

Teologia

MARCO VANNINI, *Mistica, psicologia, teologia*, Le Lettere, Firenze 2019, pp. 128.

L'ultimo libro di Marco Vannini – il noto e riconosciuto specialista di mistica speculativa che da sempre unisce e contamina un fine lavoro filologico di traduttore e di commentatore dei classici di quella tradizione con la preoccupazione per la condizione spirituale contemporanea – raccoglie una serie di saggi che si muovono attorno ai tre poli indicati nel titolo e che contengono una tesi assai limpida e per-spicuamente stagliata: il nostro tempo conosce due “false” farmacopee: la psicologia e la teologia. Esse rappresentano dei surrogati all'unica vera “farmacopea”, all'unico *phármakon*, ossia la mistica: la quale, non avendo, al contrario delle altre, congedato, obliato, la vera sostanza dell'uomo, ossia lo spirito, può disporsi come una sicura via, una *méthodos*, all'essenza dell'anima e a Dio, mentre psicologia e teologia, dimentiche di esso, li hanno barattati per rappresentazioni che ne oscurano il fondo infigurabile catturandoli in concetti e immagini falsanti.

Le tre parti di cui si compone il volume, nell'evocazione di temi, talvolta di autori specifici (Eraclito, Nietzsche), convocando tutti i classici della grande tradizione mistica, *in primis* Meister Eckhart, documentano dunque questa tesi, certo, culturalmente controcorrente, paradossale, come è nello spirito della mistica e come Vannini, pensatore “inattuale”, è solito proporre. La miseria del nostro tempo, hölderlinianamente degli dèi fuggiti, è tutta qui. Se Dio è morto (a Nietzsche mistico vengono dedicate pagine nel libro) è perché l'uomo, nell'oblio dello spirito, ne ha oscurato e allontanato la vera trascendenza a vantaggio di *idola*.

Tempo, certo, della povertà estrema, quello che emerge da questi saggi. Tempo, per dirla con Simone Weil, autrice cara a Vannini, carsicamente presente in tutto il libro, in cui «si è perduto tutto». Di qui nascono povertà, malattia morale. Di qui proviene quel «disagio dell'intelligenza» che affligge il cristianesimo sin dalle origini, lamentato ancora dalla Weil. Ne discende che all'odierna efflorescenza religiosa che, come fenomeno di superficie, moltiplica le forme di religiosità, dando corpo all'impressione collettiva di un «ritorno di Dio» o di un «ritorno delle religioni», corrisponde una perdita radicale del linguaggio, delle categorie con cui “pensare” autenticamente l'esperienza religiosa.

Siamo, per Vannini, nel tempo della “fine del cristianesimo” – cui fa da riflesso la decadenza dei costumi morali e civili – e questa fine ha una causa precisa: l'eclissarsi di quel linguaggio che affondando nella filosofia greca, *in primis* platonica, poi in Agostino, radicandosi nel modo classico di pensare la filosofia quale “esercizio spirituale” – come Vannini ama ripetere con Pierre Hadot – ha fecondato il pensiero cristiano, custodito da quel flusso fecondo della mistica che arriva fino all'età moderna e che dal Seicento, secolo che si apre con il rogo di Bruno e si chiude con la condanna di Molinos e Fénelon, trova nelle grandi Chiese europee, irrigiditesi in ortodossie in lotta, il più forte ostacolo e la più occhiuta censura. Oblio di quel linguaggio mistico che ha assecondato la componente mendace della religione, quella mitologico-rappresentativa. Così, scristianizzazione,

miscredenza, ateismo, sono l'amaro frutto di quel diffondersi della religione come "mitologia".

