da Sirtia, il monastero romualdino legato a s. Pier Damiani. Fu una federazione di monasteri di famiglia, fino a un centinaio, con indirizzo assistenziale e ospitaliero, sparsi tra Umbria, Lazio e Marche. A favorirla furono i conti di Uppello, e quindi la Sede Apostolica. L'altra riforma è quella di s. Domenico (†1032) monaco di S. Silvestro, una fondazione legata al monachesimo della valle di Campi, da cui però il santo partì girovagando nella Sabina, tra Abruzzi e Lazio e alternando la fase eremitica alla predicazione riformatrice e alla fondazione di monasteri a indirizzo eremitico, una dozzina in tutto¹⁵, come ha ben puntualizzato H.E.J. Cowdrey¹⁶, seguito da J.M. Sensterre¹⁷.

¹² Di PIER DAMIANI sono gli *Opuscoli XIV e XV*, dove vengono descritte le consuetudini eremitiche di Fonte Avellana, caratterizzate da povertà e austerità. D'obbligo il rimando a O. CAPITANI, *San Pier Damiani e l'Istituto eremitico*, in CENTRO DI STUDI MEDIEVALI – UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE, *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, 122-163; tema su cui è tornato M. Petrocchi,

¹³ Cf. C. CABY, *De l'érémisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Age*, École française de Rome, Rome 1999; ID., “Camaldulensis heremi sive cenobii religio”: nascita e sviluppo dell'ordine camaldolese (sec. XI-XIV), in CENTRO STUDI AVELLANITI, *San Romualdo. Storia, agiografia e spiritualità. Atti del XXIII convegno del Centro di studi avellaniti* (Fonte Avellana, 23-26 agosto 2000), Gabrielli, Negrar (VR) 2002, 221-241.

¹⁴ Cf. N. D'ACUNTO, *I laici nella chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1999.

¹⁵ Cf. F. DOLBEAU, *Le dossier de saint Dominique de Sora, d'Alberic du Mont Cassin a Jacques de Varagine*, in *Mélanges de l'École française de Rome* 102 (1990), 7-78; C.V. FRANKLIN, *The restored «Life and miracles of St. Dominic of Sora» by Alberic of Monte Cassino*, in *Medieval Studies* 55 (1993), 285-385.

¹⁶ Cf. H.E.J. COWDREY, *The Age of Abbot Desiderius. Montecassino, the Papacy, and the Normans in the Eleventh and Early Twelfth Centuries*, Oxford University Press, Oxford 1983 (tradotto in italiano con il titolo, *L'abate Desiderio e lo splendore di Montecassino. Riforma della Chiesa e politica nell'XI secolo*, Jaca Book, Milano 1986). Vedi anche J. HOWE, *Church reform and social change in eleventh-century Italy. Dominic of Sora and his patrons*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (PA) 1997.

¹⁷ Cf. J.-M. SANSTERRE, *Recherches sur les hermites du Mont-Cassin et l'érémisme dans l'agiographie cassinienne*, in *Agiographica* 2 (1995), 57-92; ID., *Le monachisme bénédictin d'Italie et les bénédictins italiens en France face au renouveau de l'érémisme à la fin du X^e et au XI^e siècle*, in *Ermite de France et d'Italie*, École française de Rome, Rome 2003, 29-46, (ivi, 34s.).

Mentre la cronaca di Montecassino, roccaforte italiana del cenobitismo, ricorda s. Domenico di Foligno non come eremita, ma come *multorum fundator cenobiorum*, ragione non ultima perché due di questi, in seguito, passarono a Montecassino¹⁸, fra cui S. Pietro di Avellana, Quivi, tra il 1040 e il 1050, morì sant'Amico il quale vi si ritirò come recluso, dopo un lungo periodo di eremitismo indipendente condotto in una grotta micaelica ai confini tra Abruzzo e Marche¹⁹. Non l'agiografo del secolo XI, ma lo Iacobilli, vissuto sei secoli più tardi, individua questa grotta, dove s. Amico visse ora solo, ora in compagnia di qualche discepolo, in S. Angelo *de Criptis*, un santuario micaelico presso Ripa di Salino, a destra della Vibrata e in territorio di Civitella del Tronto²⁰. La scritta che corre lungo la modanatura dell'altare maggiore ci assicura il recupero del santuario da parte del vescovo di Ascoli che vi si recò per consacrare quell'altare, notizia peraltro conosciuta dallo Iacobilli, e contestualmente la continuità di questo santuario d'altura ad opera di custodi da lui approvati.

Al movimento eremitico che, a partire dalla fine del secolo X interessò i gioghi dell'Appennino, si deve la riscoperta di S. Michele quale patrono dei combattenti. Agli inizi del secondo millennio ebbe origine un movimento di tipo millenaristico che spinse uomini e donne a fuggire dalle città, per rifugiarsi nelle spelonche e fra le rocce dei monti, in attesa della fine dei tempi; a costoro si addice l'appellativo di eremiti dell'Apocalisse (*Ap* 6,14-17)²¹. Fu un movimento penitenziale, quello eremitico, autonomo rispetto alle contemporanee istituzioni claustrali, da collegare invece a quel remoto movimento penitenziale dei primi secoli che aveva dato vita all'*Ordo conversorum et conversarum* e che era stato oggetto di un'apposita legislazione ecclesiastica²².

¹⁸ Cf. *Chronica monasterii Casinensis*, II, 59, H. HOFFMANN (ed.), in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum*, XXXIV, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1980, 283.

¹⁹ Cf. *Vita prima S. Amici*, C. DE SMEDT (ed.), in *Acta Sanctorum, Novembris*, II, Apud Socios Bollandianus, Bruxelles 1894, 92-99; cf. inoltre B. CIGNITTI, *Amico di Avellana*, in *Bibliotheca Sanctorum*, I, Città Nuova, Roma 1961, 1006-1007; H. BLOCH, *Monte Cassino in the Middle Age*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1996, 362-364; J.-M. SANSTERRE, *Recherches sur les hermites du Mont-Cassin et l'érémisme dans l'agiographie cassinienne*, 79-80.

²⁰ Cf. L. IACOBILLI, *Vite de' santi e beati dell'Umbria*, III, appresso Agostino Alterij, Foligno 1661, 6-12.

²¹ Si legge infatti nel libro dell'Apocalisse: «il cielo si ritirò come un volume arrotolato e ogni montagna e isola furono smosse dai loro posti. Re della terra, magnati e capitani, ricchi e potenti, schiavi e liberi si nascosero nelle spelonche e nelle rocce dei monti. E dissero ai monti e alle rocce: cadete su noi e nascondeteci dalla faccia di colui che siede sul trono e dall'ira dell'Agnello; perché è venuto il giorno della loro ira. Chi mai può stare in piedi?» (*Ap* 6,14-17)

²² Cf. P. GALTIER, *Pénitents et «convertis»*, in *Revue d'Histoire ecclésiastique* XXXIII (1937), 1-26; 277-305; ID., *Conversi*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, II/2, Beauchesne, Paris 1953, 2218-2224; J. LECLERC, *Spiritualità del Medioevo da S. Gregorio a S. Bernardo (sec. VI-XII)*, in *Storia della spiritualità cristiana*, 3/1, EDB, Bologna 1969, 93-96 (ordine dei penitenti).

La ripresa del movimento eremitico del secolo XI coincise – nell'Italia centrale – con una larga diffusione, nelle campagne, del culto verso san Michele arcangelo, il difensore nella lotta contro le insidie del diavolo e il protettore delle anime nel terribile giudizio²³. I risvolti più significativi della devozione verso l'Arcangelo furono le ricostruzioni su modello del santuario pugliese, i pellegrinaggi a Montesantangelo, cioè il santuario prototipo e quello ai santuari "ad instar", costruiti sul modello garganico²⁴. Da qui le ragioni per cui il modello garganico della grotta naturale, con acqua sorgiva o stillante, si diffuse in tutta l'area longobarda. Sono i cosiddetti santuari *ad instar Gargani*, grotte che furono adibite al culto micaelico. Questo modello santuariole, assai frequente lungo la dorsale appenninica, fu esportato anche al di fuori della Penisola²⁵.

Fino all'anno Mille sorgono grandi abbazie, ma l'espansione monastica segna il passo. Con il secolo XI si assiste a tanti eremi che popolano la nostra dorsale appenninica luoghi di preghiera, istituzionalizzati con regola benedettina: penso ai tanti bizzocaggi, specie al femminile, istituzionalizzati con regola benedettina, ma penso anche ai tanti santuari micaelici *ad instar* che rimandano alla piccola nobiltà di ascendenza longobarda, la quale gestiva vaste estensioni di boschi e di prati. La proliferazione di tanti santuari spesso dotati di sorgenti poste all'interno o nelle vicinanze dell'eremo costituiscono una delle pagine di cui la storia monastica solo di recente ha cominciato ad interessarsi.

²³ Cf. É. DELARUELLE, *Les ermites et la spiritualité populaire*, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, 212-241 (qui, 234-235, nota 102); riedito anche in ID., *La piété populaire au Moyen âge*, Bottega d'Erasmus, Torino 1975.

²⁴ Dovette far scalpore il fatto che Ottone III, su consiglio del confessore, tra il febbraio-marzo 999 avesse compiuto, a piedi nudi, un pellegrinaggio espiatorio al Gargano: cf. PIER DAMIANI, *Vita beati Romualdi*, 25: «penitentie causa nudis pedibus de Romana urbe progrediens»; inoltre J.-M. SANSTERRE, *Otton III et les saints ascètes de son temps*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* XLIII (1989), 377-412 (specialmente 390s.). Ma il grande flusso di pellegrini al santuario garganico si ebbe dopo la nuova consacrazione della chiesa, avvenuta nel 1021. L'anno successivo (1022) vi pellegrinò Enrico II, la notizia è inserita in un tardo "additamentum" della *Vita di Enrico* scritta da ADALBERTO, *Vitae S. Heinrici. Additamentum*, G. WAITZ (ed.), in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, IV, Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, Hannoverae 1841, 818. Papa Leone IX nel 1049, cioè nello stesso anno in cui fu elevato al soglio pontificio, *causa orationis* si recò al santuario e vi tornò altre due volte: nel 1050, in occasione del concilio riformatore, celebrato a Siponto e nel successivo, insieme ad Alinardo di Liegi con cui stava progettando una "guerra santa" contro i Normanni. Riferendosi a questa terza visita del pontefice, l'anonimo autore del *Chronicon* di S. Benigno di Digione sottolineò – come scrive il Petrucci – «il nesso esistente fra i pellegrinaggi meridionali di Leone IX e la sua progettata "guerra santa": egli voleva infatti avvalersi del culto micaelico, particolarmente sentito da bizantini e longobardi, per favorire l'ideale della riforma della Chiesa nel mezzogiorno d'Italia», cf. A. PETRUCCI, *Aspetti del culto e del pellegrinaggio di S. Michele sul monte Gargano*, in AA.VV., *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla I° crociata. Atti del IV Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale* (Todi, 8-11 ottobre 1961), Accademia Tudertina, Todi 1963, 145-180 (specialmente 173).

