

DEI ET HOMINUM

*Rivista semestrale di cultura cattolica promossa
dall'Arcidiocesi di Cosenza-Bisignano,
dall'Istituto Superiore di Scienze Religiose
"San Francesco di Sales" di Cosenza*

Direttore responsabile

Dott. Vincenzo Antonio Tucci

(Iscritto nell'Elenco Speciale dell'Albo dei Giornalisti della Calabria - 16.11.2018)

Redazione

Parola di Vita

Segreteria di redazione

Tel. 0984.837026

Comitato scientifico

prof. Viviana Burza, docente Unical

prof. Artur Katolo, Ateneum Università Danziaca

*Gli articoli sono sottoposti a doppia lettura anonima e vincolati al
suo esito positivo.*

Direzione - Redazione - Amministrazione

Istituto Superiore di Scienze Religiose "San Francesco di Sales"

c/o Seminario Arcivescovile Cosentino

Via Rossini - 87036 Rende (CS)

Tel. e Fax. 0984.837026 - E-mail: info@issr-cs.it

Edizione-proprietà

Diocesi Cosenza-Bisignano

ISSR "San Francesco di Sales"

Autorizzazione del Tribunale di Cosenza n. 2/2018 del 09.03.18.

Numero di ruolo 589/18 V.G.

ISSN 2038-5145

DEI ET HOMINUM

Condizioni a sostegno della Collana: Sostenitore Ordinario 15 €

Sostenitore Benemerito 30 €



Questo periodico è associato
all'Unione Stampa Periodica Italiana

RIVISTA DI CULTURA CATTOLICA
E DI SCIENZE RELIGIOSE
DELL'ISSR "SAN FRANCESCO DI SALES"

Dei *et* Hominum

ANNO XIV - N. 2 - OTTOBRE 2021

NUOVA SERIE



Le opinioni liberamente espresse dagli autori degli articoli, note e recensioni qui pubblicati, non rispecchiano necessariamente gli orientamenti dottrinali della Rivista né dell'ISSR "San Francesco di Sales" e vanno quindi considerate di esclusiva responsabilità di ciascun autore.

Gli autori sono responsabili, inoltre, dell'originalità dei lavori inviati, delle teorie, del materiale iconografico e dell'esattezza dei dati citati.

Tutti i manoscritti inviati alla redazione devono essere adeguati dagli autori alle Norme Redazionali della rivista e sono esaminati dal Comitato di Redazione che ne decide la pubblicazione.

"NEL MEZZO DEL CAMMIN DI NOSTRA VITA": UN VIAGGIO ALLEGORICO ALLA RICERCA DI DIO

di Raffaella Roberti

Abstarct

La personalità di Dante emerge nella sua opera colossale, la Divina Commedia. Approcciandosi alla sua lettura, ognuno si sente, quasi preso per mano e condotto in quelle che vengono definite le realtà ultime. Un viaggio allegorico, che, descrive quella sottile inquietudine che agita il cuore dell'uomo. Essa è un *itinerarium mentis ad Deum*, dal momento che, la nostra condizione itinerante, è un breve viaggio verso la morte. Il contesto religioso, che emerge dal poema, ci introduce ad una visione allegorico-mistico-morale, capace di descrivere non solo il cammino dell'uomo- Dante, ma anche quello di ogni uomo.

La Divina commedia, indica all'uomo moderno, che procede nel suo frettoloso e irrequieto andare quel "trasumanare", che permette nonostante le fragilità, le paure e le incertezze e il peccato, di non distruggere quella luce divina che brilla nel fondo di ogni coscienza che nonostante tutto cerca di farsi spazio nella "selva oscura" delle nostre passioni

Keywords

Vita Nuova, patos, trasumanare, *itinerarium mentis ad Deum*, homo viator, Carpe Diem.

1 Dante: dalla scoperta di sé a Dio

Dante è ricordato non solo come il sommo poeta, ma anche come un teologo. Un titolo, quest'ultimo, che risuona strano, fino a quando non ci si accosta al suo patrimonio letterario. Nelle sue opere in

generale e nella Divina Commedia in particolare, emergono veri e propri spunti di teologia.

Una teologia la sua, infinitamente ricca per il suo modo di affrontare i temi inerenti la fede cristiana, ed allo stesso tempo, profondamente semplice per l'eleganza, la padronanza e l'ingegno con i quali è capace di esprimerla. I temi affrontati nella Divina Commedia hanno la capacità di far percepire al lettore che la vita non è il frutto del caso, ma epifania dell'Amore Divino:

«Dante scrive la Commedia per dare un contributo, un aiuto, a che noi fossimo salvati ovvero beatificati. Sia se concordiamo o meno con la sua visione peculiare, non possiamo leggere il suo testo accuratamente, come testo teologico, se adottiamo i criteri interpretativi che non tengono conto del modo indeterminato e aperto cui Dio invita provocatoriamente i suoi lettori a intraprendere il suo stesso viaggio verso il divino del quale parla il suo poema».¹

Oggetto della teologia è Dio e la sua rivelazione, che si manifesta attraverso l'economia salvifica, progressiva e graduale, tutta informata della pedagogia divina: «Bisognava che l'uomo prima fosse creato, crescesse, dopo essere cresciuto divenisse adulto, si moltiplicasse, dopo essersi moltiplicato divenisse forte, dopo essere divenuto forte fosse glorificato e dopo essere stato glorificato vedesse il suo Signore».²

La storia della salvezza è la storia di un rivestimento, storia del lavoro e del sudore, della vita trasmessa in un contesto di precarietà, che conosce tutte le conseguenze dell'umana miseria. È in questo contesto che Dio dimostra, attraverso il suo agire che *מִיָּהוּרָה* (misericordia) è più forte del peccato stesso.

Lo scopo della teologia consiste non solo nel trasmettere le verità di fede, ma anche nell'aiutare l'uomo a giungere al suo fine ultimo: la visione beatifica di Dio: «Già la semplice contemplazione della verità, per se stessa, dà un piacer sommo, ma quando essa è perfettamente rappresentata e resa quasi sensibile mediante l'incanto dell'arte, evidentemente il piacere è ancora più grande e la sua stessa penetrazione è più profonda»³.

¹ Cfr. V. MONTEMAGGI, *La teologia di Dante*, in «Concilium» 53, 5(2017), p. 76.

² Cfr. IRENEO DI LIONE, *Adversus Haerese*, IV, 38, 3 PL7, p. 1108.

³ Cfr. G. BERTOLASO, *Teologia come poesia in Dante Alighieri*, in «Civiltà Cattolica»,

Le tre cantiche della Divina Commedia: Inferno, Purgatorio e Paradiso descrivono il viaggio allegorico intrapreso da Dante, che lo spingono dalla selva oscura del peccato alla visione beatifica.

Il tema del viaggio allegorico, presente all'interno della cultura medioevale, concepisce il pellegrinaggio come una dimensione sociale e spirituale, simbolo della condizione terrena dell'*homo viator*, proteso verso la patria celeste. La vita stessa è un viaggio, collegato spesso alla metafora dell'esilio. L'umanità, a causa del peccato originale, vive in esilio, lontana dal Paradiso terrestre, lontana da Dio; ed intraprende il suo cammino di ritorno.

«Paradiso e Inferno hanno in comune una sorta di “definitività”: da un lato una perenne rinascita di vita, dall'altra la morte eterna con una fissità tremenda; entrambe in totale assenza delle dimensioni di spazio e tempo. Il Purgatorio, invece, è la Cantica di un “cambiamento possibile”, a condizione di intraprendere un cammino in cui ciascuno accetti di guardarsi dentro. La domanda vera di questa Cantica è: “Ma è possibile ricominciare”? Nel Purgatorio si parte dal buio ma, gradino dopo gradino, è possibile arrivare in cima, al Paradiso terrestre, laddove vi è la tanto agognata donna: un cammino che chiunque vorrebbe percorrere».⁴

Come sottolinea Franco Nembrini, la Divina Commedia svela l'uomo a sé stesso e lo aiuta a penetrare le pieghe più recondite del suo spirito:

«È l'annuncio della fede cristiana, anche dal punto di vista teologico, di un'ortodossia e di una libertà eccezionale. Credo che la Chiesa debba riappropriarsi della Divina Commedia e fare di questo testo uno strumento di evangelizzazione. Dentro c'è tutto il cristianesimo. Su un'isola deserta porterei la Divina Commedia, perché lì ritrovo l'intera Bibbia vissuta da un uomo.»⁵

Il viaggio, intrapreso da Dante, interpella l'uomo, prigioniero delle realtà mondane, il quale avverte dentro di sé un bisogno di salvezza, che lo invita ad intraprendere un cammino di spogliazione al fine di condurlo a quell'abbraccio trinitario: «Lo sommo desiderio di ciascuna cosa, e

117, II (1966), pp. 2-30.

⁴ Cfr. *Dialoghi su Dante e la Commedia: la speciale lezione di Nembrini*, <<http://www.gazzettadisonario.it/cultura-spettacoli/13122020/dialoghi-dante-commedia-speciale-lezione-nembrini>> (11 luglio 2021).

⁵ Cfr. *Leggi Dante e scopri il cristianesimo vero e tosto*, <<https://www.paroladivita.org/Cultura/Leggi-Dante-e-scopri-il-cristianesimo-vero-e-tosto>>(13 luglio 2021).

prima da natura data, è lo ritornare al suo principio. E però che Dio de le nostre anime, essa anima massimamente desidera di tornare a quello»⁶.

L'uomo è un nulla, un punto infinitesimale di fronte all'intero universo, ma è, il solo essere capace di comprendere l'immensità. La sua grandezza coincide con la profonda conoscenza di sé. È un essere in continuo movimento, che tende verso la sua quiete: Dio: «Di te ha detto il mio cuore: Cercate il suo volto; il tuo volto, Signore, io cerco (*Sala 27, 8*)». L'incontro tra il divino e l'umano non è un processo automatico, non vi si accede tramite web o cliccando su un *link*. Il cammino di fede, che l'uomo è chiamato ad intraprendere, ha il sapore dell'attesa attiva, che chiede di essere presente, qui e ora, nella convinzione che qualcosa stia accadendo, proprio lì, dove si svolge la sua storia. Una persona che attende è paziente e vive attivamente il "qui e ora".

L'Economia salvifica presenta un Dio paziente: «La fede, per sua natura, chiede di rinunciare al possesso immediato che la visione sembra offrire; è un invito ad aprirsi verso la fonte della luce, rispettando il mistero proprio di un Volto che intende rivelarsi in modo personale e a tempo opportuno»⁷.

Collocando la teologia nell'empireo, l'ultimo traguardo al quale l'anima anela, Dante sottolinea che, anche il cammino di fede è fatto di attesa e si snoda attraverso due vie privilegiate: Cristo e le verità rivelate.

«L'escursione cosmica, in cui Dante nella sua *Divina Commedia* vuole coinvolgere il lettore, finisce davanti alla Luce perenne che è Dio stesso, davanti a quella Luce che al contempo è *l'amor che move il sole e l'altre stelle*". Dante ha la visione della Trinità e, al centro di essa, di Cristo. Ancora più sconvolgente di questa rivelazione di Dio come cerchio trinitario di conoscenza e amore è la percezione di un volto umano, il volto di Gesù Cristo, che a Dante appare nel cerchio centrale della Luce. Se da un lato nella visione dantesca viene a galla il nesso tra fede e ragione, tra ricerca dell'uomo e risposta di Dio, dall'altro emerge anche la radicale novità di un amore che ha spinto Dio ad assumere un volto umano».⁸

⁶ Cfr. AGOSTINO D'IPPONA, *Confessioni*, I,1,1 PL 32, p. 661.

⁷ Cfr. FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen Fidei*, (29 giugno 2013), n. 13, in *Enchiridion Vaticanum 29/973*.

⁸ Cfr. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1969, p. 149; cfr. anche R. GIBELLINI, *Teologia del secolo XX*, Queriniana, Brescia 1999.

La Divina Commedia è la chiave che permette al lettore di entrare nella parte più recondita del cuore di Dante; lì, dove si annidano sentimenti di dolore e di delusione, paure e incertezze, dubbi e tentennamenti, che rendono faticoso il suo procedere. Il poeta è profondamente scosso dalle vicende storiche che riguardano la città di Firenze. A tali accadimenti si aggiunge l'amara esperienza dell'esilio e della morte di Beatrice. Dante si abbandona alle passioni terrene, che aprono dinnanzi a lui le porte della "selva oscura", poiché, "la diritta via avea smarrita".

È la stessa Beatrice nel canto XXX del Purgatorio ad accusarlo di aver abbandonato il giusto sentiero, rivolgendogli il suo cuore ai beni terreni. Pertanto, lo esorta a confessare umilmente il proprio peccato, ringraziando allo stesso tempo la Bontà divina, che attraverso questo viaggio vuole ricondurlo verso la luce.

La selva oscura è là, dove "il sol tace"; questo è il momento in cui Dante tocca il fondo del suo essere, assaporando pienamente il senso della sua fragilità e del peccato, ma proprio da quel fondo è capace di elevare la sua voce al cielo: "Miserere di Me"! Prima ancora che quel grido oltrepassi il cielo, Dio stesso gli si fa incontro, inviandogli Virgilio come guida.

C'è una presenza in noi, che non è assopita, una presenza che ci anima, che ci rende consapevoli di quel vuoto nel quale siamo sprofondati, che ci risucchia in un vortice senza fondo, conducendoci alla presenza invisibile di Colui che è, il Signore di quel fondo.

La risposta di Virgilio aiuta il poeta a comprendere che questo viaggio non è da iscriversi alla volontà umana, giacché è il cielo stesso a volerlo (*Inf. I*, vv.43-142). «Risvegliando in noi il desiderio del Cielo, [la Grazia] rende più profondo il nostro legame con la terra; elevando il nostro spirito verso le cose di lassù, rende più ampio il nostro rapporto con la carne così bassa ma chiamata alla resurrezione»⁹.

2 Dante e la ricerca di senso

Chi sono? Che senso ha la mia vita? Dove sono diretto? Sono le

⁹Cfr. F. HADJADI, *La terra strada del cielo. Manuale dell'avventuriero dell'esistenza*, Lindau, Torino 2016, p. 22.

domande eterne dell'uomo, che spingono il Poeta a iniziare il suo duro e faticoso cammino di conversione, che si svolge nell'arco una settimana, da venerdì 8 aprile (o 25 marzo) il giovedì 14 aprile (o 31 marzo) dell'anno 1300. Anno del primo Giubileo indetto da papa Bonifacio VIII, che assume un significato simbolico, poiché coincide con la speranza di rinnovamento spirituale e politico, che anima tutto il pensiero dantesco:

«Dante sa leggere in profondità il cuore umano che è in tutti, anche nelle figure più abiette e inquietanti, sa scorgere una scintilla di desiderio per raggiungere una qualche felicità, una pienezza di vita. Egli si ferma ad ascoltare le anime che incontra, dialogano con esse, le interroga per immedesimarsi e partecipare ai loro tormenti oppure alla loro beatitudine. Il Poeta, partendo dalla propria condizione personale, si fa così interprete del desiderio di ogni essere umano di proseguire il cammino finché non sia raggiunto l'approdo finale, non si sia trovata la verità, la risposta ai perché dell'esistenza, finché, come già affermava Sant'Agostino, il cuore non trovi riposo e pace in Dio. L'itinerario di Dante, particolarmente quello illustrato nella Divina Commedia, è davvero il cammino del desiderio, del bisogno profondo e interiore di cambiare la propria vita per poter raggiungere la felicità e così mostrarne la strada a chi si trova, come lui, in una "selva oscura" e ha smarrito "la diritta via". Appare inoltre significativo che, sin dalla prima tappa di questo percorso, la sua guida, il grande poeta latino Virgilio, gli indichi la meta a cui deve giungere, spronandolo a non cedere alla paura e alla stanchezza: «Ma tu perché ritorni a tanta noia? Perché non sali il diletto monte / ch'è principio e cagion di tutta gioia?» (*Inf.* I, 76-78)¹⁰.

La ricerca di senso è descritta come un procedere verso la luce. Il poeta non sa bene come è entrato nella notte e nelle tenebre, l'unica certezza è il suo bisogno prorompente di uscirne fuori. La Divina Commedia descrive sentimenti contrastanti quali: le esperienze di fronte al male ed al bene, il senso del rimorso, il dolore per la pena ricevuta, le sofferenze, i vizi capitali, ma anche lo slancio verso l'Eterno, che si muove sempre per incontrare e abbracciare il Chronos umano¹¹.

¹⁰ Cfr. FRANCESCO, Lettera apostolica *Candor lucis aeternae* (25 marzo 2021), n. 5, in <https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera_ap_20210325_centenario-dante.html> (15 luglio 2021).

¹¹ Cfr. V. CAPPELLI, *Alle origini della coscienza europea. La Divina Commedia un viaggio alla ricerca della verità di sé* in «Nuovo Areopago» 39 (2020), pp. 7-18.

«La verità inizialmente si presenta all'uomo in forma interrogativa: *ha un senso la vita? Verso dove è diretta?* A prima vista, l'esistenza personale potrebbe presentarsi radicalmente priva di senso. Non è necessario ricorrere ai filosofi dell'assurdo né alle provocatorie domande che si ritrovano nel Libro di Giobbe per dubitare del senso della vita. L'esperienza quotidiana della sofferenza, propria e altrui, la vista di tanti fatti che alla luce della ragione appaiono inspiegabili, bastano a rendere ineludibile una questione così drammatica come quella sul senso. A ciò si aggiunga che la prima verità assolutamente certa della nostra esistenza, oltre al fatto che esistiamo, è l'inevitabilità della nostra morte. Di fronte a questo dato sconcertante s'impone la ricerca di una risposta esaustiva. Ognuno vuole — e deve — conoscere la verità sulla propria fine. Vuole sapere se la morte sarà il termine definitivo della sua esistenza o se vi è qualcosa che oltrepassa la morte; se gli è consentito sperare in una vita ulteriore oppure no. Non è senza significato che il pensiero filosofico abbia ricevuto un suo decisivo orientamento dalla morte di Socrate e ne sia rimasto segnato da oltre due millenni. Non è per niente casuale, quindi, che i filosofi dinanzi al fatto della morte si siano riproposti sempre di nuovo questo problema insieme con quello sul senso della vita e dell'immortalità.

A questi interrogativi nessuno può sfuggire, né il filosofo né l'uomo comune. Dalla risposta a essi data dipende una tappa decisiva della ricerca: se sia possibile o meno raggiungere una verità universale e assoluta. Di per sé, ogni verità anche parziale, se è realmente verità, si presenta come universale. Ciò che è vero, deve essere vero per tutti e per sempre. Oltre a questa universalità, tuttavia, l'uomo cerca un assoluto che sia capace di dare risposta e senso a tutta la sua ricerca: qualcosa di ultimo, che si ponga come fondamento di ogni cosa. In altre parole, egli cerca una spiegazione definitiva, un valore supremo, oltre il quale non vi siano né vi possano essere interrogativi o rimandi ulteriori. Le ipotesi possono affascinare, ma non soddisfano. Viene per tutti il momento in cui, lo si ammetta o no, si ha bisogno di ancorare la propria esistenza a una verità riconosciuta come definitiva, che dia certezza non più sottoposta al dubbio»¹².

È il desiderio che spinge l'uomo alla ricerca di Dio, facendogli percepire, allo stesso tempo, il bisogno di una presenza ed il senso di una mancanza.

Presenza, dal momento che dire desiderio equivale a dire vita, che non ha una definizione o una realizzazione in un ente. Il desiderio suscita nell'uomo una tensione capace di proiettarlo alla ricerca di senso della propria vita, che si realizza nella relazione, di farsi dono

¹² GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998), nn.26-27, in *Enchiridion Vaticanum* 17/1231-1232.

reciproco, accoglienza e riconoscenza:

Nel caso di Dio, come è descritto dal libro della Genesi, non è l'uomo a sentire una mancanza: «Mi sono nascosto» (*Gen* 3, 10), ma è Lui stesso a sottolineare un'assenza: «Dove sei?» (*Gen* 3, 9). Dio crea nell'armonia, chiamando all'esistenza un essere «a sua immagine e somiglianza» (*Gen* 1, 26-28) non nella singolarità, ma nell'alterità di una relazione necessaria. Egli si lega alle creature con un vincolo di amore, che sa di presenza attiva e fattiva. Solo in relazione con la realtà creata, l'Eterno trova il compimento del suo Essere assolutamente Altro, ma, allo stesso tempo, infinitamente prossimo. Il peccato, che frantuma questa armonia, è rottura e mancanza, non nell'uomo, ma in Dio stesso.

La Genesi presenta anche un altro desiderio, quello nascosto nel cuore dell'uomo, che lo spinge a cercare sempre una pienezza: «Sei tu il mio aiuto, non lasciarmi, non abbandonarmi, Dio della mia salvezza. Mio padre e mia madre mi hanno abbandonato, ma il Signore mi ha raccolto» (*Sal*, 9-10). Sono più che mai vere le parole che l'Innominato nel capitolo XXIII dei Promessi Sposi rivolge al Cardinale Federico Borromeo, osservando sul suo volto i segni di una tormentosa ricerca della verità. Così gli si rivolge: «Dio v'ha toccato il cuore, e vuol farvi suo» e l'Innominato risponde: «Dio! Dio! Dio! Se lo vedessi! Se lo sentissi! Dov'è questo Dio?»¹³.

L'uomo è chiamato ad entrare nell'ottica dell'attesa; Dio non è il *Carpe Diem*, l'attimo fuggevole, ma è, relazione, cammino, attesa, sostenuta dal desiderio di un incontro capace di cambiare la propria esistenza: «Una voce! L'amato mio! Eccolo, viene saltando per i monti, balzando per le colline» (*Ct* 2, 8). Per sua natura, il cammino di fede invita a: «rinunciare al possesso immediato che la visione sembra offrire; è un invito ad aprirsi verso la fonte della luce, rispettando il mistero proprio di un Volto che intende rivelarsi in modo personale e a tempo opportuno».¹⁴

3 Dal buio alla luce

Il viaggio allegorico, compiuto da Dante, descrive l'inquietudine che agita il cuore dell'uomo; esso è un *itinerarium mentis ad Deum*:

¹³ Cfr. A. MANZONI, *I Promessi sposi*, Mondadori, Milano 2017.

¹⁴ Cfr. FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen Fidei*, n. 13.

«[...] per il semplice fatto che la nostra vita sia un breve viaggio verso la morte, la nostra condizione è essenzialmente itinerante: per questo non abbiamo bisogno di muoverci più di tanto per approdare all'infinito»¹⁵. Il contesto religioso, che emerge dal poema, introduce ad una visione allegorico-mistico-morale, che non descrive solo il cammino dell'uomo- Dante, ma anche quello della società nella quale vive:

«la misericordia di Dio offre sempre la possibilità di cambiare, di convertirsi, di ritrovarsi e ritrovare la via verso la felicità. Significativi, a tal proposito, alcuni episodi e personaggi della *Commedia*, che manifestano come a nessuno in terra sia preclusa tale via. Ecco, ad esempio, l'imperatore Traiano, pagano ma collocato nel Paradiso. Dante così giustifica questa presenza: «*Regnumcelorum* violenzapate / da caldo amore e da viva speranza, / che vince la divina volontate; / non a guisa che l'omo a l'om sobranza, / ma vince lei perché vuole essere vinta, / e, vinta, vince con sua beninanza» (*Par.* XX, 94-99). Il gesto di carità di Traiano nei confronti di una «vedovella» (45), o la «lagrimetta» di pentimento versata in punto di morte da Buonconte da Montefeltro (*Purg.* V, 107) non solo mostrano l'infinita misericordia di Dio, ma confermano che l'essere umano può sempre scegliere, con la sua libertà, quale via seguire e quale sorte meritare»¹⁶.

Per parlare della sua esperienza, il poeta, usa l'espressione «*trasumanar*», uno dei suoi innumerevoli neologismi, che indica l'andare al di là dei limiti della natura umana, trapassarla, trasformandola fino a superarla, allo scopo di aderire ad una natura Altra, che non può essere spiegata con le parole. L'ambiente allegorico è uno spazio che comprende l'intero universo conosciuto da Dante, dove storia e mito, pensiero e dottrina, realtà e rappresentazione, concorrono a definire i contorni spaziali, dove ha luogo il *trasumanare*. Un'esperienza personale che abbraccia l'umanità intera e si trasforma in una missione salvifica. Dante, facendo ricorso alla sua arte, realizza non solo la sua, ma anche l'altrui salvezza,

«Dante si fa paladino della dignità di ogni essere umano e della libertà come condizione fondamentale sia delle scelte di vita sia della stessa fede. Il destino eterno dell'uomo – suggerisce Dante narrandoci le storie di tanti personaggi, illustri o poco conosciuti – dipende dalle sue scelte, dalla sua libertà: anche i gesti quotidiani e apparentemente insignificanti hanno una portata che va oltre il tempo, sono proiettati nella dimensione eterna. Il maggior dono di Dio all'uomo perché possa raggiungere la

¹⁵ Cfr. F. HADJADI, *La terra strada del cielo*, 22.

¹⁶ Cfr. FRANCESCO, Lettera apostolica *Candor lucis aeternae* (25 marzo 2021), n. 5.

meta ultima è proprio la libertà, come afferma Beatrice: «Lo maggior don che Dio per sua larghezza / fesse creando, e a la sua bontade / più conformato, e quel ch'è più apprezza, / fu de la volontà la libertate» (*Par.* V, 19-22). Non sono affermazioni retoriche e vaghe, poiché scaturiscono dall'esistenza di chi conosce il costo della libertà: «Libertà va cercando, ch'è sì cara, / come sa chi per lei vita rifiuta» (*Purg.* I, 71-72).

Secondo il poeta, la libertà non è fine a sé stessa, ma condizione necessaria per far sì che l'uomo ascenda fino al cielo, che rappresenta il suo «*alto disio*» (*Par.* XXII, 61). Questo continuo tendere al cielo si estingue solo davanti all'oggetto desiderato, ossia la beatitudine: «*E io ch'al fine di tutt'i disii, / appropinquava, sì com'io dovea, / l'ardor del desiderio in me finii*» (*Par.* XXXIII, 46-48). Al riguardo, Papa Francesco sostiene che:

«Il desiderio diventa preghiera, supplica, intercessione, canto che accompagna e segna l'itinerario dantesco, così come la preghiera liturgica scandisce le ore e i momenti della giornata. La parafrasi del *Padre Nostro* che il Poeta propone (cfr *Purg.* XI, 1-21) intreccia il testo evangelico con il vissuto personale, con le sue difficoltà e sofferenze: «*Vegna ver' noi la pace del tuo regno, / ché noi ad essa non potem da noi. [...] Dà oggi a noi la cotidiana manna, / senza la qual per questo aspro deserto / a retro va chi più di gir s'affanna*». L'uomo che crede nella misericordia di Dio non può non affidarsi a Lui, che non significhi perdere la propria libertà semmai rafforzarla»¹⁷.

Il “trasumanare” esprime quella chiamata che ci è stata rivolta fin dall'eternità e che ci proietta verso il cielo; lì, dove l'anima finalmente ritorna a casa:

«Inizia così l'esperienza del trasumanar che si esprime nella fondamentale metafora del volo: è l'esperienza della partecipazione alla vita divina e del progressivo inverarsi dell'io. Dante guarda la presenza umana di Beatrice delle presenze umane dei beati in cui si riflette la luce della bellezza divina; e diventa sempre più umanamente vero. L'inveramento dell'io non è il frutto di uno sforzo etico, ma di quello stupore che faceva sobbalzare il cuore dei discepoli alla vista di Cristo»¹⁸.

Essere rivolti con lo sguardo verso l'eterno non ci isola da questo

¹⁷ Cfr. FRANCESCO, Lettera apostolica *Candor lucis aeternae* (25 marzo 2021), n. 5.

¹⁸ Cfr. V. CAPPELLI, *Il viaggio di Dante, un forte richiamo anche per la nostra vita* in «La bellezza della fede», 9(2020), 56-57.

mondo; al contrario, siamo chiamati a vivere pienamente la terra, non come nomadi, ma come pellegrini. Il nomade è l'immagine che meglio rende l'idea di chi sia l'uomo che abita la società, un individuo che ignora la sua provenienza e che si muove senza una meta precisa. Solitudine, nomadismo, liquidità, rischio; sono ormai le parole usate per definire la condizione umana, che può essere descritta in modo più esaustivo mediante il termine: nichilismo¹⁹.

L'uomo è chiamato a vivere da pellegrino, come uno straniero in viaggio verso la patria. Non è né un turista, perché parte da una terra straniera e va altrove, né un nomade, perché sa benissimo quale è la sua meta, ossia quel santuario non fatto da mani d'uomo (*Eb* 9-10), il cielo stesso, la casa di Dio nostro Padre, la nostra vera Patria.

Attraverso la sua Incarnazione Cristo stesso è diventato *viator*, viandante, apparso in mezzo a noi come straniero e pellegrino, che intraprende un viaggio che si conclude nel giorno dell'Ascensione. Con la sua salita al cielo l'uomo Gesù, ci rivela come la nostra condizione terrena sia proprio quella di stranieri e pellegrini in cammino verso l'Oltre:

«Dio è presente ovunque sulla terra, e specialmente, con la sua grazia, nei cuori miti e umili. Poiché è l'Altissimo, Egli è anche l'Infinitamente Basso. Poiché è il Trascendente, Egli è anche l'Onnipresente. Gli umili e i docili sanno che Egli fa sì che tutto concorra al loro Bene, che il sassolino nella scarpa, la pozzanghera, lo scoglio e il pantano sono, per così dire, l'anticamera della sua santa Dimora. Perciò si abbandonano alla sua Volontà. E, dove questa Volontà si compie, noi viviamo sulla terra come fossimo in cielo»²⁰.

Hadjadj presenta l'incontro di Beatrice con Dante facendo ricorso alla metafora del saluto; la donna amata invita il poeta a rivolgere la sua attenzione verso ciò che non passa mai: Dio. La luce divina splende sul volto di Beatrice, che non appare più come oggetto di desiderio, dal momento che è ormai una creatura che appartiene all'eternità del Paradiso. Ella è presente nel suo mistero, nella sua singolarità, nella sua contingenza, senza stereotipo alcuno. Ecco la grande illuminazione di Dante: il Paradiso non risplende di luce anonima, poiché l'Eter-

¹⁹ Riguardo al concetto di società liquida, cfr. Z. BAUMAN, *Vita Liquida*, Laterza, Bari 2011.

²⁰ Cfr. F. HADJADI, *La terra strada del cielo*, 22.

no non distrugge le contingenze del tempo, ma le accoglie:

«Ed è la nozione di paradiso che permette al poeta di compiere questo passo. Essa sola può tracciare un sentiero tra i pendii dell'ascetismo e dell'incontinenza, dell'intellettualismo e della sensualità. Perché il paradiso è il luogo dove i sensi sono al loro colmo. Il paradiso è il luogo dove l'intelligenza raggiunge la sua pienezza, la verità non soltanto per sillogismi. La verità vi si dà negli esseri viventi, L'idea non è in quel luogo superiore al volto. Il piacere non prevale sulla comunione»²¹.

Il Paradiso non è frutto del rifiuto della terra, ma della capacità di stupirsi di fronte alle bellezze del creato, che richiamano ad una sovrabbondanza. Prima di essere l'altra dimensione, il Paradiso è l'orizzonte di questo mondo; l'aldilà non ha senso, se non ci rende capaci di vivere insieme il "qui e ora".²²

Virgilio è il simbolo della ragione nella sua più alta espressione, che guida e segue il procedere del Poeta per i regni dell'oltretomba, fino ad arrivare alle porte del Paradiso, dove lo affida alle cure di Beatrice, dal momento che a lui non è concesso di entrare. In questo viaggio, Dante ha saputo leggere: «in profondità il cuore umano e in tutti, anche le figure più abiette e inquietanti, sa scorgere una scintilla del desiderio per raggiungere una qualche felicità, una pienezza di vita»²³.

Dante è uomo che, nonostante le sue fragilità ed il suo peccato, sente il bisogno di redenzione, anela a ritornare alla sua Origine e si apre alla contemplazione della Pericoresi trinitaria:

«Nel poema al quale han messo mano cielo e terra, Dante indica un progetto. Lo rappresenta con le sue virtù e i suoi vizi, con le sue passioni e le sue aspirazioni più profonde, con la ricerca e l'impegno per la libertà e la lotta contro ogni forma di schiavitù. Un uomo che sperimenta la sua finitezza e la sua contingenza, ma che è cercatore di felicità. Homo Viator, che cerca e si interroga e, prima o poi, approda alle questioni fondamentali e al senso ultimo che non sono privilegio dei filosofi e dei teologi ma esigenza dell'uomo stesso che vuole conoscere: chi sono? Da dove vengo? Dove vado? Per un vero cercatore di senso che sa mettersi

²¹ Cfr. F. HADJADI, *Il Paradiso alla porta. Saggio su una gioia scomoda*, Lindau, Torino 2013, p. 13.

²² Virgilio non essendo stato battezzato (perché morto prima della nascita di Cristo) non può salire in Paradiso e di conseguenza non può vedere Dio.

²³ Cfr. T. D. ELLIOT, *Scritti su Dante*, a cura di Roberto Sanesi, Bompiani, Milano 2009, p. 78.

in cammino, la fonte profonda della ricerca di senso è anche impegno e speranza che la realtà si possa cambiare in meglio»²⁴.

Un viaggio che Dante non compie da solo, perché l'uomo è *patos* e, dunque, è creato per entrare in relazione: «non è bene che l'uomo sia da solo» (Gen 2,18). I vari personaggi, che si interpongono sul suo cammino, sottolineano questo bisogno degli altri; una necessità che si avverte e si palesa soprattutto in questo periodo, che ci ha visto in balia di una pandemia dalle dimensioni cosmiche: «Una tragedia globale come la pandemia del Covid 19 ha effettivamente suscitato per un certo tempo la consapevolezza di essere una comunità mondiale che naviga sulla stessa barca, dove il male di uno va a danno di tutti. Ci siamo ricordati che nessuno si salva da solo, che ci si può salvare unicamente insieme»²⁵. Dio non ci salva da soli, dunque, ma inseriti in una comunione ecclesiale²⁶.

«Il primo, il più complesso insegnamento che Dante offre, specialmente nelle tre cantiche della Commedia, sta nella figura della vita, immaginata, pensata e raccontata come un viaggio che è insieme morale e religioso. Ha un'origine precisa ed un ultimo fine uno scopo che trascende ogni orizzonte semplicemente terrestre e umano. Un pellegrinaggio, un cammino consapevolmente compiuto dall'Eterno andando verso l'Eterno, da un principio che in qualche misura la stessa ragione può conoscere verso un Termine conosciuto mediante la Rivelazione sovrumana»²⁷.

4 L'amor che move il sole e l'altre stelle.

La via della bellezza

La Divina Commedia presenta una dimensione cosmologica che risente fortemente dell'influsso del pensiero aristotelico. Il tempo è stato creato dal Demiurgo grazie al moto delle sfere e si svolge lungo

²⁴ Cfr. A. DI MARCANTONIO, *Dante e il percorso umano* in «Città di vita» 76, 3(2021), pp. 228-229.

²⁵ Cfr. FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020), n. 32, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papafrancesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html> (16 luglio 2021).

²⁶ I. BIFFI, *La poesia e la grazia nella Divina Commedia*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 257-262.

²⁷ Cfr. P. NONIS, *Dante: la vita come pellegrinaggio in Regnum Celorum violenza pate. Dante e la salvezza dell'umanità*, Accademia Vivarium Novum, Montella 2000, p. 7.

il corso della vita fisica e mortale. Tutti gli elementi astronomici e cosmologici sono presenti nella terza cantica del Paradiso, dove emerge la concezione morale del mondo scaturito dalla virtù divina.

Il moto degli astri non è meccanico, ma è presieduto da singole gerarchie ed intelligenze, ognuna per ogni specifico cielo. La centralità della terra è legata alla concezione dell'uomo, centro di tutta la storia, fisica e non. La storia della terra ha inizio con la creazione dell'uomo e si risolve nell'eternità.

Il paradiso terrestre è il luogo creato da Dio per elevare l'uomo alla comunione con sé, come dimostra il quadro della primordiale storia dell'uomo: egli vive in un luogo di assoluta felicità, ignaro del dolore ed al sicuro dalla morte. In questo contesto idilliaco, emerge il suo rifiuto. Nonostante il peccato, l'uomo rimane in piedi a differenza del serpente, Dio rimane in dialogo con lui. Tramite il peccato l'uomo si è indirizzato più verso la creazione che verso il Creatore, ha cambiato l'amore divino con l'amore della materia, si è affiancato ai piaceri, si è avvicinato alla corruzione ed è diventato, mortale al posto di immortale, avendo bisogno dei rapporti fisici e della nascita seminale. La guarigione della natura umana è avvenuta tramite l'incarnazione, passione e risurrezione di Cristo e tramite l'accettazione di questi frutti da parte di ogni cristiano.

Dopo l'annunciato della sentenza, l'Eterno manifesta la sua preoccupazione paterna nei confronti dei nostri progenitori, simbolizzata dalle tuniche di pelle con le quali riveste Adamo ed Eva (*Gen 3, 21*). Per amore Egli "inventa" l'economia salvifica, permettendo di nuovo all'uomo di riaprire le porte di quel Paradiso perduto:

«Il Signore ci interpella e, in mezzo alla nostra tempesta, ci invita a risvegliare e attivare la solidarietà e la speranza, capaci di dare solidità, sostegno e significato a queste ore in cui tutto sembra naufragare. Il Signore si risveglia per risvegliare e ravvivare la nostra fede pasquale. Abbiamo un'ancora: nella sua croce siamo stati salvati. Abbiamo un timone: nella sua croce siamo stati riscattati. Abbiamo una speranza: nella sua croce siamo stati risanati e abbracciati affinché niente e nessuno ci separi dal suo amore redentore. In mezzo all'isolamento nel quale stiamo patendo la mancanza degli affetti e degli incontri, sperimentando la mancanza di tante cose, ascoltiamo ancora una volta l'annuncio che ci salva: è risorto e vive accanto a noi. Il Signore ci interpella dalla sua croce a ritrovare la vita che ci attende, a guardare verso coloro che ci reclamano, a rafforzare, riconoscere e incentivare la grazia che ci abita. Non spegniamo la fiammella smorta (cfr *Is42,3*),

che mai si ammala, e lasciamo che riaccenda la speranza. Abbracciare la sua croce significa trovare il coraggio di abbracciare tutte le contrarietà del tempo presente, abbandonando per un momento il nostro affanno di onnipotenza e di possesso per dare spazio alla creatività che solo lo Spirito è capace di suscitare. Significa trovare il coraggio di aprire spazi dove tutti possano sentirsi chiamati e permettere nuove forme di ospitalità, di fraternità, e di solidarietà. Nella sua croce siamo stati salvati per accogliere la speranza e lasciare che sia essa a rafforzare e sostenere tutte le misure e le strade possibili che ci possono aiutare a custodirci e custodire. Abbracciare il Signore per abbracciare la speranza: ecco la forza della fede, che libera dalla paura e dà speranza»²⁸.

L'uomo nell'altra dimensione è chiamato a vivere un'esistenza, che non è di netta spaccatura con quella terrena. La vicenda terrena non si esaurisce dentro un breve spazio fisico, ma si dilata al di là del tempo ed abbraccia l'eternità, mantenendo e conservando il legame con la divinità. Dante, in questo suo faticoso viaggio introspettivo, è sorretto da una forte fede nel possesso della verità, convinto che il senso ultimo dell'universo si comprende alla luce della rivelazione, rischiarata dall'aiuto della filosofia.

La fede nell'ordine divino, che si rispecchia nel mondo, lo aiuta ad affrontare nelle tre Cantiche diversi aspetti della realtà, dai più indecenti e popolari, ai più elevati e spirituali, fino ad arrivare al Paradiso, luogo dello stupore e della meraviglia, dove è chiamato a condividere la stessa gioia con le persone conosciute ed amate sulla terra. Il paradiso proibisce il disprezzo ed impone la bellezza dell'amore. Nel Dio Uno e Trino, ciascuno trova amplificata la propria unicità. Secondo Hadjadi, il nostro ingresso nell'altra dimensione, non cancella la nostra storia, ma al contrario, la recupera pienamente.

Dante "sente e vede"; due sensi che permettono di entrare in relazione con l'Altro, aprendoci alla contemplazione. Grazie all'elemento simbolico presente nella poesia, l'Alighieri è capace di presentare e spiegare i diversi sentimenti che agitano il cuore umano, che è sempre e comunque capace di percepire Dio.

²⁸ Cfr. FRANCESCO, omelia *Momento straordinario di preghiera in tempo di pandemia* (27 marzo 2020), <https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200327_omelia-epidemia.html>(17luglio2021).

5 Virgilio Beatrice: la ragione e la teologia nel cammino ascetico

Nel loro ruolo di guida, Virgilio Beatrice sono figure simboliche; il primo rappresenta la ragione, la seconda la teologia. La donna amata dal poeta è una creatura spirituale presentata nella sua veste angelica, il solo guardarla induce al bene. Nell'intraprendere il suo duro e faticoso cammino, Dante ricorre alla ragione (filosofia), una facoltà che risulta monca, se non è supportata dalla teologia (fede). Il rapporto che lega la fede e la ragione è indissolubile, come ha sottolineato Giovanni Paolo II nella *Fides et Ratio*:

«In aiuto alla ragione, che cerca l'intelligenza del mistero, vengono anche i segni presenti nella Rivelazione. Essi servono a condurre più a fondo la ricerca della verità e a permettere che la mente possa autonomamente indagare anche all'interno del mistero. Questi segni, comunque, se da una parte danno maggior forza alla ragione, perché le consentono di ricercare all'interno del mistero con i suoi propri mezzi di cui è giustamente gelosa, dall'altra la spingono a trascendere la loro realtà di segni per raccoglierne il significato ulteriore di cui sono portatori. In essi, pertanto, è già presente una verità nascosta a cui la mente è rinviata e da cui non può prescindere senza distruggere il segno stesso che le è proposto. Si è rimandati, in qualche modo, all'orizzonte *sacramentale* della Rivelazione e, in particolare, al segno eucaristico dove l'unità inscindibile tra la realtà e il suo significato permette di cogliere la profondità del mistero. Cristo nell'Eucaristia è veramente presente e vivo, opera con il suo Spirito, ma, come aveva ben detto san Tommaso, «tu non vedi, non comprendi, ma la fede ti conferma, oltre la natura. E un segno ciò che appare: nasconde nel mistero realtà sublimi. Gli fa eco il filosofo Pascal: «Come Gesù Cristo è rimasto sconosciuto tra gli uomini, così la sua verità resta, tra le opinioni comuni, senza differenza esteriore. Così resta l'Eucaristia tra il pane comune». La conoscenza di fede, insomma, non annulla il mistero; solo lo rende più evidente e lo manifesta come fatto essenziale per la vita dell'uomo: Cristo Signore «rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione», che è quella di partecipare al mistero della vita trinitaria di Dio²⁹.

Sia Virgilio che Beatrice sottolineano come questo viaggio è necessario al poeta per giungere alla sua conversione. L'immagine, che meglio rende le difficoltà legate a questo suo procedere nell'oltre-

²⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998), nn.16-19, in *Enchiridion Vaticanum* 17/1208-1215.

tomba, è la scalata di un monte, al di là del quale vi è la salvezza, ma ai piedi del monte incontra tre fiere che si differenziano per la loro peculiarità: la lonza, agile ed elegante, il leone, che incute paura, e la lupa, inquietante per la sua magrezza e voracità. Esse presentano allegoricamente le tre disposizioni peccaminose che impediscono il pentimento e la conversione del peccatore; necessari per il raggiungimento dell'ordine politico e morale della società cristiana. Dante non riesce a salirlo. La meta da raggiungere è chiara, misterioso però è il modo di procedere. Solo nel Purgatorio, dove la sua purificazione è ormai avviata, finalmente riuscirà a scalarlo.

Virgilio è guida solerte, modello di umanità, che sprona Dante a proseguire il cammino, al termine del quale sarà un uomo nuovo, rivestito di grazia, capace di comprendere il valore della sua e dell'altrui vita. Un uomo che, attraverso un lavoro interiore, ha raggiunto Dio, custodendo nel suo cuore e nella sua mente il ricordo e la meraviglia di quell'incontro. Virgilio diventa il padre spirituale; una paternità pienamente riconosciuta da entrambi: Virgilio lo chiama "figlio", Dante "Padre".

Se nella *Vita Nuova* Beatrice che lo accoglie è «figura» di Cristo per il solo Dante, ora lo è per l'umanità intera. «Il paradiso non è un retro-mondo, ma la conseguenza di quel sì [...] Dante ci introduce in cieli che non hanno nulla di luce anonima, poiché la sua stessa storia non smette di riecheggiarvi. L'Eterno non vi distrugge le contingenze del tempo, le accoglie come loro sorgente»³⁰.

Il compito del poeta è quello di indicare all'umanità la via da percorrere per giungere alla salvezza. Il miracolo di trasformazione, avvenuto in Dante, diventa il miracolo di tutta l'umanità³¹. Ritrovare Beatrice, la donna amata e conosciuta sulla terra, ci ricorda come tutto quello che abbiamo vissuto sulla terra non è annullato dall'incontro con Dio, ma trasformato e rinnovato:

«L'idea del paradiso non nasce da un risentimento contro le asprezze della terra, ma da un presentimento di fronte alle sue bellezze. Prima di essere l'aspirazione di una mancanza, è la chiamata di una sovrabbondanza. Prima di essere un altro mondo, è l'orizzonte di questo mondo, orizzonte

³⁰ Cfr. F. HADJADI, *Il Paradiso alla porta*, 117.

³¹ Cfr. V. CAPPELLI, *la Divina commedia percorsi e metafore*, Jaca Book, Milano 1994, p. 42.

da cui spunta un'aurora più alta anche nel pieno sole di mezzogiorno, orizzonte verso cui tendono tutte le mie azioni nel loro slancio nativo»³².

6 Dante oggi

Cosa può dire Dante all'uomo contemporaneo? È attuale la sua teologia? Penso che può dire ancora tanto! La Divina Commedia, ancora oggi è in grado di richiamare l'uomo pellegrino verso l'Assoluto, invitandolo a confrontandosi con la realtà. Può indicare all'uomo moderno nel suo frettoloso e irrequieto andare quel "trasumanare", che permette nonostante le fragilità, le paure e le incertezze e il peccato, di non distruggere quella luce divina che brilla nel fondo di ogni coscienza che nonostante tutto cerca di farsi spazio nella "selva oscura" delle nostre passioni:

«In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (Rm5,14) e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a sé stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità su esposte in lui trovino la loro sorgente e tocchino il loro vertice. Egli è «l'immagine dell'invisibile Iddio» (Col1,15) è l'uomo perfetto che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo essere annientata per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo»³³.

³² Cfr. F. HADJADI, *Il Paradiso alla porta*, p. 120-121.

³³ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* (7 dicembre 1965), n.22, in *Enchiridion Vaticanum*1/1385-1386.

DANTE E LA DIFFUSIONE DEL BENESSERE NELLA SCUOLA OSPEDALIERA

di Francesca Stumpo

Abstract

Con questo articolo si intende presentare una pratica didattica su Dante all'interno della Scuola in Ospedale. Sono stati sottolineati elementi importanti che la gestione della classe deve valutare quali contesto e tipicità dell'alunno prioritariamente, nonché le caratteristiche dell'insegnante affinché sia efficace la sua azione formativa.