Ma, occorre dire, alle spalle di questo approdo c'è ben altro che una riflessione estemporanea: si tratta della pluridecennale traduzione e cura di eccellenti edizioni dei maggiori autori della mistica occidentale, da Eckhart a Taulero a Gerson, da Cusano all'Anonimo Francofortese, da Margherita Porete ad Angelus Silesius, a Sebastian Franck e Hans Denck, fino a Simone Weil. Già Massimo Cacciari, nella *Prefazione* a uno dei libri più significativi di Vannini, *Mistica e filosofia* (nuova ed., Le Lettere, Firenze 2017), scriveva che «è un grosso debito quello che la filosofia e la teologia italiana hanno accumulato in questi anni nei confronti di Marco Vannini. Grazie al suo instancabile lavoro o sotto la sua direzione il nostro Paese può oggi contare su impeccabili edizioni di Angelus Silesius, di Margherita Porete e di Meister Eckhart».

Per quanto densamente teoretico possa apparire l'approccio di Vannini al tema religioso, occorre ricordare dunque che si radica in questo severo lavoro di scavo filologico-storiografico. E va anche ricordato che Vannini ha affidato a una complessiva storia della mistica (*Storia della mistica occidentale*, nuova ed., Le Lettere, Firenze 2015) gli esiti di questo suo diuturno misurarsi con i testi.

Cos'è, in conclusione, la mistica per Vannini? Emerge con chiarezza nel primo saggio del libro, si direbbe quello più programmatico. È esperienza dell'Uno, esperienza dello spirito, «unità dello spirito e nello spirito», latore di un impensato, di un paradosso, che non viene da nessuna religione, e che pure appartiene a tutte, ne è il nucleo autentico. Implica, nella sua verità, un elemento dialettico, perché coglie l'infinito nel finito e scioglie – qui si vede il retaggio hegeliano di Vannini – il finito nell'infinito. Così, Scritture, Chiese, teologie, stanno come l'ombra alla luce, definiscono l'esteriorità rappresentativo-oggettivante cui va riconosciuto un valore propedeutico-pedagogico ma che, alla fine, va ricondotta al luogo mistico, all'*unitas spiritus*, a quell'unità nello spirito e dello spirito nella cui luce la verità religiosa sgorga e fluisce.

Distacco anziché appropriazione, identità nello spirito, nell'Uno, invece che dissipazione nella *regio dissimilitudinis* in cui l'uomo contemporaneo si è esiliato, nel molteplice e nel duale. Un libro radicale, come radicale ed eversiva sa essere la mistica, all'altezza del tempo presente e della sua crisi, all'altezza di quella «dürftige Zeit» del poeta Hölderlin che prima si è evocato.

Roberto Celada Ballanti

Rosino Gibellini, *Meditazione sulle realtà ultime*, Queriniana, Brescia 2018, pp. 72.

Morte, giudizio finale, inferno, paradiso: parole che, a parte la prima che designa l'inaggrabile, sono non solo rimosse dalla riflessione pubblica, ma anche, in particolare le ultime tre, letteralmente scomparse dal vocabolario quotidiano. Segno della profondità della secolarizzazione? Eppure, queste quattro parole, chiamate nella tradizione cristiana i Novissimi o le Realtà ultime, sono state al centro

nell'ultimo secolo di una profonda discussione da parte della teologia protestante e cattolica. Una storia di questo dibattito è ora offerta da Rosino Gibellini in un libro breve, perspicuo e intenso, pubblicato dalla Queriniana, *Meditazione sulle realtà ultime*. Grazie alla sua competenza e curiosità intellettuale, Gibellini, da oltre mezzo secolo direttore della stessa casa editrice, ne ha letteralmente modellato, il catalogo: basti ricordare le collane "Giornale di teologia" e "Biblioteca di teologia", punti di riferimento per gli studiosi a livello internazionale. Una competenza che l'ha portato a scrivere una storia della teologia del Novecento, tradotta in più lingue, diventata canonica.