²⁵ Il modello garganico della grotta naturale, con acqua sorgiva o stillante, si diffuse in tutta l'area longobarda e fu anche esportato al di fuori della Penisola, cf. A. PETRUCCI, *Aspetti del culto e del pellegrinaggio di S. Michele sul monte Gargano*, 171-177; G. OTRANTO - C. CARLETTI, *Il santuario di S. Michele arcangelo sul Gargano dalla origini al secolo X*, Edipuglia, Bari 1990, 119-122.

Nella regola di s. Benedetto è la stessa comunità che, attraverso l'abate, si fa datore di lavoro per i suoi componenti. Si lavora ogni giorno (cap. XLVIII): in qualche caso anche a distanza dagli edifici conventuali; donde la necessità di celebrare qualche ora liturgica nel luogo stesso del lavoro (cap. L). La comunità, delineata dalla Regola di s. Benedetto, vuol essere autosufficiente. Il monastero, se è possibile, sia costruito in modo che abbia tutto il necessario: acqua, un mulino, un orto e quanto necessita per l'esercizio delle arti diverse nella sua clausura, onde i monaci non debbano andare fuori vagando, il che non giova affatto alle loro anime (cap. LXVI). Il lavoro è artigianale, manuale e intellettuale. Il legislatore prevede circostanze normali, ma anche eccezionali (cap. XLI), mentre in modo categorico esclude l'ozio «che è il nemico dell'anima e perciò i fratelli devono essere occupati, ad ore stabilite, nel lavoro manuale e in altre ore devono dedicarsi alla lettura» (cap. XLVIII). I prodotti del lavoro monastico sono venduti e il monastero in quanto comunità ne trae vantaggio, senza tuttavia trasformarsi in una società a scopo di lucro, mentre il legislatore richiama all'umiltà i monaci che contribuiscono in questo modo alle necessità di tutti (cap. LVII). Il lavoro si svolge poi in silenzio, come del resto tutta la giornata monastica (cap. VI). In questo modo si accentua il clima orante della comunità, tutto orientato in funzione di una ricerca di Dio che si svolge nella realtà degli incarichi e nel rispetto del cammino spirituale di ciascun monaco.

Mario Sensi
Pontificia Università Lateranense
Piazza San Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

Origine e sviluppo delle ricerche per il *Monasticum Umbriae*. Lectio

MARIO SENSI

Abstract

Il contributo del compianto prof. Mario Sensi – la *lectio* da lui tenuta al *Forum regionale Paesaggio – Geografia 2014*, 4. *Alle radici del paesaggio umbro: le abbazie benedettine* (Abbazia di Montelabate [PG], 26 settembre 2014) della Regione Umbria – vuole essere una illustrazione del lavoro di ricerca che ha preceduto la realizzazione del *Monasticum Umbriae*, il repertorio delle abbazie benedettine umbre. In questo breve saggio, in particolare, l'autore ha inteso soffermarsi sui protagonisti e sui "luoghi" storico, geografici e paesaggistici che costituiscono il nucleo fondamentale del repertorio stesso.

Parole Chiave

Storia della Chiesa; epoca Monastica; San Benedetto; Umbria; eremitismo; cenobitismo; culto micaelico

Abstract

The contribution of the late Prof. Mario Sensi – the *lectio* he gave at the *Forum regionale Paesaggio – Geografia 2014*, 4. *At the roots of the Umbrian landscape: the Benedictine abbeys* (Abbey of Montelabate [PG], September 26, 2014) of the Umbria Region – is intended to be an illustration of the research work that preceded the creation of the *Monasticum Umbriae*, the repertoire of Benedictine abbeys in Umbria. In this brief essay, in particular, the author intended to dwell on the protagonists and the historical, geographical and landscape "places" that constitute the core of the repertoire itself.

Keywords

History of the Church; Monastic period; St. Benedict; Umbria; hermitry; cenobiticism; micaelic cult

LA CHIESA SECONDO SAN CROMAZIO DI AQUILEIA

Giulio Trettel*

1. Le origini dell'ecclesiologia in Cromazio d'Aquileia

L'ecclesiologia di Cromazio¹, vescovo di Aquileia negli anni 387/8-407/8 circa, nasce dall'aderenza alla Parola di Dio, cui unicamente il vescovo Cromazio si riferisce². È però altrettanto evidente che essa si colloca nella scia della Tradizione ecclesiale, sia pur con delle sottolineature proprie della Chiesa aquileiese, per quelle che sono – in qualche modo – fonti di riferimento “obbligate”; per Aquileia sono Alessandria d'Egitto (la teologia e l'esegesi di Origene, in particolare), l'Africa di Cartagine (per Tertulliano e Cipriano), la Gallia (con sant'Ilario di Poitiers), Milano (sant'Ambrogio), ma pure la Chiesa di Roma.

Non mancano però richiami precisi ai grandi maestri della Chiesa di Antiochia di Siria e alle comunità cristiane della Cappadocia per i maestri della fede quali Basilio Magno, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo³. Pure vi sono radici ancor più profonde, che andrebbero meglio esplorate, come il ricordo delle Chiese dell'Apocalisse⁴, per le ascendenze che chiameremmo *giovannee* e che vanno anche sotto il nome di *quartodecimane*.

* Già docente di *Lettere classiche*, Istituto “Don Giovanni Bosco”, Verona.

¹ Per le opere di San Cromazio, si veda: CHROMATIUS AQUILEIENSIS, *Opera omnia*, R. ÉTAIX - J. LEMARIÉ (eds.), in *Corpus Christianorum*, series latina, IX/A - Suppl., Brepols, Turnhout 1974. Per le traduzioni in italiano si rimanda a: CROMAZIO DI AQUILEIA, *Sermoni* (Testo latino e italiano), a cura di G. CUSCITO, in *Corpus scriptorum Ecclesiae aquileiensis*, IV/1, Società per la conservazione della Basilica di Aquileia - Città Nuova, Gorizia-Roma 2004; Id., *Trattati sul Vangelo di Matteo* (Testo latino e italiano), a cura di G. TRETTEL, in *Corpus scriptorum Ecclesiae aquileiensis*, IV/2, Società per la conservazione della Basilica di Aquileia - Città Nuova, Gorizia-Roma 2005.

² Cf. G. TRETTEL, *La “Parola di Dio” nei sermoni di Cromazio d'Aquileia*, in *Memorie storiche forogiuliesi* 53 (1973), 11-29.

³ In quest'ordine di idee vanno ricordate le varie traduzioni (dalle opere di Basilio e di Gregorio di Nazianzo) fatte da Rufino di Concordia per conto della Chiesa di Aquileia.

⁴ Cf. *Ap* 1,11; e capitoli 2-3.

In modo sintetico, si potrebbe asserire che i punti “obbligati” della fede di Aquileia sono quelli ricordati nel simbolo di quella comunità:

«Noi, secondo la Tradizione dei nostri padri (*maiores nostri*), teniamo fede a quella norma che, per la grazia del battesimo, abbiamo ricevuto nella Chiesa aquileiese».

Segue quindi la formula della professione di fede; per poi concludere:

«Al di fuori della fede che ho prima professato (*exposui*), e cioè quella fede che si professa nella Chiesa di Roma, nella Chiesa di Alessandria ed anche nella nostra Chiesa di Aquileia, come pure la fede della Chiesa di Gerusalemme – io non ho mai avuto altra fede e neppure ne ho altra: tutto questo affermo nel nome di Cristo»⁵.

2. La teologia di Cromazio

La teologia di Cromazio – è altra premessa necessaria – sgorga dalla sua cristallina riflessione sul mistero della Trinità, con una particolare evidenza per la *crisologia*, tenuto conto che siamo ancora vicini al grande dibattito provocato dall’eresia ariana⁶, cui si correla la *mariologia*⁷. Pure questa, infatti, non può assolutamente venire trattata in modo “distaccato” dalla riflessione sulla storia della salvezza, ossia della Chiesa. Per Cromazio, Maria vergine è tutta in relazione al mistero trinitario, benché poi finisca per prevalere l’asse crisologico.

Così è per la Chiesa: non è assolutamente pensabile in Cromazio un trattato *de Ecclesia* distinto, staccato dalla riflessione *crisologica*, quasi fosse consentita una trattazione separata della Chiesa dal suo Signore.

Partendo da tali considerazioni è possibile – forse – offrire in sintesi la visione che il vescovo di Aquileia ha della Chiesa, perché non è questo il luogo: ci si accontenterà tuttavia di alcune suggestioni e spunti, quasi a mo’ di esplorazione; anche per un’altra ragione: ci è consentito procedere per sezioni più che per sintesi, dato che i testi cromaziani giungono a noi frammentari.

⁵ Per il simbolo della Chiesa di Aquileia esistono numerosi studi e commenti. Si può vedere RUFINO DI CONCORDIA, *Scritti vari*, M. SIMONETTI (cur.), in *Corpus scriptorum Ecclesiae aquileiensis*, 5/2, Società per la conservazione della Basilica di Aquileia - Città Nuova, Gorizia-Roma 2000; R. BRATOŽ, *Il cristianesimo aquileiese prima di Costantino, fra Aquileia e Poetovio*, Istituto Paschini - Istituto di Storia Sociale e Religiosa, Udine-Gorizia 1999, 123-137, dove sono chiarite le particolarità (due) e le “aggiunte” (tre) del simbolo aquileiese.

⁶ Sul dibattito crisologico del sec. IV, cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana del IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975.

⁷ Ne abbiamo parlato in più testi: cf. G. TRETTEL, *La Vergine Maria in San Cromazio*, Centro studi storico-religiosi Friuli-Venezia Giulia, Trieste 1991; e con lo stesso titolo in *Theotokos* XII (2004), 95-160.

Un altro rilievo: Cromazio è pastore e maestro; non è un “teologo” che dibatta – per dir così – a tavolino i temi ecclesiali.

L'*ecclesiologia* – come pure la cristologia e la mariologia – non può avere una trattazione, tutta a sé, a parte, perché è nell'interno dell'opera omiletica ed esegetica, nel complesso delle riflessioni che via via si presentano tanto nelle catechesi (come lo comportava la natura di qualche celebrazione), quanto nella considerazione esegetica più metodica condotta sull'evangelo di Matteo, che – in precedenza – poteva essere anche stato motivo di trattazione omiletica.

L'*ecclesiologia* di Cromazio (data la non sistematicità dei richiami a nostra disposizione) potrà forse risultare frammentaria⁸, ma senz'altro in grado di indicare una linea portante che nasce dalla Parola di Dio (la Scrittura è *santa* o *divina*) che dalla Tradizione complessiva cui si richiama nelle fonti più sopra ricordate. Merita senz'altro un richiamo particolare almeno san Cipriano, per il *De Ecclesiae unitate*, oppure – nel suo insieme – l'opera di sant'Ambrogio di Milano che Cromazio considerava, in qualche modo, suo maestro e padre spirituale per le molteplici relazioni che unirono i due pastori.