This article presents a teaching practice on Dante within the hospital school. Important elements were highlighted that classroom management must take into account the context and typicality of the student as a priority, as well as the characteristics of the teacher in order for his or her training action to be effective.

Keywords

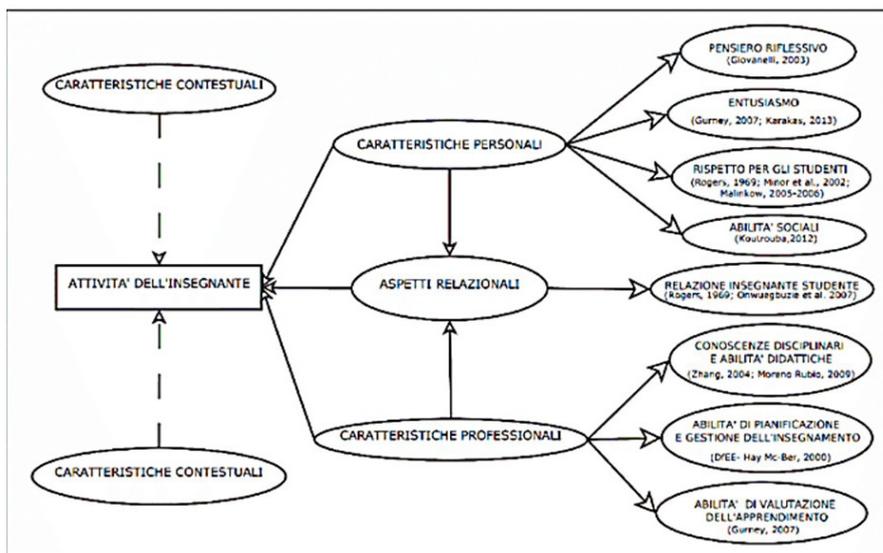
Didattica breve, docente efficace, gestione classe.

Nel sistema di formazione nazionale, la Scuola ospedaliera si colloca in un ambito di ricerca continua di metodologie e strategie didattiche legate alle innovazioni strumentali e alle teorie docimologiche e psicodidattiche. Al docente che vi opera sono richieste particolari competenze:

- personali (impegno, preparazione, *problem solving*, organizzazione, abilità di *story-telling*, innovazione, entusiasmo, curiosità, flessibilità),
- pedagogiche (sapere affiancare e sostenere, avere leadership,

sapere comunicare con chiarezza ed efficacia il proprio pensiero attraverso la comunicazione verbale e non verbale),

- relazionali (gestione dei propri pregiudizi, autocontrollo sulle proprie emozioni e i propri stati d'animo, fiducia in sé e negli altri, attitudine al lavoro in team, empatia e capacità di ascolto).



https://www.researchgate.net/figure/Figura-1-Schema-riassuntivo-dei-principali-contributi-teorici-e-di-ricerca_fig1_309200236
 Visionato in data 22/09/2021

Nel periodo pandemico anche la scuola ospedaliera ha subito le conseguenze del nuovo stile di vita cui il virus ci ha condotti e sono stati registrati aumenti nei ricoveri relativi ad alterazioni psicologiche, per cui la percentuale di ragazze e ragazzi anoressici, autolesionisti, adolescenti con problemi di gestione d'ansia è notevolmente accresciuta. Questo ha avuto effetti nella didattica curricolare, si è dovuto tenere in conto delle dispercezioni degli alunni e delle conseguenti ripercussioni sull'apprendimento e sulla motivazione allo studio. Quando, però, una ragazza pericolosamente anoressica si è presentata dicendo che a scuola avevano iniziato a studiare la Divina Commedia e Dante, è stata colta immediatamente l'occasione per "agganciarla" e provare a darle fiducia nel futuro attraverso la letteratura, memore

degli studi psicologici effettuati anche sulle opere dantesche¹.

Riscoprendo insieme all'alunna l'incipit dell'Inferno, altri significati, oltre quelli codificati nel tempo dalla critica letteraria, hanno arricchito la lettura, sicché la selva oscura è diventata un periodo della nostra vita in cui perdiamo di vista i nostri obiettivi, in cui non abbiamo voglia di far nulla, perché non sappiamo dove rivolgere i nostri passi. La solitudine, o meglio lo stare soli con se stessi, ci fa paura. Del resto, però, gli altri non ci capiscono e non riescono ad "entrare nel nostro mondo". Le belve sono così diventate le persone che non ci comprendono e che, anziché aiutarci, ci "sbranano", ci gridano contro che stiamo sbagliando, che siamo sbagliati, senza darci gli strumenti per uscire dalla nostra selva oscura.

Gli alberi intorno che non ci fanno ritrovare la retta via sono diventati i nostri pensieri negativi: sono brutta, non sono amata, nessuno si interessa a me ... ma con Dante intravediamo la luce che rischiara il cammino e ci perdiamo tra corpo e anime.

La persona anoressica ha un'incapacità cognitiva a riconoscere la dimensione del suo corpo accompagnata ad emozioni negative che riflettono quest'incapacità. Per cui il soggetto anoressico si vede grasso e odia il proprio corpo, attiva comportamenti per ridurre ulteriormente le proprie dimensioni corporee. Non è consapevole di tutto ciò, non è in grado di elaborare ed esternare le sue emozioni ed allora ci siamo fatti prendere per mano da Dante per condurci verso la luce, per trovare un terreno comune in cui raccontare noi stessi come persone con i nostri dubbi, le nostre paure e permettere la realizzazione di un confronto senza giudizi, ma solo accogliendo il disagio dell'altro che, finalmente, è riuscito ad aprire il suo cuore a qualcuno.

In questo modo Dante è diventato la chiave d'accesso per un'apertura verso la cura dell'anima e per un benessere totale e, al contempo, ha dato dei suggerimenti per arrivare al Paradiso: non cercare di farcela sempre ed esclusivamente da soli, quando ci si sente smarriti, ma ricorrere agli altri. L'amicizia con Virgilio e l'amore con Beatrice sono diventati i due alleati in questo percorso verso il benessere. Non

¹ BALDI VALENTINO, *Psicoanalisi, critica e letteratura*, Pacini editore, Ospedaletto-Pisa 2014. <https://www.laletteraturaenoi.it/index.php/interpretazione-e-noi/472-dante,-la-psicoanalisi-e-i-diavoli-dell%E2%80%99inferno.html>

sarebbe stato possibile tutto ciò senza la lettura di parti di brani della Commedia, che hanno permesso di spostare l'attenzione e lo sguardo verso il problema, ma attraverso gli occhi del Poeta.

Di fatto la critica letteraria reinterpretava i testi con la sensibilità del tempo e li riattualizza nei secoli e questo è quanto è stato compiuto nella piccola aula della nostra Scuola Ospedaliera, di cui per riservatezza non si intende dare espliciti riferimenti.

In questa rilettura si è anche tentato di ricercare e sperimentare una didattica "ibrida", in cui alla consueta didattica breve, preferita nel contesto ospedaliero, si sono innestati momenti di lezione partecipata, frontale, dialogico-socratica. Lavorando sulle diverse abilità, si è letto, ascoltato, scritto e soprattutto parlato di sé attraverso Dante e i personaggi più rappresentativi della Commedia.

Attraverso quest'esperienza si è voluto orientare la didattica all'effetto dell'azione, ispirandosi a quanto viene affermato da Eleonora Concina sull'insegnante efficace². Dalla ricerca citata si evince che il docente assume un ruolo rilevante nella promozione di un apprendimento significativo, come co-protagonista, insieme con lo studente, del processo educativo, pertanto deve possedere delle caratteristiche personali, le quali «includono abilità cognitive, come ad esempio il pensiero riflessivo (Giovanelli, 2003), le abilità a livello sociale e comunicativo (Koutrouba, 2012), l'entusiasmo, soprattutto nei confronti della propria attività di insegnamento (Gurney, 2007; Karakas, 2013), e un atteggiamento di rispetto ed equità nei confronti degli studenti (Malikow, 2006). Gli aspetti professionali riguardano non solo le conoscenze relative ai contenuti delle discipline insegnate, ma anche abilità di gestione della classe e di creazione di un clima positivo (DfEE, 2000; Moreno Rubio, 2009), di gestione e pianificazione delle attività formative proposte (DfEE, 2000) e di valutazione e feedback alla prestazione degli studenti (Gurney, 2007). Tra queste due dimensioni si situa una delle componenti più rilevanti nella promozione di una condizione di insegnamento efficace, la relazione interpersonale tra docente e discente. Ciò è in accordo con quanto sostenuto da Rogers (1969/1973), secondo il quale tale relazione deve

² Cfr. Form@re, Open Journal per la formazione in rete, ISSN 1825-7321-DOI: <http://dx.doi.org/10.13128/formare-18200>, Numero 2, Volume 16, anno 2016, pp. 20-31.

essere basata sul rispetto reciproco, sulla comprensione empatica e sull'attenzione, da parte dell'insegnante, alle esigenze educative (ma anche personali) dello studente, allo scopo di facilitare una sua progressiva indipendenza e autoregolazione nell'apprendimento ... Gli insegnanti considerati maggiormente efficaci sembrano possedere caratteristiche comuni, a prescindere dal fatto che essi svolgano la loro attività educativa nella scuola primaria, secondaria o all'università (Malikow, 2006). Ci sono alcuni elementi specifici che possono essere legati alla particolare fase di sviluppo in cui si trovano gli studenti, ma in generale aspetti quali l'entusiasmo per il proprio lavoro, il rispetto e l'empatia verso gli studenti, una metodologia centrata sull'allievo, la capacità di proporre attività didattiche stimolanti e il saper sostenere un livello di autonomia nell'apprendimento adeguato all'età dei discenti promuovono una condizione di insegnamento efficace ... È importante notare che un insegnante efficace è un educatore dotato di capacità di ascolto, comunicazione, empatia e di un certo grado di flessibilità, poiché le esigenze degli studenti sono molto variabili e dipendono da aspetti personali (tratti di personalità), cognitivi (stile di apprendimento) ed emozionali (gestione delle emozioni, ansia legata alla performance scolastica) ... l'approccio più efficace all'insegnamento risulta essere sempre quello che supporta il percorso di apprendimento a partire dalle caratteristiche individuali del discente e dal contesto (Zhang, 2004)»³.

Alla Divina Commedia era già stato riconosciuto il suo essere allegoria del senso più profondo della vita ed individuato dall'Abadi - cui si rimanda per approfondimenti - gestalticamente come il processo traumatico e liberatore del nascere⁴. In tal modo Dante è stato utilizzato per permettere una rinascita della studentessa, permettendole di riappropriarsi di sé stessa, accogliendo i cambiamenti adolescenziali, pur non capendoli ancora a fondo. Vivere rinascendo può essere una via per uscire dal proprio smarrimento, imparando a vivere nel cambiamento della vita e nel superamento dei propri stereotipi e delle proprie rigidità.

³ https://www.researchgate.net/publication/309200236_L'insegnante_efficace_definizioni_e_caratteristiche_nella_ricerca_educativa_The_effective_teacher_definition_and_main_aspects_in_the_educational_research

⁴ <http://arteapsicologia.blogspot.com/2011/02/la-divina-commedia-allegoria-del-senso.html>

Come ogni percorso didattico anche il nostro ha avuto una verifica finale: orale, attraverso un testo argomentativo, e scritto, attraverso un disegno personale su come potrebbe essere oggi rappresentato un simile viaggio.

Nel volere concludere la presentazione dell'esperienza didattico-formativa si mette in luce l'attenzione che ogni docente deve avere per i diversi elementi propri della gestione della classe come la personalità e le caratteristiche di ogni singolo alunno, comprese le sue propensioni e modalità di incontro con gli altri. Altresì importante è sostenere l'assistenza per lo sviluppo dell'autonomia personale e la "cura di sé".

Nella progettazione didattica bisogna centrare le peculiarità del contesto, tenendo conto delle finalità del percorso cui l'alunno è iscritto, dell'ambiente socio-culturale e del tempo e luogo in cui avviene lo scambio formativo. In questo caso, ad esempio, oltre che in aula in alcuni momenti sono stati eseguiti interventi nella stanza dell'alunna, in quanto impossibilitata a muoversi fisicamente a causa delle strumentazioni sanitarie. Ebbene nella stanza non era da sola, ma con il padre che ancora non era consapevole della gravità della situazione e riteneva un capriccio il comportamento della figlia, sicché anche lui - per sua ammissione - ha capito che aveva bisogno a sua volta di aiuto in questo percorso ad ostacoli. Nella scuola ospedaliera a partire dalla prima accoglienza si punta in particolare l'attenzione sulla provenienza dell'alunno per trarre più informazioni possibili sull'alunno in poco tempo attraverso le euristiche e si cerca di favorire un'assistenza per la comunicazione attraverso la pratica di modalità di comunicazione alternative e varie e ciò si è mostrato proficuo per l'insegnamento.

La Scuola, soprattutto quella ospedaliera, è palestra per vivere le proprie emozioni e per sperimentare se stessi nelle diverse fasi di trasformazione, per cui il docente costantemente esercita la sua azione di *coaching*, di affiancamento e guida a supporto dell'allievo per fornirgli supporto verso l'acquisizione di un più alto grado di consapevolezza, responsabilità, scelta, fiducia e autonomia, facendo emergere le potenzialità latenti e operando con interventi sulla crescita personale dell'individuo in armonia con il mandato istituzionale.

Il racconto semplice di questa esperienza ha descritto un possibile tracciato di percorso didattico dantesco inserito nel contesto attuale

specifico in cui è stato tangibile l'effetto della formazione sull'alunna: una flebile luce finalmente si è vista nei suoi occhi, ha rialzato le scheletriche spalle. Finalmente, attraverso il racconto dantesco, ha intravisto una probabile soluzione: cercare tra i suoi amici un mentore che l'aiutasse ad uscire fuori dall'atteggiamento depressivo e distruttivo verso sé e iniziare ad aprire il cuore per fare entrare l'amore verso sé e verso gli altri.

Questo cambiamento, sebbene piccolo, è stato notato anche dalle colleghe che erano presenti ed hanno ascoltato e visto l'alunna dall'accoglienza alla verifica, ne hanno visto il cambiamento nella postura e il crescente interesse e ciò ha permesso di condividere una buona pratica e, al contempo, di rafforzare l'impegno nella docenza, perché tutte abbiamo toccato con mano cosa succede quando la letteratura tocca l'animo.

II PURGATORIO DI DANTE NELLE ILLUSTRAZIONI DI GUSTAVO DORÉ

di Francesco Iaquina¹

Abstract

Le illustrazioni di Gustavo Doré rendono, in modo efficace, il realismo dantesco. La vasta gamma di soggetti e generi figurativi permette di cogliere la straordinaria varietà della Divina Commedia. Le tavole sono accompagnate da brevi note che intendono inquadrare la singola illustrazione nel disegno del poema. Lo scopo è di aiutare a leggere e capire l'immagine.

Keywords

Purgatorio, fuoco, pena, anima, preghiera.

La *Divina Commedia*, scritta da Dante Alighieri² in terzine di endecasillabi a rime incatenate, è divisa in 3 cantiche *Inferno*, *Purgatorio* e *Paradiso* e ogni cantica in 33 canti; pertanto l'opera, con il canto del proemio, consta di 100 canti.³

¹ Dottore in Sacra Teologia e Beni Culturali. Docente di Introduzione alla Teologia all'Istituto Superiore di Scienze Religiose "San Francesco di Sales" di Rende (CS) e di Storia della Chiesa Contemporanea all'Istituto Teologico Cosentino "Redemptoris Custos" nel Seminario Arcivescovile di Rende (CS).

² R. LUPERINI – P. CATALDI – L. MARCHIANI – F. MARCHESE, *La scrittura e l'interpretazione. Dalle origini al Manierismo (1610)*, Vol. 1, Tomo I, G. B. Palumbo Editore, Palermo 2007, pp. 255 – 266 e A. GIANNI – M. BALESTRIERI – A. PASQUALI, *Antologia della Letteratura Italiana*, Vol. I, Casa Editrice D'Anna, Messina – Firenze 1983, pp. 300 - 306.

³ Si vedano E. PASQUINI – A. QUAGLI, *Dante. Commedia*, Garzanti, Milano 2021; C. OSSOLA, *Introduzione alla Divina Commedia*, Marsilio, Venezia 2012; E. AURBACH,

Il poema, in lingua volgare fiorentina, è il racconto fantastico del viaggio compiuto da Dante tra l'8 e il 14 aprile 1300⁴ attraverso i tre regni dell'oltretomba. Scopo dichiarato del componimento è di riportare gli uomini sulla via del bene e della verità mediante la rappresentazione delle pene e dei premi che attendono rispettivamente i peccatori e i buoni della vita eterna. Il racconto ha un preciso significato allegorico. Dante, che smarritosi in una selva, per uscirne, è condotto prima da Virgilio a visitare l'Inferno e il Purgatorio, e poi da Beatrice è guidato in Paradiso dove contemplerà Dio, la Vergine Maria, gli Angeli e i Santi.

Studi su Dante, Feltrinelli, Milano 1967; M. BARBI, *Problemi fondamentali per un nuovo commento della Divina Commedia*, Sansoni, Firenze 1938; U. BOSCO, *Dante vicino*, Sciascia, Caltanissetta – Roma 1966; I. DEL LONGO, *Dal secolo e dal poema di Dante*, Zanichelli, Bologna 1898; G. FALLANI, *Dante e la cultura figurativa medievale*, Minerva Italica, Bergamo 1971; G. PETROCCHI, *Itinerari danteschi*, Adriatica Editrice, Bari 1969; A. VALLONE, *Studi sulla Divina Commedia*, Leo S. Olschiki Editore, Firenze 1955; *La Divina Commedia*, (a cura di) P. DI PAOLO – M. BERTON, La Nuova Frontiera, Roma 2018; *Commedia. Volume Unico*, (a cura di) R. BRUSCAGLI – G. GIUDIZI, Zanichelli, Bologna 2021; *La Commedia di Dante Alighieri*, (a cura di) S. MARCHESE, Leo S. Olschiki Editore, Firenze 2021; G. INGLESE, *Commedia*, Carocci Editore, Roma 2016; *La Commedia secondo l'antica vulgata di Dante Alighieri*, (a cura di) G. PETROCCHI, A. Mondadori Editore, Milano 1966 - 67; B. NARDI, *Saggi e note di critica dantesca*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1967; C. S. SINGLETON, *La poesia della Divina Commedia*, Il Mulino, Bologna 1978; A. LANZA, *La Commedia. Nuovo Testo critico secondo i più antichi manoscritti fiorentini*, De Rubeis, Anzio 1995; F. SANGUINETI, *Dantis Alagherii Comedia*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2001; R. MERLANTE – S. PRANDI, *Percorsi danteschi*, La Scuola, Brescia 1997; B. NARDI, *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Bari 1985; É. GILSON, *la filosofia nel Medioevo*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1983; P. TROVATO, *Nuove prospettive sulla tradizione della Commedia. Una guida filologico-linguistica al poema dantesco*, Cesati, Firenze 2007; *La Divina Commedia*, (a cura di) G. VANDELLI, Società Dantesca Italiana, Firenze 1921; *La Divina Commedia*, (a cura di) M. CASELLA, Zanichelli, Bologna 1923; E. MALATO, *Per una nuova edizione commentata delle opere di Dante* in «Rivista di Studi Danteschi», 4 (2004), pp. 3 -160; L. SPAGNOLO, *La Tradizione della 'Comedia. I.* in «Studi e problemi di Critica testuale», 80 (2010), pp. 17 – 46; A. E. MECCA, *Appunti per una nuova edizione critica della Commedia* in «Rivista di Studi Danteschi», 13 (2013), pp. 267 – 333; ID., *La tradizione a stampa della Commedia. Il Cinquecento* in «Nuova Rivista di Letteratura Italiana», XVI (2013), pp. 9 – 59 e P. V. MENEGALDO, *Una nuova edizione della Commedia* in «La parola del testo», V (2001), fasc. 2, pp. 279 – 289.

⁴ Era l'anno in cui Bonifacio VIII celebrava a Roma il primo grande giubileo della Chiesa cattolica. Si veda K. BIHLMEYER – H. TUECHLE, *Storia della Chiesa. L'epoca delle riforme*, Vol. 3, Morcelliana, Brescia 1990, p. 28.

L'aldilà è descritto da Dante secondo un preciso schema architettonico. Tutto l'oltretomba si dispone intorno ad un asse ideale che parte dal centro di Gerusalemme e, attraverso la voragine infernale, che si apre sotto la città, giunge al centro della Terra. Da qui, prolungato sino all'altro emisfero, diventa l'asse di un tronco di cono, il Purgatorio, andando a finire al centro di un piano, il Paradiso terrestre, dove termina, che è quindi diametralmente opposto a Gerusalemme. Prolungandosi ancora, l'asse ideale sale, di cielo in cielo, sino al centro della rosa dei beati, cioè dell'Empireo.⁵

Se seguiamo Dante nel suo viaggio la plastica nitidezza con cui racconta i minimi accadimenti ci sorprende. Quasi tutti i suoi versi sono quadri o composizioni; ogni atteggiamento, ogni gesto, ogni cambiamento di colore o di forma è descritto con minuziosa cura. Lo spettacolo non fa mai scomparire lo spettatore. Impossibile confondersi. Le tappe del cammino sono divise con chiarezza geometrica. Gli episodi sono descritti con uno stile superbo e semplice insieme, incastonati in un ritmo della partitura agile e regolare, con immagini vive, naturali e pittoresche rigorosamente strutturate. Il testo, se talvolta può essere enigmatico per un letterato attento all'idea, non è mai tale per il pittore che si cura della forma, ed è in questo senso, che si deve leggere la *Divina Commedia* se si vuole godere delle sue bellezze.

Il secondo regno dell'aldilà, il *Purgatorio*,⁶ appunto, è stato terminato da Dante tra il 1313 e il 1314.⁷ È suddiviso in 3 parti: l'Antipurgatorio, costituito da una spiaggia su cui vengono traghettate le anime dall'angelo nocchiero che le preleva alla foce del Tevere e da una valletta fiorita, il Purgatorio vero e proprio, un monte scosceso

⁵ R. LUPERINI – P. CATALDI – L. MARCHIANI – F. MARCHESE, *Manuale di Letteratura. Medioevo e Rinascimento (dalle origini al 1610). Antologia della Commedia*, G. B. Palumbo Editore, Palermo 2007, p. 46.

⁶ Si vedano *La Divina Commedia. Purgatorio*, (a cura di) N. SAPEGNO, Vol. II, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1974; *Dante. Divina Commedia. Il Purgatorio*, (a cura di) A. M. CHIAVACCI LEONARDI, A. Mondadori Editore, Milano 2016; *Commedia. Purgatorio*, (a cura di) R. BRUSCAGLI – G. GIUDIZI, Zanichelli, Bologna 2021; F. D'OVIDIO, *Nuovi studi danteschi. Il Purgatorio e il suo preludio*, Hoepli, Milano 1905 e P. CATALDI – E. ABATE, *La Divina Commedia. Purgatorio. Questioni, Temi, Ricerche*, Le Monnier, Firenze 2010.

⁷ Sulla discussa cronologia della composizione si veda E. CECCHI – N. SAPEGNO, *Storia della Letteratura italiana. Il Trecento*, Vol. II, Garzanti, Milano 1965, p. 69.

formato da ampi dirupi e cerchi rocciosi a ciascuno dei quali è preposto un angelo guardiano e, infine, sulla sommità del monte, il Paradiso terrestre che ha l'aspetto di una foresta rigogliosa popolata da figure allegoriche. Il Purgatorio è diviso in 7 cornici dove le anime scontano la loro inclinazione al peccato per purificarsi prima di accedere al Paradiso. Le anime non vengono punite in eterno, e per una sola colpa, come nell'Inferno, ma scontano una pena pari ai peccati commessi durante la vita terrena.

La struttura morale del Purgatorio si basa sulla classificazione tomistica dei 7 peccati capitali (superbia, invidia, ira, accidia, avarizia, gola, lussuria). Nell'Antipurgatorio sono puniti gli scomunicati che si pentirono e sono costretti a sostare nel secondo regno 30 volte il tempo della scomunica e i negligenti che, pentiti solo in punto di morte, sono costretti a sostare tanto tempo quanto durò la loro vita terrena. Nella prima cornice del Purgatorio sono puniti i superbi che sono costretti a portare dei pesi su per la montagna. Nella seconda espiano le loro colpe gli invidiosi che, costretti a portare un cilicio, hanno le palpebre cucite con un filo di ferro. Nella terza si trovano gli iracondi che sono costretti a salire la montagna immersi in un denso fumo. Nella quarta sono puniti gli accidiosi che corrono gridando esempi di sollecitudine e di accidia punita. Nella quinta ci sono gli avari e i prodighi distesi e legati. Nella sesta i golosi che sono costretti a patire fame e sete. Infine, nella settima i lussuriosi e sodomiti costretti a camminare nel fuoco.⁸

Le pene del purgatorio⁹ sono pene di un'altra vita, completamente diversa dalla vita eterna e sono tormento dell'anima che le soffre intensamente. Il tormento del purgatorio, che più facilmente possiamo considerare, è quello del fuoco.¹⁰ Ma di quale natura è questo fuoco e come può tormentare l'anima che, invece, è spirito?¹¹ Possiamo for-

⁸ R. LUPERINI – P. CATALDI – L. MARCHIANI – F. MARCHESE, *La scrittura e l'interpretazione. Dalle origini al Manierismo (1610)*, 46.

⁹ *Ibidem*, 47; W. WEHR, *Purgatorio* in «Enciclopedia Cattolica», Città del Vaticano 1953, Vol. X, p. 339 e P. LOUVET, *Le pene del Purgatorio*, in «Presenza Divina», XII (2005), n. 139, pp. 13 – 16.

¹⁰ Il fuoco, l'immagine più comunemente associata al purgatorio, rappresenta una metafora biblica per Dio. Si veda Sal 50, 3.

¹¹ I peccati non riscattati pienamente devono essere passati al vaglio di un fuoco di espiazione nell'aldilà. La funzione catartica delle fiamme è riconosciuta anche tra i primi cristiani: le anime contaminate dalla colpa e dall'egoismo devono sperimentare

marci un'idea del fuoco dell'inferno e del purgatorio: l'anima tende potentemente a Dio. Per il dannato, essendo totale la separazione da Dio, non è possibile l'espiazione perché, per la privazione della Grazia, cade in uno stato dal quale non vuole liberarsi. La sua volontà è ferma nel male e in esso vuole rimanere. Per l'anima purgante, invece, lo stato di grazia la fa tendere a Dio con l'amore ed essa vuole uscire dal suo stato con l'espiazione. Il distacco da Dio genera un fuoco terribile, inestinguibile per il dannato, e gradatamente estinguibile per l'anima in grazia a misura che le sue colpe siano purificate dall'amorosa tensione a Dio che le produce il tormento stesso. È logico, l'anima, stando in stato di grazia, lo ama intensamente e tanto più intensamente quanto maggiore è la sua purezza.¹² Questo amore le fa apprezzare la grandezza infinita di Dio e la sua bontà. In questa luce e tensione di amore l'anima vede meglio la propria imperfezione che le preclude la possibilità di andare verso Dio;¹³ ne è lontana e si accende tutta dalla fiamma generata, per così dire, dal suo stesso amore. Non è un atto di severità da parte di Dio, è assurdo pensarlo, perché Dio è amore e, per lo stato di grazia dell'anima, Dio l'ama di smisurato amore; è un bisogno dell'anima medesima. Riguardo al fuoco del purgatorio, come a quello dell'inferno, si affaccia una difficoltà gravissima: come può il fuoco tormentare l'anima che è spirito? Il fuoco del purgatorio e dell'inferno non può trovare alcuna analogia col fuoco della Terra, aura freschissima al paragone del fuoco che purifica le anime purganti. Il fuoco del purgatorio dà all'anima sensazioni di dolore, le più opposte: il freddo e il calore spaventoso, la fame canina e la sazietà opprimente, l'inerzia e l'agitazione a seconda delle colpe

questa purificazione prima di poter godere, a buon diritto, della presenza di Dio. Il fuoco, quindi, incarnava il simbolo della punizione divina, meritata dalla colpa; esso indicava anche il tentativo di Dio di purificare e preparare le anime per il cielo. In un certo senso, il fuoco del Purgatorio richiamava il battesimo delle fiamme preannunciato da Cristo. Si vedano Mt 3, 11 e Lc 3, 16.

¹² R. LUPERINI – P. CATALDI – L. MARCHIANI – F. MARCHESE, *La scrittura e l'interpretazione. Dalle origini al Manierismo (1610)*, 47.

¹³ Come il fuoco concreto distrugge le impurità nella materia, così, il fuoco divino estirpa le imperfezioni morali rimaste impresse nell'anima e che possono impedirne l'accesso alla gloria. Presso i giudei e i primi cristiani il fuoco assurgeva a simbolo del giudizio divino; almeno per gli ultimi, il purgatorio rappresenta una conseguenza della sentenza pronunciata da Dio sulla vita del defunto. Si veda M. J. TAYLOR, *Il Purgatorio*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 2000, pp. 89 – 90.

che si devono espiare. Le anime rivivono tutti i sensi del corpo, ma in una maniera intensissima perché totale. L'anima purgante ha avuto il corpo nella vita terrena e questo corpo, anche quando è ridotto in polvere, è destinato alla risurrezione e, quindi, è sempre dell'anima a cui appartiene e l'anima ha un riferimento costante al corpo che informò e che, dolorosamente, fu mezzo e strumento dei peccati che essa commise e per i quali si trova tra le fiamme. Questa terribile realtà spiegherebbe la pietà che tutti i popoli, anche non cristiani, hanno avuto ed hanno tuttora per i corpi dei defunti. Le anfore, le monete, i cibi posti col cadavere, i fiori, le corone, le imbalsamazioni e le leggi severissime contro i profanatori di tombe ci dicono che sub coscientemente l'umanità ha sentito che il corpo esamine si volge all'anima come se fosse vivo. Per questo motivo è davvero interessante il costume dei cristiani di volere la sepoltura in un luogo santo per santificare il cadavere. Sono commoventi le preghiere della Chiesa sui defunti che implorano su di essi la misericordia del Signore quasi che fossero ancora viatori. Nel purgatorio il fuoco che tormenta l'anima è attenuato dall'amore e dalla speranza della gloria eterna.

L'adorante apprezzamento che Dio ha dell'anima purgante fa considerare alla stessa la sua infinita santità e non vuole raggiungerlo, per goderlo, senza essersi prima purificata. Per l'amore infinito che attira l'anima e, per il desiderio della purificazione che essa nutre, si capisce bene perché Dio vuole che l'anima sia soccorsa dal suffragio che l'aiuterà a purificarsi. L'anima purgante, così, si rivolge alla Chiesa militante la quale è ricca dei tesori della misericordia di Dio, dei meriti di Gesù, della Vergine Maria e dei Santi. L'anima, finché non giunge a Dio, è ancora viatrice e benché sia fuori, ormai, dalla vita terrena, per purificarsi, deve attingere alle fonti della Chiesa peregrinante.¹⁴ In ambito cristiano, una delle preghiere che più si sviluppa fin dalle origini è quella relativa al culto dei defunti. In particolare, le invocazioni assumono la forma di una richiesta di perdono dei peccati e di concessione della vita eterna ai trapassati.¹⁵

Secondo il tenore complessivo della *Divina Commedia* si deve

¹⁴ L'idea del suffragio dava per acquisito un luogo di transizione per le anime. Si veda J. SUMPTION, *Monaci, santuari, pellegrini. La religione nel Medioevo*, Roma 1981, pp. 369 – 374.

¹⁵ P. DESCOUVEMONT, *Le risposte della fede. Piccola enciclopedia apologetica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992, pp. 476 – 477.

pregare per la pace di qualcuno; nessuno prega mai per se stesso. La preghiera, quando non è adorazione a Dio, è intercessione, richiesta di pace e salvezza per qualcun altro da sé o per tutti gli uomini. È nel *Purgatorio* che Dante puntualizza compiutamente la funzione della preghiera.¹⁶ Il purgatorio, come regno di purificazione, era già stato sancito dalla Chiesa cattolica pochi decenni prima della composizione del poema dantesco e con connotati pratici ben precisi. Il seguente testo del Concilio di Lione del 1274 recita a proposito di chi si pente:

«E se coloro che fanno sinceramente penitenza sono deceduti nella carità prima di avere pagato la pena con degni frutti di penitenza a seguito di cose fatte o di cose omesse: le loro anime sono purificate dopo la morte... con pene che lavano e purificano; e a sollevarli da pene di tal genere giovano loro i suffragi dei fedeli viventi, vale a dire i sacrifici delle messe, le preghiere, le elemosine e gli altri esercizi di pietà che sono soliti farsi, secondo le indicazioni della chiesa, dai fedeli a vantaggio di altri fedeli»¹⁷.

Il documento di maggior rilievo del Magistero ecclesiastico sull'escatologia intermedia è senza dubbio la costituzione *Benedictus Deus* di Benedetto XII data in Avignone il 29 gennaio 1336. In esso è definito che, per le anime dei giusti che non abbiano nulla da cui purificarsi, la vita eterna comincia immediatamente dopo la morte.¹⁸ Allo stesso modo, è definito che, per le anime di coloro che muoiono in peccato mortale attuale, la condanna comincia immediatamente dopo la morte.¹⁹ Nel primo membro è costatabile una chiara limitazione: si tratta delle anime di coloro «nei quali non vi fu nulla di cui dovessero purificarsi quando morirono». Se tale ipotesi non si realizzasse, il possesso della visione beatifica sarà concesso a queste anime «quando, dopo la morte, si saranno purificate». Si parla, quindi, di una purificazione ultraterrena «dopo la morte»: uno stato transitorio diverso dai due stati definitivi di salvezza e di condanna, che completa la dottrina sull'escatologia intermedia.²⁰ La dottrina contenuta nella costituzione

¹⁶ R. LUPERINI – P. CATALDI – L. MARCHIANI – F. MARCHESE, *La scrittura e l'interpretazione. Dalle origini al Manierismo (1610)*, 47.

¹⁷ D. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2000, 856.

¹⁸ *Ibidem*, 1000.

¹⁹ *Ibidem*, 1002.

²⁰ In generale, per sapere quali punti fossero allora in controversia, quali fra essi

Benedictus Deus e in essa definita infallibilmente, fu sancita ancora una volta nel *Decreto per i Greci* del Concilio di Firenze del 6 luglio 1439.²¹ In esso si riafferma che tanto la visione di Dio per i giusti, che non hanno nulla da purificarsi prima, quanto l'inferno nel senso stretto della parola per gli empi, cominciano immediatamente dopo la morte. Dunque, lasciate cadere questioni marginali come il luogo e il genere delle colpe, il concilio afferma l'esistenza di uno stato in cui i defunti vengono purificati (*purgari*) attraverso le pene del purgatorio (*poenis purgatoriis*) e raccomanda ai fedeli peregrinanti nella vita terrena i suffragi per le anime del purgatorio.²² I greci, però, avevano suscitato una disputa nella quale si erano dichiarati contrari specialmente al fuoco del purgatorio. Ammettevano uno stadio intermedio per le anime di coloro che muoiono con peccati lievi, ma rigettavano il sostantivo "purgatorio" e non volevano che fosse considerato come un luogo.²³ Gli orientali separati²⁴ non avevano avuto nessun disaccordo coi latini su questa materia fino al XIII secolo. Nel 1231 o 1232, in un colloquio fra un latino e un vescovo orientale, quest'ultimo aveva dimostrato di non gradire punto l'idea del fuoco del purgatorio.²⁵ A quanto pare la dottrina sul fuoco del purgatorio gli pareva identica al pensiero di Origene circa un inferno temporale. Questo colloquio fu l'origine di una controversia che si era prolungata fino al Concilio di Firenze, una controversia nella quale i greci accusarono i latini di

abbiano ricevuto una risposta nella Costituzione *Benedictus Deus*, e quali siano rimasti aperti alla libera discussione dopo la costituzione. Si veda H. LENNERZ, *De Novissimis*, Roma 1950, p. 118 ss.

²¹ D. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, 1305: «Quanto alle anime di coloro che, dopo il battesimo, non si sono macchiate di nessuna colpa, e anche riguardo a quelle che, dopo aver commesso il peccato, sono state purificate o in questa vita o dopo la morte nel modo sopra descritto, esse vengono subito accolte in cielo e vedono chiaramente Dio, uno e trino, come egli è, ma alcune in modo più perfetto di altre, a seconda della diversità dei meriti».

²² CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA, *Definizione del santo concilio ecumenico fiorentino*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, p. 527.

²³ Si veda C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1986, p. 497.

²⁴ Per tutta la questione degli orientali separati si veda M. GORDILLO, *Compendium Theologiae Orientalis*, Roma 1939, pp. 184 – 191.

²⁵ La documentazione del colloquio è stata pubblicata e commentata da M. RONCAGLIA, *Georges Bardanes, Métropolitte de Corfou et Barthelemy de l'Ordre Franciscain*, Roma 1953.

origenismo riguardo al purgatorio.²⁶ Le due cose, il luogo e il fuoco, furono omesse nel testo del concilio che, tuttavia, parla di “pene purgatorie”.²⁷

Nessun artista avrebbe potuto illustrare Dante meglio di Gustavo Doré.²⁸ Oltre al talento compositivo e grafico, egli possiede quell’occhio visionario capace di svelare l’aspetto segreto e singolare della

²⁶ C. Pozzo, *Teologia dell’aldilà*, 496.

²⁷ *Ibidem*, 497.

²⁸ Pittore e incisore, operoso agli inizi, nell’ambiente degli artisti francesi del tardo Romanticismo; precoce e fervido compositore svolse un’attività prevalentemente grafica collaborando a giornali e riviste letterarie con disegni illustrativi e caricaturali. Nell’arco di un trentennio Paul Gustave Louis Christophe Doré (Strasburgo, 6 gennaio 1832 – Parigi, 23 gennaio 1883) illustrò più di cento opere di letteratura mondiale mettendosi alla prova in un ventaglio quanto mai ampio. Dalle *Fiabe* di Jean La Fontaine e Charles Perrault all’*Orlando Furioso* di Ludovico Ariosto, dalla *Bibbia* al *Paradiso perduto* di John Milton, da *Gargantua e Pantagruel* di François Rabelais a *Don Chisciotte della Mancia* di Miguel de Cervantes, dagli *Idilli del re* di Alfred Tennyson e *La ballata del vecchio marinaio* di Samuel Taylor Coleridge al *Münchhause* di Gottfried August Bürger fino al *Corvo e altre poesie* di Edgar Allan Poe, molti suoi lavori hanno lasciato un’impronta indelebile nell’immaginario collettivo, ma forse nessuno ha raggiunto il grado di popolarità della *Divina Commedia*. Il successo delle illustrazioni di Doré al poema dantesco fu vasto e duraturo. Il suo nucleo originario e più significativo è costituito dalle settantacinque tavole dell’*Inferno* (più un ritratto di Dante) pubblicate nel 1861. Fu naturale, dunque, pensare di completare l’opera con le illustrazioni alle altre due cantiche del poema dantesco. Nel 1868 uscirono il *Purgatorio* e il *Paradiso*, che contenendo sessanta tavole complessivamente, portavano il totale delle illustrazioni a centotrentacinque. Le proporzioni tra le diverse cantiche (rispettivamente settantacinque, quarantadue e diciotto incisioni) sono di per sé indicative del modo in cui Doré si accostò al testo dantesco: il suo proposito non era illustrare in maniera fedele ed esauriente il poema, ma scegliere gli episodi che più accendevano la fantasia, sua e dei lettori, lasciandosi guidare essenzialmente dal proprio estro. Si vedano *La Divina Commedia Volume Secondo. Purgatorio. Illustrazioni di Gustavo Doré*, (a cura di) M. LEPORE, Edizioni Viola, Milano 1955; *Gustave Doré. La Divina Commedia di Dante Alighieri. Guida visuale al poema dantesco*, (a cura di) G. BALDASSARI, A. Mondadori Editore, Milano 2021; *La Divina Commedia illustrata da Gustavo Doré*, (a cura di) C. CAMPISANO, Edimedia, Firenze 2020; *Dante Alighieri. La Divina Commedia. Illustrazioni di Gustavo Doré*, (a cura di) T. CASINI – S. A. BARBI – G. PETROCCHI, Fratelli Fabbri Editore, Milano 1976; *Dante Alighieri. La Divina Commedia illustrata da Gustavo Doré*, (a cura di) E. CAMERINI, Casa Editrice Sonzogno, Milano 1937, *Dante Alighieri. La Divina Commedia illustrata da Gustavo Doré*, (a cura di) G. VILLAROI, Armando Curcio Editore, Roma 1962 e *Divina Commedia. Le visioni di Doré, Scaramuzza, Nattini*, (a cura di) S. ROFFI, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo 2012.

natura. Riconosce nelle cose il loro lato bizzarro, fantastico e misterioso. La sua inesauribile fecondità è in grado di affrontare ogni lavoro, ogni compito, ogni sfida della divulgazione. Chiamando a raccolta il suo eclettico talento, concentrando le sue forze su un unico obiettivo, ha innalzato un monumento a Dante, maestro del canto sublime.

La prima cosa che colpisce nelle illustrazioni dantesche di Gustavo Doré è l'ambiente in cui si svolgono le scene che disegna, un ambiente che non ha nulla in comune con l'apparenza del nostro mondo sublunare. Doré sa rendere questo clima soprannaturale, da un capo all'altro del libro, con un rigore logico e una verosimiglianza di dettagli che hanno dell'incredibile. Le prime tavole, che rappresentano il passaggio dalla realtà al sogno, da questo mondo all'altro, hanno ancora con la Terra qualche relazione, ma a poco a poco assumono il carattere della visione che non abbandoneranno fino a quando Dante non riemergerà *a riveder le stelle*.²⁹

Nel V Canto del *Purgatorio* la visione dell'ombra di Dante suscita profonda meraviglia in un gruppo di anime che si accalcano intorno a lui. Lungo un ripiano roccioso, trasversale alla montagna, le anime cantano il *Miserere*. Vengono incontro ai due poeti, emettono una esclamazione di stupore e, due di questi spiriti, gli corrono incontro chiedendo di spiegare la propria condizione. Virgilio risponde dicendo che Dante è vivo ed è in carne e ossa, e li invita a riferire il messaggio ai loro compagni in quanto ciò potrà essergli utile. Le anime corrono rapidissime come stelle cadenti nel cielo notturno o lampi al calar del sole, quindi, insieme agli altri penitenti, raggiungono velocemente i due poeti. Virgilio raccomanda a Dante di essere breve, dato il gran numero di anime, e di limitarsi ascoltare le loro preghiere senza arrestarsi. I penitenti seguono Dante e lo esortano a rallentare un poco, invitandolo a guardarli e dire se in vita ha mai visto qualcuno di loro. Essi, spiegano, furono tutti morti per forza e peccatori fino all'ultima ora quando si pentirono delle loro colpe e morirono in grazia di Dio. Dante li osserva uno a uno, ma non ne riconosce nessuno; tuttavia li invita a parlare e, se potrà fare qualcosa per loro, sarà ben

²⁹ È uno dei versi più noti dell'intera *Commedia* dantesca. È il verso 139 del canto XXXIV dell'*Inferno* ed è quello che conclude la suddetta Cantica. Si veda U. BOSCO – G. REGGIO, *Dante Alighieri. La Divina Commedia. Inferno*, Le Monnier, Firenze 2010, p. 558.

lieto di esaudire ogni loro richiesta in nome di quella pace di cui egli stesso è in cerca. Dante, infatti, potrà portare notizia di loro ai parenti e agli amici che, con le loro preghiere, accorceranno il loro tempo di attesa in purgatorio.³⁰



PG V, G. Doré, *I morti per forza*³¹

³⁰ U. BOSCO – G. REGGIO, *Dante Alighieri. La Divina Commedia. Purgatorio*, Le Monnier, Firenze 2010, pp. 82 – 89.

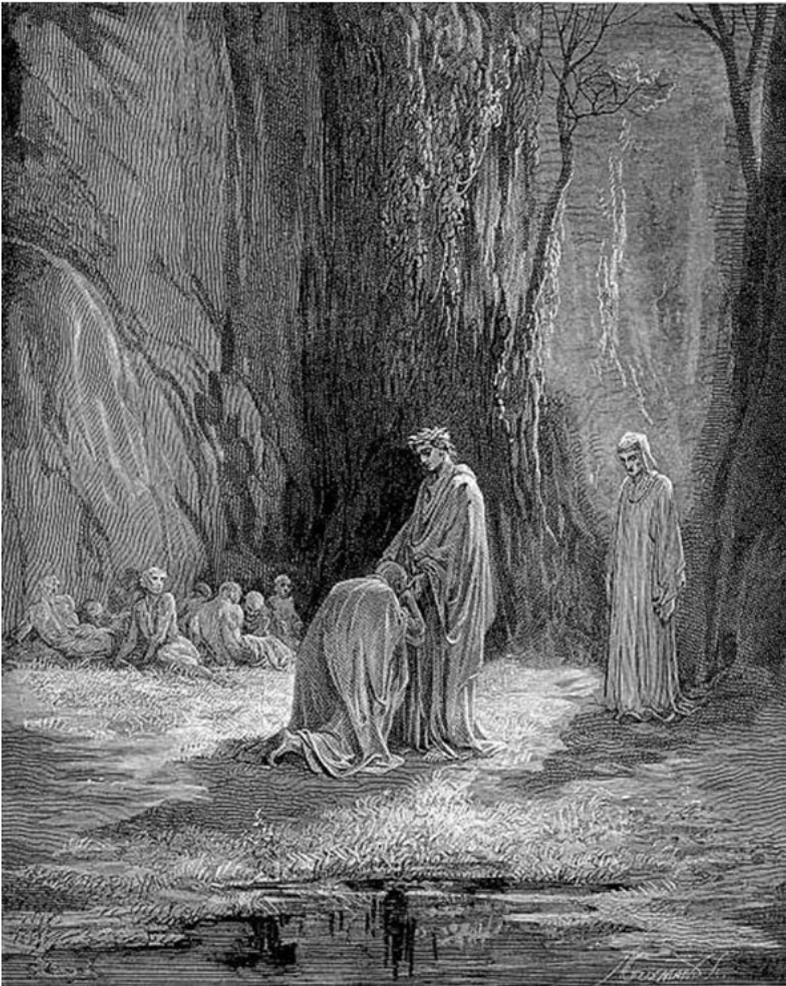
³¹ Gustave Doré. *La Divina Commedia di Dante Alighieri. Guida visuale al poema dantesco*, 102.