L'ultimo libro si apre con due affermazioni tra loro opposte: da un lato, le parole di Teresa di Lisieux che, nel 1897, al termine della giovane vita scriveva: «Io non muoio, entro nella vita»; dall'altro, le parole del teologo liberale protestante Ernst Troeltsch, che nel 1901 affermava: «L'ufficio escatologico è quasi sempre chiuso». Le pagine seguenti sono la ricostruzione della riapertura della questione escatologica, al fine di interpretare il senso delle parole di Teresa di Lisieux, che riecheggeranno anche negli ultimi istanti di Dietrich Bonhoeffer, prima di essere impiccato dai nazisti. Una ripresa dello sguardo sul senso ultimo della vita che inizia nella teologia protestante con Karl Barth, cui faranno seguito le riflessioni di Rudolf Bultmann e Oscar Cullmann: nella questione escatologica in gioco sono l'incarnazione storica di Gesù e la promessa biblica della risurrezione dei morti. Una dottrina contrapposta a quella tradizionale, di origine platonica, dell'immortalità dell'anima. Una riapertura dell'ufficio escatologico che nel mondo cattolico è fatta da Karl Rahner, Jean Danielou e Hans Urs von Balthasar, per arrivare alla contrapposizione tra Gisbert Greshake, per il quale si deve parlare di risurrezione nella morte, e Joseph Ratzinger, secondo il quale è necessario restare fedeli alla dottrina dell'immortalità dell'anima, intesa come immortalità del dialogo con Dio.

Gibellini mostra come la riflessione sui Novissimi, in particolar modo con von Balthasar, sia nel Novecento un superamento del problema dell'inferno, a favore di una considerazione del Dio misericordioso che salva tutti. L'apocalisse, il giudizio finale, sarà un nuovo inizio: «Dio, e non il male, ha l'ultima parola». Una prospettiva dove, al di là delle differenze confessionali, la teologia concorda, al punto che il teologo protestante Jürgen Moltmann può dire: nella morte «noi siamo attesi da Dio». Come se, con il Novecento, la tensione tra il Dio misericordioso e il Dio terribile del giudizio finale si fosse stemperata a favore della prima immagine. In tal senso, i Novissimi sono ritornati d'attualità ma riformati: da quattro sono diventati due, il giudizio finale e l'inferno sono scomparsi dall'orizzonte. Forse perché la storia stessa s'è mostrata un inferno e Dio si salva solo se la promessa di riscatto è per tutti, al di là delle colpe dei singoli? Ma che ne è della responsabilità individuale, se siamo da sempre salvati? Come ogni libro profondo, il libro di Gibellini apre interrogativi, tra i quali: possiamo fare a meno del *Dies irae*, di fronte allo scandalo del male che si perpetua? Nondimeno, come ricorda Gibellini, il Dio biblico è il «Dio che sarà tutto in tutti». Una antinomia inaggirabile.

Ilario Bertoletti

Filosofia

Salvatore Natoli, *Il fine della politica. Dalla «teologia del regno» al «governo della contingenza»*, Bollati Boringhieri, Torino 2019, pp. 128.

Verrebbe da dire: si torni ai classici o, almeno, a chi partendo dai classici fa riflettere. È il caso dell'apparente babele politica nella quale ci capita di vivere. Quando sembrano venir meno le parole con le quali si definiva fino a pochi decenni fa la lotta politica. I populismi sono davvero così estranei alla storia degli ultimi decenni? Un aiuto a capire viene dall'ultimo libro di Salvatore Natoli, *Il fine della politica. Dalla «teologia del regno» al governo della «contingenza»*. L'autore applica qui la sua ermeneutica genealogica alla ricostruzione della storia delle forme politiche nella tradizione occidentale, così come aveva fatto per il dolore e la felicità. Genealogia come ricostruzione della storia dei concetti, ermeneutica come interpretazione delle loro trasformazioni di significato. Se per i Greci la politica era finalizzata a dominare il caso rintracciando regolarità nel ciclo delle vicende umane, per gli ebrei, e dopo per i cristiani, la politica è tentativo, più o meno riuscito, di raggiungere un fine conforme alla propria fede religiosa. Dall'esperienza cristiana nascono alcune delle principali metafore della tradizione politica occidentale. L'impero che frena l'avvento delle barbarie e dell'Anticristo, lo Stato come Dio mortale. In un processo di secolarizzazione, con l'età moderna, che ha visto la trasposizione mondana dei fini trascendenti: nascono le religioni politiche che cercano di realizzare sulla terra il regno dei cieli, sotto il nome, ad esempio, di comunismo. Con l'inferno sociale quale risultato. Uno scacco che, per Natoli, è all'origine dell'immagine contemporanea dell'arte politica come governo delle contingenze: un andamento a *bricolage* che è caratteristica di tutti i sistemi politici contemporanei, siano essi liberali o illiberali.