In sintesi l'*ecclesiologia* di Cromazio può essere così raccolta:

- La Chiesa è unica (*unum corpus Ecclesiae*);
- La Chiesa è nata dal sangue di Cristo ed è stata incorporata dal sangue della croce e dal sangue dei martiri;
- La Chiesa, quale veste preziosa, è intessuta dallo Spirito santo;
- La Chiesa è e vive là dove si annuncia che Cristo è nato dalla Vergine (*ex virgine* è la formula consueta); la Chiesa perciò è quella che si raccoglie attorno a Maria;
- La Chiesa si incentra nel vescovo dai costumi esemplari e dalla retta dottrina; accanto a lui fanno corona i presbiteri, i diaconi, il popolo fedele;
- La Chiesa appartiene al Signore e Redentore, il buon pastore che ha offerto la propria vita per i credenti;
- Unico è il *corpus Ecclesiae*, e non può mai essere scisso o diviso (ciò viene annunciato contro qualsiasi deviazione dottrinale o morale);
- L'unico Signore e Salvatore guida e custodisce la sua Chiesa, difendendola dagli assalti e dalle aggressioni del maligno;
- La Chiesa è madre che genera, è maestra che insegna e guida alla vita;
- La Chiesa è madre feconda perché mediante il battesimo genera figli a Dio: il battesimo è come il grembo della Chiesa: è l'*uterus Ecclesiae*⁹.

⁸ Con tutta probabilità, per il nostro autore, questo potrebbe essere un primo tentativo di sintesi; non abbiamo conoscenza di altri studi simili su questo tema.

⁹ A ciò si riferiscono i sermoni sulla Pasqua, ma pure molti altri, come il XIV, il XV, il XVIII, etc.

Anche sulla scia di Ambrogio è poi possibile rintracciare spesso un'altra serie consistente di caratteristiche e di attributi che avvicinano la Chiesa a Maria: ad esempio – come Maria – la Chiesa è *virgo*, è *sponsa*, è *nupta*, è *mater*; *in figura*¹⁰ è anche *vidua*.

Tutti questi motivi ed altri ancora si prestano a considerazioni molteplici e ricche di tante suggestioni, il che permette di 'costruire' una teologia della Chiesa in Cromazio abbastanza consistente; sarà nostro compito cogliere qualcuna di tali suggestioni – non tutte, di certo – il cui sviluppo mancherebbe senz'altro una riflessione abbastanza consistente.

3. Il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento

Un'altra annotazione può tornare utile alla comprensione del pensiero cromaziano, che lo lega – per dir così – all'esegesi non solo della Chiesa di Alessandria d'Egitto, ma alla Chiesa *tout court* nell'interpretazione della Scrittura (cf. *Lc* 24,25-27.45-47; *Gv* 5,39, etc.), ed è dovuta al fatto che la Chiesa è la realizzazione (la *veritas*, la chiama Cromazio) della *figura* (del *typus*, dell'*imago*, dell'*umbra*) anticipata, per un verso, dalla *sinagoga*; dall'altra, la Chiesa diventa la contrapposizione della sinagoga: o, piuttosto, è in modo inverso che avviene: la sinagoga è divenuta la contrapposizione della Chiesa. Sarebbe però più esatto asserire che è la sinagoga¹¹ che non ha saputo dare pienezza alla *figura*, così da diventare essa stessa l'*Ecclesia*. Tutto ciò consente di affermare che anche la Chiesa – come è avvenuto per Cristo – ha avuto, nell'Antica Alleanza, la sua *figura* (il suo *typus*). È ciò che costituisce la relazione necessitante tra AT e NT, appunto tra la *figura* e la *veritas* (o la *Veritas*, che è poi il Cristo stesso). L'esegesi – almeno quella di Cromazio¹² – è sistematica, in quanto seguendo passo passo commenta il vangelo di Matteo (considerato l'*evangelium Ecclesiae* per antonomasia), la predicazione – in qualche modo – è invece occasionale, dato il percorso celebrativo dei misteri nella scansione dell'anno liturgico.

Motivi "ecclesiali" in modo particolare sono rintracciabili, ad es., nei *Sermoni* X, XIV, XIX, XXXIII, etc., mentre, per i *Trattati*, ci si deve riferire

¹⁰ Figura (ed altri termini equivalenti, come *typus*, *imago*, *umbra*, oppure una serie di verbi come *ostendere*, *monstrare*, *praeoccurrere*, *praefigurare*, *praeostendere* etc.) intende istituire un rapporto inscindibile che rannoda il NT al VT, anche secondo la ben nota affermazione di SANT'AGOSTINO: *Novum in vetere latet, Vetus [Testamentum] in novo patet*, in AGOSTINO, *Quaestiones in Heptateuchum* 2,73: PL 4,623.

¹¹ Per questo rapporto Chiesa/sinagoga in Cromazio, cf. il nostro studio G. TRETTEL, *Cromazio di Aquileia: la Chiesa e la sinagoga*, in *Salesianum* LXXVIII (2016), 227-245.

¹² Per quello che a noi è dato conoscere, il Commento esegetico di Cromazio al Vangelo di Matteo si arresta alla fine del cap. XVIII.

ad una lunga serie di testi; così ad esempio i *Trattati* XIX, XXIII, XXIV, XXVIII, XXXV, XLII, XLVI, XLVIII, L, LI, LV, LVI, LVII, LIX. Come è dato di vedere i richiami ecclesiali sono molto numerosi; qui ne sono stati segnalati soltanto alcuni.

Per lo scopo che ci proponiamo in questa indagine, al fine di documentare le affermazioni fatte sopra, ci limitiamo a richiamare quei testi (anche se non in forma esaustiva sistematica) che ci sembrano particolarmente i più significativi¹³. Servirà tuttavia anche a documentare l'esistenza di un saldissimo legame che unisce la Chiesa (l'*ecclesiologia*) al Cristo Signore (la *crisologia*) e alla Vergine Maria (la *mariologia*), al punto che trattando dell'ecclesiologia non è assolutamente possibile prescindere da una relazione necessitante con il Signore e con la Vergine.

Il nostro lavoro vorrebbe unicamente apparire come uno *specimen*, perché ci si trova come in un grande cantiere, nel quale il molto "materiale" è in attesa di una sistemazione esauriente.

4. La Chiesa e Maria

La *crisologia* e la *mariologia* di Cromazio sono già state "esplorate" da parte nostra¹⁴; tuttavia il legame Chiesa-Maria è talmente vincolante che non potrebbe essere qui omissis, pena una riflessione che risulterebbe monca e senza gli agganci necessari per un discorso omogeneo, poiché Maria è *nella* Chiesa, come il fiore più splendido.

Seguendo l'ordine dei testi come risultano raccolti nel *CCL IX/A*¹⁵ si incontrano dei brani relativi alla Vergine Maria, testi di un notevole spessore teologico, che proponiamo nella loro sintetica formulazione. La vicenda di Pietro narrata in *At* 12,1-17 suggerisce a Cromazio queste considerazioni sofuse insieme di amabile poesia:

«Non ci è consentito di uscire dal carcere, ossia sottrarci agli errori di questo mondo, se non viene a visitarci l'angelo del Signore. Ci verrà spalancata la porta ferrea, ossia la porta della morte e della pena, quella che il Signore in forza della

¹³ Dei testi proponiamo solitamente una nostra traduzione, per un latino qual è quello di Cromazio, che nella sua chiarezza e linearità non ignora tuttavia il *cursus* della lingua latina.

¹⁴ Per la *crisologia* di Cromazio, cf. il nostro studio G. TRETTEL, *Crisologia cromaziana (appunti)*, in *Ricerche religiose del Friuli e dell'Istria* 1 (1981), 3-86. Per la *mariologia*, i già citati: Id., *La Vergine Maria in San Cromazio* e, analogamente, Id., *La vergine Maria in san Cromazio*, in *Theotokos* XII (2004), 95-160.

¹⁵ Vanno aggiunti altri ritrovamenti posteriori, come il Trattato 50/A, pubblicato in *Revue Bénédictine* 91 (1981), 225-230 (testo e presentazione).

sua passione ha infranto. È a questo punto che possiamo arrivare alla casa di Maria, ossia alla Chiesa di Cristo dove abita Maria, la madre del Signore; è a questo punto che ci verrà incontro una fanciulla che porta nome di Rhode. Per una giusta ragione questo nome di Rhode ben si attaglia ad esprimere il mistero della nostra salvezza. Nella lingua greca il nome Rhode vale Rosa. Venendo pertanto noi alla casa di Maria, non potrà che farci incontro la fanciulla Rhode, vale a dire l'unione dei santi, che quale rosa fulgente splende per il glorioso sangue dei martiri»¹⁶.

Qui il sermone, purtroppo, nei codici rimane troncato.

Gli esordi della Chiesa sono nel cenacolo, come racconta Luca (At 1,12-14). Nell'opera della redenzione la Vergine Maria è presente nei momenti "strategici" della vita del Signore e della Chiesa, che ne continua l'opera, come nel cenacolo in attesa della Pentecoste (At 2,1-11) quando la Chiesa sta per nascere 'ufficialmente' di fronte alle genti. Così esprime il mistero Cromazio:

«Dopo che il Signore e Salvatore nostro Gesù Cristo – debellata la morte – è risorto e salito al cielo, la sua Chiesa si è raccolta nel numero di circa un centinaio di persone (...). la Chiesa si è raccolta nel piano superiore con Maria che è la madre di Gesù e con i suoi fratelli. Non si può assolutamente asserire che vi sia Chiesa se non là dove c'è Maria, la madre del Signore con i suoi fratelli. La Chiesa di Cristo è là dove si annuncia che l'incarnazione del Cristo è dalla Vergine¹⁷; la Chiesa è là dove gli apostoli, fratelli del Signore proclamano la buona novella, unicamente là dove si annuncia il vangelo. Dove invece c'è la sinagoga dei Giudei non si può dire che vi si trovi la Chiesa, perché il popolo dei Giudei non ha voluto credere che l'incarnazione è avvenuta dalla Vergine, e neppure ha voluto ascoltare coloro che predicavano secondo lo spirito»¹⁸.

La contrapposizione Chiesa/sinagoga non è solo un *topos* (i Giudei non hanno voluto accogliere il vero Messia, Gesù Cristo): il che è un "dato" della Scrittura e perciò pure dei Padri; ma risponde anche al fatto che ad Aquileia c'era una vivace e battagliera comunità giudaica¹⁹; il confronto era inevitabile; per tale motivo la sinagoga torna ripetutamente nel pensiero di Cromazio, non certo perché disconosca la funzione preparatoria nell'attesa del Messia (cf. *Rm* 9-11).

¹⁶ *Sermone* 29,4. Il titolo suggerito per il sermone è: *Quomodo de carcere sanctus Petrus eductus sit*.

¹⁷ La formula consueta è *ex virgine*; mentre per la nascita dal Padre viene usata l'espressione *de Patre*: così si ha *ex virgine, de Patre*; in italiano non è possibile rendere la differenza, che però c'è.

¹⁸ *Sermone* 30,1, dal titolo: *de Ecclesia nascentis exordiis*.