«Ond'io, che solo innanzi a li altri parlo,
 ti priego, se mai vedi quel paese
 che siede tra Romagna e quel di Carlo, 69
 che tu mi sie di tuoi prieghi cortese
 in Fano, sì che ben per me s'adori
 pur ch' i' possa purgar le gravi offese». ³² 72

Dante, non appena riesce a liberarsi dalle anime che lo pressano, si rivolge a Virgilio e gli ricorda come in alcuni suoi versi egli nega alla preghiera il potere di piegare un decreto divino. Le anime del purgatorio si augurano proprio questo, quindi, Dante non sa se la loro speranza è vana, oppure, se non ha capito bene ciò che Virgilio ha scritto. Il maestro risponde che i suoi versi sono chiari e la speranza di tali anime è ben riposta a patto di giudicare con mente sana. Infatti, il giudizio divino non si piega solo per l'ardore di carità che la preghiera può esprimere in un istante! Virgilio, per il quale la colpa non veniva lavata dalla preghiera perché disgiunta da Dio, esorta Dante a non tenersi il dubbio e ad attendere più profonde spiegazioni da parte di Beatrice, che illuminerà la sua mente, e lo aspetterà, sorridente, sulla cima del monte. A questo punto Dante invita il maestro ad affrettare il passo, essendo molto meno stanco di prima e osserva che il monte proietta già la sua ombra; è pomeriggio. Virgilio dice che procederanno sino alla fine del giorno, quanto più potranno, ma le cose stanno diversamente da come lui pensa. Prima di arrivare in cima, infatti, Dante vedrà il sole tramontare e poi risorgere. Dante e Virgilio si stanno chiedendo come proseguire la salita quando vedono un'anima solitaria dal nobile portamento, Sordello, un trovatore italiano che sta con atteggiamento altero e muove gli occhi in modo assai dignitoso. Lo spirito non dice nulla e lascia che i due poeti si avvicinino guardandoli come un leone in attesa. Virgilio fa appena in tempo a pronunciare il nome della propria città di nascita che Sordello lo abbraccia; sono entrambi mantovani. Ma quando scopre chi sia l'uomo che ha davanti, subito, s'inchina con la riverenza necessaria verso il poeta che ha dispiegato tutte le potenzialità della lingua.³³

³² Purgatorio V 67 – 72. Si veda U. BOSCO – G. REGGIO, *Dante Alighieri. La Divina Commedia. Purgatorio*, 95.

³³ Dante e Virgilio si trovano tra i morti per forza del secondo balzo dell'Antipurgatorio.



PG VI, G. Doré, *Sordello e Virgilio*³⁴

*«Come libero fui da tutte quante
quell'ombre che pregar pur ch'altri prieghi,
sì che s'avacci lor divenir sante,»*³⁵

27

Quivi incontrano Sordello da Goito. Virgilio spiega l'efficacia della preghiera. *Ibidem*, 102 – 108.

³⁴ Gustave Doré. *La Divina Commedia di Dante Alighieri. Guida visuale al poema dantesco*, 105.

³⁵ Purgatorio VI 25 – 27. Si veda U. BOSCO – G. REGGIO, *Dante Alighieri. La Divina Commedia. Purgatorio*, 111.

Stazio, Dante e Virgilio sono ormai giunti nella VII Cornice. Iniziano a girare verso destra e osservano che la parete rocciosa emette delle fiamme mentre la cornice emana una sorta di vento verso l'alto che fa sì che la cortina infuocata lasci uno stretto corridoio verso l'orlo esterno. I tre iniziano dunque a percorrere la cornice costeggiandone il ciglio tra il vuoto da una parte e il fuoco dall'altra, cosa che spaventa non poco Dante. Virgilio raccomanda al discepolo di stare bene attento a non mettere un piede in fallo mentre Dante stesso sente degli spiriti entro il fuoco che cantano l'inno *Summae Deus clementiae* per cui ha il forte desiderio di voltarsi verso di loro. Guarda e vede le anime dei lussuriosi. Lì, dentro il fuoco, si purificano dalle passioni e dagli impulsi della carne da cui si lasciarono infiammare durante la vita terrena. Le anime, terminato il canto dell'inno, dichiarano gli esempi di castità. Il primo episodio è tratto dalla vita di Maria. Nella prima cornice l'umiltà era esemplificata dall'Annunciazione; nell'ultima la castità si condensa nella risposta della Madonna all'Arcangelo Gabriele "*Virum non cognosco*". Dante pensa che le anime facciano questo durante tutta la loro espiazione rimarginando in tal modo la piaga del peccato³⁶.

³⁶ *Ibidem*, 459 – 463.



PG XXV, G. Doré, Stazio, Dante e Virgilio³⁷

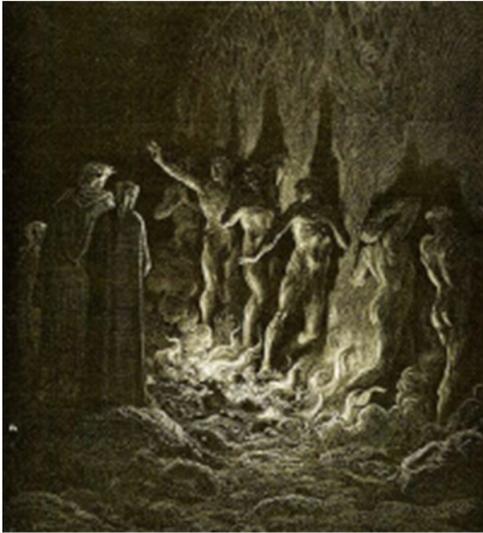
*Summae Deus clementiae' nel seno
al grande ardore allora udi' cantando,
che di volger mi fé caler non meno;»*³⁸

123

³⁷ U. BOSCO – G. REGGIO, *Dante Alighieri. La Divina Commedia. Purgatorio*, 127.

³⁸ Purgatorio XXV 124 – 126. U. BOSCO – G. REGGIO, *Dante Alighieri. La Divina*

Il Canto XXVI è il secondo che si svolge nella cornice dei lussuriosi. Virgilio e Stazio sono seguiti da Dante, il quale si sofferma a descrivere come la sua ombra, resa più intensa dalla luce del tramonto, proiettandosi sulle fiamme, sembri renderle più accese. Dalla schiera delle anime se ne distacca una che gli chiede come mai egli riesca a proiettare ombra, una domanda che ricollega immediatamente il Canto XXVI al precedente, in cui Dante aveva chiesto delucidazioni a Virgilio su come delle anime potessero soffrire e consumarsi come fossero corpi mortali. Ora, appare una seconda schiera di anime che marciano in senso opposto alle prime e, una volta incrociatesi con queste, scambiano con loro un veloce saluto prima di riprendere la marcia; entrambe le schiere di anime, una volta divise, gridano ad alta voce la specifica colpa di cui si sono macchiate, e cioè, l'aver peccato di lussuria secondo natura o contro natura³⁹.



PG XXVI, G. Doré, *Le anime dei lussuriosi*⁴⁰

«Poi s'ascose nel foco che li affina».⁴¹

148

Commedia. Purgatorio, 475.

³⁹ *Ibidem*, 477 – 482.

⁴⁰ Gustave Doré. *La Divina Commedia di Dante Alighieri. Guida visuale al poema dantesco*, 128.

⁴¹ *Purgatorio* XXVI 148. Dante esalta, nel suo maestro Arnaldo Daniello, tutta la

Difficile è determinare la qualità del genio di Dante. Mettere in rilievo la tempra adamantina del suo carattere, l'energia del suo dire e il vigore del suo rappresentare, è certo rivelare un aspetto del suo spirito e della sua poesia. Più complessa e più ricca è la sua vita interiore, e più varia la sua poesia. Accanto al grandioso e potente, che erompe dalle più sublimi e forti concezioni, troviamo la semplicità, la freschezza, la soavità di chi sa ritrarre gli aspetti più fuggevoli della natura, i casi più comuni della vita, i moti più teneri del cuore. L'Italia, prima di uscire dal Medioevo, ebbe il genio dell'Alighieri. Ella, ch'era rimasta ultima fra le nazioni latine ad avere una sua letteratura, a un tratto tutte le superò. Né fu solo una gloria poetica, ma fu, e rimase nei secoli, come la voce della sua nobiltà e della sua sventura.

poesia volgare. U. BOSCO – G. REGGIO, *Dante Alighieri. La Divina Commedia. Purgatorio*, 495.

FUNZIONE POETICA, POLITICA, CIVILE E MORALE DELLA LINGUA DELLA COMMEDIA

di Simona Sansosti

Abstract

La modernità linguistica della Commedia del Sommo Poeta si evidenzia nella scelta di allontanarsi dalle “lingue grammaticali” (latino e greco) per fare “letteratura” in una lingua nuova. Nella Commedia la lingua naturale e materna assume a lingua nazionale. La base fiorentina della lingua, in cui si innestano contributi delle altre lingue (latino, greco, lingue straniere), dei volgari e i neologismi, insieme al pluristilismo si pongono come la soluzione linguistica alla questione politica, sociale e morale del tempo: la pressante esigenza di uguaglianza tra gli uomini e di autentica aspirazione di Dio. Quella di Dante, quindi, si presenta come una nuova lingua forgiata per una nuova materia, un nuovo scopo e un nuovo pubblico.

Keyword

Latino, volgare, plurilinguismo, pluristilismo, scelta rivoluzionaria, mesi.

1. Dante poeta moderno

Una riflessione sulla lingua di Dante conduce, inevitabilmente, a porre attenzione alla Weltanschauung del poeta, alla sua visione del mondo e dell'uomo, ma anche alla funzione della lingua. Questione, quest'ultima, affrontata anche direttamente dal poeta nel Convivio, nel De Vulgari Eloquentia e nella Epistola a Cangrande, al punto da farne un filosofo del linguaggio *ante litteram*.

Non c'è uomo e poeta che può essere paragonato a Dante. Non esiste un "oltre" Dante. Prima di lui e dopo di lui nessuno è riuscito a emulare la sua straordinaria opera che, nonostante i tanti anni che si porta sulle spalle, risulta particolarmente vicina e viva.

È viva ed è moderna sul piano morale, su quello politico, su quello antropologico e su quello linguistico: «L'impressione genuina del postero, incontrandosi in Dante, non è d'imbattersi in un tenace e ben conservato sopravvissuto, ma di raggiungere qualcuno arrivato prima di lui»¹.

Ed è «impensabile leggere i canti di Dante senza rivolgerli al presente... Dante è un poeta in futurum»².

La modernità linguistica del Sommo Poeta si evidenzia nella scelta di allontanarsi dalle "lingue grammaticali" (latino e greco) per fare "letteratura" in una lingua nuova. Il greco e il latino sono "le lingue": latino è la lingua della cultura, dell'insegnamento, degli studi, della comunicazione ufficiale, il volgare diventa la lingua eterna, oltre la modernità e la contemporaneità, perché, nonostante il suo autore sia fortemente legato al suo tempo, è in grado di superare e trascendere la dimensione temporale.

Dante non fu il primo ad usare il volgare a scopi letterari, prima di lui si annoverano i poeti siciliano e gli stilnovisti, che, prevalentemente per la lirica amorosa, avevano iniziato con la "nuova lingua", ma fu, di certo, il primo a dare al volgare una identità tale da renderlo capace di un uso letterario senza limitazioni di sorta.

L'Alighieri, infatti, intuisce una nuova strada ricca di potenzialità e duttilità dimostrando che l'idioma materno era capace di toccare tutti gli argomenti, di esprimere tutte le pieghe dell'animo umano. Sulle fondamenta gettate dai poeti precedenti Dante costruirà una grandiosa cattedrale linguistica della quale, ancora oggi, è impossibile darne una definizione precisa: i termini ermeneutici ed esegetici per descriverla non sono sufficienti a chiarirla esaustivamente a causa della sua onnipotenza creativa e capacità inventiva. Con questo nuovo strumento, però, egli riuscirà a portare a compimento anche la funzione profetica ed educativa della *Commedia* elaborando una vera e propria «teologia morale»³.

¹ G. CONTINI, *Un'interpretazione di Dante*, in *Id., Un'idea di Dante. Saggi danteschi*, Torino, Einaudi, 2001, I ed. 1970, pp. 110-11.

² O. MANDEL'STAM, *Conversazione su Dante*, (a cura di) R. Faccani, Genova, Il melangolo, 1994, pp. 96-97.

³ Cfr. L. BATTAGLIA RICCI, *Scrittura sacra e Sacro Poema*, in *Dante e la Bibbia*,

Percorrere la nuova via diventa la condizione, necessaria, per soddisfare anche un nuovo interlocutore: non più solo l'uomo edotto, non solo lo studioso, non il *grammaticus*, ma l'uomo e la donna comuni; non i chierici, ma il popolo.

Una scelta rivoluzionaria sul piano della lingua, ma anche sul piano politico e morale, ponendosi al contempo come voce di contestazione politica e di monito etico, e ancora sul piano culturale, sociale e antropologico perché delinea un nuovo scenario letterario con nuovi protagonisti: gli uomini comuni e le donne tutte.

L'inserimento delle donne come destinatarie e fruitrici di letteratura, come anche quella dell'uomo popolare, all'interno di una società statica come quella medievale in cui, notoriamente, l'"esclusione" era elemento strutturale, e, quindi, la scelta di abbandonare il latino e sdoganare il volgare, diventano i segnali inequivocabili di un'innovazione apocalittica e democratica⁴. La lingua naturale si oppone a quella artificiale e, contemporaneamente, il pubblico femminile viene legittimato come fruitore e destinatario di romanzi, poesie, opere letterarie. Una rivoluzione linguistica, culturale e sociologica destinata a infrangere le barriere sociali e a condizionare tutta la letteratura successiva a partire da Petrarca e Boccaccio⁵.

2. L'emancipazione del volgare

«Il latino è più nobile per la sua perfezione grammaticale, per cui è logico che ad esso, in quanto prodotto d'arte, cioè di studio, spetti un contenuto intellettuale più trasparente e quindi maggiore nobiltà. Il volgare, però, in quanto lingua propria, cioè strumento espressivo della comunità familiare e sociale, è destinato a sostituirlo, poiché la società civile ha maturato valori che il latino, lingua separata, sarebbe incapace di esprimere. Il volgare è quindi preferibile al latino non per sé, ma relativamente a mutate condizioni storiche che, come Dante aveva già intuito nella Vita Nuova, lo rendono modernamente necessario su un piano che non è più semplicemente poetico, come nel libello giovanile, ma ampiamente culturale e politico»⁶.

Non essendo in possesso dei manoscritti originali non siamo in

Atti del Convegno Internazionale Promosso da "Biblia", Firenze, 26-27-28 settembre 1986, L.S. Olschki Firenze, 1986.

⁴ Cfr. D. DE ROBERTIS, *Dante Alighieri, Rime*, Le Lettere, Firenze 2002.

⁵ G. BOCCACCIO dedica il suo Decameron alle «donne innamorate».

⁶ R. PINTO, *La Grammatica in Dante*, in «Quaderns d'Italia» 18, 2013, pp. 15-44.

grado di conoscere, esattamente, la lingua usata da Dante: il testo della *Commedia* a cui gli studiosi fanno riferimento è quello dell'edizione critica di Giorgio Petrocchi del 1966/67 vergata su 27 manoscritti anteriori al 1355, tra i quali il codice Trivulziano 1080.

Quel che oggi si può affermare, comunque, è che con la *Commedia* il volgare cessa di essere solo una lingua da giullari o da poeti d'amore, si emancipa e perde definitivamente il complesso di inferiorità rispetto al latino: lingua naturale e materna assurge a lingua nazionale, è capace di trattare di filosofia, teologia, politica e, soprattutto, unisce tutti coloro che condividono una nuova ideologia, una nuova visione del mondo e dell'uomo.

La scelta del volgare si pone come la soluzione linguistica alla questione politica e sociale del tempo: essa diventa la concretizzazione, sul piano letterario e poetico, di quella invocata istanza di uguaglianza tra gli uomini e di autentica aspirazione di Dio che si sostanzia una forma di comunicazione non elitaria ma di tutti, che supera le barriere sociali e sa dare voce agli aneliti spirituali e temporali di ciascuno.

La base indiscussa della lingua della *Commedia* è il fiorentino⁷ su cui si innestano, in un processo recettivo di scambio osmotico, straordinarie novità espressive: la lingua si arricchisce, si compie, si sublima, si plasma con le influenze delle lingue passate, con il contributo delle lingue speciali (il lessico giuridico, medico, marinaresco, militare, ...), con l'apporto delle lingue straniere, con i termini prettamente volgari desunti da altri dialetti, con i neologismi.

Una fucina, quella di Dante, in cui si modella una lingua in grado di esprimere una realtà che spazia dalla vita di tutti i giorni ai molteplici sentimenti, dalla scienza alla filosofia. Un'orchestra di diversi ed eterogenei registri espressivi.

«Una poliglottia degli stili e, diciamo la parola, dei generi letterari. [...] Ecco in Dante convivere l'epistolografia di piglio apocalittico, il trattato di tipo scolastico, la prosa volgare narrativa, la didascalica, la lirica tragica e la umile, la comedia»⁸, un plurilinguismo composito frutto anche della sua esperienza di esule, che dà vita a nuovi regi-

⁷ Cfr. I. BALDELLI, *Dai siciliani a Dante*, in *Dante e la lingua italiana*, Firenze, Accademia della Crusca, Firenze 1996.

⁸ G. CONTINI, *Preliminari sulla lingua del Petrarca 19 saggio introduttivo al Canzoniere*, Einaudi, Torino, 1992, pp. XXVIII-XXIX.

stri, nuove espressioni, nuovi vocaboli, nuove soluzioni letterarie che vengono introdotti per dare voce e consistenza alle diverse richieste espressive dell'io e del reale in un riuscito sperimentalismo linguistico che ben soddisfa le sue esigenze poetiche, politiche e sociali. E al plurilinguismo si associano, da un lato, il pluristilismo, il passaggio, cioè, repentino nella stessa cantica, o graduale fra le cantiche, a stili espressivi diversi ognuno funzionale al contenuto e una convinta e riuscita ricerca metrica che culmina con l'invenzione della terzina, il cui schema rimico ABA, BCB, CDC, ecc., potenzialmente aperto, dà all'intera opera un disteso e unitario sviluppo narrativo.

3. La lingua e i sensi nella *Commedia*

Un connotato stilistico del tutto nuovo e di forte impatto dirompente è la capacità della lingua di Dante di seguire e descrivere, passo passo, il primeggiare di un senso piuttosto che di un altro durante il lungo viaggio nei tre Regni. I sensi seguono la rinascita morale del pellegrino e contribuiscono a descriverne gli stati d'animo e le tensioni.

Nella prima cantica, ad esempio, il viaggio percettivo del pellegrino parte dalle rappresentazioni uditive, caotiche e disordinate, e le descrizioni sono organizzate proprio a partire dai connotati sonori: le articolazioni acustiche infernali della paura, della sofferenza, della pietà, del dolore e della compassione, che colpiscono e terrorizzano il protagonista, vengono narrate attraverso artifici retorici e figure di suono: la sonorizzazione, che non è mai armonicamente strutturata, con minore o maggiore vigore e tonalità, è lo strumento per descrivere, con estrema intensità, i sentimenti dei dannati nei diversi gironi. Nell'*Inferno*, «loco d'ogni luce muto», domina il buio, espressione di un'oscurità ontologica, e l'udito prevale sulla vista che invece diverrà il "senso" prevalente dell'ultima cantica in cui domina il "sole". La sinestesia, nel tetro regno, con la fusione di sfere sensoriali diverse, diventa la figura retorica prediletta dal sommo poeta per dar voce alla sonorità negativa e alla non-musica infernale⁹. Nella cantica media-

⁹ C. CAPPUCCIO *Aure musicali in Dante*, Universidad Complutense de Madrid, <https://www.google.com/search?q=Gli+strumenti+musicali+nelle+figure+retoriche+della+Commedia+di+Dante&oq=Gli+strumenti+musicali+nelle+figure+retoriche+della+Commedia+di+Dante&aqs=chrome..69i57j69i60&sourceid=chrome&>

na, la mutata situazione morale e ontologica fa comparire luce e musica: grazie al «dolce color di oriental zaffiro» Dante riconquista la vista e le parole risuonano della ritrovata e semplice armonia di inni e salmi. La musicalità della lingua e delle parole qui risorgono di una dolce sonorità polifonica che sarà pienamente compiuta e celestiale nel Paradiso dove, sempre attraverso la sinestesia, il narrare musicale cambia spessore.

La vista e la luce del Paradiso, «regno dell'Amor che risplende», sono proporzionali all'Amore che emanano e sono così ineffabili, estranei all'umano, che Dante dovrà attingere alle lingue speciali delle scienze, in primis l'ottica, la prospettiva e la medicina, per descriverne tutti i fenomeni cui assiste, dalle apparizioni, alle illusioni ottiche, ai giochi prospettici.

4. L'efficacia della lingua

La lingua della Commedia, ed anche questa può essere annotata come novità, si caratterizza per la sua efficacia: al sommo bastano una o poche parole per riuscire ad esprimere, con completezza ed esauritività, tutto ciò che deve dire sfruttando ogni forma della polisemia. Ne viene fuori, dunque, un poema dalla lingua unica, che si adatta alla materia trattata di volta in volta, di cantica in cantica: una lingua ricca di artifici retorici e di perfetta consonanza, fatta di una pluralità espressiva che spazia dalle invettive alle preghiere, dalle imprecazioni ai latinismi, dalle sconcezze alle *sententiae*, dalle allusioni mitologiche alle lezioni di patristica, dalle apostrofi politiche alle profezie messianiche, dal peccato alle trattazioni dottrinarie, dalla corporeità all'estasi mistica, dalla materialità all'ineffabilità, dal contingente al trascendente creando, così, una straordinaria convergenza tra forma e contenuto: «Dante, in funzione della vastità e varietà del mondo che vuole esprimere, crea la sua lingua, che è al tempo stesso il suo stile».¹⁰

Non ci meravigli, perciò, l'uso della metafora e, più in generale, del linguaggio figurato, come strumento retorico in grado di sovrapporre più significati alla semplice lettura narrativa. Un artificio, que-

ie=UTF-8#:~:text=Aure%20musicali%20in,es%20%E2%80%BA%20CFIT%20%E2%80%BA%20article%20%E2%80%BA (agosto 2021)

¹⁰ A. PAGLIARO, *Teoria e prassi linguistica* in ID., *Ulisse. Ricerche semantiche sulla D.C.*, Messina-Firenze 1966, p. 550.

sto, per nulla banale ma accuratamente studiato, che impone a Dante una rigorosa selezione di un termine, una espressione, una variante, tale che essa sia inequivocabile e al tempo stesso abbia una connotazione di significato binaria e, non di rado, anche ternaria.

Attraverso le metafore Dante fa sì che l'universo fisico consenta una rappresentazione e descrizione di tutto ciò che è astratto, inafferrabile, etereo, ultraterreno e inespugnabile, per sua natura, ai sensi rendendolo, così, percettibile e riconoscibile¹¹.

Il rapporto immagine/idea, di cui Dante subì il fascino, diventa inevitabilmente interconnesso creando una reciproca dipendenza. E se nel medioevo il "parlar per immagini" non costituiva una vera e propria innovazione, la modernità di Dante consiste nell'aver superato l'ovvio e il consueto, nell'aver avuto il coraggio di osare con metafore inattese, ardite, impensate e «nelle tre tecniche principali con cui imprime tale novità formale alle sue metafore, dando loro un risalto che altrimenti non avrebbero: la scelta di termini inconsueti, l'estensione della singola metafora tramite costruzioni sintattiche spesso imperniate su un neologismo, la ricerca di rime rare»¹².

Ma sarebbe riduttiva una interpretazione univoca dell'uso delle metafore. Esse sono anche manifestazione del significato allegorico della *Commedia* e assolvono, ancora, ad una funzione narrativa, una funzione dottrina, una funzione etica¹³ e, infine, ad una funzione filosofica e teologica.

Da quanto detto, si evince che i quattro sensi della scrittura della *Commedia*, che corrispondono a diversi livelli di significato, letterale, morale, allegorico e anagogico, danno vita a una o più letture alternative con la volontà di colorare il testo o innalzarlo, di creare o consolidare percorsi di senso e accrescere il messaggio di significati.

Quella di Dante, quindi, si presenta come una nuova lingua forgiata per una nuova materia, un nuovo scopo e per un nuovo pubblico, una nuova lingua che disegna i provvidenziali progetti divini per un rinnovamento non solo religioso, ma anche morale e politico dell'intera umanità.

¹¹ S. BATTAGLIA, *Linguaggio reale e figurato*, in ID., *Esemplarità e antagonismo nel pensiero di Dante*, Liguori, Napoli 1966, pp. 51-82, parte I, pp. 72ss

¹² Cfr. D. GIBBONS, *Metaphor in Dante*, Legenda, Oxford 2002.

¹³ M. CERRONI, "Li versi strani". *Forme dell'allegoria nella «Commedia» di Dante*, Edizioni ETS, Pisa 2003, p. 30.

5. Mimesi di forma e contenuto

Vagando per i regni ultimi, Inferno più buio e Paradiso più splendente, il nostro poeta non manca di fare riferimenti alla lingua affermando, attraverso le preterizioni, che, di fronte a questi estremi, gli strumenti linguistici a sua disposizione non bastano più.

Eppure, nonostante le sue affermazioni di voler tacere qualcosa di cui “le parole” non sarebbero in grado di esprimerne tutta la completezza, nella Commedia la lingua, conquista una perfetta mimesi di forma e contenuto seguendo, altresì, l’ascesi di Dante-uomo: egli è «figura *hominis che dallo stato di peccato andando si perfeziona, e mentre perfeziona sé stesso, perfeziona la sua lingua naturale e materna*»¹⁴. Si passa, quindi, da uno stile realistico con tratti grotteschi, della prima cantica, in cui i dannati, le scene, i luoghi, le pene, si susseguono a ritmo serrato nella loro dimensione degradata e umiliata, selvaggia e violenta, ad uno stile “intermedio”, quello del Purgatorio, dove le asperità sono limate e scompaiono gli insulti, le invettive, le urla e la *varietas* portata all’estremo, per fare spazio alla *medietas*, ad un equilibrio e ad uno stile più marcatamente elegiaco, accogliendo la dimensione, di lingua e contenuto, che può essere definita “collettiva” (e che prende il posto dell’individualismo infernale), per prepararsi, così, alla purezza del Paradiso.

È qui, poi, che la lingua si purifica e diventa rarefatta, ineffabile e anche profetica, conosce l’influenza della filosofia, della teologia, dell’esegesi biblica e si spoglia di tutto ciò che è terreno o che da voce ai sensi e al corpo per convogliare verso lo spirito, il divino, l’eterno.

Dante, quindi, nell’uso della lingua, “trasgredendo” i canoni antichi e medievali, che imponevano la sola l’adozione o di uno stile alto e «tragico», o di uno medio ed «elegiaco», o di uno basso e «comico», si pone, mescolandoli in un’unica opera, come un progressista assoluto e, assegnando alla poesia il ruolo di svelare la verità, come un innovatore radicale che consegna ai posteri un tesoro linguistico fatto di parole, modi di dire, significati, ed espressioni, di cui siamo debitori.

6. La funzione politica, civile e morale della lingua

Dante, oltre che del poeta, indossa anche i panni di chi deve per-

¹⁴ Cfr. C. DI FONZO, *La parola ornata e la donna gentile. Il matrimonio tra retorica ed etica in Dante*, <https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/596>

suadere: il suo “poetare”, infatti, ha anche una funzione politica, civile, sociale e morale, orientata al bene comune perché ha come scopo il *removeve viventes in hac vita de statu miserie et perducere eos ad statum felicitatis*¹⁵.

La chiave della felicità diventa Dio e, attraverso la preghiera, l'uomo si eleva verso Dio.

Lo strumento per raggiungere Dio è la fede, per esprimere la quale, nel XXIV canto del Paradiso, inventa uno dei più energici neologismi, «inforarsi» (una fede che non conosce il forse, non conosce il dubbio).

Il *modus loquendi* diventa lo strumento di questa elevazione perché con la lingua si fa anche preghiera e riflessione, «la parola diventerà parte attiva (e non mezzo) del culto, a guisa degli elementi architettonici di una chiesa, o degli oggetti liturgici, con e tramite i quali, Dio si rende sensibile per l'uomo»¹⁶ così, nel passaggio da un regno all'altro, Dante, nei tre canti proemiali, invoca un aiuto ultraterreno per dar voce alla sua ispirazione: nell'Inferno si rivolge alle Muse chiedendo loro soccorso per il suo, umano e terreno, “alto ingegno” ;

O muse, o alto ingegno, or m'aiutate; 7
o mente che scrivesti ciò ch'io vidi,
qui si parrà la tua nobilitate. 9

nel Purgatorio, regno di rinascita dal peccato, le divinità pagane invocate sono aggettivate “sante” e il poeta chiede di far risorgere la poesia morta:

Ma qui la morta poesì resurga,
o sante Muse, poi che vostro sono;
e qui Caliopè alquanto surga, 9
seguitando il mio canto con quel suono
di cui le Piche misere sentiro
lo colpo tal, che disperar perdono. 12

¹⁵ «Allontanare gli uomini in questa vita dallo stato di miseria e condurli alla felicità». DANTE ALIGHIERI, *Epistola XIII a Cangrande della Scala*.

¹⁶ J. PAL, *L'Ermeneutica delle strutture linguistico-poetiche nella Commedia di Dante*, Neohelicon, vol. 27, 2004, pp. 63-95.

Nel Paradiso, infine, supplica un'intercessione ancor più qualificata e, in maniera assai più distesa e argomentata, invoca il Dio della Poesia, Apollo, che svestendo i panni del paganesimo per indossare quelli del cristianesimo, viene appellato prima come “divina virtù” e poi come “padre”.

<i>La gloria di colui che tutto move per l'universo penetra, e risplende in una parte più e meno altrove.</i>	3
<i>Nel ciel che più de la sua luce prende fu' io, e vidi cose che ridire né sa né può chi di là sù discende; perché appressando sé al suo disire, nostro intelletto si profonda tanto, che dietro la memoria non può ire.</i>	6 9
<i>Veramente quant'io del regno santo ne la mia mente potei far tesoro, sarà ora materia del mio canto.</i>	12
<i>O buono Appollo, a l'ultimo lavoro fammi del tuo valor sì fatto vaso, come dimandi a dar l'amato alloro</i>	15
.....	
<i>O divina virtù, se mi ti presti tanto che l'ombra del beato regno segnata nel mio capo io manifesti, vedra' mi al piè del tuo diletto legno venire, e coronarmi de le foglie che la materia e tu mi farai degno.</i>	24 27
<i>Sì rade volte, padre, se ne coglie per trionfare o cesare o poeta, colpa e vergogna de l'umane voglie, che parturir letizia in su la lieta delfica deità dovria la fronda peneia, quando alcun di sé asseta.</i>	30 33

Così, a partire da queste invocazioni, la lingua della Commedia diventa il mezzo che dal vedere conduce al credere: «*e come stella in cielo il ver si vide*» (Par. XXVIII, 87).

In questa ottica, riferendoci alla condizione umana e morale, la lingua diventa “universale”:

È un tentativo, il più grandioso che sia mai comparso dall'inizio dell'era umana, di dare una risposta globale, nel bene e nel male, ai grandi interrogativi della condizione umana: perché ci siamo, come ci siamo e come potremmo esserci al meglio?... La lingua, perciò, è coefficiente indispensabile e fondamentale di tale processo»¹⁷.

E sebbene la Commedia fosse chiaramente destinata a essere letteraria, non si può negare che la sua ricerca di senso della vita e della morte, le sue forti contaminazioni politiche, sociali, culturali, teologiche e religiose, hanno prodotto sempre una forte attrazione e una grande curiosità, ad ogni latitudine e in ogni epoca, stimolando studi e testimonianze di apprezzamento per la straordinaria grandezza dell'opera.

Certamente il poema di Dante Alighieri è universale: nella sua immensa larghezza abbraccia cielo e terra, eternità e tempo, i misteri di Dio e le vicende degli uomini, la dottrina sacra e le discipline profane, la scienza attinta alla divina Rivelazione e quella attinta dal lume della ragione, quanto egli aveva conosciuto per esperienza diretta e le memorie della storia, l'età in cui visse, e le antichità greche e romane; insomma, costituisce evidentemente il monumento più rappresentativo del Medioevo. E se si osserverà la sua forma e il suo contenuto, vi si vedranno certamente i frutti della sapienza degli orientali, del *lógos* dei greci, della civiltà dei romani, e vi si vedranno raccolte in sintesi le ricchezze del dogma della religione cristiana e dei precetti della legge, soprattutto così come furono elaborati dai dottori¹⁸.

¹⁷ Cfr. A. ASOR ROSA, *La Divina Commedia la miglior risposta agli interrogativi umani*, in «Apice» 1/2016.

¹⁸ PAOLO VI, Lettera Apostolica *Altissimi cantus septimo exeunte saeculo a Dantis Aligherii ortu*, in «Acta Apostolicae Sedis» vol. LVIII, Città del Vaticano 1966, pp. 22-37.

L'INCONTRO DI DUE PROFETI: DANTE CON IL PADRE DEL MONACHESIMO OCCIDENTALE

di Mario Corrado

L'incontro dell'Alighieri con san Benedetto da Norcia nella *Commedia*, cui si aggiunse nel 1555 in un'edizione pubblicata a Venezia l'attributo *Divina* – titolo giunto fino ai nostri giorni – viene collocato nel *Paradiso* nel XXII canto, precisamente nel settimo cielo del cosmo tolemaico, a testimonianza del pensiero scientifico e teologico del tempo al quale si ispirò l'Alighieri¹. La *Divina Commedia* è un monumento alla cultura letteraria e cristiana e tratta di un viaggio immaginario attraverso l'*Inferno*, il *Purgatorio* e il *Paradiso*, iniziato dal Padre della lingua italiana nella Settimana Santa dell'Anno Giubilare 1300.

«Nella *Commedia* Dante ha inteso rappresentare la storia dell'anima, colta nel suo alterno dramma di peccato e redenzione, nella sua vita nel tempo e nel suo dischiudersi all'eternità che dà un senso e un significato autentico alla nostra effimera vicenda terrena. Intorno a questo dramma egli ha concentrato tutta la storia umana, presente e passata, i suoi ideali magnanimi, la sua angoscia di esule e la sua speranza, la sua passione di

¹ Dante descrive l'universo formato dalla terra immobile al centro circondata da nove spessori sferici concentrici. I cieli sono quelli di Luna, Mercurio, Venere, Sole, Marte, Giove, Saturno, delle Stelle fisse, Primo Mobile. I primi otto sono così chiamati dal nome dei pianeti e delle stelle in essi incastonati. Il nono dal fatto che con esso comincia il movimento e si trasmette ai cieli seguenti. Dai cieli piovano sulla terra gli *influssi* che regolano armonicamente la vita di tutta la creazione e anche la vita fisica dell'uomo, al quale imprimono, inoltre, un'indole o tendenza. A loro volta sono regolati ciascuno da una *intelligenza angelica*, cioè da una gerarchia di angeli che dispone gli influssi secondo un piano stabilito da Dio. Cf. M. PAZZAGLIA, *Antologia della Letteratura Italiana*, I, Zanichelli, Bologna 1972², 309.

riformatore e di profeta proteso fervidamente al riscatto della propria vita e, nello stesso tempo, di quella di tutti gli uomini, dall'errore, dall'ingiustizia e dal male»².

È un'opera che potremmo definire di "conversione", determinata fra l'altro dalla rielaborazione del lutto per la morte di Bice Donati Portinari e dall'esilio forzato da Firenze.

«L'ascesi spirituale della *Divina Commedia* suggerisce, scrivendole dettagliatamente, le tre vie di ritorno a Dio: *purgatio*, *illuminatio*, *perfectio*. Queste tappe sono percorse dal poeta sotto la guida successiva di Virgilio, Beatrice e san Bernardo. [...] I contemplativi ottengono così la parte migliore nella *Divina Commedia*; san Bernardo è scelto come guida nella "vita unitiva", perché attraverso la contemplazione egli pregustò "la pace di cui ora gode" (Paradiso, XXXI, 109-111) ed è posto al di sopra di san Tommaso»³.

L'intero viaggio avrà come guida nell'*Inferno* e *Purgatorio* Virgilio, icona della ragione, mentre nel *Paradiso* sarà Beatrice ad accompagnare il Poeta nell'itinerario di fede⁴. Durante il viaggio, l'incedere della narrazione descrive un crescendo, che per Carlo Vecce «prelude nella tradizione mistica alla possibilità della contemplazione divina, per mezzo del "confidarsi" interamente alla grazia, dello spogliarsi della propria individualità nel farsi piccolo, nel riconoscere sempre più il proprio grado di insufficienza, di incapacità di intendere il mistero della beatitudine»⁵. La religiosità del Poeta è quella del cattolico fedele ed in merito a ciò Ioli afferma: «L'itinerario mistico di Dante si riassume secondo Singleton in questo triplice passaggio: attraverso tre luci (il *Lumen Natale*, il *Lumen Gratiae* e il *Lumen Gloriae*) e tre conversioni (quella data alla creatura dalla Provvidenza

² Cfr. *Ibidem*, 306.

³ Cfr. F. VANDENBROUCKE, *La Spiritualità del Medioevo*, vol. 4/B, EDB, Bologna 1991, pp. 202-204.

⁴ Tre donne: santa Lucia, Beatrice e la Madonna incarnaeranno nella *Divina Commedia* le virtù teologali. La Santa siracusana la fede, l'amata concittadina la speranza e la Madre di Dio la carità. Cfr. FRANCESCO, Lettera apostolica nel VII centenario della morte di Dante Alighieri *Candor Lucis Aeternae* (25 marzo 2021), n. 7, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_letters/documents/papa-francesco-letteraap_20210325_centenario-dante.html (09/08/2021)>.

⁵ Cfr. C. VECCE, *Canto XXII. San Benedetto e il «mondo sotto li piedi»*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, Salerno, Roma 2015, p. 644.

divina); mediante l'esperienza santificante di fede, speranza e carità, che scende sul pellegrino quando raggiunge la vetta del monte; l'ultimo, il supremo, che è il rapimento mistico»⁶.

L'incontro tra Dante e san Benedetto avviene nel cielo di Saturno, dove dimorano gli spiriti contemplativi. Qui dovrebbero regnare il silenzio – che la Regola benedettina invita ad amare⁷ – lo spazio ed il tempo, necessari per “ruminare” la Parola di Dio, che il monaco custodisce nel cuore. San Pier Damiani⁸, nel canto precedente, punta il dito sul lusso smodato dei prelati, in contrapposizione alla vita cristiana della Chiesa primitiva. Il canto XXI si conclude con la sonorità estrema e lancinante (la più forte, finora, nel Paradiso) del grido emesso dai beati ed apre il XXII. Il poeta, allo stesso modo di un figlio impaurito, viene soccorso dalla materna femminilità di Beatrice, che gli dice che tutto ciò che avviene in Paradiso è per il bene: «Mi disse: “Non sai tu che tu sé in cielo? e non sai tu che ‘l cielo è tutto santo, e ciò che ci si fa vien da buon zelo?”» (Paradiso, XXII, 7). Il grido viene interpretato da Giorgio De Rienzo come la spada della giustizia divina, che vendica né troppo in fretta né troppo lentamente, fuorché agli occhi di chi la attende desiderandola o temendola⁹.

A Dante viene ricordato che nel paradiso tutto è santità ed ogni azione ha origine nel «buon zelo» (Paradiso, XXII, 9). Questo da Carlo Vecce è letto in parallelo con la *Regola* in cui si prescrive al monaco: «Come vi è uno zelo amaro e cattivo che allontana da Dio e conduce all'inferno, così vi è uno zelo buono che allontana dai vizi e conduce a Dio e alla vita eterna. Questo zelo i monaci devono coltivare con il più ardente amore»¹⁰. Nella vita spirituale, l'autentico zelo non va confuso con l'attaccamento ai propri pensieri, progetti e giudizi. Si pensa di difendere i diritti di Dio, ma invece si è attaccati alla propria visione.

⁶ Cfr. G. IOLI, «Dante Alighieri» in *Nuovo Dizionario di Mistica*, L. BORRIELLO – E. CORUNA – M. R. DEL GENIO – R. DI MURO (edd.), 2016, pp. 617-622.

⁷ Cfr. SAN BENEDETTO, *Regola. Traduzione italiana in lingua corrente a cura dei Benedettini di Noci (Bari)*, VI, 2, La Scala, Noci (Bari) 2011, p. 34.

⁸ Il santo Monaco di Fonte Avellana, per obbedienza al Papa ed amore alla Chiesa, rinunciò al silenzio dell'eremo per la nomina di vescovo e cardinale a cui si affianca l'opera di pacificatore, ma successivamente optò per il servizio orante e penitente dell'eremo.

⁹ Cfr. DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia. Paradiso*, Società San Paolo Gruppo Periodici, Milano 1992, p. 194.

¹⁰ Cfr. SAN BENEDETTO, *Regola*, LXXII, 1,2,3, p. 155.

Il Poeta vede moltissime sfere luminose che ruotano insieme lungo i gradini della scala, similitudine ricavata dal sogno di Giacobbe in Genesi 28,12-13 ed utilizzata per l'itinerario di vita monastico-contemplativa, di cui san Benedetto nel capitolo VII della *Regola* fa uso per parlare dell'umiltà. Il santo Abate, nel cielo di Saturno, la più luminosa delle luci, si rivolgerà a Dante, che non osa parlare per timore di essere molesto. Questi corpi sferici si accrescono per bellezza, irraggiandosi a vicenda. Tra queste luci, come gemma lucente e luminosa, Benedetto si presenta non col nome proprio, ma con le opere compiute, così come lo presenta san Gregorio Magno nel II Libro dei *Dialoghi*. Il Santo di Montecassino dice che le altre anime sono state spiriti contemplanti sulla Terra, fra i quali Macario e Romualdo. Dante desidererebbe vedere san Benedetto e le altre luci in fattezze umane. In questi versi si trova un riverbero della lettera di san Paolo ai Colossesi (1,1), in cui l'autore invita a: «ringraziare con gioia il Padre che vi ha resi capaci di partecipare alla sorte dei santi nella luce». Il testo paolino ha una radice in Sapienza (18,1) dove il cammino del popolo è guidato dalla colonna di fuoco di cui la luce diventa simbolo dell'elezione di Israele e anticipazione della futura rivelazione divina.

«È una visione dinamica, non statica: i globi sono detti “sperule”, (dal latino *sphaerula*) non perché siano piccoli, ma perché tali appaiono in lontananza, avvicinandosi a Dante [...] C'è una grazia cortese nel loro movimento [...] [in cui] iniziano a introdurre l'idea di una reciproca comunicazione della grazia, proprietà della vita contemplativa. Negli ordini monastici la *solitudo* si associa al *collegium*, al *conventum*, alla comunione, alla mutua partecipazione dei benefici spirituali»¹¹.

La vita contemplativa ha il desiderio di incontrare il Desiderato per eccellenza, perciò la vigilanza del giusto è un'attesa orante. Il *Veze* dice del Santo:

«Benedetto si erge come un gigante, una figura eroica della santità, identificandosi quasi con la montagna che egli libera dai demoni: un santo-roccia su cui si fonda veramente l'abbazia, e l'intero ordine benedettino. [...] Quelli che ora appaiono come mirabili splendori nella grazia di Dio sono stati un tempo semplici uomini, con tutto il loro carico di debolezza, ma anche, proprio per questo, grandi nell'aver

¹¹ Cfr. C. VEZZE, *Canto XXII*, 646-647.

saputo affrontare la lotta, anch'essi, come Benedetto, giganti ed eroi, ma sempre profondamente umani»¹².

Il Santo viene chiamato da Dante, con deferente ossequio, *padre* per ben tre volte nel canto XXII¹³, ma il Poeta dal Norcino viene chiamato *fratello*. Questa fratellanza è parola carica di affetto e sembra alludere subito alla risposta positiva alla domanda di Dante: «sì, fratello mio, un giorno tu sarai veramente nell'Empireo, condividerai con me la gloria di paradiso, e quindi potrai vedere il mio volto»¹⁴.

Dante e Benedetto

Dante è il nome contratto di Durante; credente, letterato, politico, teologo tomista, nato a Firenze tra il 22 maggio e il 13 giugno 1265 e morto a Ravenna il 14 settembre 1321. È stato uno dei sei priori della città di Firenze, di animo profondamente mariano. Egli ha cantato Beatrice, Bice di Folco Portinari, dalla quale era rimasto “folgorato” in tenera età; Bice aveva otto anni e il Poeta nove.

Dopo aver contratto matrimonio con Simone de' Bardi, Bice morirà prematuramente il 19 giugno del 1290: l'animo dell'Alighieri sarà invaso da vuoto e sconforto. L'amore per Beatrice, morta a 24 anni, non sembra sia stato appagato dal matrimonio di qualche anno dopo¹⁵. Con la moglie Gemma di Manetto Donati ebbe tre

¹² Cfr. *Ibidem*, 650.

¹³ Il tema del padre è simmetrico a quello della madre (Beatrice, e poi la Vergine), ad apertura di canto. D'obbligo il rinvio al ricorrere all'immagine paterna nella Commedia, in larga parte monopolizzata dalla figura di Virgilio, «padre» (Purgatorio, XIII, 34), «dolce padre» (Inferno, VIII, 109; Purgatorio, IV, 44; XV, 25 e 124; XVIII, 13; XXII, 14; XXV, 17), «lo piú che padre» (Purgatorio, XXIII, 4), «lo santo padre mio» (Purgatorio, XXVII), «dolcissimo padre» (Purgatorio, XXX, 50). Altri “padri” saranno per Dante Guinizelli («il padre mio», Purgatorio, XXVI, 97-98), Cacciaguida («padre mio», Paradiso, XVI, 16 e XVII, 106), san Pietro («santo padre», Paradiso, XXIV, 124), Adamo («padre antico», Paradiso, XXVI, 92), e san Bernardo, che prende il posto di Beatrice-madre alla fine del Paradiso («tenero padre», Paradiso, XXXI, 63; «santo padre», XXXII, 100). A Brunetto (che lo chiama «figliuolo»), Dante riserva la commossa espressione: «la cara e buona imagine paterna» (Inferno, XV 83). Ma «padre» invocano anche gli sventurati figli di Ugolino nel XXXIII dell'Inferno. Cfr. *Ibidem*, 652.

¹⁴ *Ibidem*, 653.

¹⁵ Cfr. F. VANDENBROUCKE, *La Spiritualità del Medioevo*, vol. 4/B, 201.

figli: Pietro, Iacopo e Antonia. Qualche studioso ipotizza un quarto di nome Giovanni. Per la morte dell'Amata, futura musa ispiratrice nello stilnovo¹⁶, ebbe un tempo di traviamiento, allontanandosi da Dio Sommo Bene. In seguito, l'amore per Beatrice sarà conciliato in una prospettiva sacrale con l'amore verso Dio, a differenza dei poeti del suo tempo che, al contrario, vivevano il conflitto di amore sacro e profano. A Firenze, l'Alighieri si arricchì nello studio della filosofia e teologia presso i francescani e i domenicani a Santa Croce e Santa Maria Novella, benché la sua abitazione fosse presumibilmente ubicata presso la Badia Fiorentina, abitata dai discepoli di san Benedetto. Nel Medioevo il luogo primario della ricerca e della meditazione era il porticato del chiostro frequentato dal Poeta. L'Alighieri, guelfo di parte bianca, nel 1302 fu accusato dai guelfi neri prima di baratteria e condannato a pagare cinquemila fiorini piccoli. Seguì la confisca dei beni e una successiva sentenza lo condannò a morte sul rogo. Costretto a vagare per corti e regge, morì a Ravenna il 14 settembre 1321. La prima biografia del Sommo Poeta venne scritta da Giovanni Boccaccio, che lo definì: «Singolar splendore italico»¹⁷.