In tal senso, secondo Natoli, siamo tornati a tempi pagani. Con una differenza: non c'è più nemmeno la garanzia della regolarità del ciclo naturale, essendo la natura in balia della Tecnica. Resta tuttavia una contraddizione inscritta nella politica dell'oggi. Pensata per garantire una continuità alla vita associata, fino a quando potrà concedersi di non assicurare una tranquillità dell'ordine, come sembra con il dilagare di *leadership* populiste dall'ampio consenso? *Leadership* che al momento sembrano vincenti, ma che, nei paesi a tradizione liberale, non saranno scalzate da governi tecnici in grado di governare meglio le contingenze e di offrire una migliore pace sociale? Il consenso populista non è esso stesso contingente, proprio in forza della sua natura mediatica? Ciò che lo rende apparentemente invincibile è il suo tallone d'Achille. Domande che nascono se si guarda con disincanto al destino dello sviluppo tecnologico. Di interessante in Natoli v'è anche la sua indagine sull'«antropologia politica degli italiani» (come recita un titolo pubblicato per il marchio La Scuola, 2013), dove emerge una tonalità guicciardiniana degli italiani: pronti a schivare gli estremi, pur restandone talvolta affascinati. Siamo in una delle fasi di amore per gli estremi? Solitamente alla fascinazione è seguita una tragedia. Speriamo che gli dèi che presiedono

all'arte della politica non ci accechino un'altra volta, punendoci poi per la *hybris*, per la tracotanza di chi si crede un salvatore della patria.

Ilario Bertoletti

Storia

DAMIEN BOQUET - PIROSKA NAGY, *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III-XV)*, tr. it. di G.M. Cao, Carocci, Roma 2018, pp. 373.

Che cos'è un'emozione? È lo stato di turbamento o di eccitazione dovuto a una forte impressione, collegato ad apprensione e ansia, manifestato con lacrime, risate, agitazione e turbamenti, che l'arte e la letteratura medievale hanno saputo usare magistralmente per esprimere l'amore, la paura, l'odio ecc. Nonostante siano sempre state intrinseche alle opere letterarie e alle cronache medievali, le emozioni furono trascurate dagli storici dell'età moderna finché nel 1919 Johan Huizinga diede alle stampe l'*Autunno del Medioevo*, imperniato proprio sulla valorizzazione della «capacità contagiosa delle emozioni», alle quali riconobbe di saper palesare più del linguaggio i fenomeni culturali. Nel 1939 Norbert Elias, differenziandosi da Huizinga, teorizzò il «processo di civilizzazione» sul parallelismo tra l'affermazione degli stati monarchici e lo sviluppo psicologico degli individui, entrambi «governati da un principio di razionalità» (p. 14). Secondo questa tesi la progressiva affermazione delle monarchie sarebbe dovuta coincidere con l'acquisizione del controllo delle proprie emozioni da parte dei cittadini, divenuti sudditi. La lezione di Elias (permeata di freudismo) non tenne però conto che nel Medioevo le emozioni erano codificate e razionali tanto quanto le nostre e, questa fu una svista particolarmente grave negli anni '30, quando il crollo della civiltà dell'Illuminismo, «nella quale erano stati educati tutti gli intellettuali umanisti» (p. 14), era diventato ormai un dato certo. La svolta significativa si ebbe solo nel 1941, quando Lucien Febvre pubblicò sulle «Annales d'histoire sociale» (3/1-2, pp. 5-20) *La sensibilité et l'histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?*, una vasta «inchiesta collettiva sui sentimenti fondamentali degli uomini e le loro modalità» (p. 18), che diventò subito l'opera di riferimento per tutte le ricerche successive. Anche Damien Boquet e Piroška Nagy si ricollegano a Febvre e nel loro saggio, magistralmente tradotto in italiano da Gian Mario Caio, approfondiscono con puntuale acribia la funzione storico-culturale delle emozioni, principiando dalle opere dei monaci (Evagrio Pontico, Giovanni Cassiano e san Benedetto), così sensibili «all'esaltazione dei valori dell'amicizia, dell'amore e dell'obbligazione».