¹⁹ Cf. L. CRACCO RUGGINI, *Cromazio di fronte a pagani ed ebrei*, in S. PIUSSI (cur.), *Cromazio al crocevia di genti e religioni*, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo (MI) 2008, 184-191.

5. La Chiesa delle genti e i pastori delle comunità

Cromazio sviluppa questo tema nel sermone XXXII, *de natale Domini*. Il Natale del Signore offre a Cromazio un motivo riguardante la composizione “etnica” della Chiesa: l’Ecclesia sorge *ex gentibus*; è questo un tema ricorrente in Cromazio. Già con il termine *ecclesia* si annuncia una provenienza diversa che concorre a fare unità nella fede, Chiesa appunto.

I panni entro cui fu avvolto a Betlemme il neonato Signore consentono a Cromazio di dedurre questa applicazione:

«Perciò, al fine di tessere per opera dello Spirito santo la preziosa veste della sua Chiesa, Il Signore è stato avvolto in panni; o di certo è stato fasciato di panni allo scopo di invitare a sé i diversi popoli dei credenti. Di fatti noi siamo giunti alla fede provenendo da diverse nazioni: per ciò, in qualche modo, noi come bende avvolgiamo il Signore (...), ora però siamo divenuto tunica preziosa di Cristo»²⁰.

Su tale immagine il vescovo intesse numerosi motivi simbolici, quale la mensa eucaristica (che chiama *caeleste*²¹ *praeseptum, praeseptum nostrum*), al quale ci «accostiamo per prendere di là il cibo di salute con il corpo di Cristo». Annota Luca (*Lc 2,7*) che per Gesù non si trovò posto nel caravanserraglio. Di fatti tale luogo sta ad indicare piuttosto la sinagoga, la quale non volle e non meritò di ricevere il Cristo; perciò il Signore trovò posto soltanto nel presepio, ossia tra i pagani:

«Perciò troviamo detto che il Signore si trova posto in un presepio, che è a dire nella Chiesa delle genti, la quale ha accolto in sé con tutta la fede che era possibile e con tutta la sua disponibilità (devotione) di cui era capace, poiché il Signore è il vero cibo per tutti i credenti e alimento delle anime»²².

L’allusione va a *Gv 6,41* [e vv. vicini: 35.37.42.48.50.58]: «ego sum panis vivus qui de caelo descendi»; tale è anche – ha detto Cromazio, come del resto altri Padri – il significato etimologico ebraico di *Bethleem*, ossia profeticamente²³ vale *domus panis*.

La presenza dei pastori quali primi adoratori del bambino, suggerisce poi al vescovo un altro singolare motivo: i pastori stanno a rappresentare le guide (i vescovi) della Chiesa:

²⁰ *Sermone 32,3*.

²¹ Celeste (*caeleste*) è aggettivo cui è affezionato Cromazio.

²² *Sermone 32,3*.

²³ Tale interpretazione di Cromazio per il nome di Betlemme si trova anche in *Trattato 4,3*, dove egli commenta *Mt 2,9*.

«I pastori dei greggi – in una lettura dello spirito – sono da considerare, come è stato detto, i vescovi delle comunità ecclesiali, i quali custodiscono i greggi loro affidati da Cristo, perché non abbiano a soggiacere alle insidie tese loro dai lupi»²⁴.

Così il testo gli offre il destro per delle considerazioni opportune per le guide delle comunità dei credenti; riflette sui loro compiti, sui pericoli²⁵ che possono correre, sulla loro rettitudine di fede e di costumi; l'indolenza o l'infedeltà sono dei mali come il sonno dello spirito è male per l'anima. È ciò che è capitato ai pastori e ai maestri d'Israele, presi dal sonno dell'anima e dall'infedeltà.

A questo punto il vescovo chiude con uno splendido augurio, che diviene un programma stupendo per i pastori che sono le guide della Chiesa e dei credenti:

«Sia sempre vigilante la vostra devozione, o fedeli, poiché come la dottrina del sacerdote incoraggia il popolo alle opere di giustizia, così pure la devozione del popolo sprona il sacerdote²⁶, così che avviene che il gregge si allieti del proprio pastore, e il pastore possa allietarsi del proprio gregge»²⁷.

Osserva il Lemarié che non si poteva meglio esprimere il rapporto che unisce il vescovo ai suoi fedeli, e i fedeli al loro pastore²⁸.

6. La Chiesa è la città posta sul monte

Nella memoria liturgica dell'apostolo san Barnaba (11 giugno) viene proposto (unico caso nella Liturgia delle Ore) un brano abbreviato di san Cromazio, attinto al commento a Matteo («Voi siete il sale della terra [...], voi siete la luce del mondo», *Mt* 5,13.14). e nel *Trattato XIX* – commentando l'espressione evangelica: «Non può venire nascosta una città posta sull'alto del monte» (*Mt* 5,14) – Cromazio così spiega:

«Per città qui si deve intendere la Chiesa, in ragione della quale vi sono innumerevoli attestazioni nella Scrittura, e della quale è soprattutto David a parlarne».

²⁴ *Sermone* 32,4.

²⁵ In Cromazio sono frequenti i richiami ai pericoli che provengono dagli eretici; per tutti si veda l'ampio e sistematico *Trattato* 35.

²⁶ Cromazio adopera le due volte il termine *sacerdotis*, *sacerdotes*, che sta ad indicare i vescovi.

²⁷ *Sermone* 32,4.

²⁸ Cf. J. LEMARIÉ, in CHROMACE D'AQUILÉE, *Sermons*, II, (Sch 164), Cerf, Paris 1971, 167, nota 10.

E nel primo paragrafo del trattato adduce una serie di attestazioni attinte ai salmi di David (come i *Sal* 86,3; 45,5; 47,9), aggiungendone quindi una che – precisa – viene direttamente dallo Spirito santo (cf. *Sal* 47,2),

«al fine di manifestare che proprio lo Spirito santo intende riferirsi qui a questa città (alla Chiesa)»²⁹.

V'è poi, preziosa, la testimonianza del profeta Isaia (*Is* 54,11-13) che descrive la bellezza e il decoro della città intravista dal profeta. Ma Cromazio non intende dilungarsi troppo³⁰ perché tanto numerosi sarebbero i riferimenti che la Scrittura gli suggerisce, per concludere però in tutta sicurezza che sia David che Isaia si riferiscono proprio alla Chiesa:

«[Il profeta Isaia] ha dunque mostrato che la città posta sul monte è la Chiesa, costituita nella gloria celeste sulla fede del nostro Signore e Salvatore, la quale – per il suo stile dovuto allo maniera di operare secondo lo spirito, e andando oltre qualsiasi fragilità terrena – è divenuta ben visibile al mondo intero, ed è inoltre adorna di tanta gloria. Essa dunque non viene più annunciata in modi non sempre ben comprensibili mediante l'annuncio della legge, ma lo è chiaramente annunciata mediante la dottrina evangelica, che si rende ben visibile per mezzo della predicazione [apostolica]».

E prosegue:

«Per questo aggiunge anche: “Non si accende – dice – una lucerna per porla poi sotto il moggio, ma sopra un candelabro, perché faccia luce a tutti quelli che vi sono in casa” (*Mt* 5,15)»³¹.

Quanto poi al compito della Chiesa aggiunge:

«È chiaro che tale lucerna – la lucerna della legge e della fede – non va assolutamente nascosta, ma nella Chiesa va sempre posta in alto per la salvezza di tanti, come si pone una lampada sul candelabro, cosicché noi godiamo di tale luce della sua verità, come tutti i credenti ricevono la luce»³².

A questo punto i riferimenti biblici fanno di nuovo ressa; così vi sono citazioni da *Is* 2,5-6; da *IPt* 2,9; da *Col* 1,13, per chiudere poi con il profeta Zaccaria (*Zac* 4,2) che avanza il ricordo di un candelabro celeste:

²⁹ *Trattato* 19,2.

³⁰ «Et multa similia quae praetermisimus, ne taedium legentibus faceremus, maxime cum haec quae dicta sunt, ad probationem civitatis huius satis abundeque sufficiant» (*ibid.*).

³¹ *Trattato* 19,2-3.

³² *Ivi*, 4.

«Per questo anche il profeta Zaccaria – al fine di rendere manifesto ciò che voleva annunciare, e cioè che intendeva mostrare lo splendore di questa luce spirituale, il fulgore di questo candelabro celeste – tra i vari misteri celesti della sua profezia che egli aveva potuto ammirare, ha fatto vedere tale candelabro destinato a raffigurare della Chiesa»³³.

7. *Le conventicole degli eretici*

Nelle considerazioni di Cromazio non mancano riferimenti puntuali alle varie eresie che avevano devastato le comunità ecclesiali fin dal tempo di Sabellio (corifeo dei *patripassiani*), o di Ario e di Fotino. A confutarle Cromazio dedica l'intero ed ampio tratta XXXV; ma altre espressioni forti contro gli eretici sono disseminate qua e là come nel trattato XLII che si riferisce alla Chiesa del Signore. In fondo, le eresie non sono nient'altro che l'antichiesa, oppure un'accolta di uomini inquieti nella fede, che pretendono per sé e si arrogano l'appellativo di "chiesa", ma che Chiesa non sono. Se Cromazio è severo e senza ambiguità nel bollare l'infedeltà dei Giudei, più drastico ancora (lui mite e uomo di pace) è nei confronti degli eretici, al punto che gli scappa detto che la condizione dei Giudei e dei pagani (*gentiles*) è migliore di quella degli eretici: «Perciò – egli dice – è ancora migliore la situazione dei Giudei e dei pagani di quella degli eretici»³⁴.

Nel trattato XLII, commentando *Mt* 8,23-27, Cromazio – con un'immagine consueta nella simbologia ecclesiale – mette a confronto due navi, quella della Chiesa su cui si trova il Signore, e quella degli eretici. Codesta è nave sbalottata qua e là dalle onde scomposte del mare del secolo presente; spiega:

«[Il Signore con l'immagine della nave] ha voluto dire che quella, la nave degli eretici, è nave che fa parte del mare [di questo mondo], perché una "chiesa" di tal fatta non è la Chiesa di Dio, ma è la "chiesa" del secolo [presente], la quale pur dando l'illusione di avere con sé l'albero maestro dell'annuncio della croce del Signore, pur tuttavia anche se inalbera tal legno [il legno della croce] risulta però essere buono a nulla, poiché là dove non c'è la verità della fede, inutilmente si sbandiera tale segno della croce»³⁵.

³³ *Ibid.* Tale riferimento al profeta Zaccaria a Cromazio forse poteva essere stato suggerito da uno dei testi di Fortunaziano, pastore di Aquileia nei tempi turbolenti dell'arianesimo. Di Fortunaziano ne parla – non molto benevolmente – GIROLAMO, nel *De viris illustribus*, 97. I tre frammenti già noti di Fortunaziano sono reperibili in CROMAZIO DI AQUILEIA, *Sermoni*, a cura di G. CUSCITO, in *Corpus scriptorum Ecclesiae aquileiensis*, IV/1, Società per la conservazione della Basilica di Aquileia - Città Nuova, Gorizia-Roma 2004, 40-47.