San Gregorio Magno, nei quarantuno quadretti agiografici contenuti nel *Secondo libro dei Dialoghi*, riassume i 67 anni del Santo, nato a Norcia verso il 480 dalla romana *gens Anicia*. Gemello di Scolastica, venne inviato a Roma per gli studi, ma dispreggiò la mondanità come “fiori secchi e svaniti”, per ritirarsi eremita prima a Enfide (l'attuale Affile) e poi presso il fiume Aniene, dove nella solitudine venne scoperto dai contadini del luogo. Visse la prima esperienza di vita monastica comunitaria a Vicovaro, dove i monaci, che lo richiesero come superiore, tentarono perfino di avvelenarlo. A Subiaco iniziò la costruzione di dodici monasteri che vivono come una laura¹⁸, ma per le vessazioni di un prete del

¹⁶ Il Dolce Stil Novo è un importante movimento poetico italiano sviluppatosi tra il 1280 e il 1310, prima a Bologna grazie a Guido Guinizzelli, poi a Firenze. Tale corrente influenzerà parte della poesia italiana fino a Francesco Petrarca. Dante descrive la propria poetica come: «Amore mi ispira, noto, e a quel modo ch'è ditta dentro vo significando» Purgatorio XXIV, 52-54.

¹⁷ Cfr. G. BOCCACCIO, *Trattatello in laude di Dante/III*, <https://it.wikisource.org/wiki/Trattatello_in_laude_di_Dante/III> (14/09/2021).

¹⁸ Insediamento monastico di dimensioni ridotta.

luogo, di nome Fiorenzo, abbandonò Subiaco per recarsi a Cassino, dove fondò il monastero e scrisse la *Regola*. Puntualizza Adalbert de Vogüé: «Il carisma di Benedetto non era quello del profeta che annuncia giorno per giorno il disegno divino, ma dell'educatore che prepara l'avvenire. È vivendo e scrivendo la sua *Regola* che quest'uomo di Dio lavorerà per i suoi fratelli del futuro, sia barbari che romani, non solo sul posto, ma addirittura ben oltre le frontiere dell'Italia in rovina»¹⁹. In Europa l'osservanza della *Regola* trovò una diffusione a partire dall'età carolingia, grazie all'opera riformatrice di un patrizio visigoto, Benedetto abate di Aniane²⁰, che portò i monasteri dell'Impero all'unità legislativa applicando le direttive politiche di Carlo Magno e Ludovico il Pio. San Benedetto d'Aniane assomma più regole nel *Codex Regularum*, e nella *Concordia Regularum*. In questa seconda opera, col metodo comparativo, si mettono a confronto diverse legislazioni monastiche, ma si dimostra altresì la priorità della *Regola* benedettina. Il Santo Abate d'Aniane permetteva ai diversi monasteri di perseguire la stessa disciplina e le stesse forme di spiritualità, venendo così a formare una grande rete di fraternità spirituale e intellettuale. La sua eredità consiste nei numerosi monasteri sorti sulla scia del suo carisma e sparsi poi in tutto il mondo. L'Ordine Benedettino si caratterizzerà nell'essere fucina di santi. Scrive Nadia Togni: «Nel secolo XIV, il periodo di massimo splendore del Monachesimo benedettino, in Europa si contavano più di 37000 monasteri e l'Ordine aveva dato alla Chiesa 24 Papi, oltre 1500 Santi, 200 cardinali, 7000 arcivescovi e 15000 vescovi; tra i monaci figurano 20 imperatori e 10 imperatrici, 47 re e 50 regine»²¹.

¹⁹ Cfr. A. DE VOGÜÉ, *San Benedetto. Uomo di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo, Milano 1999, p. 44.

²⁰ Ciò avvenne con i *Capitularia* di Aquisgrana dell'817, durante il regno di Ludovico il Pio, figlio di Carlo Magno, re dei Franchi e dei Longobardi e Sacro Romano Imperatore. Cf. D. OGLIARI, *San Benedetto e il suo messaggio*, Santucci, Cassino 2016, p. 65.

²¹ Dati desunti dall'*Enciclopedia Cattolica*, alla voce *Ordine benedettino*. Cfr. N. TOGNI, *Monaci a tavola. La Regola di san Benedetto e le consumazioni alimentari*, Tau, Todi 2018, p. 10.

Fratellanza tra il Sommo Poeta e il Padre dei Monaci d'Occidente

La ricerca e lo studio di Dante e il *quaerere Deum* di Benedetto culmineranno rispettivamente nella *Divina Commedia* e nella *Regola*. Entrambi sono ricercatori contemplativi e le loro opere favoriscono l'esperienza di Dio. La *Commedia* e la *Regola* non hanno a che fare con eruditismo e intellettualismo, ma si rivelano espressione di una ricerca. Attilio Stendardi, introducendo la vita di san Benedetto e l'edizione della *Regola* nel 1989, scrive: «Il contemplativo per la sua vocazione è ritirato in questo deserto spirituale, ha l'impressione di essersi stabilito alle sorgenti stesse della Chiesa: la sua esperienza non gli sembra esoterica, bensì tipica di ogni espressione cristiana»²²

Nella comunione dell'unica fede cristiana è riscontrabile un'affinità biografica. Dante rimase orfano di madre (di nome Bella) sin dalla prima fanciullezza e perdette il padre all'inizio dell'adolescenza²³. Lo stesso si evince per Benedetto e Scolastica, allevati dalla nutrice Cirilla.

Dante visse da cristiano impegnato, come sua figlia Antonia, che si consacrerà tra le domenicane di Ravenna, prendendo probabilmente da monaca il nome di suor Beatrice²⁴. Di Benedetto, potremmo ipotizzare, si sentì figlio, per aver dato le basi teologiche al domenicano Tommaso d'Aquino *puer oblatus* a Montecassino e, corpo ai valori cristiani nella *Regola*, in cui è presente una gerarchia di valori, necessari per la ricerca di Dio.

«Questo senso della gerarchia dei valori - prima Dio, poi l'uomo; prima i valori spirituali, poi quelli materiali - come costituì l'anima della vita cenobitica benedettina - così passò ad essere la piattaforma della *christianitas* medievale. In virtù della medesima fede religiosa, popoli e regni diversi, spesso divisi e in lotta fra loro, convennero in una medesima scala di valori. Nacque così la civiltà europea, fondata sul riconoscimento del primato di Dio sulla storia, dello spirito sulla materia; una civiltà, nella quale il benessere temporale va subordinato e

²² Cfr. GREGORIO, *La vita di san Benedetto e la Regola*, Città Nova, Roma 1979⁴, p. 41.

²³ Cfr. G. PALMENTA, *La Vergine Madre nella Divina Commedia*, Paoline, Catania 1971, p. 13.

²⁴ Cfr. *Alighieri Antonia* <https://www.treccani.it/enciclopedia/antonia-alighieri_%28Enciclopedia-Dantesca%29/>. >(14.09.2021).

finalizzato allo sviluppo spirituale dell'uomo, al raggiungimento del suo fine trascendente; dove la norma etica di giudizio e di comportamento si fonda ultimamente in Dio, e da lui riceve i caratteri di universalità e di assolutezza, ai quali ispirare la legislazione civile degli Stati. Fu così che l'Europa nacque innanzitutto come unità spirituale, e il cristianesimo ne divenne l'anima»²⁵.

San Benedetto per i monaci prescrive la *stabilitas* e Dante in versi ne dona la più bella definizione: «fermar li piedi e tenero il cor saldo» (Paradiso, XXII,51). Il Santo norcino viene affiancato dal motto *Ora et labora*, sebbene di tale locuzione non compaia nella Regola. “Prega e lavora” è il frutto dell'esperienza della cristianità antica. L'*ora et labora* è una via concreta di vivere il Vangelo in un equilibrio che aiuta a non cadere in balia delle cose, dominati dall'attività frenetica. L'arcivescovo benedettino Mariano Magrassi evidenzia a proposito del detto motto:

«Uno storico tedesco ha detto che si potrebbe con il motto benedettino «*Ora et labora*» caratterizzare le grandi svolte della civiltà. E precisava: per gli antichi valeva l'«*ora et labora*»: la preghiera al primo posto, il lavoro al secondo posto, e una stretta unione tra preghiera e lavoro
- «*Et labora*». All'epoca del Rinascimento i due termini sono stati capovolti nella prassi, ed è come se si dicesse: «*labora et ora*». Finalmente, con la svolta materialistica del nostro tempo, uno dei due termini è soppresso. È come se si dicesse: «*labora et labora*». Infatti siamo in una repubblica fondata sul lavoro!»²⁶

San Paolo VI ha detto del Santo, egli è stato: «Messaggero di pace, realizzatore di unione, maestro di civiltà, e soprattutto araldo della religione di Cristo e fondatore della vita monastica in Occidente»²⁷.

Nel Paradiso dantesco giungono a compimento tutti i temi della *Divina Commedia*. Qui Dante trova la sintesi dei supremi ideali di verità, giustizia e bontà, attraverso un cammino di rivelazione e sublimazione. Tali ideali traspaiono meglio dalle anime dei beati e dei

²⁵ Cfr. B. SORGE, *San Benedetto, Noi e l'Europa*, in «Civiltà Cattolica», 131, II (1980), p. 15.

²⁶ Cfr. M. MAGRASSI, *Afferrati di Cristo*, La Scala, Noci (Bari) 1985⁷, p. 228.

²⁷ Cfr. PAOLO VI, Lettera Apostolica *Pacis Nuntius* (24.10.1964), <https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19641024_pacis_nuntius.html> (14.09.2021).

santi, che con *parresia* non omettono di denunciare la corruzione di alcuni settori della Chiesa. Papa Francesco ha scritto: «Ma attraverso le parole di San Pier Damiani, di San Benedetto e di San Pietro, il Poeta, mentre denuncia la corruzione di alcuni settori della Chiesa, si fa portavoce di un rinnovamento profondo e invoca la Provvidenza perché lo favorisca e lo renda possibile: “Ma l’alta provvidenza, che con Scipio / difese a Roma la gloria del mondo, / soccorrà tosto, sì com’io concipio” (Paradiso, XXVII, 61-63)»²⁸. Ettore Bonora così riassume:

«San Pietro arrossa di vergogna e di sdegno nel condannare la corruzione del papato e persino Beatrice ha parole sferzanti nel deridere l’ignoranza e la presunzione dei predicatori. Le lodi di san Francesco e di san Domenico servono anche di spunto per denunciare la corruzione dei rispettivi ordini, mentre san Pier Damiani condanna i prelati degeneri e san Benedetto lamenta in tono accorato che il monachesimo sia venuto meno all’alta funzione che gli spetterebbe in una società ben ordinata: «Le mura che solieno esser badia Fatte sono spelonche, e le cocolle Sacca son piene di farina ria». Dal Paradiso insomma si guarda alla terra con molta attenzione; il meraviglioso ordine dell’universo, regolato da Dio, che a ogni creatura ha assegnato la sua funzione, porta a valorizzare, non a disprezzare, l’umano operare»²⁹.

Il cammino nella *Divina Commedia*, così come per la *Regola*, è una salita, in cui si realizza una mirabile sintesi tra la spiritualità orientale e l’operosità occidentale. Nell’Europa medievale, i centri monastici infatti svolsero un ruolo chiave nell’organizzazione dello sviluppo sociale, economico e culturale dei popoli e dei territori. La vita monastica benedettina e la sua *Regola* non possono essere proposte a tutti i cristiani, ma nessuno può essere dispensato dallo spirito e dalle provocazioni che suscita. Le abbazie benedettine, *Dominici schola servitii*, hanno reso di fatto possibile la splendida fioritura della civiltà europea attraverso la croce, il libro e l’aratro. Dal tronco dell’Ordine benedettino sono sorte numerose congregazioni (camaldolesi, cistercensi, olivetani, silvestrini, fiorentini, maurini, cavensi, virginiani, ecc...) che, pur mantenendo la stessa *Regola*, hanno introdotto consuetudini e stili di vita diversificati nella radice

²⁸ Cfr. FRANCESCO, Lettera apostolica *Candor Lucis Aeternae*, n. 3.

²⁹ Cfr. E. BONORA, *Storia della Letteratura Italiana*, Petrini, Torino 1997³, pp. 72-73.

benedettina. La *Regola*, oggi, è fonte d'ispirazione per cammini impegnati di presbiteri³⁰, famiglie³¹, industriali³² e cristiani di varia estrazione³³ che, ispirandosi ai dettami benedettini, dilatano il cuore, anelando ad eccelse vette di sapienza e virtù.

L'immagine dell'ascesa attraverso la scala viene così presentata da Anna Maria Canopi:

«Per questo san Benedetto pone dinnanzi al monaco una scala, immagine cara a tutta la tradizione monastica per le vaste risonanze bibliche e l'alto valore simbolico di cui è portatrice. È la scala "che apparve in sogno a Giacobbe» e che è capace di farci rapidamente giungere alle celesti altezze, alla santità, se la saliamo «ascendendo con i nostri atti" (cfr. *Regola*, 7,5-6). Non siamo dunque nel campo delle velleità, delle belle parole e delle fantasie, ma nella concretezza della vita. È una scala che dobbiamo salire ogni giorno, momento per momento, gradino per gradino, sentendoci sempre sotto il paterno sguardo di Dio, che risulta essere il punto di partenza e il punto di arrivo di tutto l'itinerario ascetico, per sfociare nella mistica, ossia nella svelata contemplazione di colui che è Amore»³⁴.

Il san Benedetto presentato da Dante è ricco di spunti teologico - ascetici, ma il vero Benedetto ha molto da dire in quanto a ricerca di Dio, accoglienza, solidarietà e giustizia.

Conclusioni

La teologia monastico-benedettina nel primo Medioevo ha segnato il cammino dei secoli futuri attraverso la misura e il discernimento della *Regola*³⁵. Questo scritto testimonia il vasto sapere di Benedetto

³⁰ Cfr. S. PAGANELLI, *Sacerdozio e monachesimo beneddittino. Come San Benedetto può essere un esempio per il prete diocesano*, Fede & Cultura, Verona 2019

³¹ Cfr. I. TACCONI, *Il chiostro e il focolare. La Regola di San Benedetto: una traccia di vita familiare*, Fede & Cultura, Verona 2019.

³² Cfr. A. GRUN – F. ASSLÄNDER, *Lavoro e preghiera. Un cammino spirituale con la Regola di San Benedetto e a SacraScrittura*, Gribaudo, Milano 2008.

³³ Molte costituzioni, direttori di congregazioni, istituti e associazioni traducono in uno specifico carisma i dettami prescritti già nella *Regola* di san Benedetto.

³⁴ Cfr. A. M. CANOPI, *Nel «Si» di Maria. Una lettura spirituale della Regola di Benedetto*, Figlie di san Paolo, Milano 2017, p. 47.

³⁵ Cfr. GREGORIO MAGNO, *La vita di san Benedetto e la Regola*, Città Nova, Roma 1979⁴, p. 54.

e, soprattutto, rivela lo zelo, la generosità e la capacità di sintesi che contraddistinsero la sua romanità. La teologia prima di essere un “discorso su Dio” è “accoglienza in ascolto orante”, di cui la tradizione monastica offre tanta *sapientia cordis*. Non potendo essere chiusi e ingrati all’opera del Padre dei monaci d’Occidente e dei suoi discepoli, così come fece Dante, siamo riconoscenti alla sua paternità per ritrovare un’autentica fratellanza. Nell’esperienza dell’Alighieri, il viaggio interiore si fa poesia che offre pro-vocazioni comunitarie, ecclesiali e sociali e, dal cielo di Saturno, dimora dei contemplativi, la terra si mostra «l’aiuola che ci fa tanto feroci» (Paradiso, XXII,151). L’incontro fra Dante e Benedetto si completa nei capitoli successivi del *Paradiso* in una figura emergente che sarà san Bernardo di Chiaravalle, figlio e discepolo del Norcino, che ne assimilò e diffuse la *Regola* nel genuino spirito di Cîteaux, illustrando la disposizione dei beati nella candida rosa dell’Empireo. Dante al *Doctor Mellifluus*, assiduo cultore e sapientissimo maestro, fa indicare, che sotto il più alto scanno di san Giovanni Battista, siede san Benedetto nella stessa fila di san Francesco e sant’Agostino (Paradiso, XXXII, 35), probabilmente accomunati dall’aver fondato e scritto regole per i rispettivi ordini. Dante e Benedetto indicano che la ricerca di Dio da parte dell’essere umano, è fondamento e inizio di vita spirituale, di cui la *Divina Commedia* e la *Regola* benedettina offrono un’occasione di un cammino per una trasformazione interiore.

LA TEOLOGIA DEL DIRITTO NELLA POETICA DANTESCA

di Aquilina Sergio

Abstract

In un momento storico particolare come quello odierno, caratterizzato da superficialità, individualismo, consumismo, incertezze per prospettive future, relazioni umane spesso sostituite da relazioni “virtuali” che sfociano nell’incapacità di entrare in relazione con “l’altro”, situazioni tali che portano ad un degrado dell’umanità. Ripensare la figura di Dante ed analizzarne il pensiero filosofico giuridico è di grande importanza, poiché il “Sommo poeta”, ci trasferisce a settecento anni di distanza un messaggio di speranza amore per l’umanità. Un nodo particolarmente caro a Dante, è la separazione tra il potere temporale e quello spirituale. Dante per il suo tempo era una voce fuori dal coro, pensava che il potere dell’imperatore non dipendesse dal potere papale, ma discendesse direttamente da Dio. Senza negare, con una straordinaria modernità, come all’uomo fossero necessarie entrambe le beatitudini, la beatitudine terrena, ossia il raggiungimento della felicità su questa terra, ma anche il raggiungimento della felicità ultraterrena, e come queste due dimensioni non dovessero entrare in contrasto tra di loro. Pertanto, che i due poteri non dovessero confondersi, ma che la felicità ultraterrena fosse indubabilmente più importante per gli uomini rispetto a quella materiale. Pertanto all’interno delle questioni insite nella poetica di Dante, si ritrovano gli elementi cardine che danno senso e valore alla nostra vita» da qui la “teologia del diritto” nella poetica dantesca.

Keyword

Dante teologia, diritto, Stato, diritti.

L'obiettivo di questo contributo, è di proporre una riflessione teologico-giuridica a partire dalla concezione politica di Dante. Si tratta di indagare – nello specifico – due ambiti quali diritto e letteratura, che se pur apparentemente distanti, nella realtà dell'esperienza giuridica, di fatto, convergono. Ed è proprio, Francesco Carnelutti a ribadire che «chi conosce solo il diritto non conosce nemmeno il diritto»¹, volendo così intendere che il giurista è sì un tecnico, ma innanzitutto un intellettuale e perciò deve – pur mantenendo il rigore e gli strumenti specifici della sua professione – esplorare e lasciarsi contaminare da linguaggi tra loro diversi. Ed, allora, da un lato vi è il diritto caratterizzato da un linguaggio con pretese di rigore al limite coattivo della realtà sociale, mentre dall'altro la letteratura contraddistinta, invece, da un linguaggio con caratteristiche evocative ed espressive². Accostando il diritto alle opere politiche dantesche, si intende mostrare come l'esperienza giuridica caratterizzata dalla norma, dalla volontà della legge, dallo Stato non ha a che fare con elementi astratti, ma concreti in quanto incidono sulle relazioni³.

Si tenterà, pertanto, di portare avanti un'analisi giuridica-letteraria entrando nel pensiero politico del “sommo poeta”. L'opera e il pensiero di Dante poggiano su un'impalcatura di matrice legale, pur non esistendo uno studio complessivo sul rapporto tra Dante e il diritto⁴. Dante, probabilmente, non ebbe una vera e propria formazione giuridica, è raro che faccia riferimento a specifici testi legali – e in ogni caso questo accade, soprattutto, in opere dottrinali come il *Convivio* e *la Monarchia*. Occorre chiarire che Dante, nello specifico nel *Convivio*, vuole essere un diffusore di una cultura nutrita, rivolta a un pubblico nuovo, fatto di uomini che operano nella società, impegnati nei doveri, negli affari, nel faticoso “servizio” che rende possibile la vita comune»⁵.

¹ Il diritto incontra la letteratura, Per il 791° anniversario dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, (a cura di) S. TORRE.

² M. AINIS - M. FIORILLO, *Il diritto della cultura*, (a cura di) F. DELL'AVERSANA, *Manuale di diritto delle arti e dello spettacolo*, Giuffrè, Roma 2015, p. 35.

³ DANTE, *De Monarchia*, «Chi mira al bene dello stato, mira al fine del diritto. E la dimostrazione è la seguente: il diritto è un rapporto reale e personale fra uomo e uomo che, mantenuto, mantiene la società umana e, corrotto, la corrompe».

⁴ J. STEINBERG, *Dante e il diritto* Justin Steinberg, *Dante e l'eccezione.*, in <https://www.giustiziainsieme.it/> (25 marzo 2021)

⁵ C. VASOLI, *Otto saggi per Dante*, in «Quaderni di Studi Danteschi», Le Lettere

La genesi del pensiero politico dantesco è strettamente legata all'esperienza del poeta non solo come cittadino della Firenze di quel tempo, ma anche e soprattutto alla sua – pur breve e travagliata – esperienza politica. Dante arriva all'idea di una monarchia universale dopo una serie di riflessioni e di esperienze che coincidono con le diverse tappe della sua vita e con gli eventi di cui è testimone. Nella fase giovanile e fino all'esilio, egli si concentra sulle vicende della sua città sia partecipando attivamente alla cosa pubblica⁶, fino a raggiungere la più alta magistratura, sia facendo opera di pedagogia etico-politica presso i suoi concittadini⁷. Senza rinnegare la sua vocazione di poeta d'amore – che lo ha portato a diventare uno dei massimi esponenti

Firenze 1993, p. 9. Cfr., inoltre D. ALIGHIERI, *Convivio*, A. Tallone ED. Alpi gnano 1965.

⁶ «L'esilio di Dante è preceduto da importanti eventi storici. In particolare nel XIII secolo a Firenze tornò un clima di contrapposizione tra Guelfi, sostenitori del papa, e Ghibellini, sostenitori dell'imperatore. Dante era un fiero sostenitore dei Guelfi, proprio per questo non condivise l'ascesa al soglio pontificio del cardinale Benedetto Caetani, avvenuta nel 1294 grazie alla rinuncia di papa Celestino V. Il nuovo pontefice, che aveva preso il nome di Bonifacio VIII iniziò una politica espansionistica e Dante ne divenne un fiero oppositore. Il partito guelfo iniziò così a dividersi e si formarono due fazioni: i Bianchi, con i quali si schierò Dante, ed i Neri, espressione delle famiglie più ricche che erano legati al papa per interessi economici. A causa del suo schieramento, Dante fu odiato dai suoi avversari, e per questo motivo Bonifacio VIII mise in atto una strategia che attirò Dante in una trappola. Un fedele condottiero dei Neri iniziò così un'azione persecutoria nei confronti dello scrittore che finì così tra gli imputati con accuse tra cui l'estorsione e la baratteria. Con la sentenza del 10 marzo 1302 Dante venne condannato a due anni di esilio, che si trasformarono in seguito in un esilio definitivo. Il significato dell'esilio per Dante fu molto profondo, dovette dire addio per sempre alla sua terra ed iniziò così per lui una lunga fase di sofferenza interiore dalla quale nacque il suo più grande capolavoro, La Divina Commedia. In vari punti della sua opera Dante fa riferimento al proprio esilio: nel canto II dell'Inferno, riferendosi a papa Celestino V afferma "colui che fece per viltade il gran rifiuto"; oppure nel canto XXI e XXII dell'Inferno dove troviamo il riferimento al reato della baratteria di cui lui fu accusato. Nel corso della sua opera Dante cerca poi di trasformare in maniera positiva la sua posizione affermando che il suo fu un autoesilio, ovvero una scelta volontaria di espatriare, in quanto lui si sentiva già escluso dalla società fiorentina, dominata ormai dalla logica del profitto. L'esilio dunque soprattutto oggi non è solo una condizione negativa, ma anche una condizione naturale dell'uomo che lo rende cittadino del mondo» *Ibidem*, 11.

⁷ R. CAMPANELLA, *Dante vivo: il pensiero politico*, in «Rivista di studi politici internazionale», n. 2/2015, p. 82.

dello Stilnovo – Dante indossa, ad un certo momento, le vesti di poeta civile ansioso di contribuire al miglioramento dei costumi di Firenze. Verso questo nuovo atteggiamento lo spinge tanto una naturale vocazione pedagogica – che costituirà uno dei tratti caratteristici della sua personalità e dell’intera produzione letteraria, – quanto la constatazione della situazione politica, economica e sociale della Firenze del suo tempo⁸.

Nella Firenze tra il XIII e il XIV secolo, la spietata ‘guerra civile’ tra Guelfi Bianchi e Neri, che dilania la città, non è lotta tra valori o principi, non ha finalità ideali⁹. Due schieramenti si formano e si contrappongono: quello dei guelfi Bianchi, che fa capo alla casata dei Cerchi, e quello dei guelfi Neri, di cui sono capofila i Donati. Pur essendo imparentato con questi ultimi per via della moglie Gemma, Dante si arruola nella fazione dei guelfi Bianchi, più incline a difendere l’autonomia della città di fronte alle mire espansionistiche di Bonifacio VIII. In questa lotta, tuttavia, ha la meglio il partito dei Neri, che abilmente condotto da Corso Donati, riesce ad impadronirsi del governo di Firenze con un vero e proprio colpo di Stato perpetrato con l’aiuto del papa e di Carlo di Valois (novembre 1301). Per Dante e per molti altri guelfi Bianchi si apre la strada dell’esilio. Deluso dai suoi concittadini, che lo hanno ingiustamente condannato al rogo e costretto a lasciare Firenze, Dante si unisce agli altri fuorusciti per cercare di rientrare a Firenze con le armi¹⁰. Se Firenze era corrotta ed il resto dell’Italia era in preda a conflitti permanenti di una classe dirigente cupida e litigiosa, da chi si poteva aspettare la restaurazione dell’ordine, della pace e della giustizia fra gli uomini? Lo sguardo del poeta si posa a questo punto su quella che riteneva la massima autorità politica, l’imperatore. Nasce, così, da questa sconsolata vi-

⁸ «La Firenze di Dante, dinamica e complessa, era anche una città intimamente lacerata e continuamente soggetta alla lotta civile. Corrotta dalla cupidigia del potere e del denaro ma, soprattutto, una Firenze che aveva tradito l’amore che Dante provava per lei. Potere, ricchezza, tradimento: eccoli i tre mali sociali di quella città! Tuttavia la Firenze di Dante non è solo questa perché ne esiste anche un’altra, vale a dire quella che il poeta avrebbe voluto che fosse e che realmente era esistita prima di lui; una città che potremmo definire utopica e che fa da contro altare a quella del poeta». *Ibidem*, 81.

⁹ L. ORNAGI, *La sana laicità secondo Dante*, in <https://www.cattolicanews.it/> (26 agosto 2009)

¹⁰ R. CAMAPNELLA, *Dante vivo: il pensiero politico*, 83.

sione dell'umanità smarrita e discorde del suo tempo, l'aspirazione dantesca a vedere trionfare su tutti l'autorità di un "monarca universale", che assicuri le condizioni necessarie perchè gli uomini possano raggiungere in terra quella felicità di cui hanno diritto¹¹.

Il poeta fiorentino, pur essendo pienamente uomo del suo tempo, è riuscito, ad esprimere con forza alcuni concetti universali che trovano la loro ragion d'essere nella sua alta visione della vita e del mondo, elevata ed armonica, concernente tanto la dimensione terrena che quella ultraterrena. Dante coglie, pertanto, aspetti politici, etici, filosofici e religiosi correlati fra loro come i diversi piani di un grande edificio, in cui ogni singola parte è dotata di una propria autonomia, ma è al contempo funzionale al resto della costruzione¹². Al vertice di questa piramide dantesca c'è Dio e, quindi, la teologia, seguita nell'ordine dalla filosofia speculativa, dalla morale e dalla politica, discipline cui va riconosciuta indipendenza concettuale, ma che risultano strettamente collegate l'una all'altra in quanto tutte rispondenti ad un unico obiettivo: assicurare l'ordine e la felicità dell'uomo tanto in questa vita quanto nell'altra¹³. Così inteso, il pensiero giuridico-politico di Dante, non può essere disgiunto né dall'etica né dalla filosofia speculativa – ossia dalle due discipline che devono guidare gli uomini in società tanto come governanti quanto come governati – ed in ultima istanza neppure dalla teologia poiché, riflettendo sui misteri ultimi della vita alla luce della Rivelazione, conduce alla vita eterna¹⁴.

Ma, perché Dante Alighieri è percepito come un poeta attuale che sa parlare agli uomini di tutte le nazioni anche nella nostra epoca così complessa nonostante siano trascorsi ben 700 anni dalla sua morte? La risposta non è semplice, senza dubbio possiamo affermare che il "sommo poeta" vive in un'età di transizione tra il Medioevo, avviato verso il definitivo tramonto e gli albori della civiltà moderna, i cui bagliori si intravedono in numerosi avvenimenti e fermenti culturali¹⁵.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cfr. M. CURNIS, *Iura Monarchiae. Il pensiero politico di Dante tra Antichità, Medioevo ed Età moderna*, in «Revista de la Asociación Complutense de Dantología», 19/2018.

¹³ R. CAMPANELLA, *Dante vivo: il pensiero politico* 84.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ F. FILARETO, *Il messaggio universale e attuale di Dante Alighieri e della "Divina Commedia"*, in «La voce» 29 marzo 2021.

Thomas Stearns Eliot, a tal proposito, in un saggio del 1920, scrive che Dante «è il più universale dei poeti di lingua moderna»¹⁶. La ragione profonda di questa capacità di Dante di parlare a tutti è la sua maestria nel rendere concrete e quasi tangibili le emozioni più sfumate, i concetti più astratti, attraverso una poetica che si presenta come uno straordinario concentrato di più significati¹⁷.

È opportuno sottolineare che la poetica dantesca è speculare a quell'epoca storica di passaggio, ne coglie le numerose peculiarità oltre che le contraddizioni ed i contrasti, gli stati d'animo e le tensioni emotive, le angosce e le speranze, analoghe inquietudini che caratterizzano gli uomini d'oggi, testimoni di un mondo ipervelocizzato, globalizzato, post-industriale, informatico, in bilico tra la sostenibilità e l'innovazione. Da qui, allora, l'importanza di Dante oggi, "il signore dell'altissimo canto", come scrisse di lui Paolo VI nel 1965, è fondamentale per la storia della cultura italiana e non solo¹⁸; la sua attualità è ben evidenziata anche da papa Benedetto XV che nel 1921 scrisse: «Noi riteniamo che gli insegnamenti lasciatici da Dante in tutte le sue opere, ma specialmente nel suo triplice carme, possano servire quale validissima guida per gli uomini del nostro tempo»¹⁹. Nato in un'epoca nella quale fiorivano gli studi filosofici e teologici per merito dei dottori scolastici, che raccoglie-

¹⁶ G. D'ALESSANDRO, *Tutto l'amore di Eliot per l'universo dantesco*, in «Avvenire» 13 giugno 2021. «Il dantismo di Eliot è, prima di tutto, un incontro di "amorosi sensi", per usare una espressione lirica. Esso data, infatti, fin dal periodo statunitense e diviene un affiatamento sempre più stretto e intenso, una consonanza in rima, lungo l'intera parabola della vicenda umana e dell'opera critica e creativa del grande poeta angloamericano. Dante divenne per Eliot una sorta di touchstone poet, una pietra di paragone attraverso la quale giudicare nella propria e nell'altrui poesia se vi fosse, come nell'opera del fiorentino, perfetta coerenza fra tradizione classica e talento individuale, tra visione emotiva e filosofia dello spirito». V. FERRETTI, *Thomas Stearns Eliot e Dante Alighieri Due poetiche a confronto*, Carla Rossi Academy Press, Pistoia 2008, p. 11.

¹⁷ V. CAMIA, *L'universalismo di Dante e il mondo moderno*, in <https://corriereitalianita.ch/>, (22 Ottobre 2019).

¹⁸ PAOLO VI, *Discorso al Sacro Collegio e alla Prelatura Romana*, (23 dicembre 1965): *AAS* 58 (1966), p. 80.

¹⁹ BENEDETTO XV, Lettera Enciclica *in Praeclara Summorum*, Ai Diletti figli, professori ed alunni degli Istituti letterari e di alta cultura del mondo cattolico in occasione del VI centenario della morte di Dante Alighieri, San Pietro, RM 30 aprile 1921.

vano le migliori opere degli antichi e le tramandavano ai posteri dopo averle illustrate secondo il loro metodo, Dante, in mezzo alle varie correnti di pensiero, si fece discepolo di Tommaso d'Aquino e dalla sua mente di tempra angelica attinse quasi tutte le sue concezioni teologiche-filosofiche²⁰, mentre non trascurava nessun ramo dell'umano sapere e beveva largamente alle fonti della Sacra Scrittura e dei Padri²¹. Dante affermava che se «l'agire morale è impresso nell'anima razionale, e la legge di natura è legge divina, quest'ultima non è sovrapponibile «al giusto legale»²². Il diritto positivo è un complesso di norme al quale l'uomo, volontariamente, si vincola poiché la sua natura è stata ferita dalla disubbidienza di Adamo ed è buono nella misura in cui discende dalla Giustizia²³. L'incessante ricerca del giusto mezzo costituisce, allora, il criterio orientativo dell'azione umana e non un mezzo di definizione certo delle scelte da compiere; e proprio in ragione di ciò indirizza i governanti, a prescindere dalla forma di governo, a preoccuparsi di perseguire il

²⁰ «L'idea di Tommaso non è quella di creare un'etica puramente filosofica, ma un'etica cristiana, dove si incontrano pensieri aristotelici, stoici e neoplatonici, ma anche la morale biblica e i concetti agostiniani. Se le virtù individuano la disposizione interiore dell'uomo, l'ordine esteriore e le azioni vengono governati da leggi. L'ordine universale viene stabilito unicamente da Dio, che è il sommo legislatore. La *lex aeterna* è la sapienza divina. L'influsso divino che tutto guida è ridotto alla *lex aeterna*, ossia al divino piano governativo del mondo che offre il carattere di una legge. L'intelletto umano è coinvolto tramite la *lex naturalis*. La libertà di scelta dell'uomo non viene ostacolata dalla legge divina. Ciò che deriva da questa legge eterna è la legge di moralità naturale, che si diffonde nell'uomo quando ha raggiunto l'uso della ragione. Per l'uomo, la legge eterna, ha il carattere di un principio normativo. Egli rientra nel disegno divino in modo tale da poter scegliere per sé e anche per gli altri». S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma 1973, p. 32.

²¹ *Ibidem*.

²² «Nell'Antigone di Sofocle, è già evidente il contrasto tra la legge divina, eterna e immutabile e quella umana basata sull'arbitrio, ossia sulla libertà dell'uomo di operare e giudicare secondo la propria ragione e volontà attraverso scelte autonome. Antigone rappresenta l'eroina del giusnaturalismo, arrivando a sacrificare la propria vita per obbedire al diritto naturale, in contrasto con le leggi non scritte di Creonte». G. P. CALABRÒ, *Il Bisogno dello Stato, alla ricerca dell'ordine perduto*, Pacini Giuridica, Pisa 2017, 3 e ss.

²³ Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della dottrina Sociale della Chiesa a Giovanni Paolo II Maestro di Dottrina sociale e testimone evangelico di giustizia e di pace*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2004.

bene della comunità, che implica il riconoscimento in comune del bene, ma non disperde il valore della diversità²⁴.

La Giustizia, aggiunge Dante nella *Monarchia*, è al massimo grado solo quando è esaltata dal 'retto amore' e questo può albergare, massimamente, solo nell'imperatore che per tal motivo è il garante del diritto stesso²⁵ e, quindi, considerato il garante e la fonte del diritto. La legge, invece è il «regolo» che permette di recuperare, attraverso molteplici ordinamenti, l'ordine che il Creatore ha impresso al creato, anzi peggio, la legge e il peccato sono l'uno la forza dell'altro²⁶. La legge in sé stessa è la misura di una distanza e insieme lo strumento per colmarla. Essa è valida nella misura in cui è utile a recuperare l'ordine e l'armonia originaria, quell'armonia che fu, è e sarà «costantemente e ripetutamente» compromessa dalla libertà dell'uomo e ogni volta restaurata in virtù della croce di Cristo, fino alla fine dei tempi²⁷. L'armonia non è altro che la giustizia impressa da Dio all'intero cosmo. La legge, dunque, come scritto nella *Monarchia*, non è altro che il 'vincolo' al quale la società umana e lo stesso principe si sottomettono in vista del bene comune²⁸, inoltre «chiunque persegue il bene della cosa pubblica, persegue il fine del diritto»²⁹. Dante non crede che le leggi siano fatte male o che non siano sufficienti, lamenta piuttosto l'instabilità delle leggi statutarie, denuncia il fatto che non ci sia chi vi ricorra³⁰, il vero problema, allora, è quello della libertà dell'uomo³¹. Egli ha mostrato gli effetti disastrosi cui condu-

²⁴ A. SCERBO, *Un Dialogo del tempo passato: Il "Mio" Francesco Gentile*, in «L'Ircocervo» 2014.

²⁵ «Il papa e l'imperatore, il sole e la luna di cui si parla nella *Monarchia*, i due soli a cui Dante allude nel Purgatorio, sono le due guide preposte a «rimuovere i viventi in questa vita dallo stato di miseria» (Ep. XIII a Cangrande della Scala) e a condurli alla felicità». C. DI FONZO, *Dante e il 'dantismo giuridico' del Trecento*, Carocci, Roma 2016, p. 87.

²⁶ *Ibidem*, 88

²⁷ DANTE *De Monarchia*, p.89.

²⁸ *Ibidem*

²⁹ *Ibidem*

³⁰ DANTE, *Purgatorio*, Canto XVI, v. 97, «chi pon mano ad esse».

³¹ «Il racconto della cacciata di Adamo ed Eva dal giardino di Eden nel Genesi è proprio il tentativo teologico di spiegare il dramma della libertà dell'uomo. L'albero della conoscenza del bene e del male, del quale Adamo non avrebbe dovuto mangiare il frutto, rappresenta l'ordine che Dio aveva impresso alle creature: è l'albero della legge di natura conformata alla sapienza divina, così come nel Nuovo Testamento

ce una politica non incentrata sulla giustizia, destinata a decadere in demagogia. La mente corre a quella «*nave senza nocchiere in gran tempesta*»³² che fa tuttora riflettere, dopo sette secoli, sui pericoli cui va incontro una società priva di una guida capace di governare nel rispetto della libertà e della dignità umana. Egoismo, avidità, idolatria del potere e della ricchezza, sovvertimento dell'ordine naturale, sono questi i mali che finiscono con l'affliggere una società smarrita³³.

Da militante politico, egli puntò il dito con coraggio contro i mali della società, contro la degenerazione dei costumi e di una politica non orientata al bene comune, bensì al perseguimento di interessi personali. Attingendo alla morale naturale prima ancora che a quella cristiana, egli ebbe il merito di denunciare la corruzione dilagante, mostrandone le conseguenze infauste, in una visione comunitaria – di evidente ispirazione cristiana – per cui la salvezza non può essere raggiunta attraverso un percorso solitario di redenzione, necessitando al contrario dell'impegno di tutti, nella consapevolezza della comune appartenenza a Dio quali figli³⁴. Avvertiva che nel mondo reale, il sistema giuridico era sempre più minacciato dalla doppia crisi della Chiesa e dell'Impero, dagli abusi e dagli eccessi dei papi e dall'assenza di un vero imperatore. Per descrivere la migliore organizzazione del mondo, propone come esempio storico, l'Impero Romano dell'epoca di Augusto, che, giustificerebbe la sua concezione filosofica dell'Imperatore (o Monarca Universale) come vertice necessario di una globale gerarchia politica³⁵. Occorre ribadire che l'ideale dell'*im-*

l'albero della nuova legge, quella dell'amore, è la croce sulla quale viene innalzato Cristo. La croce e l'incarnazione sono dunque la possibilità per l'uomo di recuperare l'ordine impresso da Dio al cosmo sconvolto dalla disobbedienza dell'uomo nel giardino di Eden». C. DI FONZO, *Dante e il 'dantismo giuridico' del Trecento*, 94.

³² DANTE, *Purgatorio*, Canto VI v. 76.

³³ D. BIANCHINI, *700 anni dopo: attualità di dante per l'impegno politico del cristiano*, in www.centrostudilivatio.it (25 marzo 2021).

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ «Dante si sofferma sul carattere provvidenziale dell'Impero romano, voluto da Dio per assicurare una condizione di pace e stabilità al mondo e unificare i popoli sotto un'unica legge, così da preparare l'umanità alla nascita di Gesù Cristo. A buon diritto, quindi, il popolo romano ha esteso il suo dominio sul mondo intero, e lo stesso vale, implicitamente, per il Sacro Romano Impero, che dell'Impero di Roma antica è legittimo erede. Dante invoca anche il Diritto fra i grandi meriti di cui la civiltà romana si è fregiata nel progresso dell'umanità, soprattutto laddove ha imposto delle leggi attente al bene della società politica piuttosto che all'utilità individuale

pero universale poche volte è stato formulato con tale lucidità politica e perfezione letteraria, come nel caso del poeta fiorentino³⁶. Una tale specificità e originalità di pensiero politico si riscontrano esplicitamente soprattutto nella *Monarchia*; ma, in realtà, è tutta la produzione letteraria matura, dal *Convivio* alla *Commedia*, ad essere attraversata da interessi politici.

Steinberg mostra come la costruzione dantesca di un oltre-mondo cerchi di colmare il vuoto che esisteva fra il valore universale del diritto romano e la mancanza di un potere sovrano in grado di applicarlo, anticipatore pertanto di quel necessario rapporto tra autorità e potere propria della teoria del diritto di Kelsen³⁷. Da qui, per cogliere la teologia del diritto in Dante, è interessante il riferimento al padre del positivismo giuridico, partendo dalla prima opera giovanile di Hans Kelsen, noto per la sua teoria generale dello Stato, che esclude ogni contaminazione con le altre discipline sociali. Il Kelsen degli esordi si occupa, nello specifico di Legge e Letteratura e nella riflessione sullo *Stato in Dante*³⁸, dismette i panni del giurista positivo,

dei potenti. Le ha quindi estese alle terre conquistate, che in tal modo hanno potuto beneficiare di un superiore livello di incivilimento. A ulteriore sostegno del diritto dei romani a governare sul mondo intero, Dante osserva che il popolo romano è giunto per primo a definirsi e a regolarsi come organismo universale». A. SPARANO, *Natura umana e natura dello Stato in Dante: dall'intelletto possibile allo Stato impossibile*, in <https://revistas.uncu.edu.ar> (luglio 2017)

³⁶ «Secondo il poeta la Monarchia Universale sarebbe *immune* da degenerazioni, perché fondata, appunto, sul connubio filosofia/autorità, saggezza/potere. Nell'indicare la funzione propria e *necessaria* dell'Impero, quella cioè di *presiedere* alle azioni degli uomini *soggette alla volontà*, e quindi di formulare, promulgare e far rispettare le leggi, l'Alighieri sottolineerebbe i *limiti* di competenza e, ovviamente, di *potere*, dell'autorità imperiale. Più precisamente, Dante sembrerebbe proporre che a quest'ultima *si affiancasse*, nella gestione dello Stato, anche un'*autorità filosofica*, cui spetterebbe dare indicazioni sulle verità razionali, formulare giudizi, leggi logiche e scientifiche attinenti all'attività intellettuale dell'uomo: che *accanto* all'imperatore, «posto all'ufficio di comandare», ci fosse la presenza illuminata di intellettuali in funzione di consiglieri, affinché non si incorra in forme difettose di governo, come quelle di tanti «regi, principi e tiranni». *Ibidem*; cfr. V. RUSSO, *Impero e Stato di Diritto, studio su "Monarchia" ed "Epistole" politiche di Dante*, Bibliopolis, Napoli 1987, p. 41.

³⁷ J. STEINBERG, *Dante e i confini del diritto*, Viella ed., Roma 2016, p. 123.

³⁸ L'opera fu pubblicata nel 1905, quando l'Autore aveva 24 anni, e costituì una rielaborazione della sua tesi di laurea. Cfr. H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'impero*, Mimesis, Roma 2017.

per assumere quelli dello storico, ed in questa peculiare prospettiva, affronta e ripensa il *De Monarchia* di Dante e la sua grandiosa visione di una teologia del diritto posta a fondamento di un governo globale del mondo³⁹. Tutto ciò getta una luce completamente nuova e affascinante su un lato fondamentale del pensiero giuridico-politico del '900, oltrepassando gli schemi in cui esso era stato imbrigliato e neutralizzato⁴⁰, tant'è che l'opera su Dante sembra rappresentare un *unicuum* sotto molteplici aspetti. Innanzitutto, l'allora ventitreenne Kelsen si misurava con l'opera letteraria del "sommo poeta" facendone emergere una precisa visione filosofica, politica e giuridica⁴¹. In questo modo, egli si dimostrava interessato ad una particolare dimensione del pensiero e della ricerca scientifica di cui avrebbe rivendicato anni più tardi l'assoluta indipendenza nei confronti del diritto⁴². Kelsen discuteva, così, della «giustificazione e origine dello Stato», del «fine dello Stato» e della «forma dello Stato» nel Poeta fiorentino. L'obiettivo era di portare alla luce il pensiero filosofico-giuridico e politico di Dante, la sua concezione di Stato, il rapporto tra «principe e popolo», tra Stato e Chiesa e soprattutto la visione di un grande Impero universale, ovvero, la sua ideologia⁴³. Già dal titolo dell'opera *Staatslehre*, dottrina dello Stato appunto, Kelsen, riteneva che nell'opera di Dante, fosse rintracciabile una vera e propria «concezione di Stato e sovranità»⁴⁴. La monarchia universale di cui parlava Dante era da considerarsi, per Kelsen, una «forma di Stato» che doveva «conseguire il grande fine dell'umanità», ossia la realizzazione di una vera «cultura dell'umanità»⁴⁵. Nell'affermare la legittimità del potere universale dell'Imperatore, Dante riprende qui le pagine della *Politica* di Aristotele⁴⁶ in cui, appunto, il filosofo greco spiega perché l'uomo è un animale politico – *un compagnevole animale* secondo Dante – ⁴⁷: l'essere umano ha per natura caratteristiche tali che non

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² H. KELSEN, *Problemi fondamentali della dottrina del diritto pubblico*, (trad. it. a cura di) A. Carrino, Napoli 1997.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'impero*, 96-97.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ ARISTOTELE, *Politica*, tr. it. BUR, Milano 2000.