La monografia di Boquet e Nagy è sostanzialmente un'opera di antropologia cristiana strutturata come un polittico: 9 pannelli-capitoli (ulteriormente suddivisi in ampi paragrafi) divisi, grosso modo, in due gruppi: i primi quattro riguardano la sensibilità umana secondo la teologia monastica; il quinto esamina le emozioni secondo i valori feudali; i restanti considerano la mistica affettiva e le emozioni socialmente identitarie. Dettagliando meglio gli argomenti si può dire che il cap. I, *Cristianizzazione degli affetti (secoli III-V)*, è incardinato sulle analisi testamen-

rie di Agostino; il cap. II, *La città del desiderio. Il laboratorio monastico (secoli V-VIII)*, esamina i contributi di Agostino dal punto di vista delle comunità monastiche da Evagrio Pontico a Gregorio Magno; il cap. III, *Emozioni per una società cristiana. Il regno dei Franchi (secoli V-X)*, verifica l'emotività barbarica attraverso *La storia dei Franchi* di Gregorio di Tours, in cui re e regine sono mossi da passioni furienti e agiscono «secondo un codice sociale noto a tutti [...] dove le emozioni svolgono una funzione attiva e dove la vendetta è accettata come modo di regolare i conflitti» (p. 76); seguono i capp. IV-VI, *L'apogeo dell'affetto monastico (secoli XI-XII)*; *Etica ed estetica delle emozioni aristocratiche nell'età feudale (secoli XI-XIII)*; *La natura emotiva dell'uomo (secoli XI-XIII)*: il primo di questo gruppo, dedicato agli scritti di Pier Damiani e Anselmo di Canterbury, consente di cogliere i «nuovi legami tra antropologia degli affetti, progetti di riforma monastica, e società» (p. 88); il secondo tratta la neonata letteratura romanza, che racchiude nel suo seno una poesia orale già vigorosa, che genererà la tradizione della *chanson de geste* e dei poemi amorosi, secondo la regola imposta da Andrea Cappellano nel *De amore*; il terzo approfondisce il ragionamento sull'uomo e le sue facoltà motrici, e sulla sforzo a pensarlo integralmente come «corpo e anima, impegnandolo tutto quanto in una nuova antropologia della salvezza» (p. 158). L'innovativa visione umanistica fu il prodotto della speculazione filosofica alla fine del XII secolo, a seguito delle nuove traduzioni degli scritti di Aristotele e di Avicenna. Pur rimanendo saldo il primato di Agostino, nella seconda metà del secolo XII nascono nuove valutazioni delle emozioni e del peccato: Abelardo è l'inventore della morale dell'intenzione, i cui sostenitori, Simone di Tournai, Alano di Lilla, furono aspramente contrastati dai «tradizionalisti» Anselmo di Laon e Pietro Lombardo. Tutti questi furono uomini geniali che, seppur su fronti opposti, riuscirono a dare forma definitiva a un progetto di società iniziato in epoca carolingia, centrato sull'«affetto cristiano, legame sociale salvifico sul modello dell'amore di Cristo e della sua comunità degli apostoli» (p. 85).