³⁴ *Trattato* 19,4 («Unde melior est causa Iudaeorum vel gentilium quam haeticorum»).

³⁵ *Trattato* 42,5.

Di qui lo stato deplorabile con cui si presenta questa presunta “chiesa” degli eretici; Cromazio ribadisce:

«Perciò ha mostrato delle vele cadenti e non distese al vento, poiché la nave loro si trova alla mercé delle onde, priva del soffio dello Spirito santo. E perciò questa nave, ossia la chiesa degli eretici, perduta la guida della vera fede, sotto la tirannide degli spiriti avversi, finisce per sprofondare nell’abisso della morte eterna, poiché essa non merita di venire diretta dal Signore»³⁶.

Non è qui il caso di addentrarci nelle varie eresie passate in rassegna una ad una da Cromazio, delle quali ampiamente ed esaurientemente rivede la posizione contestandone la loro legittimità³⁷.

8. La comunità cristiana

Per quanto è dato di sapere il commento di Cromazio sul vangelo di Matteo si arresta alla fine del capitolo XVIII. Non conosciamo le ragioni; fu – forse – per malattia o per la morte dell’autore, oppure a causa delle ripetute incursioni dei Goti nel primo decennio del secolo V. Il capitolo XVIII di Matteo qualcuno ama intitolarlo “Discorso sulla vita comunitaria”, oppure “Discorso ecclesiologico”. Nel commento del vescovo trova ampio spazio la riflessione sulla vita della Chiesa, per le considerazioni che certamente si imponevano nel suo tempo – in un momento di grande espansione della Chiesa di Aquileia, all’indomani della fine dell’eresia ariana che aveva provocato anche in Occidente ampi guasti nelle comunità cristiane (cf. *Trattati LV-LIX*). Come detto, la Chiesa aquileiese si trova a vivere un’età di splendida evangelizzazione, raggiungendo la *Raetia*, il *Noricum* I e II, la Pannonia per tutta la parte destra della riva del Danubio. L’impegno missionario della Chiesa aquileiese è stato ampiamente illustrato da studi antichi e recenti³⁸.

Cromazio ha davanti le esigenze di una vita comunitaria autentica della Chiesa di Aquileia, modellata sulle suggestioni che vengono dai primi capitoli degli *Atti degli Apostoli*. Non mancano anche richiami fatti sì con tatto per

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Certamente Cromazio ha in mente l’opera di IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*.

³⁸ Cf. G. CUSCITO, *La diffusione del Cristianesimo nelle regioni alpine orientali*, in *Antichità Altoadriatiche* 9 (1976), 299-345; S. TAVANO, *Aquileia e Gorizia*, Libreria editrice Goriziana, Gorizia 1977; E. SPAGNOLO, *La prima evangelizzazione nella Venetia et Histria*, Bertinello Artigrafica, Cittadella (PD) 1982; ancora G. CUSCITO, *Il primo Cristianesimo nella Venetia et Histria*, in *Antichità Altoadriatiche* 28 (1986), 1-66; K. GAMBER, *Das Patriarchat, Aquileja und die bairische Kirche*, Pustet, Regensburg, 1987.

amore della verità, ma senza ferire oppure offendere³⁹. Le riflessioni di Cromazio, in particolare nei trattati finali della sua opera, sono improntati a mettere in luce le esigenze di una comunità che sa accogliere, che sa perdonare, che sa impostare tutta la sua vita di fede sull'amore fraterno e sulle esigenze severe della carità. Non è il caso di esemplificare sulle riflessioni del pastore, perché si può asserire che sono tutte considerazioni fondate sulla Parola di Dio, che hanno il loro vertice nell'amore (cf. *1Cor* 13).

9. Il battesimo grembo della Chiesa

Tra i numerosi appellativi della Chiesa vi è quello di *madre*: la Chiesa è *madre*. Premesso che la Chiesa è il grande amore di Cromazio, il quale affiora in ogni dove, cogliamo qualche cenno dal *Trattato LV*. Alla richiesta degli apostoli chi sia «il più grande nel regno dei cieli» (cf. *Mt* 18,1-6), Cromazio – mentre afferma la paternità di Dio – in termini affettuosi presenta, insieme, la maternità della Chiesa:

«Seguiamo sempre il Padre, ossia Dio, del quale abbiamo cominciato ad essere figli mediante l'adozione [avvenuta nel battesimo], non allontaniamoci mai dalla nostra madre, ossia dalla Chiesa, per mezzo della quale siamo spiritualmente nati. Nel grembo della Chiesa – come fanciulli al sicuro nel seno (*gremium*) della nostra madre – riposiamo tranquilli»⁴⁰.

Il pensiero riconoscente per la maternità divina della Chiesa strappa Cromazio degli accenti che potremmo ritenere “infantili”, se a sorreggerli non ci fosse una soda e chiara dottrina; di fatti, poco dopo, cita la *IPt* 2,2.

Il nutrimento che la Chiesa madre dona ai suoi figli è la sana dottrina), che è il cibo quotidiano dei credenti, per una crescita sempre più matura nella fede e nella grazia del battesimo («salubri doctrina cotidie denutrimur, ut in fide et gratia baptismi crescamus»⁴¹, cf. 55,2). L'immagine di innocenza, legata al ricordo del grembo materno, ne fa sgorgare subito un'altra, essa pure evangelica: *così che possiamo vivere come semplici e innocenti colombe in questo mondo* (cf. *Mt* 10,16), perché è condizione indispensabile per poter entrare nel regno dei cieli; all'affermazione precedente fa subito seguito di nuovo la citazione di Matteo 18,3-4⁴².

³⁹ Si veda il lamento del vescovo rivolto in termini chiari ma discreti in *Sermone* 3,1.

⁴⁰ *Trattato* 55,2. Il battesimo è il grembo, l'utero, della Chiesa (*gremium Ecclesiae, uterus Ecclesiae*).

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Sono riflessioni che Cromazio sviluppa ampiamente nei sermoni intorno alla Pasqua, cf. *Sermone* XIV-XVII; XVIII; XXXIV etc.

10. Lo scandalo nella Chiesa

Nel trattato LV, che commenta il testo di *Mt* 18,1-6, l'attenzione del vescovo va al pericolo dello scandalo e all'esigenza assoluta di toglierlo di mezzo, in qualsiasi modo ciò debba essere fatto. Il contesto – com'è evidente – è sempre ecclesiale. Ma esso torna con forza anche nel trattato seguente, il LVI, per *Mt* 18,8-9, che potrebbe portare per titolo il *corpus Ecclesiae*. L'applicazione del testo si addice ad ogni credente; asserisce Cromazio:

«In tutta fedeltà quest'espressione del Signore può ben essere intesa come detta di ciascuno di noi»;

affermazione – tuttavia – che deve venire completata dall'interpretazione tipologica (o figurale). Così spiega Cromazio:

«Tuttavia noi ben comprendiamo che per mano (che deve essere amputata) o per piede (che deve essere tagliato via), oppure dell'occhio (che va cavato), ben comprendiamo che tale discorso va inteso come detto dei parenti, oppure dei ministri infedeli o delle guide della Chiesa. Il Signore in questo caso non intende riferirsi ad una persona sola, ma ad una Chiesa pienamente realizzata, della quale ciascuno di noi è parte viva dell'unico corpo, anche se composto di molte membra, come assicura l'apostolo perché intende parlare della Chiesa, perché afferma: “Nel corpo [ecclesiale] non vi siano divisioni, ma ciascuna delle membra sia attenta e preoccupata di ciascuna delle altre membra; perché, se un membro soffre, tutte le altre accorrono suo in aiuto” (*1Cor* 12,25-26)»;

e conclude:

«poiché – secondo il detto dell'apostolo – tutti noi formiamo un unico corpo, non a caso l'apostolo intende parlare qui dell'unico corpo che forma la Chiesa ben ordinata nelle sue molteplici realtà»⁴³

perciò Cromazio riprende ancora la citazione di *Mt* 18,8.

I *ministri* – com'è chiaro – sono i vescovi (chiamati ora *episcopi*, ora *sacerdotes*, ora *pastores* o anche *praepositi Ecclesiae*). Cromazio porta spesso la sua attenzione sulla figura del vescovo, in quanto il vescovo è per la Chiesa ciò che l'occhio per il corpo – sentendosi pure lui coinvolto in prima persona –, per esempio al *Trattato XXIII* scrive:

«Dal momento che si è fatta menzione del corpo, ciò va pensato piuttosto come applicato al corpo della Chiesa; nel corpo (come si sa) l'occhio è certamente la

⁴³ *Trattato* 56,2.

parte più preziosa; così comprendiamo perché ciò venga detto relativamente al vescovo, il quale in forza del comando divino deve illuminare tutto il corpo [della Chiesa]»⁴⁴.

E dopo aver ripreso di nuovo *Mt* 5,29-30 («Ché se il tuo occhio destro ti è motivo di scandalo, càvalo e buttalo via»), conclude poi:

«Se dunque un occhio di tal fatta, ossia il vescovo, a motivo di una vita indegna, ovvero a causa della sua infedeltà oppure per un insegnamento distorto, abbia arrecato scandalo al corpo ecclesiale, il Signore ordina che un uomo di tal sorta, venga estirpato dal corpo della Chiesa e gettato lontano, perché con il suo comportamento o a causa di una dottrina perversa, tutto il corpo ecclesiale – ossia l'intero popolo – non venga a trovarsi in pericolo, perché si è messo alla sua scuola di un tale maestro correndogli dietro ed imitandone l'insegnamento [fuorviante]»⁴⁵.

Analoghe considerazioni si pongono anche per il presbitero (*presbyter*) – nel caso che egli abbia a degenerare – ma valgono pure per il diacono. Presbitero e diacono vengono raffigurati perciò nell'immagine della mano, che va recisa per non portare un danno irreparabile alla Chiesa del Signore. Così si esprime il vescovo:

«Se dunque – per stare all'immagine delle mani o dei piedi – e cioè il presbitero o il diacono, sia a causa di una fede distorta, oppure per un comportamento immorale risulterà essere motivo di scandalo per la Chiesa, il Signore ordina che tale individuo sia tagliato via dal corpo della Chiesa, perché in ragione dello scandalo che dà, o dell'infedeltà non ne vada di mezzo tutto il corpo della Chiesa»⁴⁶.

L'ecclesiologia di Cromazio anche nei compiti del vescovo, dei presbiteri, dei diaconi (delle cui “categorie” ha rapidamente prospettato la natura e i compiti)⁴⁷ è tersa e cristallina, piena di “passione” e di amore per la Chiesa che il Signore ha guadagnato a prezzo del suo sangue; il Signore vuole che la Sposa sia santa e pura casta da offrire al Padre (cf. *Ef* 5,7).

Con insistenza e con passione Cromazio presenta nei trattati successivi (per es. nel *Trattato* LVII) analoghe riflessioni concernenti motivi di

⁴⁴ *Trattato* 32,3.

⁴⁵ *Ivi*, 3.