⁴⁷ DANTE, *Convivio*, IV, IV, 2-4.

riesce, da solo, a procurarsi tutto ciò di cui ha bisogno per garantirsi una vita degna di essere vissuta, e, pertanto, avverte l'ineliminabile necessità di associarsi con altri uomini. E come lo Stagirita, anche il Poeta distingue per complessità crescenti, ovvero, in base alle loro capacità di appagare i bisogni umani, differenti forme di società: la famiglia, la città, il regno, la Monarchia (Universale)⁴⁸. Per Dante, è chiaro che lo scopo comune a tutti gli uomini, quello per il quale si riuniscono naturalmente in una comunità politica, è la conoscenza. Da qui, per il Poeta, la *communitas politica* che può garantire il raggiungimento di tale fine, non è, né, come sostiene Aristotele, la *civitas* (la πόλις), né, come in parte sostiene Tommaso, il *regnum*. Lo Stato per eccellenza, lo Stato nel senso pieno del termine, quello assolutamente autarchico, non può che essere l'Impero, in quanto il suo fine e fondamento naturale coincidono esattamente col fine naturale della *humana civilitas*. Il giovane studioso si soffermava, allora, su quelle che, nell'opera dantesca, erano le tre particolari condizioni per la realizzazione di un così grande fine, ossia «la pace, la giustizia e la libertà», quest'ultima intesa prima di tutto come «libertà di giudizio»⁴⁹. Ma, cosa spinge Kelsen ad analizzare un libro del Trecento? Non dobbiamo dimenticare che nel 1905 il filosofo era a tutti gli effetti un cittadino dell'impero asburgico e che, probabilmente, avvertiva il senso di appartenenza ad una dimensione sovranazionale. Forse è per questo che era, particolarmente, attento alla tematica dell'impero affrontata da Dante⁵⁰. Kelsen, in tal senso, analizza la concezione dello Stato

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Dante parla della necessità di un impero universale quale condizione per la pace e la convivenza fra popoli. S. LAGI, *Dante nell'opera del giovane Kelsen. Diritto politica e letteratura*, in (a cura di) P. CHIARELLA, *Narrazione del diritto, musica ed arti tra modernità e postmodernità a partire dall'VIII*, Convegno Nazionale della Italian Society for Law and Literature (ISLL) Catanzaro, 28 e 29 giugno 2018, ESI, Napoli 2020, p. 5.

⁵⁰ «L'importanza di Dante non è limitata al campo poetico e letterario, ma si estende anche alla riflessione politica. Il *De Monarchia*, trattato scritto in un latino logico e rigoroso, ha avuto una considerevole eco, per l'autorità dell'autore, per gli argomenti svolti e soprattutto per la posizione assunta riguardo la questione politica fondamentale del suo tempo: se la supremazia spetta all'autorità religiosa o all'autorità laica. Non sorprende che l'Alighieri, il quale durante la sua attività politica aveva lottato per difendere l'autonomia del Comune fiorentino dalle pretese temporali di papa Bonifacio VIII, in quest'opera si schieri a sostegno dell'imperatore, pur distinguendo l'autonomia dei rispettivi ambiti. A suo avviso solo un unico

in Dante, considerandola quasi una prefigurazione dello Stato moderno”. In quest’opera, propone un’analisi letteraria di un problema essenzialmente politico, iniziando così un percorso che giungerà ad una dottrina pura del diritto⁵¹. L’intento kelseniano è duplice, da una parte, chiarire la dottrina dello Stato secondo Dante, dall’altra, ‘fissare la posizione’ dell’autore della *Divina Commedia* nella storia della dottrina dello Stato nel Medioevo. La sua conclusione è che quella di Dante sia l’espressione più eccellente della dottrina medievale e, nello stesso tempo, il suo superamento”.

Questo suggerirà a Kelsen che “lo stato ideale di Dante è da intendersi come un’organizzazione comprendente tutta l’umanità e corrisponde alla definizione aristotelica (diffusa nel Medioevo) che lo intende come la suprema, la più perfetta ed autosufficiente consociazione”⁵². Non a caso, come ha ben osservato Frosini, Kelsen, aveva visto nel “*De Monarchia*” un’opera di diritto pubblico, evidenziando, come nel pensiero di Dante lo Stato nella forma dell’impero assolve al preciso compito di assicurare la giustizia, perché senza di essa lo Stato è un male, un *magnum latrocinium*⁵³. Secondo il filosofo austriaco, per Dante lo Stato è concepito non come puro diritto, ma piuttosto come un’immagine dell’ordinamento del mondo celeste, un ente avente come supremo compito la realizzazione della felicità terrena dei cittadini, da fondare sulla cultura.

La legge per Dante ha, dunque, il compito nobile di regolare e ordinare la società degli uomini congregati; l’imperatore (legislatore e giudice) ha la funzione altissima di garantire questa «*ordinata civilitate*»⁵⁴. Tuttavia, la sua *potestas* non è *legibus soluta* alla maniera hobbesiana⁵⁵, ne precede l’ordine e la volontà di colui che ha creato

potere supremo, di natura universale, può garantire la pace e l’armonia sociale. Nei secoli successivi, tuttavia, l’affermazione degli Stati nazionali renderà sempre più anacronistico l’ideale politico di Dante». J. STEINBERG, *Dante e i confini del diritto*, 125.

⁵¹ Cfr. A. SERGIO, *Persona Stato e Mercato, la dimensione etica dell’economia*, Laruffa, Reggio Calabria 2020.

⁵² ARISTOTELE, *La Politica*, tr. it. Bompiani, Milano 2000.

⁵³ L’autore fa peraltro osservare che la Monarchia era l’opera di Dante meglio conosciuta nel mondo tedesco. V. FROSINI, *Prefazione all’edizione originale Kelsen e Dante*, in Atti del Convegno su Dante e la Magna Curia, Palermo 1965, p. 21.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ L’autore afferma che «In questo senso Thomas Hobbes, tra XVI e XVII secolo,

l'ordine del cosmo tutto: è una *potestas absoluta* che conformemente al paradigma codificato dal diritto comune è *legibus alligata* - propria del pensiero successivo delineato da Locke⁵⁶ - per la stessa volontà del principe che così facendo manifesta la sua autorità⁵⁷. Secondo la lettura kelseniana, allora, Dante avrebbe attribuito al monarca un potere «altissimo», ma non «illimitato» poiché nel *De Monarchia* – come sottolineava ripetutamente Kelsen – si parlava di «*ufficium monarchiae*» e di «*ufficium deputatum imperatori*»⁵⁸. In Dante «il potere dell'Imperatore appare vincolato giuridicamente», poiché «la sua posizione nei confronti del potere statale è un ufficio che si lo autorizza ma nella stessa misura anche lo obbliga»⁵⁹.

La minaccia principale all'ordine legale veniva collocata da Dante nella disintegrazione del tessuto culturale che aveva a lungo sostenuto il diritto. I conflitti giurisdizionali tra Chiesa e Impero e le guerre che flagellavano la penisola italiana avevano gravemente compromesso la fiducia dei cittadini. L'opinione pubblica era stata contaminata dalla

ha potuto agilmente ritenere che *auctoritas, non veritas facit legem*, instaurando quell'assolutismo politico e giuridico che, nelle sue varie mutazioni, è pervenuto fino all'inizio del XX secolo tramutandosi nel terribile fenomeno del totalitarismo, cioè un regime in cui la verità del diritto, ovvero la sua giustizia, è sistematicamente negata e rinnegata in nome di una legittimazione puramente formale del diritto. Ecco perché Hans Kelsen, nei suoi “Lineamenti di dottrina pura del diritto”, ha potuto ritenere che il termine “giusto” è soltanto una parola diversa per dire “legale”, ponendo le basi teoretiche per la legittimazione delle leggi razziali, cioè leggi formalmente ineccepibili, perfino ordinariamente approvate da una maggioranza parlamentare rappresentativa, che, tuttavia, sono sostanzialmente ingiuste poiché contrarie al diritto naturale, cioè quel diritto che dispone che tutti gli esseri umani sono uguali prescindendo dalla razza o dalla religione di appartenenza, come, in fondo, aveva riconosciuto Papa Gregorio Magno, già nel VI secolo d.C., cioè ben dodici secoli prima di ogni conato illuminista e di qualunque dichiarazione universale dei diritti, allorquando scrisse, nella sua preziosa esposizione morale sul libro di Giobbe, che «*omnes namque natura aequales sumus*», cioè che tutti per natura siamo uguali». A. R. VITALE, *Dante: i due diritti*, in <https://www.europamediterraneo.it/>, (18 marzo 2021).

⁵⁶ Cfr. A. SERGIO, *Laicizzazione dello Stato e sovranità* in (a cura di) P. B. HELZEL, *Dalla galassia al sistema, la ricerca dell'ordine*, Laruffa, Reggio Calabria 2018.

⁵⁷ Cfr. D. QUAGLIONI, *Sovranità*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 25 e ss.

⁵⁸ H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, 123

⁵⁹ Proprio in virtù di tali caratteristiche, la visione dantesca di Stato, di «*imperium*» e dello stesso rapporto tra «principe e popolo» possedeva, per il giovane studioso, i tratti inequivocabili della «modernità» giuridica e politica. *Ibidem*. 127-128,

politica di fazione, gli ufficiali corrotti avevano eroso la fiducia collettiva, i privilegi del clero e della nobiltà erano stati mercificati, e tradizionali modelli di comportamento economico avevano smesso di essere rispettati, il corso ordinario del diritto positivo aveva così finito per diventare solo un'altra forma di violenza legittimata, pertanto, separato da un'etica politico-culturale condivisa, il diritto rivelava tutti i suoi limiti. Quando, nel VI canto del Purgatorio, Dante paragona Firenze a una donna malata disposta a cambiare «legge, moneta, ufficio e costume» ogni volta che si rigira nel letto, non punta il dito contro la sospensione arbitraria della legge, ma contro l'arbitrarietà delle leggi stesse.

Al centro del pensiero politico dantesco, non vi è, allora, la critica al temporalismo del Papa, bensì il concetto di cupidigia e le conseguenze spirituali e materiali del suo trionfo. Infatti, per Dante, l'ordine e la pace terrene sono turbate dallo scatenamento di quella *cupiditas* che, in termini teologici, è la riduzione sul piano orizzontale dell'*amor Dei* per cui l'uomo non può in ultimo essere saziato da alcun bene finito. In termini temporali, la *cupiditas* è il contrario della giustizia: ossia è egoismo, volontà di sopraffazione e sete di potere. Come afferma Paolo VI, nella *Altissimi Cantus*⁶⁰, secondo Dante l'agostiniana «tranquillità dell'ordine» – la pace che riguarda «i singoli, le famiglie, le nazioni, il consorzio umano di marsaliana memoria⁶¹, pace interna ed esterna, pace individuale e pubblica» – «è turbata e scossa, perché sono conculcate la pietà e la giustizia». Pertanto, la pace è per Dante elemento necessario per il benessere dello Stato e per il raggiungimento dei fini umani⁶². Del trionfo della cupidigia, il temporalismo di Bonifacio VIII è certo una manifestazione, ma non l'unica. La dottrina bonifaciana segna il punto di rottura di quell'equilibrio che era stato raggiunto dalle alte vette del pensiero tomista tra dottrina cristiana e dottrina pagana⁶³. La sua copia rovesciata, è infatti il tentativo del

⁶⁰ PAOLO VI, Lettera apostolica, *Altissimi Cantus*, San Pietro, Roma 7 Dicembre 1965.

⁶¹ MARSILIO DA PADOVA, *Defensor Pacis*, (tr. it. a cura) C. PINCIN, Einaudi, Torino 1966.

⁶² G.P. CALABRÒ, *L'alba del nuovo ordine. Temi rapsodici sul medioevo giuridico fatti e valori*, Pacini Giuridica, Pisa 2019, p. 91.

⁶³ A. PASSERIN D'ENTREVES, *La filosofia politica medievale*, Giappichelli, Torino 1934, p. 145.

Re di Francia di avere potestà diretta sul piano spirituale. Da questa prospettiva, Dante, afferma la distinzione degli ordini perché vuole combattere la *cupiditas*, in quanto avverte profonda l'esigenza di permeare compiutamente di religione la vita pubblica. Questa esigenza è condizione essenziale per il raggiungimento della beatitudine celeste e della felicità terrena⁶⁴. L'insegnamento dantesco, ha osservato Calabrò, come si evince sin dai primi capitoli della Monarchia sarà teso alla confutazione delle tesi teocratiche e la riproposizione di quel dualismo contro coloro che l'avevano confutato. Ciò al fine di rivendicare la dignità del potere politico senza per questo negare la dignità della sfera spirituale⁶⁵.

Vi è, dunque, una sorta di unità-distinzione che caratterizza, in Dante, il rapporto tra potere spirituale e quello temporale, potremmo dire tra morale e diritto, dal momento che entrambi sono chiamati, pur nella necessaria distinzione, a cooperare armoniosamente per il bene integrale degli uomini, ossia per la felicità terrena e, insieme, per la salvezza delle anime, per la vita buona su questa terra, e insieme per la beatitudine celeste⁶⁶. Lo stato, allora, è espressione della socialità dell'uomo, a cui tutti gli istituti giuridici devono essere ricondotti, e quindi, non è l'uomo in funzione del diritto, ma è il diritto strumento di promozione dell'uomo⁶⁷.

Così, il fine naturale del genere umano – da perseguire con la ragione, e per raggiungere il quale è necessaria l'opera di un'autorità politica universale – non è in contrasto, bensì in armonia con il raggiungimento del fine soprannaturale e celeste, dettato dalla fede. Come scrive Dante stesso nell'ultima pagina del *De Monarchia*, proponendo un'affermazione sintetica della laicità dal punto di vista cattolico, «la felicità terrena è in un certo modo subordinata alla felicità

⁶⁴ L'autore afferma che «La via per il raggiungimento del fine ultimo dell'uomo, la beatitudine, è dunque la legge morale, la quale comanda ciò a cui l'uomo è per natura inclinato e cioè la conoscenza della verità ed il vivere in società». G.P. CALABRÒ, *L'alba del nuovo ordine. Temi rapsodici sul medioevo giuridico fatti e valori*, 23.

⁶⁵ DANTE *Monarchia*, III, 16, Cfr. inoltre G.P. CALABRÒ, *L'alba del nuovo ordine. Temi rapsodici sul medioevo giuridico fatti e valori*, 60.

⁶⁶ C. OSSOLA, *Introduzione alla Divina Commedia*, Marsilio, Venezia 2012.

⁶⁷ Cfr., E. GILSON, *Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo* (tr. it. a cura di) M.A. Dalla Torre, BUR, Rizzoli, Milano 2011, Cfr. inoltre G.P. CALABRÒ, *L'alba del nuovo ordine. Temi rapsodici sul medioevo giuridico fatti e valori*, 32.

eterna»⁶⁸. Non si tratta, però, di “separare” semplicemente, i due poteri, come si profila in Marsilio e Ockham, - quest’ultimi entrambi anticipatori di alcune tesi kelseniane, - quanto, piuttosto, di restituire alla politica, in termini aristotelici, il suo intrinseco valore architettonico senza negare, ma anzi esplicitamente riconoscendo, il primato dello spirituale⁶⁹. La formula dantesca per il “giusto ordine” fra i due poteri non è quella di un divorzio consensuale, del tipo ‘libera Chiesa in libero Stato’, che è pensabile solo nella modernità⁷⁰, si tratta piuttosto una formula di tipo agostiniano, che si fonda sulla natura intimamente conflittuale dell’uomo e perciò dei due poteri⁷¹, sottolineando il fatto che per un retto ordinamento del mondo i due poteri vanno distinti e non separati, in modo però che “reciprocamente si temano”, il disordine deriva dal fatto che i due poteri «giunti, l’un l’altro non teme»⁷².

Non va dimenticato che l’ordine non viene imposto da una volontà esterna, ma è insito in tutte le creature, le quali tendono verso l’unità, e quindi, *ordo*, avverte Grossi, sembra essere davvero la divisa di tutta l’antropologia medioevale⁷³. Tutta la complessa realtà sociale e politica dell’età medievale trova nella nozione di ordine la sublimazione in un afflato che la porta verso il divino⁷⁴.

Da quanto fin qui esposto, emerge chiaramente come il pensiero dantesco, affermi l’esistenza di un fine universale dell’intera società umana⁷⁵, e per stabilire quale sia questo fine, bisogna tener presente che altro è il fine dell’uomo singolo rispetto a quello del genere umano preso come totalità, perché Dio e la natura, secondo il principio

⁶⁸ L. ORNAGHI, *La sana laicità secondo Dante*, in <https://www.cattolicanews.it/> (26 agosto 2009).

⁶⁹ Con Ockham si celebra l’onnipotenza di Dio di fronte alla quale tutte le cose erano contingenti e sottomesse alla sua volontà che costituisce la chiave di lettura per comprendere la genesi dei diritti soggettivi. Il diritto allora si inquadra in una prospettiva teologica-filosofica ove l’idea della soggettività giuridica trova la sua connessione con il volontarismo occamista. G. P. CALABRÒ, *L’alba del nuovo ordine. Temi rapsodici sul medioevo giuridico fatti e valori*, 110 e ss.

⁷⁰ Cfr. P. GROSSI, *L’ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 81.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² DANTE, *Purgatorio*, Canto XVI.

⁷³ P. GROSSI, *L’ordine giuridico medievale*, 82.

⁷⁴ G.P. CALABRÒ, *L’alba del nuovo ordine. Temi rapsodici sul medioevo giuridico fatti e valori*, 35.

⁷⁵ *Est finis universalis civilitatis humani generis* (Mn I II 8).

aristotelico-scolastico spesso ripetuto da Dante, non fanno nulla invano. L'esistenza stessa di Chiesa e Impero si giustifica in questo senso e sono molto vicini alla concezione agostiniana dello Stato, in quanto essi sono stati pensati da Dio come rimedi contro la debolezza e la malattia prodotte dal peccato: *remedia contra infirmitatem peccati*⁷⁶. Per questo aspetto, in Dante convivono le due concezioni antagoniste circa il fondamento del vivere associato: quella aristotelica, secondo cui l'uomo è "per natura" un essere sociale e politico e quella agostiniana, secondo cui lo Stato è giustificato solo come *remedium peccati*. Chiesa e Impero sono, dunque, mezzi e non fini, appartengono alla natura dell'uomo non in sé, ma in quanto essa è decaduta dallo stato originario, in cui non v'era bisogno di tali istituzioni⁷⁷. Che l'uomo sia per natura «compagnevole animale» non implica la naturalità dello Stato. Inoltre, rilevante è il fatto che in questo modo il potere politico è strettamente legato a quello religioso, in quanto rimedio «ugualmente» necessario alla salvezza dell'uomo. A Dante, inoltre, importa mostrare come la malvagità del mondo vada interamente attribuita, innanzitutto, alla responsabilità umana – infatti si deve ammettere che talvolta siamo strumenti inconsapevoli della divina provvidenza –, e non si deve dimenticare che, quest'ultima, rimane intatta e decisiva. Ma, la peculiarità della risposta dantesca sta nel porre tale responsabilità, non tanto a livello dei comportamenti individuali, quanto alla radice o meglio al vertice del potere. Tale distorsione, però, non va intesa genericamente, bensì in modo ben determinato e precisamente va individuata in un duplice movimento: nella colpevole inerzia del potere temporale, che indulgiando in piccoli calcoli di bassa politica ritarda il sorgere del «nuovo sole», e nella prevaricazione del potere spirituale, che pretende di sopprimere l'altro potere e di unificare così «la spada col pastorale». Per sconfiggere i mali del mondo e porre così le basi per la doppia felicità, nella prospettiva dantesca è necessaria, allora, una "teologia del diritto", che si manifesta, essenzialmente, nel rivendicare come ultima istanza l'esigenza della più rigorosa razionalità, in relazione a entrambi i mondi nei cui confronti la persona si costituisce come "orizzonte".

⁷⁶ Mn III IV 14.

⁷⁷ I. SCIUTO, *Etica e politica nel pensiero di Dante*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», 2/ 2002, p. 23.

Mi piace concludere con le Parole di Papa Francesco, la figura di Dante, profeta di speranza e testimone del desiderio umano di felicità, può aiutarci ad avanzare con serenità e coraggio nel pellegrinaggio della vita e della fede che tutti siamo chiamati a compiere, finché il nostro cuore non avrà trovato la vera pace e la vera gioia, finché non arriveremo alla meta ultima di tutta l'umanità, «*l'amor che move il sole e l'altre stelle*»⁷⁸.

⁷⁸ DANTE, *Paradiso*. Canto XXXIII, v. 145. Cfr., inoltre Papa Francesco, Lettera Apostolica *Candor Lucis Aeternae*, *Nel VVI Centenario della morte di Dante Alighieri, Vaticano, 25 marzo, Solennità dell'Annunciazione del Signore, dell'anno 2021*. Inoltre, «La scelta del giorno non è casuale. «È il mistero dell'Incarnazione, che oggi celebriamo – spiega – il vero centro ispiratore e il nucleo essenziale di tutto il poema». E la data del 25 marzo, non solo a Firenze era associata sia alla creazione del mondo che alla redenzione operata da Cristo sulla croce, inizio della nuova creazione, ma proprio al «cader della notte» di quel 25 marzo dell'anno 1300 per Dante Alighieri iniziò il viaggio della Divina Commedia. «Il suo poema, altissima espressione del genio umano – scrive il Papa nella Lettera – è frutto di un'ispirazione nuova e profonda, di cui il Poeta è consapevole quando ne parla come del «poema sacro / al quale ha posto mano e cielo e terra» (Par. XXV, 1-2)». Per papa Francesco l'eco secolare e universale della Divina Commedia può anche oggi orientare riflessioni e nuovi cammini per tutta l'umanità. La Lettera apostolica persegue dunque questo intento: quello accostarsi alla vita e all'opera dell'illustre Poeta «manifestandone sia l'attualità sia la perennità, e per cogliere quei moniti e quelle riflessioni che ancora oggi sono essenziali per tutta l'umanità, non solo per i credenti». S. FALASCA, Lettera apostolica. Papa Francesco «Dante oggi ci chiede di essere ascoltato», in «Avvenire 25 marzo 2021».

DANTE, IL VOLGARE ITALIANO E LA PEDAGOGIA DELLA SALVEZZA

di Viviana Burza¹

Orfeo, eccolo intenerire le pietre, affascinare le fiere, tacitare uccelli e cascate, riversare su tutta la natura la benedizione superiore dell'arte (...) colui che placa le onde sotto il vascello degli Argonauti, addormenta il drago della Colchide, commuove le fiere, le piante, persino l'inflessibile Ade.

Il cantico ispirato non doma i mostri con la frusta, li persuade con la lira. Orfeo umanizza l'inumano tramite la grazia armonica e melodiosa dell'arte.

Orfeo[...]converte all'umano, all'assolutamente umano.

Hélène Grimaud, *Variazioni selvagge*

Abstract

La lingua volgare utilizzata da Dante nella Divina Commedia evidenzia la prospettiva pedagogica cristiana che si esprime nell'intento della salvezza della persona, così come presentata nelle Sacre Scritture e nel pensiero dei più autorevoli filosofi cristiani.

Alcuni accenni al valore culturale del *De Vulgari Eloquentia* sono propeutici alla comprensione del progetto di palingenesi cristiana della Commedia che trae ispirazione da un rigoroso progetto pedagogico.

Keywords

Lingua volgare, educazione cristiana, persona, palingenesi cristiana, attualità di Dante.

¹ Professore Ordinario fuori ruolo di Pedagogia generale e sociale. Docente di Filosofia dell'educazione presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose "San Francesco di Sales".

1 Premessa

Non senza qualche legittima preoccupazione e con reverenziale riguardo per l'imponente opera di Dante Alighieri, mi accingo a presentare qualche riflessione sul valore della sua produzione letteraria fondamentale rispetto al processo di elaborazione della lingua del volgare italiano, e sul suo complesso valore educativo. Quanto qui di seguito proposto, non risponde agli interessi scientifici dello studioso di filologia e linguistica, né del conoscitore puntuale delle opere del sommo poeta fiorentino, ma a quelli del mio essere pedagogista, condizione, questa, che mi induce a spostare l'attenzione da un piano eminentemente letterario ad uno più squisitamente formativo.

L'intenzione che sostiene lo scritto proposto risponde infatti ad una personale sintonia scientifica per i temi della persona, della funzione formativa del linguaggio e della parola, temi che nella personale storia di docente di pedagogia hanno trovato espressione negli studi e in numerosi corsi tenuti, per alcuni decenni, presso diversi corsi di laurea dell'Università della Calabria e, da qualche anno, presso l'Istituto di Scienze Religiose "San Francesco di Sales" di Cosenza.

Le riflessioni sottoposte all'attenzione del lettore rispondono così all'esigenza di far emergere dall'analisi dei caratteri della lingua viva e di quella scritta non le distanze linguistiche e lessicali, ma la consapevolezza della loro forza formativa colta nella loro natura viva e dinamica, non riducibile a formule grammaticali o ad esercizi linguistici, ma da ricondurre alle vicende della formazione umana e al carattere relazionale della persona.

Riconoscere a Dante la capacità di penetrare la lingua, quella parlata, il volgare, significa analizzare significativamente l'opera compiuta dal poeta fiorentino intesa a valorizzare la dimensione eminentemente antropologica della parola che permette di considerare le esigenze di persone e gruppi, per sottolinearne l'universo rappresentativo e simbolico da cui gli uomini traggono ispirazione per confrontarsi, comprendersi, rinsaldare vincoli e creare comunità².

² Dalla sterminata letteratura critica sull'opera di Dante, si propone una selezione di testi utili ai fini delle riflessioni proposte. Si vedano in particolare: B. CROCE, *La poesia di Dante*, Laterza, Bari 1920; A. MOMIGLIANO, *Storia della letteratura italiana*, Principato, Messina 1922, B. NARDI, *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Bari 1949; M. MARTI, *Realismo dantesco e altri studi*, Ricciardi, Milano - Napoli

E' certamente questo l' elemento vitale della lingua dantesca, in cui l'uso della parola, pur espressione di una scelta linguistica e stilistica, è soprattutto valutazione delle condizioni di persone che hanno conosciuto il peccato, il dolore, la perdita, il riscatto - si pensi in modo particolare alla *Commedia*- e che, dalla materialità delle loro esistenze anche estreme, si esprimono con la durezza di tanto degrado oppure con la gioia della salvezza.

Persone e personaggi diventano dunque esemplari di tanta perdita umana ma anche del possibile riscatto morale che costituisce per Dante l'intento didascalico della sua opera complessiva: la diffusione di un messaggio di redenzione attraverso le vie di una formazione spirituale o meglio di un'alta e compiuta vita interiore³.

Dopo un ineludibile rinvio al *De vulgari eloquentia*, saranno presentate le linee della pedagogia cristiana della *Commedia*

1961; E. SANGUINETI, *Interpretazione di Malebolge*, Olschki, Firenze 1961; A. ACCAME Bobbio, *Profilo storico della letteratura italiana*, La Scuola, Brescia 1963; E. AUERBACH, *Studi su Dante*, Milano 1963; N. SAPEGNO, *Disegno storico della letteratura italiana*, La Nuova Italia, Firenze 1948; N. SAPEGNO, *Storia letteraria del Trecento*, Ricciardi, Milano – Napoli 1963; E. GUIDOBALDO, *Dante europeo*. I-III, Olschki, Firenze 1965-68; G.-FALLANI, *Dante poeta teologico*, Marzorati, Milano 1965; C. SALINARI, *Antologia della critica dantesca*, Laterza, Bari 1966; ID., *Sommario di storia della letteratura italiana*, Glauco, Napoli 1967; L. M. BACHTIN, *Dante e la società italiana del Trecento*, De Donato, Bari 1970; A. VALLONE, *Storia della critica dantesca dal XIV a XX secolo*, Vallardi, Padova 1981; I. DE BERNARDI, G. BARBERIO, *Profilo storico della letteratura italiana*, SEI, Torino 1983; G. FERRARI, *Profilo storico della letteratura italiana*, vol. I, Einaudi Scuole, Torino 1991; E. ESPOSITO, a cura di, *L'opera di Dante nel mondo*, Longo, Ravenna 1992; R. TESI, *Storia dell'italiano. La formazione della lingua comune dalle origini al Rinascimento*, Laterza, Roma – Bari 2001; S. MANNI, *Il Trecento toscano. La lingua in Dante, Petrarca e Boccaccio*, Bologna, Il Mulino 2003; P. TRIFONE, *Malalingua. L'italiano scorretto da Dante ad oggi*, Il Mulino, Milano 2007; R. MANTEGAZZA, *Di mondo in mondo. La pedagogia della Divina Commedia*, Castelveccchi, Roma 2014; G. FIGHERA, *Tre giorni all'inferno. In viaggio con Dante*, Ares, Roma 2016; M. GRIMALDI, *Dante nostro contemporaneo*, Castelveccchi, Roma 2017; F. CAMBI, G. SOLA, *Dante educatore europeo*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2020.

³ «La Divina Commedia non è soltanto il maggior poema della civiltà cristiana, ma è finora la più alta sintesi poetica che gli uomini abbiano creato, perché in sé rifonda anche gli spiriti di tutta l'epica, la lirica e la tragedia della classicità». F. FLORA, *Storia della letteratura italiana dal Medio Evo alla fine del Trecento*, I, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1969

2 Il volgare italiano per l'accesso al messaggio della redenzione

Tutti i critici contemporanei dell'opera di Dante riconoscono al poeta fiorentino la capacità di generare un sistema innovativo e ricco che ha dato vita alla nascita dell'italiano volgare. All'autore della *Commedia* si deve più significativamente la felice intuizione, già espressa nel *De vulgari eloquentia*, di affermare il valore del volgare italiano.

La ferma convinzione che il volgare poteva essere usato per ogni genere di poesia e di prosa, e al tempo stesso la sua ricca e varia esperienza di scrittore, lo indussero [Dante] a iniziare negli stessi anni del *Convivio* il *De vulgari eloquentia*, un trattato che doveva dare norme di retorica e di metrica al linguaggio letterario volgare, traendole dalla natura stessa della parola intesa come espressione della natura umana nel suo duplice aspetto sensibile e razionale⁴.

Dante muoveva infatti dal convincimento che il volgare avesse le carte in regola per essere usato per i componimenti poetici quanto per quelli in prosa. Anzi, alcuni versi nella *Commedia* lasciano supporre che il poeta non trascurasse il volgare mediocre, umile, sconveniente per lo stile comico e grottesco tipico delle trattazioni delle più diverse situazioni familiari⁵.

La *Commedia* propone talvolta un campionario delle parole usuali nel registro linguistico del volgo, parole che l'Alighieri utilizza e non solo nella prima Cantica; non possono essere considerate mere licenze poetiche quei costrutti e quelle parole, ma espressione di un impressionante realismo. Il lessico utilizzato, infatti, è quello in uso della lingua comune, inteso a sottolineare condizioni di svantaggio, precarietà e prosaicità proprie di una materialità schiacciante e talvolta devastante⁶.

Una lettura agile e particolarmente interessante sull'innovazione linguistica del grande capolavoro di Dante, la *Commedia*, ci viene offerta da Pietro Trifone nella sua opera *Malalingua. L'italiano scorretto da Dante ad oggi*⁷. L'autore, dichiarata la propria intenzione di

⁴ A. ACCAMEBOBBIO, *Profilo storico della letteratura italiana*, 52.

⁵ *Ibidem*

⁶ Cfr. M. MARTI, *Realismo dantesco e altri studi*.

⁷ Cfr. P. TRIFONE, *Malalingua. L'italiano scorretto da Dante ad oggi*.

rovistare nel vivo della lingua italiana e ricordando che le grammatiche non avrebbero ragione di essere senza le sgrammaticature, aggiungendosi alla folta schiera degli studiosi di linguistica, nello scritto dedicato a Dante⁸, sostiene che al poeta fiorentino, in ragione dell'uso anche prosaico della lingua, si deve la capacità di generare un sistema linguistico innovativo e ricco che ha dato vita alla nascita dell'italiano volgare.

Ciò che già risulta evidente nel *De vulgari eloquentia* e che nella *Commedia* troverà una sua tangibile valorizzazione è l'intento di affidare al volgare il compito di ricondurre il discorso non solo verso la realizzazione dell'unità linguistica della penisola, ma verso la diffusione più ampia ed estesa del messaggio cristiano della salvezza.⁹ E' appena il caso di ricordare che l'opera di Dante assume particolare significato perché si inserisce in un orizzonte storico e culturale in cui la lingua ufficiale è quella latina, la lingua dei colti, una lingua scritta, cui fanno da contraltare moltissimi idiomi, espressione di un sorprendente numero di dialetti e lingue in vernacolo¹⁰.

La distanza notevole tra lingua parlata, i tanti dialetti e il carattere aulico della lingua scritta, quello ufficiale degli uomini colti, dei letterati e dei puristi, nell'opera di Dante ebbe l'occasione singolare e irripetibile della diffusione della lingua volgare, destinata a diventare lingua in volgare italiano. Non più considerata rozza e minoritaria, della comunicazione spicciola e diretta, ma una vera lingua, il volgare assurgerà a dignità letteraria e in Dante¹¹ rinverrà il suo prestigio,

⁸ *Ivi*, pp. 15-49.

⁹ Si rinvia a R. TESI, *Storia dell'italiano. La formazione della lingua comune dalle origini al Rinascimento*.

¹⁰ Questo fenomeno, che trae origine dalle vicissitudini storiche del nostro in un paese attraversato da numerose dominazioni anche di tipo linguistico, ha profondamente diviso i territori in etnie diversificate e dunque lontane dal rintracciare nella lingua elementi di coesione sociale. Il difficile processo di unificazione nazionale arriverà molto più avanti, quando si condividerà una medesima lingua che nel tempo permetterà la costruzione del carattere identitario dell'italianità. Il lungo e faticoso processo di unificazione linguistica sarà evidente a partire dagli anni Cinquanta del Novecento per effetto di processi quali la scolarizzazione di massa, le grandi migrazioni interne, la diffusione della televisione che porterà nelle famiglie le parole e le cadenze dell'italiano standard. Cfr. T. DE MAURO, *Per lo studio dell'italiano popolare unitario. Nota linguistica*, in A. ROSSI, *Lettere di una Tarantata*, Bari 1970; ID., *Storia linguistica dell'Italia Unita*, Laterza, Roma - Bari 1983.

¹¹ Cfr. S. MANNI, *Il Trecento toscano. La lingua in Dante, Petrarca e Boccaccio*.

come già era accaduto al siciliano della corte di Federico II di Svevia, al francese antico e al provenzale. Al volgare, nobilitato al rango dell'italiano letterario, è affidato il compito di una comunicazione diffusa, intesa a portare a conoscenza i tratti più significativi della natura umana, sensibile, razionale e spirituale, secondo una concezione filosofica cristiana dell'uomo¹².

Le parole rozze disonorate che tanto spiacevano a Bembo, i modi di fango lamentati da Salvator Rosa, le durezza e le volgarità di cui parlava Tommaseo dimostrano in realtà che sul più maturo ideale estetico di Dante la creazione della bellezza non può permettersi di eludere il confronto con la materialità dell'esistenza e che a tale nuovo principio, gravido di profondi sensi morali, devono sottomettersi gli stessi criteri di nobiltà e a di armonia della lingua poetica precedentemente enunciati nel *De vulgari eloquentia*¹³.

Si preparavano tempi nuovi. Gli importanti impulsi sociali, gli inediti equilibri politici, le ansie riformatrici che già si annunciavano nella spiritualità cristiana, indussero Dante a coltivare il sogno riformatore che nella *Commedia* si espresse con intento didascalico inteso a condannare i vizi umani e a riscattare l'uomo dal peccato.

Il poeta si sentiva ora investito da una missione profetica; chiamato dalla Provvidenza a preparare le vie della riforma necessaria che insegnasse i mezzi e preannunciasse gli strumenti della vicina redenzione. [...] La tradizione medievale del poema allegorico offriva a Dante lo schema formale meglio appropriato allo scopo; il bisogno di indirizzare le sue parole a un pubblico quanto più si potesse vasto gli consiglia di scegliere un metro popolare, la terzina serventesa, e di attenersi a uno stile piano e a un linguaggio semplice. [...] Il capolavoro di Dante nacque dunque da un proposito non immediatamente poetico, ma oratorio; di persuasione, di confessione lirica¹⁴.

Lo scopo ultimo perseguito dal poeta fiorentino non poteva ridursi pertanto nella esplicitazione del messaggio cristiano ad un ridotto numero di lettori colti e competenti, ma era da perseguirsi nella diffusione di quel messaggio che conteneva un universale intento salvifico, capace di chiarire la natura umana, la sua relazione con il Creatore, il

¹² Cfr. C. SALINARI, *Antologia della critica dantesca*. Cfr. E. SANGUINETI, *Interpretazione di Malebolge*.

¹³ P. TRIFONE, *Malalingua. L'italiano scorretto da Dante ad oggi*, 34.

¹⁴ N. SAPEGNO, *Disegno storico della letteratura italiana*, 57.

suo impegno terreno e la sua ultima destinazione. Volendo raggiungere ogni anima con intellegibilità, Dante utilizzò allegorie e simboli che meglio avrebbero permesso un più agevole accesso ai complessi temi e significati proposti.

La *Commedia*, in ragione di tale finalità, è intessuta infatti di neologismi, figure retoriche, similitudini ed allegorie, utili a diffondere in modo più capillare concetti, categorie e insegnamenti di difficile comprensione.

Le visioni nell'oltretomba offrono così al lettore la possibilità di una salvezza che si raggiunge passando attraverso la consapevolezza del peccato, l'illuminazione della fede e la riconciliazione con il Dio Creatore.

Dante nella selva oscura rammenta infatti una sofferenza che è presagio di morte.

[...] Ah quanto a dir qual era è cosa dura
esta selva selvaggia e aspra e forte,
che nel pensier rinnova la paura!
Tant'è amara che è poco più morte;
ma per trattar del ben ch'io vi trovai,
dirò de l'altre cose ch'io v'ho scorte.
(*Inferno* Canto I, 4-9).

Si può sperare nella salvezza? La prima possibilità viene dalla ragione che Virgilio, il poeta mantovano latino, incarna come ragione illuminata ricordando le indicazioni avute per orientare Dante in tanto faticoso ed incerto viatico.

[...] l'anima tua è da viltate offesa;
la qual molte fiata l'uomo ingombra
sì che d'onrata impresa lo risolve,
come falso veder desta quand'ombra.
Da questa tema acciò che tu ti solve,
dirotti perch' io venni e quel ch' io 'ntesi
nel primo punto che di te mi dolse.
Io era tra color che son sospesi,
e donna mi chiamò beata e bella
tal che di comandare io la richiesi.
(*Inferno*, canto II, 45-54).

Il vero riscatto giunge infatti con il dono della Grazia identificata con Beatrice che ricorda a Virgilio di essere stata chiamata per la rendizione di Dante.

[...]O anima cortese mantovana,
di cui la fama ancor nel mondo dura,
e durerà quanto il mondo lontana,
l'amico mio, e non dela ventura,
nela diserta piaggia è impedito
sí nel cammin, che vòlto è per paura;
e temo che non sia già sí smarrito,
ch' io mi sia tardi al soccorso levata,
per quel ch' i' ho di lui nel cielo udito.
(*Inferno*, Canto II, 58-66).

L'allegoria fondamentale resta il viaggio che il poeta fiorentino fa nell'oltretomba. Egli è l'uomo di qualsiasi latitudine e longitudine, smarrito nel peccato, che diventa artefice di ravvedimento e purificazione.

3 Alcune riflessioni pedagogiche

Nel complesso di inestimabile pregio letterario e linguistico dell'opera omnia di Dante c'è dunque un'importante e significativa tensione educativa e pedagogica che si staglia oltre gli interessi letterari del nostro poeta, o meglio ne rappresenta l'implicito *telos*.

[...] c'è un progetto di formazione individuale ai valori più alti dell'uomo riportato alla sua dimensione spirituale, poi c'è la vita intellettuale da orientare a questo progetto razionalmente acclarato, e che va fatta propria da ciascuna "anima nobile" che voglia viverci come tale, a cui si affiancano l'uso di una lingua moderna e illustre ma presente nella vita sociale del popolo e la teorizzazione di uno stato politico-sociale organizzato in senso morale, capace di valorizzare la giustizia e la pace come proprie regole (e nel suo tempo solo l'accordo dialettico tra i due "poteri" – Stato/Impero e Chiesa cattolica - può attivare una politica etica ad ogni livello). In questa complessa cornice si colloca la formazione spirituale ed etica di ciascuno, di Dante si fa l'esempio eccezionale, attraverso il viaggio nell'oltretomba dove tutto l'umano viene sì rivissuto ma anche purgato e sublimato poi nell'approccio finale, pur parziale che esso sia alla gloria e felicità dei beati. Allora tutte le grandi opere dantesche fan-

no parte [...] di un Grande Progetto Pedagogico che va riconosciuto e valorizzato e nell'epoca di Dante come pure per noi che leggiamo le sue opere più di settecento anni dopo¹⁵.

In tanta tensione educativa e pedagogica si situa il problema della formazione etica e spirituale della persona che dà voce all'antropologia della *Commedia*, la sua evidenza pedagogica, secondo le linee di un umanesimo cristiano prospettato nelle Sacre Scritture e teorizzato dalle fonti più autorevoli del Cristianesimo.

La persona ha infatti una matrice teologica, originata dall'atto creativo di Dio verso un essere umano fatto "a sua immagine e somiglianza". Nell'affinità decisiva tra il divino e l'umano può riconoscersi l'umano nel suo essere intelligente, immortale, libero. Il Cristianesimo propone così una visione unitaria della relazione Dio e persona che partecipa all'Amore del suo Creatore, pur avendo la libertà di giungere a disconoscerlo.

Non vi è persona che non abbia tracce di sacralità, perché affine alla natura divina, che riceve l'atto della creazione da Dio Creatore con cui è in relazione di Amore, che è singolare perché radicalmente difforme dalla strumentalità connotante il resto del creato, e dunque con tratti di universalità; tuttavia, ogni persona è implicata nel mondo, determinata, fallibile e imperfetta, può cedere al peccato nell'esercizio del libero arbitrio, ma anche salvarsi, redimersi e ricongiungersi alla relazione primigenia con Dio¹⁶.

Dante è dunque erede dell'*humanitas* cristiana, da rilanciare in tempi di grandi trasformazioni quali furono gli anni della crescita dei liberi comuni, dell'esperienza sociale pre-capitalistica, della laicizzazione della vita individuale e della cultura, della notevole crisi tra le inclinazioni autonomistiche della città e le resistenze dei poteri politici universalistici, della tensione di una Chiesa attraversata tanto da dinamiche profetiche quanto da spinte ereticali.

¹⁵ F. CAMBI, *Dante: il grande educatore dell'Europa medievale*, in F. CAMBI, G. Sola, *Dante educatore europeo*, 12-13.

¹⁶ Il rinvio ai testi di fondazione dell'antropologia cristiana, oltre che alle Sacre Scritture, ci induce a ricordare in prospettiva pedagogica il pensiero e l'opera di: CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il Pedagogo*, (a cura di) M. G. Bianco, UTET, Torino 1971; Basilio di Cesarea, *Regole ampie*, in *Opere Ascetiche*, a cura di U. Neri, UTET, Torino 1980; SANT'AGOSTINO, *De Magistro*, (a cura di) M. Casotti, La Scuola, Brescia 1986; SAN TOMMASO, *Quaestio XI. De Veritate*, in *De Magistro*, (a cura di) M. Casotti, La Scuola, Brescia 1981.

La *Commedia* allora assume valore e significato esemplari: proporre l'umanesimo cristiano restituito alle sue originarie fonti e pensato come ideale di rinnovamento profondo della coscienza individuale che passa attraverso la formazione politica, morale e religiosa di ogni singola persona, ma anche attraverso la formazione collettiva auspicata come cultura filosofica, teologica e politica. La *Commedia* si fa luogo specifico per comunicare e trasmettere tale missione pedagogica.

I costanti riferimenti ai personaggi della città, ai loro errori, alle loro iniquità, sottolineano l'esigenza di partire dall'impegno nell'esistenza per realizzare quella palingenesi di cui necessitava la società del tempo, evidenziata già nella crisi delle istituzioni fondamentali. In effetti, la proiezione del messaggio dantesco nella vita reale, la speranza in quel messaggio di un legame stretto e ineludibile tra morale e politica, l'anelito profetico contenuto nell'opera, sono intesi a ricordare al lettore che quel messaggio è universale e, in questa accezione, profondamente pedagogico.

Il progetto formativo si impone con la sua intenzionalità salvifica, configurandosi come intento destinato a liberare l'umanità tutta dal peccato, non in ragione della sola conformazione alle Sacre Scritture, ma di un faticoso percorso interiore che induce la persona ad elevarsi ai valori della cristianità. La formazione è allora un itinerario spirituale esemplare per riformare la condotta morale con un forte impegno nella vita terrena. L'indicazione è quella di vivere con la consapevolezza di chi si sente situato in una realtà da riformare, di chi avverte la responsabilità dell'azione sociale e politica ed interviene per costruire giustizia e ricomposizione sociale.

La *Commedia* è dunque essenzialmente un messaggio alla società contemporanea perché ritorni sulla retta via che conduce alla felicità temporale ed eterna, rivolto ad un uomo che ne contempla i mali dall'aldilà, cioè dal punto di vista di Dio, della sua legge naturale e rivelata, della sua infallibile giustizia e del suo infinito amore. E' perciò pertanto un quadro immenso dove la società si rispecchia con un estremo realismo dai tratti storici in una folla di personaggi più o meno noti, ognuno con la propria vicenda esemplare e in cui si è fissato il suo eterno destino [...] ¹⁷.

Il viaggio, che nella cultura occidentale aveva avuto precedenti fondamentali dal punto di vista formativo e culturale nelle grandi

¹⁷ A. ACCAME BOBBIO, *Profilo storico della letteratura italiana*, 57-58.

opere di Omero e Virgilio, nella *Commedia* è metafora di formazione indicata con precisi riferimenti a personaggi incontrati nell'aldilà. Formare significa rinnovare nel concreto la persona e il mondo cristiano, prefigurando profeticamente un mondo migliore, governato dalla giustizia ed ispirato al Vangelo. Si tratta di una novità assoluta dal punto di vista letterario, ma anche da quello spirituale e pedagogico. Il congegno dell'opera è tale che il percorso di purificazione del singolo possa innescare un'azione di rinnovamento della società: diversamente, il viatico spirituale, morale e politico del singolo resterebbe inficiato.

Su tale dialettica personale e sociale si fonda la pedagogia della *Commedia* che sancisce inequivocabilmente l'esigenza di formare uomini giusti, consapevoli e dalla forte caratura interiore per riformare la società che, altrimenti, impedirebbe l'esplicazione piena e compiuta del potenziale formativo del singolo.

Dentro la *Commedia* c'è una *vis* potente di tensione etico-politica che fa denuncia e contrasto rispetto all'agire politico del tempo, richiamando lo stesso lettore a giudicare con durezza questa povertà istituzionale collettiva, che si fa in quelle pagine rivolta morale e richiesta politica nuova. Sì, l'aspetto etico-politico del "poema sacro" lo rivela ancora una volta come testo epocalmente formativo che guarda ad una *restauratio* e di valori di comportamenti, a partire proprio dalle istituzioni da correggere nella loro corruzione debolezza [...]. Allora, va sottolineato, nell'*opus magnum* di Dante c'è anche al centro del disegno una "pedagogia politica" di altissima tensione morale e di preciso orientamento innovativo. Che va ben posta in evidenza e richiamata con forza proprio per la sua funzione utopica e regolativa ¹⁸.

Sulla base del riconoscimento del nesso organico tra singolo e collettività, si realizza sulla terra il regno di Dio. Dante sente il bisogno di indicare i dispositivi pedagogici fondamentali, a cominciare dalla questione della relazione educativa. Un percorso autenticamente formativo non può essere affidato al caso, oppure all'imponderabilità degli eventi dell'esistenza, ma va governato da maestri capaci di tale decisivo compito.

Allora il cantiere della *Commedia* si rivela essere a più livelli un vero cantiere pedagogico che parla per allegorie, ma si sviluppa in esperienze

¹⁸ F. CAMBI, *Dante: il grande educatore dell'Europa medievale*, 82-83.

di varie forme di vita che fanno rileggere e ripensare l'umano, tenendo fermo il suo più alto traguardo, nutrendosi anche di aiuti e consigli e richiami di veri maestri: così la crescita formativa si compie in un processo articolato e dinamico e talvolta drammatico, ma che proprio per questo si impone come modello ricchissimo ed esemplare di processo formativo, riletto nella sua complessità e necessità per farsi soggetti umanamente sviluppati e orientati al proprio massimo ordine di umanità spirituale¹⁹.