Ritornando al dettaglio, il cap. VII, *Politiche delle emozioni principesche (secoli XIII-XV)*, il di cui paragrafo *Regalità sensibile: ritratto emozionale di San Luigi* (p. 197) approfondisce le strategie emozionali di comunicazione finalizzate alla valorizzazione politica del corpo del principe, basato su Giovanni di Salisbury (1180), che nel *Policraticus* assimila la società al corpo umano, «di cui il re e il popolo sarebbero, rispettivamente, il capo e le membra» (pp. 190 ss.); il cap. VIII – cfr. in particolare il par. *La conquista mistica dell'emozione (secoli XIII-XV)* – affronta gli effetti della promozione dell'Incarnazione e della Passione di Cristo, sulle quali, nei secoli centrali del Medioevo, fu costruita la mistica affettiva: esempio straordinario di questa esperienza fu Marie d'Oignies, la cui *Vita*, scritta da Giacomo da Vitry, invita il lettore a contemplare «la grande penitenza con cui essa [*scil.* Marie d'Oignies] ha mirabilmente immolato il suo corpo al Signore; il grande amore e il diletto non meno mirabile con cui si è crocefissa nella carne costringendosi alla croce di Cristo» (p. 238); il cap. IX, *L'emozione comune (secoli XIII-XV)*, traghetta le emozioni sulla sponda delle passioni secolari ben rappresentate da Jean Froissart nel commovente resoconto dell'umiliazione dei borghesi

di Calais, al tempo della resa della città (1347). Seguono le riflessioni sulle *Sententiae* di Pietro Lombardo, che impongono al penitente di presentarsi (in chiesa) «morto di vergogna», mostrando i «frutti della sua penitenza» (p. 263). La ricaduta sociale della manifestazione pubblica dei sentimenti è oggetto del par. *La pastorale delle emozioni*, che si occupa delle processioni (dei flagellanti), delle assemblee cittadine, delle prediche, a volte così veementi da innescare rivolte e inestinguibili odi. Concludono l'opera le *Note* (numerossime e assai accurate), la ricca *Bibliografia*, le *Referenze iconografiche* e il prezioso *Indice dei nomi*.

Se si entra un po' più nel merito e ci si concentra sull'influenza esercitata da Agostino d'Ippona, a ragione riconosciuto vero «padre dell'affettività medievale» emerge il fatto che il vescovo d'Ippona ebbe il merito di rinnovare l'apologetica cristiana avvalendosi della duplice esperienza di maestro d'oratoria e di studioso appassionato dell'apologetica dei Padri del deserto. Avvalendosi delle sue competenze, Agostino esaminò e sviscerò la questione della sensibilità umana dal punto di vista sia dei filosofi dell'antichità (soprattutto stoici e neoaccademici), filtrati attraverso la mediazione di Cicerone, sia degli scritti dei teologi latini dei primi secoli: Lattanzio (*Divinae institutiones* VI 15-3: «Sopprimere gli affetti equivale a castrare l'uomo»), di Ambrogio, Arnobio e Gerolamo. Dall'appassionata ricerca nacquero i libri IX e XIV del *De civitate Dei* (413-426), nei quali l'autore ingaggia un confronto serrato soprattutto con gli stoici, con i quali ha molti punti in comune e poche diversità, fra le quali la più importante è il rifiuto dell'apatia, perché impedisce di «provare un timore salvifico nei confronti di Dio, precludendo anche la beatitudine dell'amore spirituale» (p. 38). La «bontà» delle emozioni è, però, subito controbalanciata dal ruolo assegnato al peccato originale, che causa nella volontà umana il drammatico dualismo tra spirito, tendente a Dio, e carne, causa della concupiscenza. La natura eversiva del peccato dei progenitori, inquinando ogni aspetto del sentire, ha stravolto la natura dell'uomo e ogni sua facoltà comprese le «prepassioni» (emozioni), che sono diventate il segno tangibile del cedimento alla colpa e al peccato. Il peccato originale, insomma, causando il dissidio della volontà, genera la sua debolezza, la cosiddetta *voluntas carnalis* (intendendo per «carne» tutto ciò che allontana l'uomo da Dio, dallo Spirito). Per la loro dipendenza dalla *voluntas carnalis*, le emozioni sono il «punto debole della volontà» («poiché [...] costituiscono il segno di un cedimento alla colpa e al peccato», pp. 38 ss.) ed esercitano un pericoloso potere «perturbatorio» sulla ragione (pp. 41 ss.). Non essendo il processo affettivo scomponibile in fasi differenti, l'uomo è costretto a imparare a saper usare la propria emotività, purificando i sentimenti (azioni, queste, necessarie per poter tendere verso il Creatore, oggetto del desiderio di ogni uomo). Il ragionamento del *De civitate* conferma le tesi del *De vita beata* (386), che sono molto vicine a quelle del *De divinis nominibus* di Dionigi l'Areopagita (secolo V-VI), secondo il quale il fine ultimo dell'itinerario di elevazione dell'uomo è la sua deificazione, che avviene tramite il suo congiungimento intimo al Creatore.