⁴⁶ *Trattato* 23,3. Oltre ai riferimenti diretti suggeriti dal testo evangelico, e dalle risonanze varie che la Parola di Dio suscita, nel commento di Cromazio non tardiamo a ravvisare anche l'eco del magistero di CIPRIANO DI CARTAGINE, *De Ecclesiae unitate*.

⁴⁷ Nel *Trattato* 56 le tre figure (del vescovo, dei presbiteri e dei diaconi) si trovano raccolte insieme.

vita comunitaria ecclesiale, facendo riferimento esplicito al testo di Matteo: «Guardatevi dal recare scandalo anche ad uno solo di questi piccoli che credono in me» (*Mt* 18,10-11). Torna sempre – prepotente – il tema del *corpo della Chiesa*, in relazione ai più piccoli e ai più deboli, ma i più grandi nel Regno dei cieli.

Nei vari riferimenti biblici (abbastanza numerosi) che appaiono in Cromazio non c'è una citazione diretta che si richiami al capitolo 34 di Ezechiele pure nelle riflessioni che Cromazio offre per i pastori della Chiesa; ma il significato che possiamo attingere dalle sue considerazioni, indirettamente almeno, possono rinviare al testo ricordato del profeta Ezechiele⁴⁸.

11. La correzione fraterna

Il trattato LVIII, infine, ancora una volta riprende il discorso sulla comunità/sulla Chiesa di Matteo. Esso commenta *Mt* 18,15-18, trattato tutto incentrato sulla correzione fraterna. L'autore segue passo passo i suggerimenti dati dal Signore sul modo di procedere nella “correzione fraterna”; naturalmente il discorso rimane fortemente incentrato sulla Chiesa. Cromazio è pieno di amore e di spirito di riconciliazione e di pace⁴⁹, senza però negare le esigenze profonde della carità ecclesiale. Il peccatore che si distacca dal *corpus Ecclesiae* ne infrange l'integrità e per essa mostra disprezzo. Non voler ascoltare coloro che sono preposti alle comunità ecclesiali significa non ascoltare gli apostoli stessi. Ecco perché chi attenta all'unità della Chiesa va tenuto nella considerazione di un pagano o di un pubblicano (cf. *Mt* 18,17). Il giudizio pronunciato dalla Chiesa su coloro che ne infrangono l'armonia e l'unità – secondo il potere delle chiavi – verrà ratificato anche per l'ultimo giorno:

«Nel giorno del giudizio un uomo di tal fatta (di chi ha infranto l'unità della Chiesa) non potrà avere speranza di sorta, perché ciò che non scioglie la Chiesa nemmeno il Signore perdona, poiché è stato lui a donare alla sua Chiesa questa grazia [di perdono]»⁵⁰.

⁴⁸ Forse facilmente ci soccorre nella memoria il discorso di sant'Agostino *sui pastori* (il *Discorso* 46), che viene riportato quasi tutto nell'Ufficio delle Letture nelle due settimane 24 e 25 della liturgia delle ore. Pastori della levatura di Agostino, di Ambrogio, di Giovanni Crisostomo, di Cromazio non potevano offrire considerazioni diverse da quelle che si rintracciano nelle loro opere.

⁴⁹ Ne è un esempio la carità viva in tanti episodi della vita di Cromazio (es.: il tentativo di rappacificare Girolamo e Rufino; l'intervento di Cromazio presso l'imperatore Onorio per la causa di Giovanni Crisostomo; il suo magistero pieno di richiami all'insegnamento di Gesù sulla carità).

⁵⁰ *Trattato* 58,3.

12. La Chiesa, il grande amore

Purtroppo il commento di Cromazio si arresta – non siamo in grado di dire perché – alla fine del capitolo XVIII di Matteo. In base ai frammenti riportati potrebbe aver fatto capolino l'impressione che il vescovo di Aquileia sia portato più a sottolineare – per dir così – gli aspetti negativi che affiorano nelle comunità e nelle persone singole, oppure gli elementi polemici contro gli eretici e contro i Giudei. Sarebbe idea errata, perché Cromazio è uomo di pace (lo si è ricordato poco sopra), uomo di conciliazione e aperto alla fiducia nell'uomo. Se appaiono elementi in qualche modo dal taglio polemico è perché la Chiesa è il grande amore di Cromazio: essa è la Sposa di Cristo (per questo, per esempio, si può vedere l'ampio sermone XIX sulla passione del Signore, (per *Mt* 27,27-34). La Sposa che il Signore si è conquistata con il suo sangue non può venire svenduta o mercanteggiata; essa non ha prezzo, ha un prezzo inestimabile, perché il prezzo dell'acquisto è dato dalla croce. A guida della nave, che è la Chiesa c'è il Signore stesso risorto che la conduce, che la difende, che la accompagna tra i marosi del secolo presente.

«Benché la Chiesa sia sempre sotto la pressione dei suoi nemici e sballottata da continue tempeste quelle del tempo presente, benché essa sia scossa da flutti di ogni sorta, purtuttavia non può mai fare naufragio, poiché ha il Figlio di Dio alla guida. In mezzo ai turbini del secolo presente, in mezzo alle stesse persecuzioni del mondo, va sempre di più aumentando la gloria e la forza di resistere, fino a tanto che essa resta salda nella fede e senza tentennamenti. Essa va avanti nel suo felice andare forte per il comando della fede attraversando il mare di questo secolo, avendo a guida Dio stesso, gli angeli che remano, avendo su di sé i cori di tutti gli angeli, nel centro si erge l'albero della croce che porta salvezza; in essa le vele della fede del vangelo la portano avanti con ardimento, poiché è lo stesso Spirito santo che gonfia le vele, e così può avanzare diretta per essere introdotta nel porto sicuro del paradiso e della salvezza eterna. Questa nave poi, quantunque costretta a navigare attraverso il tempo di questa vita, e chiamata a navigare sempre attraverso le tentazioni del secolo, non è purtuttavia la nave del secolo, ma è la nave di Dio»⁵¹.

Ben diversa, invece, è la sorte delle conventicole degli eretici, destinati a naufragare miseramente nel mare di questo mondo, come ha detto in precedenza.

⁵¹ *Trattato* 42,6.

13. La Chiesa è concordia ed unità

Al tema della vita intima della Chiesa Cromazio dedica l'ultimo trattato, di cui disponiamo⁵², il LIX. Sono evidenti in esso i richiami alla fraternità della Chiesa degli *Atti*, la quale resta sempre il punto di riferimento, quasi il *Leitmotiv*. A proposito di Mt 18,19-20 il vescovo così commenta:

«Quanto valgano presso Dio l'unanimità e la concordia dei fratelli, lo si può arguire facilmente, dal momento il Signore assicura che, quando due o tre si trovino insieme unanimi a pregare, il Padre celeste concederà tutto quello che gli si chiede. Presso Dio non c'è nulla di più gradito che la pace tra fratelli, niente di meglio che l'unanimità e la concordia».

In questo caso poi Cromazio non manca di sostenere l'affermazione con una impressionante serie di riferimenti biblici, quali: i *Sal* 132,1; 118,165; 67,7; quindi *Is* 26,12 e *Sir* 25,1-2 (libro attribuito da Cromazio a Salomone). Tutto ciò che la parola del Signore prevede, si realizzerà però solo se ci si troverà insieme nel suo nome (cf. *Mt* 18,20). Di fronte ad una tale prospettiva Cromazio sembra quasi travolto dall'entusiasmo:

«Quanto grande merito valga l'unanimità di animo e d'intenti, se il Signore stesso assicura d'essere lì presente dove due o tre si riuniscono nel suo nome! E che ciò sia vero non lo attingiamo unicamente dalla fede, ma è confermato da esempi»⁵³.

Siccome Cromazio ricorda san Cipriano (*de catholicae Ecclesiae unitate*), allo stesso attinge pure gli esempi cui ha fatto allusione; così ricorda i tre giovani nella fornace (*Dan* 3,91-92), o gli apostoli Paolo e Barnaba rinchiusi nel carcere (*At* 16,23-26); esempi con i quali si dimostra che il Signore mantiene la promessa di rendersi presente là dove due o più si trovano insieme ma nel suo nome.

Per contrapposto – purtroppo – fa grande e stridente contrasto l'altra categoria di coloro che recano una profonda e negativa contrapposizione, ossia la accolta degli scismatici (termine raro nel nostro vescovo), che non hanno proprio nulla da rallegrarsi per le loro chiesuole, dal momento che essi operano contro la pace e contro l'unità della Chiesa. Per quanto sta in loro, dividono

⁵² I trattati sono tuttavia più di 59, essendovi dei *bis* in ragione di ritrovamenti posteriori alla pubblicazione dell'edizione critica del CCL IX/A, degli anni 1974 e 1977. I trattati sono complessivamente 62 (poiché manca completamente all'appello il *Trattato* 37 (per *Mt* 7,24-29), mentre restano solo poche linee del precedente (per *Mt* 7,21-23); tutti gli altri testi esegetici sono integri. Va aggiunto però ancora l'ampio testo del prologo che apre ai trattati; i *bis* sono per i Trattati 50A, 51A, 54A.

⁵³ *Trattato* 59,1.

l'unità dei credenti recando una profonda insanabile ferita all'unicità della Chiesa; nel cuore stesso della Chiesa essi sono seminatori di zizzania, suscitatori di discordie, provocatori di divisioni, maggiormente responsabili perciò di coloro che la aggrediscono dall'esterno:

«Ma codesti scismatici – compiaciuti per giunta – non si lusinghino affatto: essi che – dopo aver infranto la pace e l'unità della Chiesa – hanno pure avuto l'audacia di mettere insieme, contro la Chiesa, delle conventicole irreligiose, non tenendo presente l'ammonimento raccolto dall'evangelista Luca quando asserisce: “Chi non è con me è contro di me, e chi non raccoglie in unità, finisce per disperdere qua e là” (Lc 11,23)»⁵⁴.

Nel caso loro, tale maniera di convenire è piuttosto propria di gente empia e infedele; lo assicura Salomone, al quale Cromazio rinvia (con un testo che nell'originale avrebbe tutt'altro significato): «Chi spezza la legna, per causa sua arrischia di trovarsi in pericolo» (Qo 10,9)⁵⁵.

L'ampiezza del perdono poi è suggerita dal seguito del vangelo (Mt 18,21-22), quando Gesù risponde all'interrogativo postogli da Pietro: «Quante volte dovrò perdonare?» Cromazio istituisce un confronto, con un contrapposizione radicale con la vendetta proclamata da Lamech (Gen 4,24), mentre segue passo passo il testo evangelico ampliandolo e parafrasandolo. Acquista rilievo il fatto che il vescovo intesse le sue considerazioni modulandole sui termini presenti fin dal principio del trattato, ossia sulla fraternità, sulla concordia, sull'unanimità, sulla pace, sulla dilezione, sul perdono. In fondo – suggerisce – si tratta di giocare bene la carta vincente per la vita eterna, sulla preghiera del Signore: «Rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori» (Mt 6,12)⁵⁶.