La relazione educativa aveva già trovato in Socrate, in Platone, in Aristotele, in Quintiliano, in Sant'Agostino e in San Tommaso i più robusti fondamenti teorici. Il loro pensiero si rintraccia nella *Commedia* allorquando Dante si lascia guidare da figure autorevoli e di grande spessore interiore e spirituale. Virgilio e Beatrice saranno i maestri terreni ed impediranno al poeta di smarrirsi: i due maestri, insieme ad altri personaggi incontrati, affiancano, consigliano, richiamano la coscienza del poeta, indicano l'itinerario e predispongono un'ascesa spirituale che Dante dovrà compiere da solo perché l'apogeo della formazione si raggiunge nell'autonomia della scelta e nelle conseguenze che ne derivano²⁰.

Si è già detto che a tanta autonomia si giunge attraverso il dialogo formativo con figure autorevoli, che restano sullo sfondo e si fanno interlocutori attenti, esempi e testimoni di autentiche virtù. La relazione educativa si affida al dialogo e alla parola e tende alla piena realizzazione dell'essere umano, a cominciare dalla relazione primigenia di Dio creatore con la sua creatura, relazione di amore, da viverci tra *logos* e libertà.

La persona, in ragione della sua libertà costitutiva, è esposta infatti all'inciampo del peccato, dal quale si può redimere anche nella relazione con l'altro uomo, relazione che non deve mai essere imposizione o conformazione e neppure seduzione. In tanta decisiva e complessa vicenda umana, il rapporto maestro-alunno è ora legame (re-ligo), ora reciprocità di significati (re-fero). La formazione è in ultima analisi formazione alla libertà, che si fa nell'incontro tra un'adultità autorevole e rispettosa, quella del maestro, e la maturazione di capacità di autonomia del giovane immaturo.

Nel messaggio pedagogico della *Commedia* l'itinerario della vita reale della persona, così come contempla il rischio della perdita del-

¹⁹ *Ibidem*, 90.

²⁰ Cfr. R. MANTEGAZZA, *Di mondo in mondo. La pedagogia della Divina Commedia*.

la vita interiore, prevede infatti la possibilità di una redenzione che si realizza nella riconciliazione con Dio e nella formazione di una vita interiore in cui i maestri di vita esprimono un ruolo decisivo. E' il riconoscimento del valore sacro e inviolabile della persona ad incastonare i modi del dialogare per innescare la natura salvifica dell'educazione come processo di compimento dell'essere umano oltre i rischi dell'esistenza.

Il nodo problematico evidenziato sottolinea nella *Commedia* la questione centrale del valore e del significato della *parola* come scandaglio della coscienza, mezzo per favorire il dialogo, l'incontro, la co-implicazione, il con-senso. Queste piste di ricerca risultano particolarmente feconde perché sottolineano il rapporto di autenticità tra i dialoganti.

Ricorda Edda Ducci che il linguaggio, e soprattutto quello educativo,

[...] non è inteso primariamente a comunicare contenuti bensì ad avviare una dinamica interiore, ad accendere un potenziale che dovrà continuare ad ardere per forza propria, a far sì che l'agire interiore sia libero, responsabile e la decisione non condizionata. Il mistero del linguaggio educativo [...] è il nodo centrale dell'azione educativa [...] pretende che essa si giochi nel fronteggiarsi reale di due soggettività incollate da una sinergia vera e piena²¹.

Per queste ragioni, lo stesso linguaggio non può essere trattato come un oggetto, uno strumento dotato di una natura intrascendibile, ma un'opportunità degli esseri umani di entrare in relazione come parte dinamica del processo complesso in cui giocano non solo elementi semantici o sintattici, ma anche quelli affettivi, emotivi, sociali e culturali.

Con la parola agiscono gli uomini e con essa raccontano le loro storie e ragioni. Cercare di capire ed orientare con la parola la relazione educativa significa cogliere nella parola il senso dell'agire umano e soprattutto segnalare l'orizzonte di senso entro cui garantire un sempre più profondo bisogno di interazione e comunità²².

²¹ E. DUCCI, *Il volto dell'educativo*, in *Preoccuparsi dell'educativo*, (a cura di) E. Ducci, Anicia, Roma 2002, p.17.

²² Michail Michajlovic Bachtin, critico letterario e teorico russo della letteratura rinviava ad una teoria dell'interpretazione del testo letterario da misurare con il contesto storico dell'opera e con un ipotetico dialogo tra autore e lettore, sottolineando così il valore dialogico del linguaggio. Si veda M.M. BACHTIN, *L'autore e l'eroe*.

4 Conclusioni

La *Commedia* consegna il messaggio cristiano della salvezza alla società del tempo ma anche alle future società. La concretezza dei personaggi si misura costantemente con un'idea morale in cui sono sottolineati i valori della giustizia e della fraternità umana, dell'impegno sociale e della responsabilità politica che trascendono il tempo di Dante e diventano prospettiva e visione per il futuro.

Dante, dunque, [...] ha affidato alla sua *Commedia* il sogno che alberga nel cuore degli uomini [...], il sogno di un mondo non governato dalla violenza, dall'usurpazione, dalla cupidigia, dalla ricchezza, ma in cui trionfano la giustizia, la nobiltà dei sentimenti, la fermezza del carattere, la forza dell'ingegno. Dall'alto di questo sogno egli comprende e giudica "i vizi umani e del valore". E il suo viaggio nell'oltretomba diventa un viaggio attraverso la storia degli uomini, attraverso il cuore e la mente dell'uomo. Realizza così un'opera che, anche oggi, più di ogni altra, ci prende e ci commuove, ci stupisce e ci sgomenta.

Il tempo non ha neppure scalfito la sua mole immensa: la speranza di Dante, crollate le condizioni storiche che la generarono, risolti e superati i problemi che l'assillavano, rimane ancora la nostra speranza²³.

L'opera complessiva di Dante non si fa espressione della cultura del suo tempo, né della sola identità culturale del nostro paese: asurge emblematicamente a cultura europea, oltre la cultura europea dell'epoca. Considerato a buon ragione padre della lingua italiana, colui che ha conferito dignità poetica alla nostra letteratura medievale, il poeta fiorentino ha espresso con straordinaria efficacia la complessa fenomenologia di un tempo nuovo per l'Italia e l'Europa, tempo caratterizzato da passione civile, ansia profetica e ricerca morale²⁴.

Dante è pervenuto così al compimento della civiltà medievale ed ha prefigurato gli orizzonti di una modernità cristiana che si annuncia oltre quella medievale. Avuta consuetudine con i poeti fiorentini a lui contemporanei, con i provenzali, con la colta civiltà letteraria europea, con quella latina, il poeta fiorentino aprì nuovi scenari che andavano delineando la modernità. Si pensi emblematicamente alla decisa volontà di offrire con l'uso consapevole della lingua la possibilità, ad

Teoria letteraria e scienze umane (1979), (trad. it. a cura di) Clara Strada Janovic, Einaudi, Torino 1988.

²³ C. SALINARI, *Sommario di Storia della letteratura italiana*, 89-90.

²⁴ L. M. BAKHIN, *Dante e la società italiana del Trecento*.

ogni persona, al di là di ogni eventuale differenza, la via della redenzione e della salvezza, anticipando pensieri ed opere di fondamentali autori, alcuni dei quali metteranno in crisi la Chiesa di Roma.

Ma Dante lo fa da una prospettiva opposta. Fermo sostenitore del pensiero cristiano e delle istituzioni della Chiesa, pur sanzionando comportamenti e condotte di uomini ed ecclesiastici, egli è il profeta di un umanesimo cristiano rinnovato e moderno, restituito alle sue fonti originarie e artefice di una palingenesi destinata a realizzare la persona proprio nell'educazione ai valori fondamentali dell'umanesimo cristiano: vocazione a vivere la relazione con il Dio Creatore, dal quale talvolta ci si allontana, ma che tuttavia mantiene viva la sua intenzionalità redentrice verso le sue creature.

Allora tornare a Dante, a rileggerlo e interpretarlo anche al di là dei soli apparati filologici (che pur restano fondamentali per comprenderlo più intimamente e in modo criticamente compiuto), non è affatto un azzardo improprio o un tradimento, anzi: è comprenderlo à part entière e alla luce dell'aspetto forse più alto e organico del suo pensiero (al di là di quello squisitamente poetico e letterario, che resta così sublime) e continuare a sentirlo come vero e grande Maestro sempre attuale che intimamente ci parla a un livello altissimo, e proprio anche da quel suo tempo storico specifico da cui ha levato la sua voce con precisa acribia culturale e sociale e ferma fiducia nell'"uomo umano", più autenticamente vissuto e integralmente pensato.²⁵

Per la sua cultura filosofica, politica e religiosa, per i forti legami con la cultura classica ripensata attraverso l'humanitas cristiana, per la sua intuizione tutta moderna di cogliere nell'uso del volgare italiano le straordinarie potenzialità di comunicazione oltre la stretta cerchia dei cultori del latino, il poeta fiorentino testimonia emblematicamente il proposito di intendere l'educazione come processo di umanizzazione piena della persona, processo considerato nella prospettiva dell'antropologia cristiana. Il suo cristianesimo non è solo un fatto individuale, ma anche sociale, assunto come speciale umanesimo che trasforma le persone e rinnova la società e le sue istituzioni. Il dramma umano è infatti etico e politico e prende forma nelle ingiustizie delle società, di qualsiasi spazio e di qualsiasi tempo.

Dante, allora, è ancora oggi sorgente viva e fonte d'ispirazione perché consegna alla nostra attenzione la lezione che abbiamo molte

²⁵ F. CAMBI, *Dante: il grande educatore dell'Europa medievale*, 96.

plici modalità di stare al mondo e infinite possibilità di essere persona che s'impugna nella realtà.

Dante e la sua *Commedia* sono ancora oggi fonte d'ispirazione pedagogica perché ci offrono un'idea di persona dal valore inestimabile, che deve rappresentare il centro di riferimento di qualsiasi interesse filosofico, scientifico, tecnologico, pena il tramonto dell'idea di giustizia, uguaglianza e libertà, la messa in discussione di qualsiasi valore umano, sociale e politico, la rischiosa affermazione dell'insignificanza della vita umana.

Ferma allora deve essere l'intenzione educativa di "salvare" la persona, per confermare sempre ed incontrovertibilmente la natura relazionale e relazionata dell'essere umano. Tale intenzione trova in pedagogia lo specifico luogo teoretico per avvalorare l'interpretazione cristiana della persona, per ripensarla come portato fondamentale della cultura occidentale, per progettare la formazione come resistenza forte in tempi di crisi, per tutelarne le più alte qualità e prerogative anche nei tempi a rischio di dissoluzione di qualsivoglia orizzonte di senso.

GIOACCHINO DA FIORE: TRACCE DI SANTITÀ E DI CULTO

di Enzo Gabrieli

Abstract

La fama di santità di Gioacchino da Fiore, sebbene non ci sia un atto formale di canonizzazione pontificio o vescovile, emerge dalla sua storia e da numerosi documenti.

Keyword

Gioacchino, santità, culto

La *fama sanctitatis* dell'abate fiorense, Gioacchino da Fiore (1135-1202) cantato da Dante nella Commedia come di "spirito profetico dotato", ed appellato con il titolo di beato nel XII canto del Paradiso dall'Alighieri, è ininterrotta¹. Lo testimonia la *Vita prima* composta dall'Arcivescovo Luca da Cosenza, che è una esaltazione delle virtù eroicamente esercitate, come emerge dal titolo latino dello scritto *Virtutum Beati Joachimi synopsis*, composto sicuramente prima del 1227, che richiama ad una raccolta di virtù.

Ad essa si accompagnano le tracce che si ritrovano costantemente nei documenti e nei pronunciamenti di alcuni pontefici, che ne ripren-

¹ E. GABRIELI, *Una fiamma che brilla ancora. La fama sancitatis dell'Abate Gioacchino*, Comet, Cosenza 2010; F. TRONCARELLI, *Gioacchino da Fiore*, Citta Nuova, Roma 2002, pp. 34-36; E. GABRIELI, *Gioacchino da Fiore, santo o eretico?*, in «Rogerius» anno XV - n. 1 gennaio-giugno 2012, pp. 77-81; E. GABRIELI, *La fama sanctitatis dell'abate di Fiore*, in «Rogerius» anno XV - n. 2 luglio-dicembre 2012, pp. 93-102.

dono stralci dagli Scritti dell'Abate e riferimenti simbolici come nella Bolla di Canonizzazione di San Domenico².

L'abate di Fiore, ancora avvolto da una leggenda nera che lo vede accusato di presunta eresia, è stato apprezzato e difeso in vita ed in morte dai Romani Pontefici, ai quali ha sempre professato la sua obbedienza così come nella sua Lettera Testamento del 1200.

Quando il Sommo Poeta sceglie di collocare Gioacchino da Fiore nel Paradiso (XII, 139-141), con la conseguente qualifica di beato, non compie un arbitrio, non fa una scelta di capriccio o di simpatia, ma fa propria una tradizione agiografica già consolidata, che si esprimeva anche con una Officiatura propria che Dante avrà sentito sicuramente proclamare.

La parte della terzina «di spirito profetico dotato», infatti, è una chiara rielaborazione dell'antifona dei Vespri che i fiorenti cantavano o recitavano in onore del loro fondatore; e ciò presuppone l'esistenza di un culto vero e proprio, con una sua festa e un suo ufficio già alla fine del 1200. L'Alighieri tenne conto, come riferiscono numerosi studiosi, anche della leggenda agiografica che attribuiva doti taumaturgiche al beato, leggenda sorta quando ancora Gioacchino era vivente e accorrevano a lui folle di poveri, ammalati, derelitti, in un clima di miseria, sofferenza e fame nel quale s'intravedevano facilmente comportamenti o eventi prodigiosi, ognuno dei quali veniva definito *admirabile*.

Un percorso a parte merita l'Officiatura propria, la cui esistenza è testimoniata in un "dossier" composto nel XVII secolo per il presunto culto indebito nei confronti dell'Abate.

Nel caso dell'abate Gioacchino, *nuncupato beato ab immemorabile*, tale Officiatura non risulta essere una composizione posticcia e seicentesca, ma già presente nel duecento ed assorbita nella letteratura coeva dall'Alighieri.

L'antifona dei Vespri, infatti, che veniva cantata dai monaci fiorenti è la seguente «Il beato Gioacchino di Spirito profetico dotato, decorato di intelligenza, lontano dagli errori di eresia, predisse gli avvenimenti futuri»³.

² GREGORIO IX, *Fons Sapientiae, Bolla di Canonizzazione di San Domenico*, 3 luglio 1234.

³ E. GABRIELI, *Una fiamma che brilla ancora*, 88-89.

La terzina dantesca della *Commedia*, al XII canto del Paradiso (139-141) «...e lucemi da lato, il calavrese abate Giovacchino di spirito profetico dotato»⁴.

Questo testimonia da una parte la fama di santità che ha superato i confini regionali ed ha raggiunto il Sommo poeta, che lo ha collocato nel suo “Paradiso” e lo ha indicato con il titolo di Beato, ma prova anche che Dante ha letto/sentito l’antifona così come ampi studi provano, in maniera parallela, che l’Alighieri ha visto, sfogliato, studiato il *Liber figurarum* e si è lasciato ispirare da alcune tavole e da alcuni concetti espressi proprio nella simbologia dell’Abate di Fiore.

In dossier di denuncia dell’Arcivescovo Sanfelice

Il dossier “denuncia” presentato al Sant’Uffizio da parte dell’Arcivescovo di Cosenza⁵, Mons. Sanfelice, che ho avuto modo di esaminare, che è composto da 28 fogli scritti *verso e recto* porta in calce la data del 1680. In esso come prove di accusa sono riportate una Colletta e le Antifone delle Lodi e dei Vespri.

Antifona delle Lodi: *Beatus Joachim primus Abbas Florensis humilis, et amabilis, claruit miris, per quem fuit admitabilis* (trad. Il beato Gioacchino primo Abate Florense, umile ed amabile, fu ammirato per cose meravigliose).

Antifona dei Vespri: *Beatus Joachim Spiritu dotatus propheticus, decoratus intelligentia, errore procul haereticus, dixit futura praesentia* (trad. Il beato Gioacchino di spirito profetico dotato, decorato di intelligenza, lontano dagli errori di eresia, predisse gli eventi futuri).

Colletta: *Deus, qui gloriam tuam tribus Apostolis in Monte Thabor manifestasti, et in eodem loco Beato Joachim veritatem scripturarum revelasti, tribue quaesimus, ut eius meritis, et intercessione, ad eum,*

⁴ Su questa terzina c’è stata una profonda riflessione che sintetizziamo in un passaggio di un intervento del dott. Riccardo Succurro, Presidente del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti apparso sul settimanale diocesano Parola di Vita: «La parafrasi tradizionalmente accreditata di questa terzina (“risplende al mio lato”) è riduttiva dal punto di vista concettuale; appare anche non corretta dal punto di vista grammaticale poiché trasforma un pronome personale in un aggettivo possessivo. La parafrasi che proponiamo di *lucemi*, “la sapienza di Gioacchino mi illumina”, rende giustizia all’eccellenza dell’abate calabrese ed alla vitalità del suo pensiero».

⁵ *Denunciantur Monachi Cisterc. G. da Fiore* (1680-1681) – ACDF B4H n.01.

qui via, veritas et vita est, ascendamus. Per Christum Dominum nostrum. Amen (trad. O Dio, che sul monte Tabor hai manifestato la tua gloria ai tre Apostoli, e nello stesso luogo hai rivelato al beato Gioacchino la verità della Scrittura, ti preghiamo, per i suoi meriti e per la sua intercessione, fa che ascendiamo a Colui che è via, verità e vita. Per Cristo nostro Signore).

Questi testi liturgici, a mio parere, provano con chiarezza l'esistenza di un Proprio per la memoria dell'Abate di Fiore che i fiorenti hanno intonato per secoli nei cori dei loro monasteri o nel chiuso delle loro celle, per celebrare il loro fondatore.

Prima di procedere *ad ulteriora*, va ricordato brevemente cosa è un Proprio.

Il *Proprio* è la parte di una Messa e dell'ufficio delle Letture composto in onore di un beato o di un santo. La prassi consolidata è la seguente: in vista della beatificazione si scrivono l'antifona, la colletta e si sceglie una eventuale seconda lettura per la Liturgia delle Ore. Tale liturgia può essere celebrata dopo che il Vescovo diocesano ha chiesto ed ottenuto l'iscrizione nel Calendario diocesano del beato⁶ stesso.

Ovviamente il beato deve essere stato legittimamente dichiarato tale dal Sommo Pontefice con un apposito rito liturgico e sono state completate tutte le fasi della causa di beatificazione⁷. Ne viene così stabilita la data della memoria, il grado celebrativo ed eventualmente elevata una qualche titolarità. I beati o i santi non inseriti nel Martirologio romano, ma che da immemorabile godono di un qualche culto pubblico (anche non decretato) possono trovare spazio nel Calendario Particolare secondo un apposito decreto della Congregazione dei Riti (28 aprile 1914) che ne autorizza la liceità⁸ del culto.

Un buon investigatore, mettendo insieme gli indizi, compone quelle che sono prove che possono sostenere la tesi che egli stesso va a porre; il postulatore, in una Causa di canonizzazione, fa anche questo lavoro.

Nel caso dell'Abate, essendo questa una Causa storica, le tracce vanno cercate tra gli scritti, negli archivi, nelle pietre e nelle opere

⁶ CONGREGAZIONE DEL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Notificazione *De culto beatorum*, nn. 1007-1008.

⁷ Ivi, 1006.

⁸ Ivi, 1019.

letterarie e nell'iconografia. Un lavoro appassionante, immenso, che richiede la passione e pazienza del cercatore, la cura dell'archeologo, la minuziosità dello studioso e dell'archivista.

Passiamo ora all'esame del dossier custodito presso la Congregazione della Fede e composto dall'Arcivescovo di Cosenza, Mons. Gennaro Sanfelice.

Nel sommario (fol.7) è riassunto il contenuto con il quale l'Arcivescovo di Cosenza, monsignor Gennaro Sanfelice (21 novembre 1661 - 19 febbraio 1694), espone la sua denuncia di presunto culto indebito riservato all'abate Gioacchino che avrebbe constatato in seguito ad una sua Visita Generale (Pastorale) fatta anche tramite il suo vicario, del 20 luglio 1680. Egli dichiara di aver osservato che i monaci cistercensi riservavano una venerazione per l'Abate. Una lampada restava accesa continuamente davanti al suo tumulo, dove era anche attaccato un altare (fol.7r e fol.8r) e che i monaci lo chiamavano «anche beato» e ne fanno commemorazione con antifona e orazione propria (fol.8v). Tale correzione dell'errore si rendeva necessaria, a parere del presule (interessato più alle direttive romane che alla vicenda del monastero) perché San Giovanni in Fiore essendo abitata da più di 4mila persone per la maggior parte villettivi (per non dire ignoranti e contadini) era condizionata dai monaci che erano nativi del posto (fol.8v).

La relazione compare nel fascicolo anche in seconda stesura dove l'Arcivescovo aggiunge “di aver trovato una novità a San Giovanni in Fiore” (fol. 9r); in seguito all'ispezione sollecitata da monsignor Gravina a nome della Sacra Congregazione. Qui Gioacchino è definito «celebre per le sue profezie» (fol.9v), e che davanti al suo tumulo è accesa una lampada. Alla domanda inquirente sul motivo di questo l'Abate del monastero riferisce che essa veniva accesa da un monaco converso in onore del Crocifisso. Il monsignore si dichiara insoddisfatto e non convinto (fol.9v) perché il Crocifisso si poteva spostare nella Chiesa grande; al prelado risulta anche che i monaci facevano commemorazione dell'Abate con una orazione e “le” antifone (in questo fol.10r è interessante che l'articolo diventa plurale e si fa riferimento a più antifone). Il fascicolo prosegue con l'interrogatorio di don Bernardo Abate del Monastero della Pietà di Cosenza, nei confronti di un monaco che si era formato come novizio a San Giovanni in Fiore, che dichiara l'esistenza della cappella delle reliquie e l'esistenza della reliquia del Beato Gioacchino (fol. 11v) che si conserva nell'atrio di

passaggio verso la sagristia (fol 12r); egli testimonia anche la presenza del tumolo in pietra «sopra terra circa otto palmi d'altezza e in pietra d'intaglio però molle» e riferisce che dicono che «dentro vi sia il corpo del beato Gioacchino» consistente nella testa e poche altre ossa. Il testimone dichiara di avere appreso ciò dai padri antichi. Poi descrive che sul tumulo era rappresentata «per lungo la statua coricata che le genti grattavano per devozione o per chiedere la guarigione dalle infermità». Egli dichiara anche che un certo don Emanuele Piluso, che fu abate 20 anni, fece fare una immagine dipinta. Poi si dedica ampia testimonianza alla lampada e all'esistenza dell'Orazione e delle Antifone che egli rimanda come stampate nel libro di don Gregorio Lauro, abate del Sagittario, stampato in Napoli del 1660 (fol 13r). Il secondo testimone, don Donato sacerdote dell'Ordine dei cistercensi riferisce che tali Antifone e Orazione erano già presenti nel *De Laude* al fol. 329.

Andando a ritroso, rispetto a questa indagine episcopale, va rilevato che Domenico Martire (1634-1705), sacerdote cosentino, nel suo manoscritto seicentesco di oltre 2000 pagine *Calabria sacra e profana*⁹, attualmente conservato nell'Archivio di Stato di Cosenza, dedica una lunga trattazione al “Beato” Gioacchino da Fiore, soffermandosi sulla vita, sugli scritti, sui viaggi. Egli riferisce che nel 1202 Gioacchino da Fiore lasciò la vita terrena in odore di santità. Inizialmente sepolto a Pietrafitta, il suo corpo venne traslato nell'abbazia intorno al 1226. Riferisce pure che nel 1648, il reverendo don Antonio Ripoli, cappellano della Chiesa di Santa Maria del Fosso di Celico, in un atto notarile¹⁰ dichiara che in passato il reverendo fra' Giacomo da Celico aveva ricevuto il *ganasso seu gangarello* (dente molare) dell'Abate dai Padri del Convento di San Giovanni in Fiore. L'Avvenuta consegna della reliquia era attestata in un atto notarile del 1636 da parte dell'Abate Macario Martino, il quale dichiarò che fra' Giacomo aveva ricevuto anche una costola del Beato ed altre tre reliquie di Nostro Signore e della Vergine che erano state donate proprio dall'abate Gioacchino. Il “ganasso” venne poi consegnato da fra' Giacomo al Convento di San Francesco di Paola di Spezzano Grande, con l'impegno di conservarlo nella chiesa di Santa Maria del Fosso che secondo “la

⁹ Parzialmente edita nel 1877.

¹⁰ ARCHIVIO DI STATO DI COSENZA, Not. Arnone, n.96, 1648, cc61v-62v.

tradizione" era stata edificata sul perimetro della casa natale del Beato Gioacchino.

Santo o eretico?

Sulla vita e le virtù dell'Abate, oltre che sulla venerazione delle reliquie, abbiamo anche le testimonianze dirette di chi ha vissuto con lui, di chi lo ha seguito nel sogno del "Fiore nuovo" e nella nascita del nuovo Ordine che ebbe l'approvazione della Regola da papa Celestino III il 25 aprile 1196.

Questi sono segni di una vita che ha portato buoni frutti (cfr Lc 6,43-45). Una grande stima lo ha sempre accompagnato sia da parte del popolo che da parte dei Pontefici e dei reali. Come conseguenze concrete possiamo richiamare inoltre: le continue *Licenze scribendi* e l'incoraggiamento dei Pontefici, i benefici ricevuti, le donazioni, l'essere spesso convocato perché richiesti i suoi consigli e la sua parola ispiratrice e profetica.

Luca da Cosenza, che lo conobbe e visse con lui, nella *Prima Vita* descrive a sufficienza le virtù eroiche del sacerdote, dello studioso, del monaco, che ha agito sempre in totale obbedienza alla Chiesa, fino alla fine.

Anche le *Vite* successive, ampliate dalla ricerca e dalle leggende, continuano in questa direzione, fino ai nostri giorni.

L'accusa di presunta eresia o eterodossia, che ancora aleggia sull'uomo di Dio, creata ad hoc dai suoi nemici (che erano gelosi per il suo acume e la stima di cui godeva la sua accurata ricerca teologica, più che per la sua spiritualità) trovò un punto debole in alcune tesi trinitarie a lui attribuite e fatte circolare dai francescani spirituali. Essi riferivano all'autorità dell'Abate queste tesi, nell'ambito di un desiderio e di una predicazione di riforma che risultavano al limite degli insegnamenti della Chiesa stessa¹¹ e che confluirono presumibilmente nel Libello composto dopo la sua morte e condannato dal Concilio Lateranense IV. Lo stesso dicasi di altri scritti a lui attribuiti ma che, grazie al lavoro del Centro internazionale di Studi gioachimiti e delle Commissioni storica e teologica della Diocesi, sono risultati postumi e non canonici.

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per l'ottavo centenario della morte di Gioacchino da Fiore*, 25 marzo 2020.

La discussione sulla presunta eterodossia delle sue tesi trinitarie non trova nessun fondamento su una condanna formale mai ricevuta dall'Abate dal Concilio lateranense IV (1215), ritenuta errore teologico e non eresia, quanto piuttosto sul fatto che un pensatore della fine del XII secolo si discosti dall'approccio del coevo e autorevole Pietro Lombardo.

Con Lui Gioacchino si pose nettamente in contrasto, mentre stava sbocciando la più formidabile stagione di filosofia cristiana del Medioevo: la Scolastica, mossa dall'ambizione di mostrare la razionalità del deposito della fede cattolica. Gioacchino considerava questa ambizione valida ma anche pericolosa, perché poteva mettere in pericolo la ricerca teologica stessa in quanto esperienza di fede contemplata. Cercando la giusta armonia tra fede e scienza (alla luce di Matteo 11,25), Gioacchino intuiva un contrasto tra l'ascolto dello Spirito e le ragioni della Scolastica¹². Nella vita contemplativa di Gioacchino, che è uno stato di perfezione ultima, sembra non esservi posto per la filosofia.

È opportuno prendere atto che il fatto stesso delle accuse rivolte a Gioacchino, eliminate l'ipotesi di malafede ed avversione personale, mostra che il suo pensiero è passatista rispetto al fiume in piena che sfocerà da lì a poco in un modello di razionalità improntato al rigore analitico accuratamente distinto da ogni impresa esegetica del testo Sacro¹³.

Non bisogna affatto trascurare che all'errore dell'abate viene riservata la Seconda Costituzione del suddetto Concilio¹⁴, mentre nella

¹² P. FOURNIER, *Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines*, A. Picard & fils, Paris 1909, pp. 10-11.

¹³ L. PARISOLI, *Livelli di comprensione antropologica del messaggio cristiano: la semantica gioachimita alla luce di René Girard*, «Florensia», 18-19, 2004-2005, pp. 139-152.

¹⁴ «Se qualcuno, quindi, intendesse su questo argomento difendere o approvare l'opinione, cioè la dottrina del suddetto Gioacchino, sia ritenuto da tutti eretico. Con ciò, però, non vogliamo gettare un'ombra sul monastero di Fiore, in cui lo stesso Gioacchino è stato maestro, poiché ivi l'insegnamento è regolare e la disciplina salutare. Tanto più che lo stesso Gioacchino ci ha inviato tutti i suoi scritti perché fossero approvati o corretti secondo il giudizio della Sede apostolica. Ciò egli fece con una lettera, da lui dettata e sottoscritta di proprio pugno, nella quale egli confessa senza tentennamenti di tenere quella fede che ritiene la chiesa di Roma, madre e maestra, per volontà di Dio, di tutti i fedeli» (Concilio Lateranense IV,

terza (dove vengono elencati i nomi degli eretici) Gioacchino non compare assolutamente.

In tanti hanno dimostrato l'inconsistenza dell'accusa, ed è a loro che toccherebbe l'onere della prova; sono tanti invece gli studiosi che hanno confermato la sua profonda ortodossia e fedeltà al romano pontefice. In ogni caso la speculazione teologica, fatta nella Chiesa e con la Chiesa, alla quale sottopose sempre le sue tesi lo pone al riparo da ogni eventuale eresia.

Canonizzazione vescovile?

La canonizzazione nei primi secoli e fino al XIV-XV secolo non richiedeva un processo vero e proprio ma bastava la *vox populi*, quella che oggi potremmo indicare come *fama sanctitatis* o *fama martyrii* perché, in unione con i propri pastori, venisse venerata la memoria di un martire. La memoria liturgica ovviamente era vincolata al luogo di sepoltura e al *dies natalis* dello stesso. A partire dal VI secolo la canonizzazione, sempre a livello di chiesa particolare, avvenne in modo sempre più frequente mediante l'esumazione del corpo del Servo di Dio per dargli una sepoltura più degna (*elevatio*), per poi trasferirlo (*traslatio*) in processione solenne verso una chiesa dove veniva collocato talvolta sotto un altare, altre volte in una preziosa urna. Punto di partenza in ogni caso era sempre la *vox* del popolo che accorreva alla tomba del Servo di Dio né invocava l'intercessione e né diffondeva il racconto dei miracoli operati da Dio per suo mezzo¹⁵.

In seguito, si procedeva con un atto pubblico che consisteva nella lettura della Vita e il racconto dei Miracoli e il Vescovo alla presenza del suo clero, e talvolta con altri confratelli nell'episcopato, dava la sua approvazione. Questo per gli studiosi è l'inizio della procedura delle beatificazioni e canonizzazioni dette *vescovili*.

Andò avanti così per diversi secoli, per poi passare alla fase di coesistenza tra la canonizzazione papale e quella vescovile; il periodo va dalla canonizzazione di Sant'Ulderico da Augusta voluta da Giovanni XV nel 993 fino a quella di San Bernardo di Chiaravalle compiuta da Alessandro III nel 1174.

Const. II).

¹⁵ J. L. GUTIERREZ, *Studi sulle cause di canonizzazione*, Giuffrè editore, Milano 2005, pp.78-94.

Con papa Alessandro III (1159-1181) si fa un passo in avanti; la canonizzazione si riteneva compiuta con l'approvazione pontifica e non più mediante la sola traslazione che veniva ad essere una cerimonia solenne successiva all'avvenuta canonizzazione. Nelle diocesi però i Vescovi continuavano ad effettuare la traslazione di santi e di beati perché il passaggio dalla canonizzazione vescovile a quella pontificia non essendo legata a motivi di competenza o ad abusi (che si riscontrano in piccola percentuale) era solo legata anche al desiderio di maggiore solennità e di un culto esteso alla chiesa universale. Questo si evince, ad esempio in almeno quattro casi dell'epoca interessata: i santi Simeone di Siracusa e Gerardo di Thulle, Teobaldo e Tommaso di Canterbury.

La canonizzazione divenne riservata esclusivamente al romano Pontefice solo con le decretali di Gregorio IX 1234. C'è da aggiungere che per altri quattro secoli, e fino al Breve *Celesti Ierusalem civis* di Urbano VIII del 1634, non era completamente chiaro a chi dovesse essere riservato il culto, quali fossero le forme riservate ai Santi ai Beati che i vescovi continuavano a permettere, a favorire o ad incoraggiare.

Il momento storico, che va dal 1170 al 1234, fu davvero particolare. Lo ha scritto lo stesso Prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi, il cardinal Angelo Amato, a proposito della Canonizzazione equipollente¹⁶ di Ildegarda di Bingen¹⁷ nel volumetto pubblicato per l'occasione, definendo "il caso" della santa altrettanto particolare a otto secoli della morte avvenuta nel 1179 in Germania. Una contemporanea dell'abate di Fiore.

I passi della sua canonizzazione, subito dopo la morte della badessa renana (1179) risentono di un clima di transizione, in cui non erano ancora ben definite le procedure canoniche da seguire a riguardo... la

¹⁶ Nella canonizzazione equipollente «il sommo pontefice comanda che un Servo di Dio - che si trova nel possesso antico del culto e sulle cui virtù eroiche o martirio e miracoli è costante la comune dichiarazione di storici degni di fede e non manca la ininterrotta fama di prodigi - venga onorato nella chiesa universale con la recita dell'ufficio la celebrazione della messa in qualche giorno particolare senza alcuna sentenza formale definitiva, senza avere premesso alcun processo giuridico, senza aver compiuto le consuete cerimonie». Cfr BENEDETTO XIV, *De servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*, cap. 41, vol I/2 Città del Vaticano 2011, pp 9-88.

¹⁷ A. AMATO, *Santa Ildegarda di Bingen*, Lev, Città del Vaticano 2012.

radicale convinzione della santità di Ildegarda di Bingen, che risale al periodo immediatamente successivo alla sua morte, cioè tra la fine del secolo XII e i primi decenni del secolo XIII, convinzione che, comunque, non si è mai praticamente interrotta fino ai nostri giorni e che fa riferimento a una canonizzazione de facto della mistica renana, pur non essendo ella de iure mai stata proclamata santa¹⁸.

Il presule riferisce, così come possiamo testimoniare ampiamente anche per il nostro abate, che le fonti parlano di lei come di santa o beata e la sua fama è stata rafforzata dalla venerazione, dalla custodia delle sue toma e reliquie e da un culto tributato.

Solo gradualmente si giunse ad una verifica della Santità di vita e dei Miracoli secondo un percorso sempre meglio definito, nella cui configurazione era naturale che si ricorresse ad elementi già esistenti nel diritto processuale dell'epoca, finché la procedura per la canonizzazione diventò essa stessa un vero e proprio processo.

Alla primitiva lettura della vita, del racconto dei Miracoli inviati a Roma dal vescovo locale si aggiunse la raccolta delle testimonianze e dei documenti autentici eseguita direttamente da delegati del papa; via via fu introdotto il giuramento e apparirono gli interrogatori preparati d'ufficio dalla curia del papà gli atti venivano sigillati affidati ai Chierici della Curia papale per verificare che erano state compiute tutte le formalità previste dalle norme. Seguiva un esame preliminare da parte di un cardinale e finalmente la presentazione al papa nel corso di un concistoro¹⁹.

Le innovazioni introdotte da Papa Urbano VIII a partire dal 1624 faranno emergere due aspetti fondamentali: la repressione di crescenti abusi nella venerazione di servi di Dio morti in concetto di Santità ma non canonizzati e l'osservanza dei Decreti *super culto e de non culto* insieme all'esame degli scritti e sempre alla presenza del promotore di giustizia.

Un grande contributo alla procedura di beatificazione lo offrì Prospero Lambertini che dal 1712 al 1728 fu promotore della fede nella Congregazione dei Riti e nel 1740 fu eletto papa con il nome di Benedetto XIV. La sua Opera in quattro volumi sulla Beatificazione dei servi di Dio e la loro Canonizzazione resta ancora il

¹⁸ *Ibidem*, 4-5.

¹⁹ *Ibidem*, 84.

monumento giuridico e di riferimento per la procedura che resta insuperata.

Naturalmente con la pubblicazione del nuovo Codice di Diritto Canonico e nel periodo post-conciliare le procedure subirono alcune modifiche ed attuazioni. Nacque la congregazione delle Cause dei Santi e nel tempo si arrivò alla promulgazione delle normative in vigore dal 1983, sotto il pontificato di Giovanni Paolo II e dei suoi successori.

Ipotesi di beatificazione locale per l'abate

Alla luce di questo percorso storico come si colloca l'abate di Fiore? Egli morì il 30 marzo 1202 a San Martino di Canale nella Grancia ubicata nel territorio di Pietrafitta; il suo corpo fu traslato nella grande e nuova abbazia intorno al 1226. Con Papa Gregorio IX la canonizzazione pontificia divenne l'unica forma per tutta la Chiesa nel 1234 e fu lui che canonizzò qualche anno prima San Francesco d'Assisi (16 luglio 1228).

Quanto avvenuto per Gioacchino è accaduto prima di questa scelta del papa. L'Arcivescovo di Cosenza Luca, che morì nel 1227, ne scrisse personalmente la Vita²⁰, ne fece illustrare i miracoli²¹, ne ordinò la traslazione del corpo da San Martino di Canale alla grande abazia di Fiore Nuovo (attuale San Giovanni in Fiore).

Credo che queste tracce finora individuate nei meandri della storia plurisecolare dell'abate di Fiore ci conducano a riconoscere che un riconoscimento di culto, una sorta di canonizzazione vescovile e la fama di santità hanno accompagnato ed accompagnano ancora la figura di Gioacchino.

Voglio aggiungere che non fu questa la sola forma di culto verso la santità di Gioacchino da Fiore²²; è fortemente attestata, infatti, la de-

²⁰ LUCA DI COSENZA, *Prima Vita dell'Abate*, in ed. Grundmann, 539-540; Cfr. H. Grundmann, *Gioacchino da Fiore, vita e opere*, Viella, Roma 1997.

²¹ A. M. ADORISIO, *I miracoli dell'Abate*, Saggio introduttivo e traduzione del testo latino di G. Greco, Vecchiarelli editore, Roma 1993.

²² A. ACRI, *Casamari- Gioacchino da Fiore "Il calabrese abate Gioacchino di Spirito Profetico dotato"*, in «La Provincia di Cosenza» n. s., Cosenza, Stabilimento Tipografico De Rose, 2011, pp. 34-35; A.M. ADORISIO, *Recuperi florensi. Tradizioni dimenticate nelle relazioni di una visita di Giusto Biffolati, priore di Casamari, ai monasteri di San Giovanni in Fiore e di Santa Maria di Altilia nella Sila di Calabria*, in «Rivista Cistercense», a. 17, 2000, 283-303.

vozione nei suoi confronti del vescovo di Cosenza, Luca Campano²³, che tributa a Gioacchino il merito di averlo liberato dall'impaccio nel parlare²⁴.

Non saprei dire con completezza se le prove sono sufficienti, ne voglio assolutamente anticipare il giudizio della Chiesa, ma per l'abate Gioacchino esiste una chiara fama ininterrotta di santità, confluita anche nella famosa raccolta dei padri Bollandisti che hanno lavorato nella compilazione degli *Acta Sanctorum*, che è la raccolta critica di fonti documentarie sui santi distribuite secondo i giorni dell'anno²⁵. Il volume relativo ai santi del mese di marzo fu pubblicato nel 1643 ed in esso Gioacchino è detto beato. Di recente è stata anche rinvenuta anche una immagnetta devozionale, stampata in Germania, che circolava all'inizio del secolo scorso e presentava il Servo di dio con il titolo di Beato.

Un discorso a parte merita anche l'iconografia gioachimita; ricordo solo che in un codice dell'*Expositio in Apocalypsim* custodito nella Biblioteca Vaticana e risalente al XVI secolo²⁶, l'abate Gioacchino è raffigurato con la marcata aureola di santo intorno alla testa.

Lo stesso equivoco generato dal Concilio provocò provvidenzialmente alcune prese di posizione ufficiali dei Romani Pontefici: Innocenzo III in una Lettera del 2 dicembre 1216 intima al vescovo di Lucca²⁷ di non infamare l'abate Gioacchino, giacché l'Abate è

²³ A. STAGLIANÒ, *L'abate calabrese. Fede cattolica nella trinità e pensiero teologico della storia in Gioacchino da Fiore*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2013, p. 204.

²⁴ A.M. ADORISIO, *Luca di Casamari, Arcivescovo di Cosenza, testimone e biografo di Gioacchino da Fiore*, in *I luoghi di Gioacchino da Fiore*, Viella, Roma 2006, pp. 91-106.

²⁵ L'idea fu del gesuita olandese Heribert Rosweyde (1569-1629) con l'opera *Fasti Sanctorum quorum vitae in belgicis bibliothecis manuscriptae asservantur* (1607). La raccolta fu proseguita dal belga Jean Bolland, il quale nel 1643 pubblicò i primi volumi. Alla sua morte nel 1665 si erano pubblicati solo i tomi relativi ai santi di gennaio, febbraio e marzo. Il lavoro di Bolland fu poi continuato dai padri Godefroid Henschen, Daniel Papebroch, e da molti altri.

²⁶ Vat. Chigi A VIII 231, c1v; Lat. 4860, c 35r.

²⁷ Di esse fu primaziale l'abbazia di Camaiore (Lu), sul frontone dell'arco d'ingresso della quale uno stemma reca la scritta tuttora leggibile *Ordo Florensis*. Tale abbazia, sorta come benedettina nel sec. VIII, passò ai fiorentini nel 1217 (cioè dopo la morte di Gioacchino) e questi vi rimasero fino al 1387, godendo di notevolissimo prestigio in tutta la regione, come ha ampiamente dimostrato Paolo Dinelli rifacendosi ai

considerato dalla Curia Romana un vero Cattolico: *eum virum catholicum reputamus*.

Con parole dello stesso tenore si esprime Papa Onorio III con la Bolla del 27 dicembre 1220 con cui dà mandato all'arcivescovo di Cosenza (Luca Campano) di difendere i Monaci Florensi dalle false accuse rivolte al loro fondatore «Che si annunci in tutta la Calabria che l'abate Gioacchino è stato un autentico cattolico...» .

In conclusione, possiamo dire che se non c'è un atto formale di canonizzazione vescovile o pontificia, è anche vero che tracce della fama della sua santità e di culto emergono dalla sua storia e da alcuni documenti. Possiamo dedurre che una volontà esplicita della Chiesa particolare e del suo Ordine di venerarlo e di custodirne il culto c'è stata²⁸ con evidente certezza.

numerosi documenti d'archivio citati da F. Buonanoma nelle sue ottocentesche opere storiche. Cfr. P. DINELLI, *Camaioire dalle origini ai nostri giorni*, Arti Grafiche, Camaioire, 1971, pp. 197-231.

²⁸ Per la fama di santità di Gioacchino da Fiore si può vedere: E. GABRIELI, *Una fiamma che brilla ancora*; L. INTRIERI, *Il Culto di Gioacchino da Fiore nelle testimonianze del 1680*, «Rogerius», 11, 2008, 2, pp. 43-50; L. PARISOLI, *Gioacchino da Fiore*, in «Galleria Accademia Cosentina», www.iliesi.cnr.it/ATC/htm/accos/2/da_Fiore.html.

APPENDICE

UN ANTIDOTO ALLA DERIVA NEOGNOSTICA. L'ATTUALITÀ DELLA VISIONE TOMISTA CIRCA LA RISURREZIONE DELLA CARNE

di Emanuele Scarpino

1 Introduzione

L'approccio proposto da san Tommaso d'Aquino in ordine al rapporto che intercorre tra l'anima e il corpo nell'uomo si presenta nel panorama filosofico con una certa attualità, capace di offrire risposte coerenti e opportune alle sfide che la cultura contemporanea propone al pensiero filosofico. L'intuizione di tale approfondimento trova la sua origine nella particolare attenzione che il Magistero ha riservato negli ultimi anni alla riflessione circa il rischio di incorrere in comprensioni di fede ereticali, dovute ad un *revival* di antiche visioni distorte del dato di fede¹. Tra gli squilibri dell'attuale dimensione di fede, denunciati da papa Francesco, un posto importante è riservato alla

¹ Si fa riferimento a quanto papa Francesco sostiene in *Evangelii Gaudium*: egli osserva la problematica neognostica e quella pelagiana nel contesto dell'azione pastorale. Nel capitolo secondo vengono prese in considerazione le tendenze pastorali in atto nelle dinamiche contemporanee. Viene riscontrata l'origine degli approcci pastorali negativi nei mutamenti antropologici e religiosi. Il punto di vista adottato dal Pontefice si inserisce nella proposta di conversione pastorale. L'indirizzo di rinnovamento indicato è un antidoto sul piano pastorale ai rischi presi in considerazione. Cfr. FRANCESCO, Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale *Evangelii Gaudium* (15 novembre 2013) in *AAS* 105 (2013), 1019-1138. Per constatare l'attenzione riservata al tema antropologico si rinvia anche a FRANCESCO, Esortazione apostolica sulla chiamata alla santità nel mondo contemporaneo *Gaudete et exsultate* (19 marzo 2018), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018; CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della salvezza cristiana *Placuit Deo* (01 marzo 2018) in *AAS* 110 (2018), 427-436; PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019.

tendenza neo gnostica. Con questa sintetica espressione il Pontefice intende richiamare una categoria ampia in cui trovano spazio numerosi problemi in ambito pastorale, di cui è possibile riscontrare una comune origine. Questa è, infatti, da ritrovarsi in considerazioni filosofico-teologiche, nello specifico in alcune distorte visioni antropologiche, simili a quelle affermatesi nei primi secoli della storia della Chiesa. Nel proporre la categoria di neognosticismo, il Magistero non intende segnalare una ripresa pedissequa di quelle dottrine ereticali, quanto piuttosto denunciare alcuni sbilanciamenti sempre più frequenti, spesso inconsapevoli, che rischiano di minare la trasmissione della fede. In questa sede ci limiteremo a diagnosticare la problematica antropologica del rapporto corpo-anima nella dimensione escatologica – che risulta essere uno dei punti centrali dell’eresia gnostica – e a proporre l’affermazione della ragionevole supposizione – che precede la professione di fede – della futura risurrezione dei corpi, così come la presenta san Tommaso d’Aquino.

2 Il neognosticismo

Definire i confini dell’eresia neognostica è impresa ardua, in quanto essi si presentano molto labili e arricchiti da numerose iridescenze. L’obiettivo che ci prefiggiamo di raggiungere in ordine alla presente riflessione è quello di focalizzare l’attenzione sulla problematica odierna riguardante il disprezzo della corporeità e una visione spiritualista dell’identità umana, che non trova alcuna corrispondenza negli articoli della professione di fede cattolica e che compromette del tutto la verità della soteriologia cristiana. La Rivelazione cristiana, infatti, si realizza compiutamente nel processo di incarnazione, morte e risurrezione del Cristo. Ne consegue che la salvezza dell’uomo riguarda anche l’aspetto mortale della dimensione materiale. La logica cristiana della salvezza permette all’uomo di raggiungere la teleologia prefissata nell’azione creatrice anche all’interno delle limitazioni coesenziali alla natura *lapsa*, legata alla corporeità. Infatti, grazie all’azione redentiva di Cristo, nella limitata condizione dell’umanità ogni soggetto è *capax Dei*, è cioè nelle condizioni di poter ricevere la salvezza², che giunge all’uomo nella sua natura più

² Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, nn. 27-43.

intima. Essa riguarda la sua essenza e non può essere quindi relegata solo ad alcuni aspetti dell'umanità. La dimensione carnale, elusa dalla deriva neognostica, rischia di mutilare l'approccio dell'uomo al mistero salvifico. La frantumazione, che si presenta come uno dei frutti propri del cambiamento contemporaneo, ha generato l'atomizzazione dell'io che entra in rapporto con la trascendenza³ e ha condotto ad un disorientamento simile alla situazione realizzatasi nei primi secoli del cristianesimo. Dall'emergere di una situazione così variegata, si coglie l'esigenza di riflettere in maniera approfondita sul tema antropologico, sottoponendo ad attenta analisi i paradigmi che nella storia del pensiero si sono andati delineando⁴. Nello specifico, è necessario dedicare uno sguardo particolare all'indagine sulla corporeità dell'uomo, di cui abbiamo traccia in ogni sistema filosofico. Su questo tema nella storia del pensiero si osservano dei punti di rottura notevoli ed alcuni particolari apporti emergono per la complessità della struttura della loro proposta e per l'attualità che li contraddistinguono. Tra questi certamente trova posto lo studio antropologico condotto da san Tommaso d'Aquino, *Doctor Humanitatis*.

3 La novità tommasiana in campo antropologico

Per cogliere la novità dell'apporto dell'Aquinate in questo campo è necessario fare riferimento alla ripresa di alcuni elementi aristotelici, che vengono assunti da san Tommaso come opportune chiavi interpretative della realtà, utili al fine di proporre un nuovo punto di focalizzazione originale, ragionevole, adeguato alle sfide del suo contesto storico e corrispondente ai principi della Rivelazione cristiana. In primo luogo, san Tommaso sembra porsi in rapporto con Aristotele per via di una sorta di ribaltamento che entrambi realizzano in ambito antropologico. Lo Stagirita effettua uno straordinario passaggio dal paradigma platonico dicotomico di anima e corpo ad

³ Cfr. S. SORGENTE, *Il soggetto moderno sempre più "individuo" e meno "persona"*, in «Matthaeus. Semestrale dell'Istituto Teologico Salernitano e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "S. Matteo"», VII (2018), 127.

⁴ A tal proposito si tenga presente quanto afferma Giovanni Paolo II sulla necessità di prestare particolare attenzione ai paradigmi antropologici abbracciati nell'alveo della ricerca teologica. Il riferimento è a GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Fides et Ratio* (14 settembre 1998), in *AAS* 91 (1999), 54.

una visione indissolubilmente unitaria, per sostenere la quale riterrà opportuna anche la creazione di un vocabolario *ad hoc*⁵. Enrico Berti, riflettendo sulla portata del paradigma antropologico dello Stagirita, definisce la concezione ilemorfica come «l’affermazione più risolutiva dell’unità dell’uomo»⁶. La novità dirompente si coglie anche attraverso la definizione dell’anima che Aristotele fornisce nel secondo libro del *De Anima*⁷; essa non solo è in grado di legare l’anima al corpo in maniera inscindibile, ma fa anche dell’anima il principio di organizzazione unitaria del composto.

San Tommaso si inserisce in questo filone e, riprendendo la concezione unitaria di anima e corpo, impone un cambio di direzione all’andamento della riflessione scolastica: se fino ad allora la discussione sul tema propendeva per una visione di autonomia dei due principi di anima e corpo, la proposta tommasiana genera una frattura rispetto alla tradizione neoplatonico-agostiniana⁸, riposizionando al centro la visione antropologica unitaria contenuta nella Scrittura e ponendola in dialogo con gli strumenti concettuali greci, generando così un’originale armonia⁹. Nella *Summa contra Gentiles* san Tommaso formula l’interrogativo che anima la sua ricerca: egli si chiede in che modo sia possibile concepire l’anima – che egli definisce sostanza spirituale incorruttibile – come forma di un corpo – che invece ha come sua caratteristica la corruttibilità – e

⁵ In particolare si fa riferimento all’introduzione del termine “sinolo”. Secondo A. Doninelli questo concetto è in grado di esprimere sinteticamente le peculiarità della proposta aristotelica riguardante il rapporto tra materia e forma. Per un approfondimento sul tema si segnala A. DONINELLI, *Io sono il mio corpo: Aristotele oltre il dualismo platonico*, in «Fides Quaerens. Rivista dell’Istituto Teologico Cosentino “Redemptoris Custos” dell’Arcidiocesi di Cosenza-Bisignano», 1 (2017), 141-150.

⁶ E. BERTI, *Aristotele era un pensatore dualista?*, in E. BERTI, *Stuti aristotelici*, Morcelliana, Roma 2012, p. 250.

⁷ La definizione proposta da Aristotele è: «Atto primo di un corpo avente la vita in potenza». ARISTOTELE, *De anima* II 1, 412°, pp. 27-28.

⁸ San Tommaso utilizza la categoria “platonica” per riferirsi alle tesi secondo cui l’intelletto si rapporta strumentalmente al corpo, come se fosse un motore. Per una disamina più approfondita si rinvia a A. PETAGINE, *L’intelletto e il corpo: il confronto tra Tommaso d’Aquino e Sigieri di Brabante*, in «Divus Thomas», 3 (2000), p. 99.

⁹ Cfr. I. SANNA, *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p. 126.

costituire tra di essi una stabile unità di essere¹⁰. Come sostiene nel *De veritate*, il punto di snodo si ritrova nell'identificazione dell'essere spirito con l'essere forma dell'anima¹¹. In questa visione l'anima senza l'aspetto informativo non sarebbe ciò che è¹². È nella corrispondenza di implicazioni che brilla l'armonia unitaria, secondo cui i principi di anima e corpo non si pongono in una dialettica oppositiva dualista, ma formano come co-principi un'unica sostanza complessa, duale ma non dualista¹³. San Tommaso riesce a comporre in maniera armoniosa ed originale «[...] un'unione vertiginosamente rischiosa perché unisce in un ente sostanzialmente uno, due elementi profondamente diversi: l'elemento materiale e l'elemento spirituale»¹⁴. L'approccio tomista sarà anche ritenuto valido dall'insegnamento della Chiesa che, dopo un animato dibattito, nel concilio di Vienne (1311-1312) abbraccia la definizione di anima come forma essenziale del corpo, considerandola come consonante con i dati emergenti dalla Scrittura e dalla Tradizione. L'adeguatezza della proposta dell'Aquinate e la profonda differenza che la distingue dalle visioni precedenti giunge ad avere piena espressione nel momento escatologico.

Infatti, le visioni definite dall'Aquinate platoniche, che considerano l'anima come motore del corpo, ontologicamente separata, che compone con il corpo un aggregato, non rendono ragione del particolare dinamismo che intercorre tra i due elementi all'interno

¹⁰ Cfr. *SG* II, 56.

¹¹ Cfr. *QD veritate*, q. 16, a. 1, ad 13.

¹² Si specifica che da questa considerazione non può derivare alcuna conclusione che ponga la forma in un rapporto di dipendenza dalla materia. Si tratta di implicazioni che non trovano posto nella produzione dell'Aquinate. Egli, infatti, distingue due tipi di composti ilemorfici: nel caso dell'uomo «la forma ha un essere non dipendente dalla materia e non compreso totalmente da essa». A. PETAGINE, *L'intelletto e il corpo: il confronto tra Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, in «Divus Thomas», 3 (2000), 109. In *De spiritualibus Creaturis*, san Tommaso sostiene: «Unio enim corporis et animae non est propter corpus, ut corpus scilicet nobilitetur; sed propter animam, quae indiget corpore ad sui perfectionem [...]» (*QD Spir. Creat.*, a. 6 co). Si tenga presente che anche in questo caso il concetto di perfezione non è da intendere come dipendenza.

¹³ Cfr. E. VILANOVA, *San Tommaso d'Aquino. Teologia e antropologia*, in ID, *Storia della teologia Cristiana*.

¹⁴ R. LUCAS, *Orizzonte verticale. Senso e significato della persona umana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, p. 256.

del composto umano¹⁵. La visione dell'aggregato conduce ad una separazione meccanicista che, pur rendendo ragione della possibilità dell'immortalità dell'anima, appare come incoerente rispetto all'esperienza umana, che nella dimensione escatologica sembra *vaporizzarsi*. La corporeità in questa visione, che trova una certa accoglienza nel pensiero dell'eresia neognostica, viene degradata a mero strumento utile all'anima per abitare nella spazio-temporalità durante il tempo della vita terrena. Questo tipo di visioni non tengono però in considerazione il fatto che nel composto umano le due realtà di anima e corpo vivono una sorta di compenetrazione, che non può essere ricondotta ad una semplice giustapposizione temporanea. L'esperienza spinge il pensiero, quindi, ad approfondire il tipo di rapporto che intercorre tra le due realtà e a sottoporlo alla prova escatologica, nella consapevolezza che ogni approccio escatologico media inevitabilmente una concezione antropologica¹⁶. La complessa questione viene affrontata da san Tommaso all'interno dell'analisi del particolare statuto dell'anima umana.

4 Lo statuto dell'anima umana

Il *Doctor Humanitatis* intende riconoscere all'anima un'autonomia in ordine all'essere per via di alcune attività dell'uomo che possono essere definite come prettamente spirituali, ma vuole comunque evitare di appiattire la discussione, proponendo – come aveva fatto Platone¹⁷ – la totale identificazione dell'uomo con la propria anima. A suffragare tale punto di vista tommasiano entra in gioco il numeroso elenco di attività dell'uomo che l'anima, qualora fosse pensata in

¹⁵ Si veda quanto asserisce san Tommaso: *Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata, quae est principium individuationis; sed materia communis. Sicut enim de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus; ita de ratione hominis est quod sit ex anima et carnibus et ossibus. Oportet enim de substantia speciei esse quidquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum.* ST I, q. 75, a. 4 co.

¹⁶ Cfr. G. CANOBBIO, *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 11.

¹⁷ Platone nel *Fedone* teorizza l'esistenza di un principio intelligente interno ed intende identificare l'uomo con esso. Il riferimento è a PLATONE, *Fedone*, 97c-98c.

una situazione di assoluta autonomia rispetto al corpo, non potrebbe realizzare¹⁸.

San Tommaso riconosce un rapporto intrinseco tra pensiero e sensibilità: l'*astrazione* è possibile solo a partire dall'esperienza sensibile, e la conoscenza intellettuale concreta delle cose richiede la considerazione delle loro *immagini*, fornite dalla sensibilità (*conversio ad phantasmata*). Egli inoltre pone nel cervello la sede della sensibilità superiore (cioè delle facoltà sensitive interne, classicamente designate come immaginazione, memoria e cogitativa); afferma la base fisiologica di certe disposizioni del temperamento, e nota che le indisposizioni della sensibilità (disturbi della memoria, dell'attenzione, ecc) impediscono il normale esercizio della ragione¹⁹.

Consapevole di questo intrinseco rapporto che intercorre tra la dimensione materiale e quella spirituale, san Tommaso dedica ampio spazio a specificare la modalità in cui queste azioni si realizzano per poter giustificare con perizia il fondamento dello statuto eccezionale che riguarda l'anima umana, che – a differenza delle altre sostanze incarnate – gode degli attributi di sussistenza ed immortalità²⁰. L'Aquinate ha ben presente che il rapporto che vivono l'anima e il corpo umano segue il paradigma relazionale che intercorre tra la forma e la materia: l'anima attualizza il corpo sia permettendogli di esistere che di realizzare le differenti operazioni²¹. Allo stesso

¹⁸ Si veda quanto san Tommaso sostiene circa il ruolo del corpo per la realizzazione della sensazione nell'uomo. Il riferimento è a *ST I*, q. 76, a. 5.

¹⁹ M. VANZINI, *Il corpo risorto di Cristo. Status quaestionis del dibattito teologico e linee di approfondimento*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2011, p. 376.

²⁰ La definizione si trova in *ST I*, q. 75, a. 2 co. A margine si intende precisare che la sussistenza non corrisponde ad una forma di indipendenza: per san Tommaso la struttura ontologica è ben ordinata in una struttura gerarchica della realtà, che si realizza in base al grado di partecipazione degli enti alla perfezione dell'*Esse per se subsistens*. Questa dipendenza ontologica fondamentale che non può essere trascurata nella ricerca antropologica. È pure da precisare che ad avere la qualità dell'immarcescenza non è l'anima nel suo triplice dispiegarsi, ma solo l'anima razionale, che distingue l'essere umano dalle altre sostanze corporee. Per una sintetica presentazione dell'argomento si rinvia a A. CAMPODONICO, *L'uomo tra partecipazione e intenzionalità*, in PONTIFICIA ACCADEMIA DI SAN TOMMASO, *II, Noetica, critica e metafisica in chiave tomistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, pp. 333-335.

²¹ San Tommaso attesta questo anche grazie alla presenza del moto in un ente: *Primo autem dicimus animal vivere, quando incipit ex se motum habere; et tandiu iudicatur*

tempo, però, san Tommaso si fa assertore di una particolare novità, la quale, pur non comportando alcuna frattura nel sistema continuativo dell'essere teorizzato dall'Aquinate, perché riguarda esclusivamente alcune delle operazioni che l'anima riesce a porre in essere, si presenta come determinante per la comprensione del paradigma antropologico tommasiano. L'anima razionale – nota san Tommaso – a differenza delle anime degli animali bruti²², è in grado di realizzare un'attività che il corpo umano non potrebbe realizzare, in quanto essa trascende la materia stessa attraverso la conoscenza intellettuale, che si presenta come il segno della propria spiritualità²³.

Era un'intuizione che già sant'Agostino aveva intercettato e tematizzato all'interno dei *Soliloqui*²⁴ trattando dell'introspezione, ma san Tommaso conduce l'analisi sull'attività dell'intelletto²⁵ con una maggiore articolazione e conclude che: «Il principio intellettuale dunque, chiamato mente o intelletto, ha un'attività sua propria, alla quale il corpo non comunica. Ora, nessuna cosa può operare per se stessa se non sussiste per se stessa. L'operazione infatti non compete che all'ente in atto: per cui una cosa opera in conformità al suo modo di esistere»²⁶. Nella *quaestio* successiva,

animal vivere, quandiu talis motus in eo apparet; quando vero iam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio tunc dicitur animal mortuum, per defectum vitae. Ex quo patet quod illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent [...]. ST I, q. 18, a. 1 co.

²² L'utilizzo di tale categoria trova riscontro in ST I, q. 75, a. 3.

²³ Cfr. B. MONDIN, *L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica*, Massimo, Milano 1975, 341.

²⁴ Cfr. AGOSTINO, *Soliloquia*, II, c. 13, 23-24.

²⁵ Per quanto concerne il rapporto tra intelletto e anima e l'utilizzo della terminologia che ne fa san Tommaso si rinvia a ST I, q. 75, a. 1-2, anche se il discorso non si esaurisce totalmente in questa sede, è possibile sostenere che c'è come dato presupposto il fatto che ciò che pertiene all'intelletto può essere riferito all'anima umana. Dal punto di vista di Aristotele questa cosa non sarebbe ammissibile. San Tommaso chiarisce questo nel momento in cui, proponendo il suo punto di vista, si oppone all'interpretazione averroista che vede l'immortalità relegata all'intelletto agente di Aristotele. L'Aquinate, infatti, commentando il *De Anima* di Aristotele, dedica ampio spazio alla disamina della questione al fine di sostenere la tesi secondo cui nell'intenzione dello Stagirita c'era la difesa dell'immortalità personale dell'anima. A tal proposito si rinvia a B. MONDIN, *Storia della metafisica*, II, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, 596-597.

²⁶ ST I, q. 75, a. 2 co.

oltre a definire l'anima come forma del corpo, l'Aquinate esplicita che il principio intellettuale poggia la sua possibilità sulla forma sostanziale del corpo²⁷. L'attività dell'intelletto viene così definita come una capacità dell'anima, che scaturisce dall'essenza dell'anima stessa²⁸. In questo modo san Tommaso riesce a legare l'attività intellettuale a quella dell'anima e stabilisce un saldo fondamento su cui poter teorizzare il particolare statuto dell'anima umana. Infatti, mentre le anime degli altri animali non godono di sussistenza perché le attività sensoriali sono attività legate al corpo, l'anima razionale vive in maniera sussistente²⁹: nonostante sia una forma sostanziale incarnata, essa quindi non dipende dalla materia, in quanto l'essere le appartiene in maniera naturale ed essenziale³⁰. A giustificare questo modo di procedere, che fa derivare la sussistenza dell'anima dall'attività delle sue funzioni, è la consapevolezza che *agere sequitur esse*³¹; secondo questo principio le operazioni di un determinato ente dipendono dalla natura dell'ente stesso³².

²⁷ Cfr. *ST I*, q. 76, a. 1 co.

²⁸ Per la definizione dell'essenza dell'anima si rinvia alle considerazioni di R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

²⁹ Il ragionamento poggia su queste considerazioni: innanzitutto sulla consapevolezza che se l'intelletto avesse una determinata natura corporea, sarebbe capace di conoscere solo ciò che corrisponde alla sua natura corporea. Invece, l'intelletto può conoscere tutte le essenze del mondo fisico, in quanto non ha alcuna natura corporea. Cfr. *QD anima*, c. 14. Inoltre, san Tommaso considera l'apporto della corporeità nel processo d'intellezione, ma precisa che il legame con il corpo non riguarda l'ordine della causalità efficiente, ma quello formale. Il corpo, per quanto concerne il processo d'intellezione, è necessario all'anima non come strumento, ma come oggetto di conoscenza. Altra questione, invece, è il rapporto che intercorre tra la dimensione corporea e l'attività sensoriale, che viene trattato in *ST I*, q. 75, a. 3. Per una presentazione sintetica della questione si segnala B. MONDIN, *Storia della metafisica*, II, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, 597-598.

³⁰ Cfr. *SG II*, c. 51.

³¹ Sul rapporto di derivazione dell'essere attivo rispetto all'essere in atto si veda quanto afferma san Tommaso: *Ex hoc ipso quo aliquid actu est, activum est*. *SG I*, c. 43, n. 2.

³² Per l'Aquinate è chiaro che se l'anima non ha alcuna operazione che le sia propria, per essa è impossibile vivere separata dal corpo. Si veda a tal proposito quanto sostiene in *SG II*, c. 80; *QD veritate*, q. 19, a. 1.

5 Lo stato dell'anima post-mortem

Il punto di focalizzazione escatologico ci permette ora di osservare con maggiore rilevanza i cambiamenti che san Tommaso apporta alla concezione ilemorfica di Aristotele, giungendo a teorizzare la possibilità di esistenza della forma senza la materia³³. Le sue modificazioni sono in grado di condurre la nostra attenzione verso la comprensione della reale valutazione della corporeità nella visione tommasiana. L'Aquinate precisa che la possibilità di sussistenza dell'anima non mina l'essere *unum et simpliciter* dell'anima e del corpo, in quanto il corpo – non potendo esistere senza l'anima – è inseparabile da essa³⁴. Per cogliere la portata dell'intervento dell'Aquinate e per apprendere le proprietà dello statuto dell'anima così concepito resta da indagare il cambiamento che subisce il funzionamento dell'attività spirituale dell'anima dopo la morte. La necessità di questo mutamento è dovuta a due motivi: al fatto che non si dà essere vivente che non abbia qualche operazione da compiere almeno in potenza³⁵ e al rapporto che intercorre tra l'anima e il corpo, così centrale da rendere il momento della morte un doloroso passaggio anche per l'anima. Non a caso il *Doctor Humanitatis*, nel presentare la modificazione di cui ci accingiamo a trattare, parla nei drammatici termini di una modificazione nel modo di esistere dell'anima stessa³⁶. Nell'articolo 6 della questione 75 san Tommaso, consapevole di questa situazione, si interroga sulla possibile corruzione dell'anima umana e scrive:

³³ *Ad sextum dicendum quod licet anima sit per se subsistens, non tamen sequitur quod sit composita ex materia et forma, quia per se subsistere potest convenire etiam formae absque materia. Cum enim materia habeat esse per formam, et non e converso; nihil prohibet aliquam formam sine materia subsistere, licet materia sine forma esse non possit. QD Spir. Creat., a. 1, ad 6.* Si intende precisare che sostenere che l'immortalità dell'anima rientra tra le proprietà che Dio affida all'uomo nel suo progetto creativo e che trovano un riscontro nelle attività dell'anima stessa non significa attribuire all'immortalità un attributo di immanenza, legata al suo assetto naturale. Alla base di tale considerazione vi è la consapevolezza dell'apporto della relazione con la Provvidenza di Dio. Per un approfondimento sul tema si rinvia a F. BRANACCIO, *Ai margini dell'universo al centro del creato. L'uomo e la natura nel dialogo tra scienza e fede cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2016, 212-216.

³⁴ Cfr. *ST I*, q. 76, a.1, ad 6.

³⁵ Cfr. *SG II*, c. 97.

³⁶ Cfr. *ST I*, q. 89, a. 1.

ciò che direttamente possiede l'essere non può soggiacere alla generazione e alla corruzione altro che direttamente; al contrario gli esseri non sussistenti, come gli accidenti e le forme materiali, si dice che nascono e periscono in seguito alla generazione e alla corruzione del composto [in cui si trovano]. Ora, abbiamo visto che le anime dei bruti non sono direttamente sussistenti, ma lo è soltanto l'anima umana. Quindi le loro anime periscono con la distruzione del corpo, mentre l'anima umana non potrebbe perire se non mediante la propria diretta distruzione³⁷.

Dunque, l'anima umana non può perire per l'interruzione del funzionamento degli organi corporei³⁸, non essendo essa metafisicamente dipendente dal corpo se non per alcune capacità di funzionamento delle proprie attività³⁹. Per esplicitare l'esperienza dell'anima di fronte alla morte R. Pasnau offre un esempio calzante: egli sostiene che il passaggio in questione può essere letto nei termini del passaggio di un bambino dal grembo della madre al mondo esterno. L'anima subisce lo scossone della distruzione del corpo, ma essendo una forma sussistente tale separazione non ha la forza di annientarla in maniera diretta. L'anima – sostiene Pasnau – potrebbe semmai morire indirettamente, a causa della mancanza dei fantasmi, così come un neonato potrebbe morire a causa della mancanza di ossigeno⁴⁰. La sopravvivenza dell'anima è dovuta al fatto che le sue capacità razionali a causa della morte subiscono una netta mutazione, ma non si interrompono. Non potendo più conoscere intellettualmente

³⁷ ST I, q. 75, a. 6 co. A tal proposito si veda anche quanto san Tommaso scrive circa l'incorruttibilità delle sostanze intellettuali in SG II, c. 55.

³⁸ Quando si parla d'interruzione di funzionamento di organi corporei nel contesto contemporaneo si fa riferimento agli attuali criteri diagnostici della morte, introdotti dalla *Harvard Medical School ad hoc committee* nel 1968. Per un approfondimento sul tema si rinvia a F. D'AGOSTINO, *Bioetica e biopolitica*, Giappichelli, Torino 2011.

³⁹ Su quest'argomento si veda ST I, q. 84, a. 7 co. Inoltre, l'impossibilità della cessazione dell'esistenza dell'anima è spiegata da san Tommaso anche con un'altra argomentazione: non essendo composta, l'anima non ha in sé principi di corruzione. Essa, quindi, è per natura incorruttibile. Ecco quanto scrive l'Aquinate: *Ad decimumnonum dicendum quod id quod est ex nihilo vertibile est in nihil, nisi manu gubernantis conservetur. Sed ex hoc non dicitur aliquid corruptibile, sed ex eo quod habet in se aliquod principium corruptionis. Et sic corruptibile et incorruptibile sunt praedicata essentialia. QD anima*, a. 14, ad 19.

⁴⁰ Cfr. R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 372-373.

attraverso i fantasmi – che sono presentati dall’Aquinata come l’oggetto del pensiero – l’anima è costretta a conoscere attraverso un metodo differente, corrispondente al metodo di conoscenza delle sostanze separate, come gli angeli⁴¹. San Tommaso spiega che per il funzionamento dell’attività intellettuale l’anima riceverà un’influenza della luce divina⁴². Egli giunge ad equiparare il funzionamento dell’attività dell’anima razionale durante il periodo intermedio⁴³ all’attività dell’interazione angelica: nella *Summa contra Gentiles* san Tommaso sostiene che le creature angeliche comunicano attraverso di una sorta di telepatia mentale⁴⁴. Le informazioni, che riguardano Dio e la sua opera, vengono trasmesse per illuminazione agli angeli. Il sistema di comunicazione è poi ordinato in base alla gerarchia angelica⁴⁵: Dio illumina gli angeli più alti, i quali ordinano il contenuto verso gli ordini angelici minori che, infine, lo trasmettono alle anime adattandolo alle capacità umane⁴⁶. A margine san Tommaso offre un interessante commento a questa modalità di conoscenza: egli paragona il passaggio che l’anima compie all’atto della separazione dal corpo al passaggio dallo stato neo-natale alla fanciullezza. Il paragone regge attraverso l’esplicitazione della funzione dei fantasmi, che per san Tommaso equivale alla funzione del latte nello svezzamento di un neonato. Da questo si coglie che l’anima giunge alla più alta forma di conoscenza possibile durante lo stato di separazione del corpo. Non è però lecito inferire da questa considerazione alcuna forma di disprezzo della corporeità da parte dell’Aquinata, quasi che l’anima fosse giunta così alla teleologia iscritta da Dio nell’atto creativo.

⁴¹ Cfr. *ST I*, q. 75, a. 6, ad 3.

⁴² Cfr. *ST I*, q. 89, a. 1, ad 3.

⁴³ Si adotta nella presente trattazione l’espressione classica dell’escatologia cattolica che indica il tempo che intercorre tra la morte dell’uomo e la risurrezione dei corpi.

⁴⁴ Cfr. *SG II*, c. 81.

⁴⁵ La strutturazione gerarchica non dipende dalla gerarchia ontologica cui si è fatto riferimento in precedenza, in quanto non pertiene l’essenza dei diversi angeli. Si tratta di una gerarchia dipendente dal grado della loro elevazione spirituale. San Tommaso specifica questo in *ST I*, q. 108, a. 7 co.

⁴⁶ Cfr. *QD anima*, a. 17. Circa il ruolo dei fantasmi, san Tommaso afferma: *Ad decimumnonum dicendum quod intellectus indiget auxilio sensus secundum statum imperfectae cognitionis, prout scilicet accipit a phantasmatis; non autem secundum perfectiorem cognitionis modum, qui competit animae separatae. Sicut homo indiget lacte in pueritia, non tamen in perfecta aetate.* *QD anima*, a. 19, ad 19.

Infatti, allo stesso tempo, san Tommaso annota che tale metodologia, pur essendo ottima, non è da presentare come la migliore per l'anima umana⁴⁷. A causa della poca potenza dell'intelletto umano, infatti, tale metodo comporta una conoscenza poco chiara, a differenza di quella che le anime acquisiscono tramite i fantasmi che si presenta come distinta e completa⁴⁸.

6 Il ruolo della corporeità

L'annotazione dell'Aquinate circa la forma di esercizio delle capacità razionali dell'anima dopo la morte ci conduce ad affrontare anche il tema della corporeità nella prospettiva escatologica. La dimensione corporea terrena, pur non essendo quella definitiva, a parere di san Tommaso è da ritenere la *migliore per noi*, anche in ordine all'esercizio delle attività che pertengono specificatamente alla nostra anima. Egli, a suffragio dell'importanza della dimensione corporea, si sofferma sulla natura dell'anima e afferma che «l'anima è unita al corpo in forza della sua natura»⁴⁹.

Per giustificare la persistenza dell'anima nella sua natura, san Tommaso propone un'analogia:

come neppure la natura del corpo leggero muta quando dal suo luogo naturale passa a un altro luogo che non gli compete per natura. Per cui,

⁴⁷ Si veda quanto l'Aquinate afferma circa il funzionamento dell'intellezione e del ruolo dei fantasmi in: *Quamvis autem hoc Aristoteles scilicet aperte manifestet in tertio huius, nihilominus tamen quantum ad hoc aliquid exponemus. Nam intelligere quodammodo est proprium animae, quodammodo est coniuncti. Sciendum est igitur, quod aliqua operatio animae aut passio est, quae indiget corpore sicut instrumento et sicut obiecto. Sicut videre indiget corpore, sicut obiecto, quia color, qui est obiectum visus, est in corpore. Item sicut instrumento; quia visio, etsi sit ab anima, non est tamen nisi per organum visus, scilicet pupillam, quae est ut instrumentum; et sic videre non est animae tantum, sed est organi. Aliqua autem operatio est, quae indiget corpore, non tamen sicut instrumento, sed sicut obiecto tantum. Intelligere enim non est per organum corporale, sed indiget obiecto corporali. Sicut enim philosophus dicit in tertio huius, hoc modo phantasmata se habent ad intellectum, sicut colores ad visum. Colores autem se habent ad visum, sicut obiecta: phantasmata ergo se habent ad intellectum sicut obiecta. Cum autem phantasmata non sint sine corpore, videtur quod intelligere non est sine corpore: ita tamen quod sit sicut obiectum et non sicut instrumentum.* In *De anima* I, l. 2, n. 4.

⁴⁸ Cfr. *ST I*, q. 89, a. 1 co.

⁴⁹ *Ibidem*.

quando l'anima si trova nel suo stato di unione con il corpo, allora le compete il modo di intendere mediante la riflessione sui fantasmi delle realtà corporee presenti negli organi del senso; quando invece sarà separata dal corpo, allora le competerà l'intellezione che si effettua volgendosi alle realtà che sono intelligibili per essenza, come avviene per le altre sostanze separate⁵⁰.

Dalle parole dell'Aquinate si coglie che nel tempo intermedio l'anima continua ad essere tale, ma subisce una sorta di costrizione, in quanto l'esercizio del suo *proprium* avviene secondo modalità non empiriche che non rientrano nella propria natura. Il *Doctor Humanitatis* utilizza dei termini indicativi della situazione: definisce lo stato intermedio «praeter naturam suam»⁵¹ e «contra naturam»⁵². L'anima rimane predisposta a ricevere i fantasmi, in quanto le capacità sensitive permangono in una sorta di esistenza virtuale, come se fossero in uno stato di potenzialità che non ha la possibilità di attualizzarsi a causa dell'assenza del corpo. Questa disposizione è una chiara indicazione della tendenza dell'anima ad essere unita al proprio corpo; tale tendenza, che permane nello stato intermedio, genera una sorta di tensione dell'anima nei riguardi della dimensione materiale⁵³. Come sostiene Vanzini, «L'anima [...] porta anche in sé l'impronta ricevuta durante l'esistenza terrena, nel plasmarsi reciproco con il corpo»⁵⁴.

7 La continuità esistenziale

La centralità del ruolo dell'anima durante lo stadio intermedio è indiscussa. San Tommaso mette in primo piano una delle implicazioni essenziali dell'immortalità dell'anima: la continuità esistenziale. Infatti, nel momento in cui l'uomo muore non è possibile asserire

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *ST I*, q. 118, a. 3 co.

⁵³ Il motivo è spiegato da san Tommaso in questi termini: *Ad secundum dicendum quod, quamvis corpus caeleste sit simpliciter nobilius terrestri corpore, tamen quantum ad actus animae rationalis, est minus conveniens. Nam anima rationalis accipit notitiam veritatis quodammodo per sensus; quorum organa formari non possunt ex corpore caelesti, cum sit impassibile. ST I*, q. 91, a. 1, ad 2.

⁵⁴ M. VANZINI, *Il corpo risorto di Cristo. Status quaestionis del dibattito teologico e linee di approfondimento*, 394-395.

che venga interrotta la sua esistenza sostanziale; se ciò fosse ammesso, sarebbe impossibile rendere ragione dell'articolo della dottrina cattolica che professa la risurrezione dei corpi, in quanto non vi sarebbero le condizioni per porre in rapporto l'*ens* risorto al vivente terreno. La morte porrebbe una cesura insanabile. L'Aquinate specifica che questo è ciò accade agli esseri corruttibili⁵⁵, ma non all'essere umano che alla risurrezione dei corpi tornerà ad essere numericamente lo stesso⁵⁶. Il processo risulta essere garantito dalla continuità esistenziale dell'anima e, più specificatamente, dalle conseguenze che comporta il *principium individuationis* della materia nei riguardi dell'anima, già in opera al momento della sua creazione. Per san Tommaso il principio di individuazione è «la designazione dell'individuo rispetto alla specie [...] mediante la materia»⁵⁷. La materia, essendo designata, rappresenta la condizione che permette il riconoscimento di una determinata sostanza, della sua individualità all'interno di una determinata specie⁵⁸. Sostiene Porro: è «[...] la materia ad assicurare alla forma il fatto di non poter essere ricevuta in altro, ma è poi l'estensione ad assicurare alla forma così ricevuta di non poter sussistere in più soggetti, facendo sì che più individui appartenenti ad una stessa specie possano distinguersi tra loro a livello numerico»⁵⁹. Da questo è chiaro dedurre che le sostanze immateriali non sussistono come singolarità di un'unica specie, ma ogni soggetto costituisce una specie a sé. Anche in questo caso l'anima, però, fa eccezione: pur vivendo, nel tempo intermedio, uno stato di separazione dal proprio corpo rimane *individuata*. Infatti, l'anima di ogni individuo, anche per quanto riguarda la propria essenza, emerge per una propria particolarità, dovuta all'apporto della materia⁶⁰. Come

⁵⁵ Cfr. IV *Sent.*, d. 44, q. 1, a. 1, qc. 2, ad 1.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *De ente*, II.

⁵⁸ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso*, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 46-49.

⁵⁹ TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, (a cura di) P. PORRO, ed., Bompiani, Milano 2002, p. 17.

⁶⁰ Essendo la causa da addurre alla materia, la differenza nella forma non produce una differenza di specie, come nel caso delle sostanze immateriali. A tal proposito l'Aquinate scrive: *Ad tertium dicendum quod differentia formae quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum; sunt enim diversorum individuorum diversae formae*,

osserva giustamente R. Pasnau, rimane aperta la questione circa la modalità in cui avviene questa corrispondenza, dato che per san Tommaso non è possibile concepire alcuna forma di passività da parte dell'incorporeo, quasi che l'anima possa essere plasmata dalla materia. Pertanto, a suo parere, ci sono due possibilità che possono essere tenute in considerazione: Dio potrebbe creare ogni anima in modo che essa sia proporzionata al corpo che informerà oppure la proporzione potrebbe essere garantita dal fatto che l'anima stessa si modella al corpo che individua⁶¹. Non troviamo esplicitazioni particolareggiate dell'Aquinate sul tema. Resta comunque centrale la personalizzazione dell'anima che garantisce la validità dell'individuazione anche durante lo stato intermedio, come se l'anima mantenesse una virtuale traccia della propria corporeità.

8 La centralità della risurrezione corporea

Le considerazioni effettuate precedentemente circa il composto sinolico che san Tommaso teorizza per trattare la particolarità dell'essere umano, mentre osserviamo la situazione che vive l'anima dell'uomo nello stato intermedio, non ci consentono di sostenere in maniera semplicistica che la persona sussiste dopo la morte, in quanto la separazione fa sì che l'anima individuata continui ad esistere, ma per parlare della sussistenza della persona è necessaria la presenza della corporeità, che è parte integrante della definizione di persona offerta dall'Aquinate. Come afferma Ladaria, «per san Tommaso [...] l'anima non è né l'uomo né la persona, allo stesso modo in cui non si definisce persona una mano o un'altra parte del corpo. [...] L'anima non è neppure l' "io" di alcun uomo»⁶². Queste precisazioni contribuiscono a determinare, seppure a grandi linee, lo stato dell'anima: essa garantisce una continuità di esistenza - a ltrimenti non potrebbe darsi risurrezione, ma si dovrebbe parlare di una nuova creazione -, ma non esaurisce la realtà personale. Essa è

secundum materiam diversificatae. ST I, q. 85, a. 7, ad 3.

⁶¹ Cfr. R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 384.

⁶² L. F. LADARIA, *L'uomo creato a immagine di Dio*, in B. SESBÜÉ, *Storia dei dogmi. L'uomo e la sua salvezza. V-XVII secolo. Antropologia cristiana: creazione, peccato originale, giustificazione e grazia, etica, escatologia*, II, Piemme, Casale Monferrato 1997, 117.

garanzia di sussistenza di una parte della persona umana durante lo stato intermedio. Per chiarificare la situazione di incompletezza san Tommaso ricorre ad un'immagine e afferma che lo stato dell'anima nel tempo intermedio corrisponde ad uno stato di sonno più che ad uno stato di veglia⁶³. Appare evidente che non è possibile definire una dimensione del genere come il raggiungimento del fine ultimo dell'uomo che l'escatologia dovrebbe garantire.

È da qui che, attraverso l'indagine dell'Aquinate, si fa strada la ragionevolezza dell'articolo di fede concernente la risurrezione dei corpi. San Tommaso conduce una riflessione metafisica, che pertiene ad uno studio condotto con rigore di metodo filosofico. Nella disamina che egli propone non può chiaramente trovare spazio una prova della verità della risurrezione dei corpi, in quanto si tratta di un evento meta-storico che non rientra nelle coordinate disponibili all'indagine razionale. Allo stesso tempo, però, è possibile riscontrare negli scritti dell'Aquinate l'emergere degli aspetti di ragionevolezza riguardante la supposizione della risurrezione degli stessi corpi⁶⁴ ai quali le anime separate erano in precedenza unite e di cui esse conservano gli attributi fisici in maniera virtuale, non istanziata. Il motivo riguarda il particolare rapporto che intercorre tra i due co-principi che - come è stato mostrato - comporta una sorta di modellamento dell'anima. Tale modellamento è da considerare originario, unico, non modificabile. Dunque, l'anima non potrebbe rimodellarsi su un corpo differente rispetto a quello con cui ha condiviso la dimensione terrena; il costo di un'operazione del genere consisterebbe in una frattura identitaria⁶⁵. Inoltre san Tommaso è consapevole che, qualora venisse abbandonato questo argomento di proporzionalità, si potrebbero ammettere come concepibili alcune concezioni non corrispondenti ad un ragionevole consequenzialità. Egli intende confutare le considerazioni sviluppate grazie all'assunzione del paradigma platonico, secondo cui un'anima potrebbe essere in un secondo momento assegnata a costituzioni materiali differenti, più perfette, anche non umane e di forma

⁶³ Cfr. IV *Sent.* 44, q. 2, a. 1, qc. 3 co.

⁶⁴ Si veda quanto scrive Tommaso in proposito: *necesse est quod corpus cui iterato anima unietur sit eiusdem rationis et speciei cum corpore quod deponit per mortem. Com. Th I, c. 153.*

⁶⁵ Cfr. R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, 390.

celestiale⁶⁶. L'Aquinate sostiene che una posizione del genere, oltre ad essere una forma escatologica eretica, inserisce un *vulnus* nel procedere della ragionevolezza del pensiero. Infatti, egli è pienamente convinto del rapporto di proporzionalità che sussiste tra la dimensione spirituale e quella materiale dei composti. Esso è comprovato dalla differenziazione delle capacità dei diversi individui appartenenti alla specie umana in ordine alle attività di intellesione⁶⁷. In altre parole, san Tommaso è assertore di una connessione tra le finalità che la forma è chiamata ad attualizzare e la costituzione materiale ad essa connessa⁶⁸.

Questo rapporto di corrispondenza metafisica secondo il *Doctor Humanitatis* nella dimensione escatologica deve essere necessariamente garantito. «[...] Il “corpo che visse” è stato il luogo del plasmarsi dell'anima nella sua specificità personale, ed il nuovo corpo che dovrà unirsi ad essa per permettere all'uomo di essere nuovamente se stesso [...] sarà dotato da Dio della *stessa* impronta o configurazione del vecchio, un'impronta che “combaccerà” perfettamente con quella dell'anima»⁶⁹. San Tommaso non conduce il suo ragionamento ad esplicitare la modalità attraverso cui ciò avverrà⁷⁰; è facilmente comprensibile che arrischiarsi in un tale ambito di indagine costringerebbe la trattazione ad addentrarsi in certe strette anse, che esulerebbero dalla conduzione di un livello razionale di

⁶⁶ Giuseppe De Rosa definisce concezioni del genere con la sintetica espressione di “mito illusorio”. Infatti, tali considerazioni possono essere sostenute solo attraverso una premessa: l'unione accidentale e passeggera di corpo e anima, considerati come due esseri completi e distinti. Tale premessa non corrisponde all'inemendabile esperienza della vita umana. Per un'analisi approfondita sull'argomento si rinvia a G. DE ROSA, *L'uomo, la sua natura, il suo destino. Antropologia cristiana*, Elledici-La Civiltà Cattolica, Torino-Roma 2007.

⁶⁷ Sul rapporto di proporzionalità si tenga presente quanto san Tommaso sostiene riguardo al fatto che ogni anima ha un corpo adeguato alle proprie attività: *Respondeo dicendum quod, cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam; ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso*. ST I, q. 76, a. 5 co.

⁶⁸ Cfr. SG II, c. 44.

⁶⁹ M. VANZINI, *Il corpo risorto di Cristo. Status quaestionis del dibattito teologico e linee di approfondimento*.

⁷⁰ La filosofia scolastica fu influenzata in maniera non univoca dall'idea di una rianimazione del cadavere. Per un ricognizione sulla situazione si rinvia a F.-J. NOCKE, *Escatologia*, Queriniana, Brescia 2006, 124-127.

indagine e che appartengono propriamente all'approccio di fede.

9 Conclusione

Il percorso fin qui condotto ha cercato di ridisegnare, seppure per larghe campiture, il ragionamento che conduce san Tommaso alla presentazione della ragionevolezza della supposizione della risurrezione dei corpi alla fine dei tempi. È evidente che l'indirizzo di ricerca dell'Aquinate è costantemente illuminato dalla luce della fede, ma questo non oscura il rigore e la geometrica consequenzialità di quanto egli ha affermato. Dinnanzi al proliferarsi di tendenze neognostiche in ordine all'escatologia, lontane dalla redenzione come è compresa alla luce della testimonianza normativa della Scrittura e nella Tradizione, l'approccio antropologico di san Tommaso si presenta ancora come una valida espressione della ragionevolezza della fede cattolica e come esempio della retta trasmissione dell'annuncio di fede⁷¹. Mentre il neognosticismo cerca di insinuarsi con caratteri spiritualistici ed individualistici, l'approfondimento tommasiano ci permette di toccare con mano che il panorama redentivo annunciato dal Figlio di Dio non prevede la salvezza dal mondo, ma una salvezza con il mondo⁷². La soteriologia presentata da s. Tommaso d'Aquino mette in primo piano il grande valore che assume la storia umana. Egli vede nei segni che le gioie e le fatiche imprimono nella nostra dimensione carnale una preziosa realtà, che trova realizzazione all'interno del compimento finale, così come lo sono i segni delle ferite del Risorto. San Tommaso confrontandosi con il mistero della risurrezione del Cristo, evento che causa la redenzione dell'uomo⁷³, sostiene che se non fosse compresa nel processo di glorificazione tutta la carne, la perfezione della risurrezione sarebbe stata compromessa⁷⁴.

⁷¹ Circa l'attualità dell'approccio di san Tommaso si tenga in considerazione che la sua visione unitaria può anche essere considerata come una mediazione privilegiata per il dialogo con le istanze del mondo scientifico, in particolare con le attuali ricerche che si conducono nell'ambito delle neuroscienze. A tal proposito si rinvia a G. PICCOLO, *L'anima e il suo significato*, in «La Civiltà Cattolica» IV (2015), 553-565.

⁷² Cfr. A. MAGRIS, *Il Salvatore gnostico*, in R. BATTOCCHIO – R. REPOLE, *Ogni uomo vedrà la salvezza di Dio (Lc 3,6) Sulla soteriologia cristiana*, Glossa, Milano 2017, 36-49.

⁷³ Cfr. *ST* III, q. 56, a. 1.

⁷⁴ Cfr. *Com. Th.* I, c. 237.

Nello stesso orizzonte analizza la presenza dei segni delle ferite, che l'Aquinate ritiene convenienti perché rimanga per sempre la testimonianza della vittoria della morte, perché attraverso di esse venga rafforzata la fede dei discepoli nella risurrezione e per mostrare costantemente al Padre quale sofferenza il Cristo ha sofferto per la redenzione umana⁷⁵. L'argomento cristologico dà compimento al nostro percorso: per san Tommaso nel Risorto la carne assume una rilevanza del tutto particolare, in quanto diviene strumento eterno di mediazione. In quest'ottica risplende ulteriormente il valore che l'Aquinate attribuisce alla dimensione materiale del singolo umano. L'apporto teologico e sapienziale che sottostà all'analisi sistematica proposta da san Tommaso ci conduce a cogliere le innumerevoli iridescenze che la sua proposta continua a presentarci, rendendola perennemente valida.

⁷⁵ *Primo quidem, propter gloriam ipsius Christi. Dicit enim Beda, super Luc., quod non ex impotentia curandi cicatrices servavit, sed ut in perpetuum victoriae suae circumferat triumphum. [...] Secundo, ad confirmandum corda discipulorum circa fidem suae resurrectionis. Tertio, ut patri, pro nobis supplicans, quale genus mortis pro homine pertulerit, semper ostendat. Quarto, ut sua morte redemptis quam misericorditer sint adiuti, propositis eiusdem mortis indiciis, insinuet. Postremo, ut in iudicio quam iuste damnentur, ibidem annuntiet. ST III, q. 54, a. 4 co.*

ACCOMPAGNARE, DISCERNERE, INTEGRARE:
RIFLESSIONI ANTROPOLOGICHE SULL'ESORTAZIONE
APOSTOLICA "AMORIS LAETITIA"
DEL SANTO PADRE FRANCESCO

*Premessa introduttiva ad un'esortazione
che va al di là della "questione famiglia"*

di Federico Baratta

Abstract

In questo saggio l'intento dell'autore è quello di delineare la tesi di fondo che Papa Francesco sviluppa in "Amoris Laetitia", una bellissima Esortazione Apostolica, attraverso questi tre verbi, accompagnare, discernere, integrare, che sono i tre verbi che si possono coniugare sia in senso antropologico, sia in senso teologico e pastorale. In questi tre verbi è infatti contenuta tutta la dottrina di Papa Francesco, la dottrina pastorale, la dottrina dell'accompagnamento, del discernimento e dell'integrazione.