Cromazio forse depone qui la sua penna con quest'addio che è il suo testamento spirituale ai fedeli, perché della fede costituisce la regola suprema; scrive:

«Perciò in tutti i sensi per ciascuno di noi è questo l'inappellabile giudizio di Dio, e cioè se uno vuole che Dio perdoni i suoi peccati, deve – prima – perdonare il fratello che ha mancato contro di lui. Al contrario, se nei confronti del fratello che ha mancato nei suoi confronti, colui si è mostrato senza misericordia, secondo

⁵⁴ *Ivi*, 2.

⁵⁵ Il testo a disposizione di Cromazio recita: «Qui findit ligna, periclitabitur in eis»; non molto diversa la vulgata: «Et qui scindit ligna vulnerabitur ab eis».

⁵⁶ Cf. *Trattato* 59,6. Su questa linea si pongono molti altri trattati (come il XXXIII, il XXXV, il L, il LV, il LIX), oppure dei sermoni, per es. il XL, etc.

quanto ha assicurato il Signore, neppure lui potrà aspettarsi il perdono del peccato dal Signore nostro Salvatore che è benedetto nei secoli. Amen!»⁵⁷.

Anche noi possiamo considerare conclusa questa esplorazione del pensiero di Cromazio circa la Chiesa nata dal cuore di Cristo morto in croce per nostro amore.

Giulio Trettel
giulio.trettel@salesianinordest.it
Istituto Salesiano “Santa Croce”
via Molaren, 29
38050 Mezzano di Primiero (TN)

⁵⁷ *Trattato* 59,7.

La Chiesa secondo san Cromazio di Aquileia

GIULIO TRETTEL

Abstract

Il testo qui proposto è la rielaborazione ampliata del contributo già approntato per *Historiam perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato*, LAS, Roma 2003, 673-687 con il titolo *Linee di ecclesiologia nel pensiero di Cromazio di Aquileia*. In esso, l'autore intende offrire una sintesi dell'ecclesiologia di san Cromazio di Aquileia ripercorrendo i testi delle sue opere e suggerendo alcune chiavi di lettura per una adeguata sintesi sistematica del tema.

Parole Chiave

Teologia patristica; ecclesiologia; Cromazio di Aquileia; sermoni; trattati

Abstract

The text proposed here is an extended reworking of the contribution already prepared for *Historiam perscrutari. Miscellaneous of studies offered to Prof. Ottorino Pasquato*, LAS, Rome 2003, 673-687 with the title *Linee di ecclesiologia nel pensiero di Cromazio di Aquileia*. In it, the author intends to offer a synthesis of the ecclesiology of Saint Chromatius of Aquileia by retracing the texts of his works and suggesting some keys of interpretation for an adequate systematic synthesis of the theme.

Keywords

Patristic Theology; Ecclesiology; Chromatius of Aquileia; Sermons; Treatises

LIBRI RICEVUTI

- G. AMBROSIO - A. STAGLIANÒ, *Quelle tracce. Romanzo su San Corrado, Patrono di Noto*, Associazione "Pino Staglianò" ONLUS, Noto (SR) 2017.
- Z. CARRA, *Hoc facite. Studio teologico-fondamentale sulla presenza eucaristica in Cristo*, Cittadella, Assisi (PG) 2018.
- A. CASTIGLIONE, *Il sacerdozio dei fedeli nel pensiero di Antonio Rosmini Serbati e la cultura filosofico-teologica italiana del XIX secolo*, Aracne, Canterano (RM) 2018.
- CHIESA DI LECCE, *Il Sinodo nella Chiesa di Lecce. Un Sinodo dei giovani e per i giovani*, Editrice Salentina, Galatina (LE) 2018.
- M. DAL BELLO, *Cristo nell'arte del rinascimento*, LUP, Città del Vaticano 2017.
- N. DE MICO - L. ŽAK, *Lettere di Adriano VI su Martin Lutero e la Riforma della Chiesa*, Nova Millenium Romae, Roma 2018.
- G. DOTTA, *Leonardo Murialdo. Fondazione e sviluppo della congregazione*, LEV, Città del Vaticano 2018.
- A. FABRIS - C. GIACCARDI - S. MORANDINI, *Gesù. Fonte del nuovo umanesimo*, Messaggero, Padova 2015.
- N. GALANTINO, *Il rinnovamento missionario della Chiesa italiana. Alla luce di Evangelium gaudium*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2018.
- R. GÓMEZ MIRANDA, *La obediencia como ética de la verdad. La relación sujeto-verdad a la luz del pensamiento de Joseph Ratzinger y de Michel Foucault*, Editorial Manuscritos, Madrid 2018.
- C. MAFERA, *Chiesa in cammino. A colloquio con lo storico della Chiesa prof. Pier Luigi Guiducci*, Screenpress Edizioni, Trapani 2018.
- L. MANTOVANI - G. PASQUALE, *Maria, ragione credente del cristianesimo. Mariologia fondamentale*, Cittadella, Assisi (PG) 2018.
- V. ORLANDO (a cura di), *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale. Contributi di riflessione sulla realtà dei giovani di oggi*, LAS, Roma 2018.
- G. PASQUALE, *Sono giovani i santi. Verso il Sinodo sui giovani*, La Fontana di Siloe, Torino 2018.

- B. PUCA, *La preghiera nell'epistolario paolino*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2018.
- W. RUSPI, *Prepararsi al matrimonio. Orientamenti e proposte per il catecumenato delle coppie*, EDB, Bologna 2018.
- E. SALVATORE, "Gesù il Nazareno, il crocifisso, è risorto!" (Mc 16,6). *Il racconto drammatico della passione di Gesù nel vangelo di Marco (14,1-16,8)*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2017.
- G. SALZANO, *Democrazia regale. Cristianesimo autorità potere*, Marsilio, Venezia 2014.

INDICE

Articoli

- GERMANO LORI, *Il carattere profetico del sacrificio di Abramo. Analisi retorica di Genesi 22,1-19* 457
1. Introduzione, 457 – 2. Perché ritornare sul problema della struttura letteraria di Genesi 22,1-19?, 462 – 3. Uno sguardo d'insieme alla sequenza, 463 – 4. Composizione del primo passo: intervento divino (prova) e obbedienza di Abramo, 464 – 5. Interpretazione, 465 – 5.1. La prova, 465 – 5.2. Passato, presente e futuro, 468 – 5.3. L'immediata obbedienza, 469 – 6. Composizione del secondo passo: dov'è l'agnello per l'olocausto?, 470 – 7. Interpretazione, 471 – 7.1. La lettura della struttura, 471 – 7.2. La domanda di Isacco, 473 – 8. Composizione del terzo passo: l'offerta del figlio sull'altare, 474 – 9. Interpretazione, 475 – 10. Composizione del quarto passo: Dio provvede l'ariete per l'olocausto, 476 – 11. Interpretazione, 478 – 11.1. Il tetragramma sacro: YHWH, 478 – 11.2. Il sacrificio sostituito, 478 – 12. Composizione del quinto passo: l'intervento divino (benedizione) a causa dell'obbedienza di Abramo, 479 – 13. Interpretazione, 480 – 14. Composizione dell'insieme della sequenza, 481 – 15. Considerazioni conclusive: Il carattere profetico del sacrificio di Abramo, 484 – 15.1. La chiave di volta al centro, 484 – 15.2. La corrispondenza dei passi della struttura, 484 – 15.3. Profezia e gesto profetico, 486
- GIAMMARIA CANU, *Vincenzo Gioberti, filosofo della rivelazione e aspirante soteriologo* 489
1. Il fantasma del panteismo e le armi teoretiche del “sovraintellegibile” e della “formola ideale”, 491 – 2. Un vocabolario nuovo per un'originale “filosofia della rivelazione”: la metessi compimento salvifico della “formola ideale”, 496 – 3. Una teologia della tradizione viva soteriologicamente orientata, 500 – 4. Cristologia filosofica, tipologica e palingenesiaca, 503 – 5. Conclusioni e rilanci, 507
- Focus sul '68**
- PIERGIORGIO GRASSI, *Il Sessantotto e la filosofia* 511
1. Oltre l'uomo ad una dimensione, 513 – 2. Tra poststrutturalisti e operaisti, 519 – 3. Il Sessantotto e il “socialismo

reale”, 525 – 4. La nascita di una nuova stagione culturale nel segno di Nietzsche, 533

SANTI GRASSO, <i>Il Sessantotto e la lettura della Scrittura</i>	537
1. L’interdipendenza tra società e chiesa: il Vaticano II e il ’68, 537 – 2. Lo studio biblico prima del ’68, 540 – 3. Lo studio biblico dopo il ’68, 548 – 4. Il rapporto tra Parola di Dio e Magistero, 553 – 5. La lettura personale e comunitaria della Parola di Dio, 555 – 6. Lo Spirito nella Sacra Scrittura, 558 – 7. Il “già e non ancora” del Concilio e del ’68, 560	
GIUSEPPE LORIZIO, <i>’68 ecclesiale e teologico fra storia, biografia e teologia</i>	563
1. Pensiero utopico e teologia della speranza, 566 – 2. Contestazione, 568 – 3. Rivoluzione, 571 – 4. Partecipazione, 573 – 5. Immaginazione, 574 – 6. Conclusione prospettica, 575	
MATTEO MONFRINOTTI, <i>L’avarò davanti al tribunale di Dio. Ambrogio, De Nabuthae historia 10</i>	579
1. La struttura e la <i>ratio</i> ermeneutica del <i>De Nabuthae</i> , 581 – 2. L’avarò davanti al tribunale di Dio: <i>De Nabuthae historia 10</i> , 586 – 3. Conclusione, 590	
MARIO SENSI, <i>Origine e sviluppo delle ricerche per il Monasticon Umbriae</i>	593
GIULIO TRETTEL, <i>La Chiesa secondo san Cromazio di Aquileia</i>	603
1. Le origini dell’ecclesiologia in Cromazio d’Aquileia, 603 – 2. La teologia di Cromazio, 604 – 3. Il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento, 606 – 4. La Chiesa e Maria, 607 – 5. La Chiesa delle genti e i pastori delle comunità, 609 – 6. La Chiesa è la città posta sul monte, 610 – 7. Le conventicole degli eretici, 612 – 8. La comunità cristiana, 613 – 9. Il battesimo grempo della Chiesa, 614 – 10. Lo scandalo nella Chiesa, 615 – 11. La correzione fraterna, 617 – 12. La Chiesa, il grande amore, 618 – 13. La Chiesa è concordia ed unità, 619	
Libri ricevuti	623
Indice	627
Indice dell’annata	631

INDICE DELL'ANNATA

Editoriale

- NICOLA CIOLA, *Passione per Dio. Spiritualità e teologia della Riforma a cinquecento anni dal suo albeggiare* 7