Keyword

Amoris Laetitia, Francesco, integrazione, discernimento

Esistono ad oggi parole più adatte di *amoris laetitia* per descrivere la bellezza, la complessità e la necessità di vivere una vita pervasa dall'amore? Probabilmente no, e questo perché i due sopraccitati termini latini sono paradigma di una vasta gamma di sensazioni, emozioni e coinvolgimenti che può far comprendere solo il vivere l'amore per davvero. L'amore è infatti quel mezzo attraverso cui sentirsi veramente *laeti*, dunque felici dello scambio continuo che si sta vivendo. Perché l'amore è incontro, scambio e condivisione. Quando si parla però di amore, non ci si riferisce né ad un amore eccessivo e smodato, né ad un amore solitario: l'amore si può definire tale quando lo si vive nella misura, alla luce della voce di Dio e, soprattutto, lo si condivide con qualcuno: è per questo che la coppia assume in tal senso una

disarmante centralità. Se l'amore è incontro, scambio e condivisione, non si può che viverlo insieme. A comprendere questo era arrivato anche il filosofo greco Platone – sembra che teologia e filosofia siano mondi a sé stanti, invece presentano numerosi punti di contatto – il quale affermava che l'amore è ricerca dell'altro, della metà che manca a ciascuno, e raggiunge la sua esplicazione quando avviene un incontro, perché «l'amore, da Platone in poi, è il mezzo attraverso il quale superare i limiti dell'esistenza umana e raggiungere così una comunione nell'anima»¹. L'amore possiede quindi, in questo senso, un importantissimo valore antropologico, perché collega l'esistenza umana alla relazione d'amore di una coppia e, universalmente, di tutte le coppie. È dunque importantissimo che la coppia sappia come vivere l'amore che la pervade, per raggiungere così la completezza in quest'ultimo. Per sapere come vivere, la coppia deve essere guidata, ed è proprio per questo motivo che, circa cinque anni fa, nel 2016, il Santo Padre Francesco scrisse una tra le più belle Esortazioni Apostoliche mai scritte, che porta proprio il nome di *Amoris Laetitia*. E' con l'intento di guidare la coppia alla via dell'amore che il Santo Padre Francesco, intendendo l'amore come incontro, scrive «dall'incontro dell'amore, che guarisce la solitudine, sorgono la generazione e la famiglia»². La Chiesa, come comunità di fedeli, individua nell'amore il nucleo di partenza «più bello, più attraente, e allo stesso tempo più necessario»³, attraverso il quale la comunità fiorisce. La coppia deve essere dunque guidata all'amore, dalla voce di Dio e dalla carità, secondo una via di misura, decoro, rispetto e incontro, alla base della quale devono esserci tre verbi, paradigmi di tre comportamenti che la coppia stessa, e la comunità intesa come coppia in senso universale, devono attuare: *accompagnare, discernere, integrare*.

Un Dio che accompagna l'umanità

lungo il tragitto della storia

Il primo dei verbi chiamati in causa in questa riflessione è accompagnare, un verbo che presenta una forte struttura di significato. L'*ac-*

¹ L. ROBIN, *La teoria platonica dell'amore*, Celue editore, Cesenatico 1973, p. 198.

² FRANCESCO, "*Amoris Laetitia*", c.13, 2016.

³ IDEM, "*Evangelii Gaudium*", c. 35, 2013

compagnare è infatti imprescindibile per coloro che possano davvero dirsi cristiani: ed è in questo senso che il verbo assume significato di stare insieme, farsi carico del dolore dell'altro, non abbandonare alla solitudine, ma tendere alla cultura dell'incontro, perché è necessario che si crei “*quel bel poliedro dove tutti trovano un posto*”⁴. Partendo da una prospettiva prettamente etimologica, l'accompagnare presuppone innanzitutto la condivisione di qualcosa: esso deriva, in latino, dall'unione di *ad* e *compagno*, e a sua volta *compagno* deriva dal latino arcaico *cum* e *panis*, colui con cui si condivide il pane. E' infatti verosimile che gli antichi considerassero compagno colui che condivideva con gli stessi un momento importantissimo, quello del pasto. L'accompagnare è quindi un verbo che affonda le sue radici nella notte dei tempi: fu sin dall'inizio che, tra uomini, in quanto esseri sociali, si svilupparono simpatie e antipatie, che condussero dunque alla creazione del concetto di *compagno*. E l'accompagnare è l'espressione alla massima potenza di questo concetto: l'accompagnare era, ed è tutt'oggi a ben pensare, un'azione che si svolge nei confronti di un compagno. Il concetto di accompagnare si evolse però nel tempo, arrivando ad occupare sfere di significato afferenti alla religione e non. A proposito di *accompagnare*, non bisogna dimenticare che lo stesso Gesù mise in atto questa azione che oggi individuiamo alla base dei buoni comportamenti di una coppia: Gesù fu un *compagno* in quanto condivide il pane e lo distribuì a ciascuno dei suoi seguaci, fu, per chi lo incontrò, un compagno di vita, una persona dalla quale era piacevole essere accompagnati per un tratto della vita. Gesù, che accompagnò diversi, fu infatti pervaso da « un'unica, intensa, profonda esperienza di relazione con gli altri »⁵, che lo rende oggi uno dei più alti termini di paragone per il concetto di *accompagnare*. Questa concezione di accompagnare, prende però in considerazione soltanto una moltitudine di persone coinvolte da questa bellissima azione: bisogna pertanto considerare la coppia, come dualismo perfetto tra uomo e donna che, in questo senso, deve basarsi anzitutto sulla prospettiva dell'*accompagnare*. Quando l'uomo e la donna furono creati, in quell'ordine di cose perfetto che è la creazione, vennero pensati dal Creatore l'uno per *accompagnare* l'altra: che senso avrebbe avuto la vita dell'uomo

⁴ IDEM, *Fratelli Tutti*, cap. 3, par. 71, 2020.

⁵ *Ibidem*.

senza l'accompagnamento della donna e viceversa? Sarebbe stata una vita di sofferenze, di stenti, in cui tutto grava sulle spalle di una sola persona: l'accompagnare serve proprio a questo, a rendersi partecipi di una gioia e di un dolore, a condividere un pensiero, un sentimento, al semplice stare insieme. L'accompagnare rispetta il bisogno di completamento intrinseco nell'essere umano, perché quando si è accompagnati, allora non si è più soli e incompleti. Naturalmente, in una coppia, per poter mettere in pratica l'accompagnare, è necessario che tutto sia diretto magistralmente dall'amore, quel cardine che è alla guida della coppia stessa: è dunque in questo senso che assumono una notevole importanza diversi testi, tra cui spicca il Cantico dei Cantici, contenuto all'interno della Genesi. Il Cantico dei Cantici può essere considerato, tutt'oggi, "*un faro splendente di luce per la vita cristiana*"⁶, un passo attraverso cui è necessario che passino tutti coloro che dicono di voler vivere una vita cristiana completa, guidata dai valori del cristianesimo stesso. La vita delle coppie deve essere dunque regolata e scandita da quello che, secondo alcuni studiosi, avrebbe in ebraico il nome di "*il Cantico più bello di tutti*" (era infatti costume nella lingua ebraica ripetere uno stesso sostantivo assegnandoli valore superlativo): esso infatti, partendo dalla creazione dell'uomo e della donna, riflette sul fatto che essi siano fatti per stare insieme e accompagnarsi l'un l'altro. Il Cantico dei Cantici recita infatti: «Dove ha diretto i suoi passi il tuo amato, perché lo cerchiamo con te?»⁷ e dunque possiede certamente una visione di condivisione all'interno della coppia, di accompagnamento inteso come vicinanza fisica, psichica e morale. La coppia, alla luce di quanto espresso nel Cantico dei Cantici, si dirige verso la completezza, verso l'assunzione di una forma in cui l'uomo e la donna non sono più in grado di nuocere, ma soltanto di essere proiettati verso il bene. L'*accompagnare* diventa dunque un concetto così importante anche perché Dio fu il primo a dargli importanza. Il nostro è un Dio che accompagna gli uomini, i quali, attraverso questo sostegno, non si sentono abbandonati: è facile per l'uomo, fragile ed esposto alle intemperie dell'esistenza cadere nello sconforto, ed è proprio per questo che Dio *accompagna*

⁶ A. BATTEGAZZORE, *Quaderni di cultura classica, cristiana, medievale*, Sandalion editore, 2007, p. 7.

⁷ *Cantico dei Cantici*, libro 6, vers. 1.

l'uomo stesso. Dio in questo senso è davvero *Padre*, in quanto fa sì che i suoi figli non si sentano abbandonati. Questo, sotto l'aspetto antropologico, genera naturalmente sicurezza nell'uomo che, non sentendosi abbandonato, dà il meglio di sé, anche e soprattutto nell'esistenza di coppia. Dio diventa quindi un cardine imprescindibile per la stabilità della coppia stessa che, *accompagnandosi e sentendosi accompagnata*, vive felicemente la sua esistenza.

Una Chiesa che sa condividere le fragilità e le sa, alla luce del Vangelo e di Cristo, risanare

Nella trattazione del precedente paragrafo si è accennato alle fragilità della coppia, ponendo una delle soluzioni nell'accompagnare. A questo punto bisogna però fare un passo indietro, e chiedersi quali siano le motivazioni per cui è necessario che le coppie si accompagnino: il bisogno di *discernere*, quel bisogno che porta a capire le difficoltà. Partendo, anche qui, da un significato prettamente etimologico, per poi giungere ad un significato universale, il verbo discernere affonda le sue radici nel verbo latino *cernere*, che ha significato di vedere: colui che discerne è colui che non ignora, e quindi contempla la possibilità che ci possano essere delle difficoltà. Una coppia, dunque, per poter vivere nella concordia dell'amore, deve saper innanzitutto *discernere*, dunque *vedere*, quali siano le sue reali difficoltà e quali invece corrispondano solo a futili e ordinari problemi: è importantissimo che dunque la coppia discerna, insieme, e veda laddove ci sono delle difficoltà e delle fragilità. Quando la coppia cerca e discerne, allora riesce sicuramente anche a trovare la volontà di Dio, perché essa, sebbene talvolta non la vediamo in quanto accecati dal resto, è sempre presente: la volontà di Dio tende sempre verso il miglioramento della coppia e, dunque, il superamento delle difficoltà. Il monito che il verbo *discernere* vuole far passare, è quello di non trascurare le difficoltà che poi, presto o tardi, vengono a galla, ma di discernere tra queste, individuare i veri problemi, e cercare in questo la volontà di Dio. Bisogna dunque che la coppia faccia in modo che il *discernere* «possa dirigerci nel nostro cercare e trovare la volontà attuale di Dio»⁸, perché è

⁸ J. SCANNONE, *Discernere e accompagnare*, NPG editore, Roma 2017, p. 44.

in questa azione che Dio stesso è situato. Appare dunque chiara la necessità di discernere per una coppia che, alla luce di ciò, può condurre un'esistenza limpida e priva di difficoltà. *Discernere* significa non tacere, dunque reagire di fronte alle difficoltà che si profilano di fronte all'esistenza umana della coppia: significa non arrendersi, non abbattersi, considerare il confronto un modo per crescere e superare le difficoltà giungendo, così, alla volontà di Dio. Il discernere è dunque «un metodo normale di crescita nella fede del credente e della coppia»⁹, attraverso il quale si giunge ad un livello che altrimenti non sarebbe raggiungibile. Bisogna però considerare che le difficoltà che la coppia deve affrontare, da superarsi attraverso il *discernere*, non sono sempre interne alla coppia, ma talvolta sono connaturate ad un *modus operandi* sociale e culturale che porta la coppia stessa a riscontrarle: si parla soprattutto dell'unione tra sposati divorziati, un dibattito che anima grandemente le discussioni di stampo religioso e non. In particolare, la difficoltà che questo tipo di coppia incontra, è generata da un interrogativo che tutti si pongono: «è giusto far entrare queste persone che, per un motivo o per un altro, hanno operato la decisione di separarsi dalla persona a cui precedentemente si erano uniti?». Però, anche in questo caso, come detto prima, la soluzione a questa difficoltà deve essere il *discernere*: non un discernimento bieco e cieco, che guarda solo alla realtà a cui si vuole guardare, ma un discernimento universale e pastorale. Il paradigma di una Chiesa nuova deve essere proprio questo *discernimento pastorale*, un discernimento deciso ma saggio, come deciso e saggio è il pastore che guida il suo popolo. La richiesta avanzata nei confronti di ogni pastore è, quindi, quella di *discernere* tra le situazioni delle coppie, e individuare quali siano le coppie da aiutare. Il discernere deve diventare dunque un modo di operare della coppia, che deve rivolgersi verso la ricerca della parola di Dio: è in questo senso che la coppia si rivede Chiesa e la Chiesa si rivede nella coppia. Entrambi sono gruppi che vanno alla ricerca della parola di Dio e, come detto, è bene che mettano in atto questo *discernere*: un discernere privato e un discernere pastorale, che si adattano l'uno alle esigenze dell'altro, con l'intento di vedere, individuare le difficoltà e risolverle, trovando una via che non

⁹ A. CENCINI, “*Il coraggio di discernere*”, Paoline editore, Roma 2018, p. 121.

tradisca il corretto modo di essere e comportarsi. È in questo contesto che si apre la strada per il terzo dei verbi alla base di questo articolo, *integrare*.

Una chiesa che accompagna alla destinazione universale di tutti, come fratelli in Cristo e figli adottivi di Dio

La riflessione sinora condotta sull'esistenza della coppia si è basata sui verbi *accompagnare* e *discernere*: *accompagnare* inteso come condivisione delle felicità e delle difficoltà, *discernere* inteso come saper vedere quali siano i problemi da affrontare. Per far sì, però, che questo discorso risulti completo, proprio come l'esistenza di una coppia che metta in pratica queste azioni, è necessario che si inserisca un altro verbo: *integrare*. Ormai è consuetudine partire dall'etimologia del verbo, in quanto dalla derivazione etimologica si riesce a far venire fuori il significato intrinseco del termine: *integrare* deriva dal latino *integer*, il cui significato è "intero", "compatto". L'*integrare* dunque porta anzitutto con sé un messaggio sociale: si integra quando non si lascia indietro, non si abbandona nessuno, quando prevale il noi rispetto all'io. Integrare significa far sentire gli uomini parte di un insieme "compatto" in quanto tali: qualora questo non dovesse esserlo, le conseguenze sarebbero note a tutti. Una società che non integra e presenta delle crepe sociali e morali, certamente è destinata al baratro, ad una fine non felice. Qui si colloca lo scopo primo dell'integrazione, accettare l'altro, rispettarlo, farlo sentire veramente uomo attraverso una cultura che guarda all'incontro e non all'individualismo. Con le parole *individualismo* e *cultura dell'incontro*, due concetti importantissimi, si rimanda a quanto affermato dal Santo Padre Francesco nella sua enciclica "*Fratelli Tutti*", dove egli scrive «l'individualismo non ci rende più liberi, più uguali, più fratelli, non avvantaggia la cultura dell'incontro»¹⁰. Appurato dunque il significato etimologico del verbo *integrare*, è necessario comprendere come calare quest'ultimo nella trattazione degli aspetti antropologici dell'Esortazione Apostolica in esame, "*Amoris Laetitia*". Diversi sono i punti d'incontro tra due discorsi che sono apparentemente così distaccati: la coppia, come ultima delle azioni elencate, deve mettere in pratica l'*integrare*, per

¹⁰ FRANCESCO, *Fratelli Tutti*, 3, 105.

raggiungere così una stabilità interna. La coppia deve essere infatti capace di integrare caratteristiche proprie di entrambi i componenti, di scambiare emozioni e passioni sia all'interno che all'esterno, di mettersi in relazione con se stessa e con gli altri. L'integrare, inoltre, in una visione più religiosa, è volto al momento del ritorno e del reinserimento: all'interno di una coppia è necessario, infatti, che si *integri* nuovamente il componente che, a causa di un errore, se ne è allontanato, integrando ciò che di nuovo quest'ultimo sta portando dall'esterno e dalle esperienze vissute. Assume quindi in questo contesto un valore pressoché fondamentale il concetto della riaccoglienza in una coppia: sbagliare fa parte della natura dell'essere umano, pertanto è possibile che avvenga. È proprio per questo che alla base dell'integrazione e del reinserimento c'è la presa di coscienza di ciò che si è fatto: quando si preparano i bambini alla confessione dei loro peccati, non si chiede forse loro di riconoscere di averli compiuti? Allo stesso modo, all'interno della coppia, avvenuto un danno che genera una frattura, in primo luogo è bene che chi ha sbagliato si renda conto di averlo fatto: quando ciò avviene, allora è giusto che l'altro componente, trovandosi di fronte a un reale pentimento, decida di perdonare. A questo punto è bene riprendere il discorso che si faceva prima della coppia intesa come Chiesa e viceversa: così come la Chiesa contempla una prospettiva salvifica per gli uomini di buona volontà, affinché possano riscoprirsi tali, è bene che anche la coppia comprenda la buona volontà di reinserirsi in questo perfetto dualismo che deve essere diretto dall'amore e dalla voce di Dio. La concezione della Chiesa, e dunque in questo senso della coppia, è parecchio vicino agli ideali dell'Umanesimo, di rispetto dell'uomo in tutte le sue sfaccettature: la missione della Chiesa non è infatti quella di perdonare indulgentemente i peccatori, ma di perdonarli dopo averli portati alla riflessione. Gli uomini sono infatti di buona volontà solo nel momento in cui scoprono, o riscoprono, di esserlo. Allo stesso modo, all'interno della coppia, non bisogna perdonare in modo facile colui o colei che ha sbagliato: bisogna che ci sia una riflessione e che la persona in errore, cosciente di ciò che ha fatto, si riscopra un vero amante in quanto tale, guidato dalla voce di Dio Padre e dall'esempio sulla Terra di Gesù. La fede, nella Chiesa e nella coppia, è come un fattore di integrazione

sociale e culturale¹¹, cioè un mezzo attraverso cui *integrare*. Bisogna però, in un discorso di questo tipo, stabilire quali siano i confini oltre i quali l'*integrare* diventa *non curarsi*: l'*integrare* prevede infatti che, alla base, ci sia un'attenzione verso l'uomo in quanto tale, e non un disinteresse verso quest'ultimo. Prima si parlava di unioni irregolari, e si erano citate a tal proposito le unioni di sposati divorziati, ma queste non sono le uniche unioni non sancite dalla norma: tra queste rientrano anche le unioni civili. Riguardo le unioni civili si è scatenato, e continuerà a imperversare, un duro dibattito, tra coloro che le ritengono regolari e coloro che le ritengono irregolari. La chiave della questione, non sta, però, tanto nel considerarle regolari o irregolari, quanto nel pretendere che a questo si adatti la dottrina del matrimonio. L'*integrare*, infatti, non presuppone che ci si adatti per forza al vecchio, ma che si crei anche del nuovo sulla base delle nuove esigenze e situazioni. *Integrare*, all'interno di questo tipo di discorso, non significa stravolgere la dottrina del matrimonio - fermo restando che verso queste persone bisogna mantenere rispetto, dignità, riconoscimento e accoglienza - ma far sì che questi si sentano accolti in un ambiente che da una parte si confaccia a ciò che c'era prima, e che dall'altra si apra verso la novità che è sempre un modo di rinnovarsi. *Integrare* in questo senso significa comprendere la specificità della chiamata cristiana, differente per ciascuno, alla cui base si trova, però, la carità, un cardine imprescindibilmente importante sia nell'atteggiamento di tutti i giorni che, specialmente, nell'*integrare*.

Conclusioni

Alla luce di quanto espresso in questo articolo, si comprende limpidamente quali siano i comportamenti che ciascuna coppia dovrebbe intraprendere per vivere in armonia, dunque alla luce della voce di Dio. La coppia, dunque, risulta soprattutto tale quando è guidata dall'amore, quel sentimento che, come si diceva all'inizio, ne pervade i componenti, sempre alla luce del messaggio di carità e di speranza lanciato prima da Gesù e poi da Papa Francesco nella sua Esortazione Apostolica *Amoris Laetitia*, che risulta davvero essere un fiore all'oc-

¹¹ N. SPINETO, *La religione come fattore d'integrazione*, Edizioni dell'Orso editore, Alessandria 2008, p. 6.

chiello del Magistero della Chiesa Cattolica. Per comprendere, però, quanto scritto in quest'articolo è necessario che si faccia una precisazione sostanzialmente fondamentale: l'amore di cui si parla in queste righe è un amore di stampo cristiano, inteso come gioia totale dell'essere, donata da Dio all'uomo e alla donna. L'amore e la gioia cristiani vanno infatti al di là della semplice ἡδονή (*edoné*) greca, in quanto questo è inteso come un piacere effimero, strappato all'esistenza, che comporta il vivere nell'imperturbabilità della solitudine. L'amore cristiano comporta invece il vivere nel mondo, cercando di cogliere il positivo, anche in una società in cui l'uomo crede di avere raggiunto il massimo del piacere. In sostanza l'amore cristiano è vita quotidiana, all'insegna della voce di Dio e della carità, ed essendo così vicino alla realtà di vita non può che addirsi ad un discorso come la coppia. Questa prende in considerazione la più grande delle variabili esistenti sulla Terra, l'uomo, ed è necessario che, per vivere in maniera concorde e completa, rispetti i verbi dell'*accompagnare, discernere, integrare*, qui declinati alla luce dell'Esortazione Apostolica *Amoris Laetitia* del Santo Padre Francesco.

Si ringrazia per la preziosa collaborazione il mio carissimo studente, liceale classico, Francesco De Noia per il suo supporto tecnico nella stesura dell'articolo.

L'UOMO "IMMAGINE E SOMIGLIANZA DI DIO"

di Michel Sewodo

Abstract

L'uomo "immagine e somiglianza di Dio" è visto nell'AT come l'unico essere tra le creature che possiede gli attributi di Dio quali : permanenza nell'amore, immortalità, l'indistruttibilità; per questo, il peccato lo ha colpito, ma non ha cancellato l'immagine.

Il NT afferma che Cristo, Figlio di Dio, Icona di Dio, ha dato all'uomo il suo proprio statuto di Icona del Padre e lo ha reso di nuovo uomo perfettibile dopo il disastro del peccato e gli ha dato l'opportunità di essere salvato : e' la divinizzazione.

Il poeta Dante nella sua Divina Commedia ha rappresentato, immaginativamente, questo itinerario spirituale del peccatore verso la salvezza realizzata nel Paradiso, dopo la purificazione nel Purgatorio. L'Inferno è riservato a coloro che hanno rifiutato, volontariamente e deliberatamente, la grazia di amore offerta da Cristo all'umanità.

Keywords

Uomo; Dio; Immagine; Somiglianza; Icona; Permanenza; Amore; Immortalità; Divinizzazione; salvezza; Dante; Inferno; Purgatorio; Paradiso.

Introduzione

Il titolo "L'uomo immagine e somiglianza di Dio", che ho scelto per il mio articolo, non è in dicotomia con i titoli di tutti gli articoli che vorranno celebrare Dante nel suo ottocentesimo anniversario di morte. Perché la *Divina Commedia* è un discorso immaginativo sull'

uomo creatura di Dio chiamato alla divinizzazione. Nell'Inferno dantesco i dannati sono immortali, ma, per il fatto di essere così lontani da Dio a causa dei loro peccati, la loro immortalità nella sofferenza eterna è chiamata "seconda morte". Nel Purgatorio i dolenti non subiscono una dannazione eterna, ma salgono sul monte della purificazione per passare poi, purificati, in Paradiso, la Dimora di Dio fatta di luce e d'amore: l'Empireo. Andare in Paradiso è, quindi, il vero destino dell'uomo, destino che l'uomo deve realizzare grazie allo spazio e al tempo limitati, ma necessari, offertigli dal Creatore. Questo, infatti, l'ha creato limitato, ma lo ha reso, comunque, illimitato nel suo "essere nella permanenza dell'amore" che lo stesso Dante chiama "intelligenza d'amore". Orbene, sappiamo che l'altro nome di Dio è "Amore", "Agapè". Se l'uomo è creato fragile e mortale nella sua natura biologica, egli rimane immortale nella sua "somiglianza" con Dio. Ma questo è solo un progetto da realizzare. Raggiungere il Paradiso, lo stato di beatitudine eterna, è il suo "compito", compito che è da compiere in pienezza e che produce la felicità che, già, si gode nello spazio-tempo della vita terrena e che poi si prolunga nell'altra dimensione di vita dopo la morte biologica, in Paradiso. Paradiso, sì, ma "non un luogo" come lo ha immaginato Dante, anche se afferma bene che è un luogo "immateriale". Il Paradiso celeste è uno stato di vita nell'Eterno. L'uomo nella sua natura creaturale archetipica riflette questa vita dell'Eterno, è "immagine e somiglianza dell'Eterno". Purtroppo il peccato che ha fatto irruzione in questa creatura "bella e pulita", l'ha severamente danneggiata, ma senza poterla distruggere del tutto. Il peccato le ha tolto la Grazia che la rendeva "somigliante" con Dio. Questa somiglianza va ricostruita dall'Architetto, "Icona Perfetta" di Dio, Cristo. E' l'opera fondamentale alla quale l'uomo, nella storia, è chiamato a partecipare con l'ardente desiderio e la forte volontà di essere totalmente "dio" in Dio.

Collocherò il tema "immagine e somiglianza" nel suo vasto campo semantico e mi limiterò alla scelta di alcune semantiche più suggestive che confronterò con alcuni testi biblici.

Un'esigenza fondamentale del metodo della teologia biblica è di non iniziare il discorso teologico con la Genesi ma con il Cristo Risorto. Ma qui, prima di sviluppare il concetto di "Cristo Icona di Dio e l'uomo icona di Cristo", vedremo come il libro della Genesi e alcuni testi dell'AT presentano il tema.

1 Un vasto campo semantico

La definizione “l'uomo immagine e somiglianza di Dio” è una semantica tra tante altre, come ad esempio: l'uomo icona di Dio; l'uomo simile a Dio; l'uomo conformato a Cristo; l'uomo immortale; l'uomo incorruttibile; l'uomo comunicante con la divina Natura; l'essere dio; l'uomo figlio di Dio; l'uomo fratello di Gesù; l'uomo rinato; l'uomo nuovo; l'uomo rinnovato; l'uomo creatura nuova; l'uomo coerede di Cristo; l'uomo santo; la santità, l'incorruttibilità, l'indistruttibilità.

Questo vasto campo semantico dimostra che il tema è di un' estrema complessità e di una delicata interpretazione. Perciò il suo svolgimento richiede una vigilante attenzione sui rapporti esistenti tra i testi nella loro concordanza. L'interpretazione dei testi discordanti ma necessari per il lato critico, può, però, portare ad allontanarsi dalla realtà che si vuole raggiungere, ad esempio fermando la considerazione sull'interpretazione antropomorfa come questa: “l'uomo è immagine e somiglianza di Dio per la sua statura verticale”. Questa teoria detta di KOELHER¹ non contempla l'immagine di Dio nell'uomo, è solo immaginazione poetica, perché Dio nessuno l'ha mai visto per fare paragoni con Lui, soprattutto se rimaniamo nel contesto dell'Antico Testamento dove la riproduzione dell'immagine di YAHVE è vietata. Il riferimento non può essere allora che la considerazione allegorica d'un Dio altissimo e irraggiungibile che si incontrava già nel rapporto degli Egizi e Babilonesi con i loro dei pagani.

2 Significato del tema nell'Antico Testamento

1 Gen 1,26-27

“E Dio disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra”.

Essere ad immagine e somiglianza di Dio, comporta il potere di dominare su tutte le creature terrestri, e anche, se non di creare, almeno di procreare esseri viventi². E' ordinariamente il primo tema,

¹ Cfr. “Il tema scritturale dell'immagine, in A. GELIN, *L'uomo secondo la Bibbia*, Ed. Ligel 1968.

² Cen 1,27; 5,1ss.

quello della dominazione, che sviluppano i testi dell'AT³. Allo stesso tempo la nozione dell'immagine di Dio, che sia usata esplicitamente o meno in questi testi, si arricchisce di precisioni e di complementi che l'angolo stretto dell'articolo non mi permette di prendere in considerazione.

2 Gen 2,1-3

“Questo è il libro della genealogia di Adamo. Quando Dio creò l'uomo, lo fece a somiglianza di Dio: maschio e femmina li creò, li benedisse e li chiamò uomini quando furono creati. Adamo aveva centotrenta anni quando generò a sua immagine, a sua somiglianza, un figlio e lo chiamò Set”.

In questo testo si vede che Adamo che significa “uomo” è creato a somiglianza di Élohim. E a sua volta Adamo genera un figlio a sua immagine e somiglianza. Si può, dunque, dire che l'immagine si trasmette; l'immagine è un elemento che rimane permanente nell'uomo e che il peccato non può cancellare.

3 Gen 9,6

“Chi sparge il sangue dell'uomo, dall'uomo il suo sangue sarà sparso, perché ad immagine di Dio Egli ha fatto l'uomo”⁴.

L'importanza dell'espressione “l'uomo ad immagine e somiglianza di Dio” non viene dai termini stessi, già usati, quindi, a proposito della creazione dell'uomo nelle poesie e nei racconti mitici egizi e babilonesi, come anche nel contesto generale dell'AT, ma viene dalla comprensione che l'uomo non è ad immagine di un “dio”, concepito esso stesso, ad immagine dell'uomo, ma di un “Dio trascendente” tale che è vietato riprodurne l'immagine. Questa immagine, la quale sola

³ Sal 8; Sir 17.

⁴ Gen 9,6. Noè e i suoi figli vengono benedetti come la prima coppia in Gen 1,28; si ripete il comando della creazione: “Siate fecondi e moltiplicatevi”. L'uomo è ancora il re del creato, ma ora gli animali lo temono. Dopo il diluvio, il mondo non è più pacifico, come al tempo della creazione; l'armonia generale si riavrà solo nell'era messianica (cf. Is 11,6-9). Contrariamente a quanto previsto in Gen 1,29-30, è lecito ora uccidere animali, non soltanto per offrire sacrifici (cf. Gen 8,21), ma anche per mangiarne la carne (cf. Gen 9,2-3); il sangue, però, simbolo della vita, appartiene a Dio. Si enuncia al v. 6 un principio legale a protezione della vita umana, tanto più sacra in quanto l'uomo è creato ad immagine di Dio. Cfr. La Bibbia, Via, Verità e Vita, p. 42.

l'uomo può pretendere, esprime la sua più alta dignità.

4 Sal 8

“... O Signore nostro Dio, quanto è grande il tuo nome su tutta la terra; sopra i cieli si innalza la tua magnificenza. Con la bocca dei bimbi e dei lattanti afferma la tua potenza contro i tuoi avversari, per ridurre al silenzio i tuoi nemici e ribelli. Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai fissate, che cosa è l'uomo perché te ne ricordi e il figlio dell'uomo perché te ne curi? Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo hai coronato: gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi, tutti i greggi e gli animali, tutte le bestie della campagna; gli uccelli del cielo e i pesci del mare, che percorrono le vie del mare. O Signore nostro Dio, quanto è grande il tuo nome su tutta la terra”.

Nel Sal 8 l'immagine si identifica con uno stato di “gloria e di splendore”, “di poco inferiore a quello di un essere divino”. L'uomo, essere di poco valore, è elevato alla dignità divina.

5 Sap 2,23

“Sì, Dio ha creato l'uomo per l'incorruttibilità, lo ha fatto immagine, *eikon*, della propria natura. Ma per l'invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo ...”

Nel libro della Sapienza, l'uomo è immagine di Dio tramite la sua anima; questa è spirituale, immortale e, perciò, partecipa all'incorruttibilità di Dio.

Da questi testi, che ritengo sufficienti per illustrare il nostro tema, ci rendiamo conto che l'uomo è considerato in quanto uomo essere inviolabile, prerogativa che rimane, nonostante tutte le avversità della sua storia: il fatto di essere immagine di Dio è per l'uomo un bene permanente che si chiama in altro termine “amore”.

Nel giudaismo alessandrino si distinguono due creazioni secondo i due racconti della Genesi: l'uomo celeste è l'unico creato secondo l'immagine di Dio, l'uomo terrestre è tratto dalla polvere. Questa speculazione sui due Adamo sarà ripresa e trasformata da S. Paolo⁵.

3 Significato del tema nel NT

Abbiamo concluso la spiegazione dell'immagine e somiglianza

⁵ Cfr. X. LEON-DUFOUR, *Image*, in *VTB*, Col. 562.

nell'AT ritenendo come parola-chiave la parola "permanenza". E' il carattere permanente del suo essere, pur creaturale, che lo rende simile a Dio.

L'uomo, infatti, creato ad immagine e somiglianza di Dio è un *eschaton*, una realtà ultima, ed è, allo stesso tempo, un *proton*, cioè una realtà prima. Ultima, per il suo destino, prima, per la sua costituzione incancellabile. E', dunque, una realtà "permanente" come Dio stesso. Su quella realtà permanente Dio Creatore e Padre Eterno viene realizzando il suo Progetto ad opera del Figlio con lo Spirito.

Così, "l'uomo-icona" è il *suppositum* stabile sul quale, e mai senza il quale, Dio opera per lui: tutta la sua operazione in favore dell'uomo si svolge intorno all'icona di Dio.

La Rivelazione manifesta, in verità, il fatto fondante che il peccato non può mai distruggere nell'uomo peccatore l'immagine e somiglianza di Dio, l'icona di Dio. L'ha bensì sfregiata, ferita, deturpata, indebolita, imbruttita, appannata, inclinandola verso il male. Ma non in modo determinativo, fatale, mai. Sulla sua icona, benché gravemente minorata, il Prototipo divino può continuare ad operare non solo per il "restauro", ma infinitamente di più, per la divinizzazione⁶.

Questa tesi fondamentale della teologia biblica è sostenuta così da S. Tommaso d'Aquino:

"Il peccato toglie del tutto la grazia, ma nulla rimuove quanto all'esistenza della realtà, rimuove alquanto circa l'inclinazione (della medesima realtà, *res*, "cosa"), o la capacità della grazia ... Tuttavia mai è tolto il bene della natura, perché sotto disposizioni contrarie rimane sempre la potenza, benché questa si allontani sempre più dall'atto"⁷.

La tesi è contemplata anche dalla liturgia dove appare bene il destino dell'icona e, cioè, la "perfezione". Infatti il Creatore ed Architetto divino conta di poter seguitare a costruire l' "edificio perfetto" secondo il suo bisogno. Dunque, il catecumeno è una realtà, che deve subire il processo della perfezione. La perfezione dell'icona, però, sta già in Cristo Risorto, ed è lo Spirito Santo"⁸.

⁶ Cf. T. FEDERICI, *Teologia Biblica della Divizzazione, Dossologia* 3, Roma 1990, p. 965.

⁷ S. T. D'AQUINO, *De anima* 14,16; 14,18 s.c.q. 4,8,2, in T. FEDERICI, *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

1. Cristo Icona di Dio in Giovanni

Cristo Icona del Padre è un' espressione che si trova solo nelle lettere paoline, tuttavia l'idea non è assente dal vangelo di Giovanni. Cristo è icona di Colui che lo manda, è il Figlio unico che rivela suo Padre, il Dio invisibile al quale è intimamente unito: quest'unione suppone qualcosa di più che una semplice delega: la missione di Cristo supera quella dei profeti e assomiglia a quella della Parola e della Sagghezza divina; essa suppone che Cristo sia un riflesso della gloria di Dio⁹; essa suppone tra il Cristo e suo Padre una somiglianza che è chiaramente espressa in questa affermazione, dove si ritrova, se non il termine, almeno il tema dell'immagine: "Chi ha visto me, ha visto il Padre"¹⁰. E più chiaramente nell'Apocalisse Giovanni dice: "La sua gloria è la gloria di Dio, una gloria assoluta, maestosa, infinita. La sua potenza è la potenza di Dio, perché Egli è Dio onnipotente"¹¹.

2. Cristo Icona di Dio in Paolo

La nozione di immagine di Dio nella letteratura paolina ricorre in tre diversi ambiti: in riferimento a Cristo, ad esempio in 2 Cor 4,4; Fil 2,6; 1 Cor 11,5; poi in riferimento agli uomini maschi, ad esempio in 1 Cor 11,7 e infine in riferimento ai cristiani, ad esempio in Col 3,10. Nel NT essa compare altrove solo due volte: in Eb 1,3, dove è applicata a Cristo, e in Gc 3,9, dove viene detta dell'umanità in generale e in tal senso è più vicina all'uso dell'AT che ai significati che le vengono attribuiti negli scritti paolini.

Nella letteratura paolina, i termini usati sono *morphè*, in Fil 2,6, tradotto di solito con "forma", ed *eikon* in 1Cor 11,7; 2Cor 4,4; Col 1,15; 3,10, reso normalmente con "immagine"; in Eb 1,3 si trova però *charakter*, tradotto per lo più con "impronta", "stampa", e in Gc 3,9 si ha *homoiosis*, reso quasi sempre con "immagine"; non vi è comunque una differenza precisa tra questi termini. Ad essi si possono accostare inoltre alcuni testi in cui si dice che i cristiani portano l'immagine di Cristo, ad esempio in Rom 8,29; 1Cor 15,49; 2Cor 3,18, tutti con *εἰκων*, (*eikon*).

⁹ Gv 1,18; 5,19; 7,16; 8,28s; 12,49; 17,5.24.

¹⁰ Cv 14,9.

¹¹ Cfr. Ap 1,4-8

a. In riferimento a Cristo

Quando si dice che Cristo è “immagine” di Dio si vuole esprimere l’idea che Egli è la rappresentazione visibile di Dio. Questo è particolarmente evidente in Col 1,15, dove Cristo è “l’immagine del Dio invisibile”, ma lo si può intravedere anche in 2 Cor 4,4, dove la gloria di Cristo viene considerata un’espressione della divinità: i non cristiani non sono in grado di vedere “lo splendore del glorioso vangelo di Cristo, che è immagine di Dio”, e questo significa, come risulta chiaro in 2 Cor 4,6, che “la luce della conoscenza della gloria di Dio” si contempla “sul volto di Gesù Cristo”, come appare anche in Eb 1,3, dove il fatto che Cristo è “l’impronta della sostanza di Dio” fa di lui l’“irradiazione” della gloria di Dio. In Fil 2,6, d’altra parte, non si usa espressamente la terminologia relativa alla “gloria” e la successiva assunzione della “forma di servo” e la “sommiglianza umana” (Fil 2,7) indicano che la forma di Dio è l’opposto esatto dell’umile condizione di servo. L’“immagine di Dio”, quando viene usata per Cristo, può, dunque, riferirsi al suo essere, ma per lo più denota la sua funzione in quanto espressione della divinità¹².

b. In riferimento agli uomini

“Se l’icona può riferirsi a Cristo, può anche riferirsi agli uomini”. Questa legge della salvezza, che può partire da testi come Rom 8,9-11, ci insegna che quanto il Padre operò con lo Spirito Santo per l’umanità del Figlio, il medesimo con lo Spirito operò anche per gli uomini.

Dunque, per comprendere l’icona negli uomini, occorre anzitutto conoscere l’Icona in Cristo Signore, perché in Lui si realizzò per intero il Disegno eterno che ha per oggetto l’“uomo icona”.

c. La costituzione dell’“icona”¹³

L’indistruttibilità dell’icona di Dio negli uomini riposa, dunque, sulla divina Volontà di salvezza e sulla divina sapienza creatrice. Dio con la sua Parola, la sua Sapienza, il suo Spirito crea questa icona negli uomini, sicché essi per sempre resteranno iconicamente creati

¹² Cfr. D. J. A. CLINS, “Immagine di Dio” in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Milano 1999, p. 842.

¹³ *Ibidem*, 97.

nello spazio-tempo dell'umana salvezza, ma in vista dell'eternità; iconicamente saranno redenti da Cristo con lo Spirito, ancora in vista dell'eternità; iconicamente e nella medesima via saranno santificati, sulla direzione dell'eternità; iconicamente saranno divinizzati per l'eternità. La Bontà divina per questo crea ciascun uomo come icona in modo non solo indelebile, ma anche qualificante: come Dio per natura, lo crea "dio per grazia"; come *Logos* divino lo crea come *logos* umano; come *Pneuma* divino lo crea come *pneuma* umano ecc... Ad immagine del suo Creatore, ogni uomo, dunque, è reso capace di dialogo con se stesso, con il prossimo, con il mondo, con Dio.

Per restare alla semantica "icona", *εἰκὼν* già Sap 2,23 insiste sul destino superiore assegnato divinamente all'uomo: Dio creò l'uomo per l'incorruttibilità, avendolo fatto ad immagine della propria Eternità.

Il NT precisa che la sorte finale è la trasformazione finale nell'icona del Figlio di Dio:

"Del resto, noi sappiamo che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio, che sono stati chiamati secondo il suo disegno. Perché quelli che egli da sempre ha conosciuto, li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli, quelli, poi, che ha predestinati, li ha anche chiamati, li ha anche giustificati, li ha anche glorificati"¹⁴.

La predestinazione è, dunque, solo al bene. Questo è la conformità al Figlio-Icona. E tale conformità è la Gloria di Dio. E dove si dice Gloria divina, si dice Spirito Santo, il Divinizzatore.

Paolo insegna ancora:

"E noi tutti a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore...."¹⁵.

La documentazione è ampia. In 1 1Cor 15,45-53, Paolo descrive la condizione umana ultima, "portare l'icona del Sovraccelste" in eterno. Essere assimilati a questa Icona. E' vivere la vita dell'Icona, che è lo Spirito del Padre e del Figlio. E' la divinizzazione.

¹⁴ Rom 8,28-30

¹⁵ 2Cor 3,8-4,6.

4 Il cristiano immagine di Cristo

L'uomo è immagine imperfetta e peccatrice. Perciò ha bisogno dell'immagine perfetta di Cristo, il suo destino originale, per compiere la sua perfezione: dopo aver rivestito l'immagine dell'Adamo terrestre, gli occorre, infatti, rivestire l'immagine dell'Adamo celeste¹⁶. Tra queste due "immagini", unite nel solo stesso disegno divino¹⁷, esiste, dunque, un bene nascosto, una rottura provocata dal peccato, e una relazione dinamica. Questo dinamismo si rivela anche e soprattutto nel cristiano, da ora diventato un essere con il Cristo¹⁸. Egli è figlio di Dio¹⁹, e, sotto l'azione del Signore, egli si trasforma di gloria in gloria in questa immagine del Figlio, primogenito di una moltitudine di fratelli²⁰. Il termine di questo processo di glorificazione è la resurrezione, che permette al cristiano di rivestirsi definitivamente dell'immagine dell'Adamo celeste²¹, e di conformare il suo corpo di miseria al suo corpo di gloria²².

Conclusione

Il tema dell'immagine e somiglianza di Dio si inserisce in un vasto campo semantico: quello della vita dell'uomo creato per la divinizzazione in Cristo, Icona del Padre e nello Spirito Santo.

Nell'AT immagine e somiglianza di Dio si riferisce al dono da parte di Dio del potere di dominare su tutte le altre creature, di essere portatore della permanenza dell'amore, di essere l'unica creatura a poter dialogare con il Creatore Altissimo, e rivestire la sua immortalità e la sua santità. Colpito dal peccato, rimane indistruttibile e incancellabile ma fortemente ferito, perdendo la grazia della sua somiglianza perfetta con Dio. Ma grazie all'opera dell'Icona del Padre, Cristo con lo Spirito Santo, egli è guarito e salvato con la fede nella stessa Icona e le opere d'amore, come insegna il NT. La divinizzazione è un cammino d'accoglienza di Cristo per la vittoria sul peccato e l'ingresso nella Eternità Beata.

¹⁶ Cfr. 1Cor 15,40.

¹⁷ Cfr. Rom 8,29; Ef1,3-14

¹⁸ Rom 6,5-6; Col 3,10.

¹⁹ 1 Gv 3,2

²⁰ 2Cor 3,18; Rom 8,20.

²¹ 1Cor 15,49

²² Fil 3,21.

Nella *Divina Commedia* Dante presenta questa verità dell'essere in Dio come una teologia immaginativa.

Una ermeneutica dell'opera ci porta a ritrovare i quattro sensi della lectio divina in uso ancora oggi: l'analisi letteraria ci fa scoprire una lingua italiana volgare che racconta una storia con personaggi veri, Virgilio, Beatrice ecc.; l'analisi allegorica ci mette in contatto con Cristo e la Chiesa; l'analisi etica ci mette nella pratica delle virtù per evitare l'inferno e andare in Paradiso, anche se si accetta di dover attraversare la purificazione del Purgatorio, e, infine, l'analisi anagogica spinge verso l'eschaton, la Luce dell'Eterno, il Paradiso celeste²³. Ma l'opera di Dante pone un problema, soprattutto quanto all'articolo "inferno": realtà o invenzione?

Lo storico e scrittore Alessandro Barbero lascia intendere che "l'inferno" luogo materiale di punizione e, quindi, di sofferenza terribile riservato ai peccatori dopo la morte, è un' invenzione di Dante. Anche insigni studiosi biblici sostengono che l'uso della minaccia con l'immagine dell'inferno sia un metodo di predicazione inventato dai Rabbini per scuotere le coscienze e spingere i peccatori alla conversione. Gesù avrebbe usato questo metodo ma mai avrebbe parlato di "inferno" e, quindi, sarebbe errore confondere con l'"inferno", l'immagine "Geenna" usata da Lui. L'inferno non può essere un' invenzione di Dio che non ha creato la morte, opera del diavolo (Sap 2,23); perché "Dio è "AMORE" e ha un modo amorevole di punire il peccatore, trasformandolo da nemico peccatore in amico raggiunto dalla sua grazia d'amore paterno. Per essere salvato occorre accogliere questa sua grazia²⁴.

Ma chi fa la scelta deliberata e definitiva di "non amare mai" ha già creato il proprio inferno dentro di sé, situazione drammatica di allontanamento da Dio con tutte le sue conseguenze.

²³ Cfr. H. DE LUBAC, *Esegesi Medievale*, 35ss.

²⁴ Cfr. F. ARMELLINI, *Ascoltarti è una Festa*, Messaggero, Padova 2008.

INDICE

**"Nel mezzo del cammin di nostra vita":
Un viaggio allegorico alla ricerca di Dio** p. 5
di Raffaella Roberti

**Dante e la diffusione del benessere
nella Scuola Ospedaliera** p. 23
di Francesca Stumpo

**Il Purgatorio di Dante
nelle illustrazioni di Gustavo Doré** p. 31
di Francesco Iaquina

**Funzione poetica, politica, civile e morale della
lingua della Commedia** p. 49
di Simona Sansosti

**L'incontro di due profeti:
Dante con il Padre del monachesimo Occidentale** p. 61
di Mario Corrado

La teologia del diritto nella poetica Dantesca p. 73
di Aquilina Sergio

**Dante, il volgare italiano
e la pedagogia della Salvezza** p. 93
di Viviana Burza

**Gioacchino da Fiore:
tracce di santità e di culto** p. 109
di Enzo Gabrieli

APPENDICE

**Un antidoto alla deriva neognostica. L'attualità della
visione tomista circa la risurrezione della carne** p. 125
di Emanuele Scarpino

**Accompagnare, discernere, integrare: riflessioni
antropologiche sull'Esortazione Apostolica "Amoris
Laetitia" del Santo Padre Francesco** p. 145
di Federico Baratta

L'uomo "immagine e somiglianza di Dio" p. 155
di Michel Sewodo