Articoli

- HUBERTUS BLAUMEISER, *Teologia del paradosso ed antropologia pasquale* 41
- BRUNO BORDIGNON, *La relazione educativa in don Bosco dal Contegno verso i superiori* 297
- FRANCO GIULIO BRAMBILLA, *Dalla cura animarum alla Chiesa testimoniale: sul principio di un nuovo Liber Pastoralis* 349
- GIAMMARIA CANU, *Vincenzo Gioberti, filosofo della rivelazione e aspirante soteriologo* 489
- STEFANO CAVALLOTTO, *Alle radici della Riforma. Il Deus absconditus e la Theologia crucis nel giovane Lutero* 23
- NICOLA CIOLA, *La vocazione "ecclesiale" del Cardinale Ermenegildo Florit biblista e teologo "lateranense"* 335
- FULVIO FERRARIO, *Teologia e pratica pastorale. la prospettiva di Lutero* 205
- SANTI GRASSO, *Il rapporto tra il verbo ἀκολουθέω e il verbo μένω. Dal discepolato sinottico a quello giovanneo* 365
- VITTORINO GROSSI, *La vedova nella Chiesa antica. I trattati di Ambrogio e di Agostino* 277
- ULRICH H.J. KÖRTNER, *Der Mensch als gerechtfertigter Sünder. Das simul iustus et peccator aus systematisch-theologischer Sicht* 111
- VOLKER LEPPIN, *Luthers Kreuzestheologie als Fortentwicklung mittelalterlicher Mystik und Exegese* 55
- GERMANO LORI, *Il carattere profetico del sacrificio di Abramo. Analisi retorica di Genesi 22,1-19* 457
- ANGELO MAFFEIS, *Simul iustus et peccator: le ragioni della critica cattolica e le possibilità di una ricezione positiva* 135
- DANIEL MARGUERAT, *Le sacerdoce universel, principe ecclésiologique protestant. Luther et la lecture de 1 Pierre 2,4-10* 165
- MATTEO MONFRINOTTI, *L'avarò davanti al tribunale di Dio. Ambrogio, De Nabuthae historia 10* 579
- AGOSTINO MONTAN, *Il ministero del Vescovo agli inizi del terzo millennio* 315

GIANCARLO PANI, <i>Lutero e la riforma della Chiesa</i>	185
ROMANO PENNA, <i>Simul peccator et iustus. Valutazione biblica del motto di Lutero a commento di Rom 4,7</i>	71
ANTONIO PITTA, <i>L'interscambio della grazia nell'esegesi neotestamentaria di Lutero</i>	13
MARIO SENSI, <i>Origine e sviluppo delle ricerche per il Monasticon Umbriae</i>	593
GIULIO TRETTEL, <i>La Chiesa secondo san Cromazio di Aquileia</i>	603
LOTHAR VOGEL, <i>Das simul iustus et peccator im theologischen Denken Martin Luthers: eine historische Einordnung</i>	91
LUBOMIR ŽAK, <i>La Chiesa come strumento dello Spirito Santo nella teologia di Martin Lutero</i>	219
 Interviste	
La riforma ieri ed oggi. Intervista di Mimmo Muolo a Giuseppe Lorizio e Paolo Ricca	247
 Focus sul '68	
PIERGIORGIO GRASSI, <i>Il Sessantotto e la filosofia</i>	511
SANTI GRASSO, <i>Il Sessantotto e la lettura della Scrittura</i>	537
GIUSEPPE LORIZIO, <i>'68 ecclesiale e teologico fra storia, biografia e teologia</i>	563
Recensioni	395
Libri nostri	439
Libri ricevuti	623
Indice	261; 445; 627

Enti e riviste con cui è attivo un cambio

INTERNAZIONALI

- Anales valentinos* - Facultad de Teología San Vicente Ferrer - Valencia (E)
Anatellei se levanta - Centro De Estudios Filosóficos y Teológicos - Cordoba (RA)
Augustiniana - Augustijns Historisch Instituut - Leuven (B)
Biblioteca Apostolica Vaticana (SCV)
Biblioteka uniwersytecka - Katolicki Uniwersytet Lubelski - Lublin (PL)
Bogoslovni vestnik - Teološka Fakulteta Univerza v Ljubljani - Ljubljana (SLO)
Bulletin de littérature ecclésiastique - Institut Catholique de Toulouse (F)
Burgense - Facultad de Teología del Norte de España - Burgos (E)
Catholic Biblical Quarterly - Catholic University of America - Washington (USA)
Ciencia tomista - Facultad de Teología de San Esteban de Salamanca (E)
Ciudad de Dios - Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial - Madrid (E)
Collationes. Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal - Grootseminarie - Bruges (B)
Conferencia Episcopal Española - Madrid (E)
Culture e fede - Pontificio Consiglio della Cultura (SCV)
Dialog teologic - Institutul Teologic Romano-Catolic - Iași (RO)
Diálogo ecuménico - Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos. Uni. Pont. de Salamanca (E)
Ephemerides mariologicae - Inst. teológico de vida religiosa. Escuela “Regina Apostolorum”
- Madrid (E)
Estudio agustiniano - Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid (E)
Hispania sacra - Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid (E)
Irenikon - Monastère Bénédictin - Chevetogne (B)
Iter - Instituto de Teología para religiosos - Caracas (YV)
Laval théologique et philosophique - Université Laval - Quebec (CND)
Library of Congress - Washington (USA)
Mayeutica - Casa de Formación San Agustín. Orden de Agustinos Recoletos - Madrid (E)
Medellin - Universidad Pontificia Bolivariana - Medellín (CO)
Miscelanea comillas - Universidad Pontificia Comillas - Madrid (E)

Naturaleza y gracia - Hermanos Menores Capuchinos de la Provincia de Salamanca (E)
Nouvelle revue théologique – Ins. d'Études Théol. Fac. de Théol. de la Comp. de Jésus -
 Bruxelles (B)
Old Testament abstracts - Catholic University of America - Washington (USA)
Path - Pontificia Academia Theologica (SCV)
Perspectiva teológica - Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia - Belo Horizonte (BR)
Philippiniana sacra - University of Santo Tomas - Manila (RP)
Recherches de théologie et philosophie médiévales - Thomas-Institut. University of Cologne
 (DE) - De Wulf-Mansion Centre. University of Leuven (B)
Religión y cultura - Revista mensual redacta por los PP. Agustinos - Los Negrales (E)
Revista agustiniana - Agustinos Españoles - Madrid (E)
Revista catalana de teologia - Facultat de Teologia de Catalunya - Barcelona (E)
Rivista teologica di Lugano - Facoltà Teologica - Lugano (CH)
Revue des sciences religieuses - Faculté de théologie catholique - Strasbourg (F)
Revue théologique de Louvain - Faculté de théologie. Université catholique - Louvain (B)
Sacris erudiri. A Journal on the Inheritance of Late Antique and Medieval Christianity -
 Turnhout (B)
Scripta Theologica - Facultad de Teología. Universidad de Navarra - Pamplona (E)
Selecciones de teología - Jesuitas de Cataluña - Barcelona (E)
Theoforum - Saint Paul University - Ottawa (CDN)
Theologica - Universidade Catolica Portuguesa. Faculdade de Teologia - Braga (P)
Theologica Xaveriana - Pontificia Universidad Javeriana - Bogotá (CO)
The Thomist. A speculative quarterly review of theology and philosophy - Dominican Fathers
 Province of St. Joseph - Washington (USA)
Trierer Theologische Zeitschrift - Theologische Fakultät - Trier (D)
Vidyajoti - Vidyajyoti College of Theology - Delhi (IND)
Zeitschrift für katholische Theologie - Kath.-theol. Fakultät der Universität Innsbruck (A)

ITALIANE

Angelicum - Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino - Roma
Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento - Istituto storico italo-germanico - Trento
Antonianum - Pontificia Università "Antoniano" - Roma
Apulia theologica - Facoltà Teologica Pugliese - Bari
Archivio teologico torinese - Facoltà di Teologia - Torino
Archivum franciscanum historicum - Collegio S. Bonaventura - Grottaferrata
Asprenas - Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Napoli
Augustinianum - Istituto Patristico "Augustinianum" - Roma
Biblica - Pontificio Istituto Biblico - Roma
Biblioteca casanatense - Ist. periferico del Ministero dei Beni e delle Att. culturali e del Turismo
 - Roma
Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo - Istituto storico italiano per il medioevo
 - Roma
La Civiltà Cattolica - Rivista quindicinale di cultura della Compagnia di Gesù - Roma

Claretianum - Istituto di Teologia della vita consacrata “Claretianum” - Roma
Commentarium ordinis fratrum minorum conventualium - Convento SS. XII Apostoli - Roma
Conferenza episcopale italiana - Servizio nazionale per il progetto culturale - Roma
Convivium assisiense - Istituto teologico - Assisi
Credere oggi - Istituto Teologico S. Antonio Dottore dei Frati Minori Conventuali - Padova
Euntes docete - Pontificia Università Urbaniana - Roma
Firmana - Ist. Teol. Marchigiano (sede di Fermo) - ISSR “SS. Alessandro e Filippo” - Fermo
Forma sororum - Monastero Clarisse S. Lucia - Città della Pieve
Gregorianum - Pontificia Università Gregoriana - Roma
Islamochristiana - Pontificio Istituto di Studi Arabi e d’Islamistica - Roma
Istituto di filologia classica - Università degli Studi - Genova
L’Italia francescana - Conf. Ital. dei Ministri Prov. dei Frati Minori Cappuccini - Frascati
Laurentianum - Collegio Internazionale San Lorenzo da Brindisi - Roma
Marianum - Pontificia Facoltà Teologica “Marianum” - Roma
Orientalia christiana periodica - Pontificio Istituto Orientale - Roma
Protestantesimo - Facoltà Valdese di Teologia - Roma
Quaderni teologici - Studio Teologico “Paolo VI” del Seminario Diocesano - Brescia
Rassegna di teologia - Sez. “San Luigi” della Pont. Facoltà Teol. dell’Italia Merid. - Napoli
Ricerche teologiche - Società italiana per la ricerca teologica - Roma
Rivista biblica - Organo dell’Associazione biblica italiana - Bologna
Rivista liturgica - Abbazia S. Giustina - Messaggero di S. Antonio - Padova
Rivista di archeologia cristiana - Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana - Roma
Rivista di teologia dell’evangelizzazione - Facoltà Teologica dell’Emilia Romagna - Bologna
Rivista di teologia morale - ATISM - Centro Editoriale Dehoniano - Bologna
Sacra doctrina - Provincia San Domenico in Italia. Ordine dei Predicatori - Bologna
Sacramentaria e scienze religiose - Istituto Teologico Marchigiano - Ancona
Schede medievali - Officina di Studi Medievali - Palermo
Spicilegium historicum congregationis SS.mi Redemptoris - Accademia Alfonsiana - Roma
Studi ecumenici - Istituto di Studi ecumenici “San Bernardino” - Venezia
Studi di teologia - Istituto di Formazione Evangelica e Documentazione - Padova
Studium Generale Marcianum - Fondazione Studium Generale Marcianum - Venezia
Teologia - Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale - Milano
Theologica - Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna - Cagliari
Vetera christianorum - Università degli Studi di Bari. Dipartimento di studi classici - Bari
Vita consacrata - Rivista per istituti religiosi e secolari - Roma
Vita e Pensiero - Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano
Vivens homo - Facoltà teologica dell’Italia Centrale - Firenze

L’**indice generale, tematico** e degli **autori** degli anni 1976-2002
 si trova nel volume LXVIII (2002), numero speciale.