Assodato che l'amore è la *ratio* ultima della vita, che Gesù Cristo è l'Amore incarnato e che la prova più alta dell'Amore di Cristo è la Sua sofferenza (fisica e

morale patita nella Passione e nella crocefissione), se ne deduce che le Sue emozioni sono parte sostanziale del processo di salvezza (p. 29). Pertanto l'uomo che vuole seguire Gesù Cristo non solo deve prendere la croce, ma deve anche partecipare emotivamente alle sofferenze della croce. Questa conclusione produce una domanda drammatica: come si concilia la passione emotiva salvifica con la *voluntas carnalis*? La risposta di Agostino è secca: i «moti tipici della volontà della condizione stabilita per gli uomini da Dio» sono buoni, perché non derivano dalla *voluntas carnalis*. Pertanto, il saggio cristiano deve rifuggire l'apatia, perché rende impossibile provare il timore salvifico verso Dio, ostacola l'esperienza del Suo amore e della Sua carità. Ciò non significa che le passioni dell'anima debbano essere accettate tutte in blocco; il saggio deve essere prudente, deve saperle usare in modo appropriato, secondo il fine preciso («sapere come usarle e a qual fine»). La scelta delle passioni funzionali alla salvezza è possibile solo attraverso la pratica del-l'esame di coscienza, perché in questa circostanza l'uomo è solo con il suo «sé [...], s'interroga di fronte a ogni contenuto emozionale» (p. 38), e giunge, alla fine, a provare il salutare sentimento di «vergogna, che precede il pentimento» (p. 43). E il pentimento fa sperare il possibile raggiungimento della salvezza.

Meditando l'itinerario indicato da Agostino, il monachesimo carolingio riformato (riforma gregoriana) alimentò la speranza di poter giungere, attraverso la sincerità delle emozioni, al contatto diretto con Dio. Successivamente, la formulazione della teoria dello «spirito naturalista» conferì alle emozioni un maggior valore, favorendo anche il rinnovamento della cultura laica. Lo spirito naturista sollecitò in ambito dottrinario la soluzione della relazione intercorrente tra il peccato originale e l'emotività, cosa che avvenne negli anni '30 del XII secolo quando Abelardo formulò la «morale dell'intenzione» («scito te ipsum»). Secondo questa tesi, fondata sulla naturalizzazione delle emozioni, non c'è peccato «senza l'intenzione da parte di chi lo commette. Pertanto non è peccato desiderare la donna d'altri o di giacersi con lei, ma piuttosto acconsentire a simile desiderio o a simile azione» (p. 159). Anche se il piacere orienta l'anima verso il peccato, non si pecca finché l'anima non vi acconsente: la distinzione tra la nozione d'intenzione e quella di consenso e tra il «vizio di natura» e il «vizio di consenso» è capitale, perché l'intenzione tende al male senza peccato, il consenso no. Allora se il peccato è sempre un consenso volontario, come si spiega il peccato originale? Abelardo non ha alcun dubbio: esso non è un peccato, ma la pena di un peccato; dunque noi, portando la pena del peccato di Adamo, subiamo la conseguenza della sua condanna. La personalità emozionale dipende allora dalla natura e non dalla colpa, e il giudice ultimo delle intenzioni umane e della loro rettitudine è solo Dio. Di avviso opposto fu Bernardo di Clairvaux, che nel concilio di Sens (1141) sostenne alla lettera la tesi di Agostino e di Gregorio Magno, confermando che la responsabilità dell'uomo inizia dal manifestarsi del desiderio, per cui è necessario «soffocare in noi il primo moto», cioè l'emozione.

Sul terreno pratico questi ragionamenti aumentarono l'urgenza di spiritualizzare il rapporto uomo-donna, cosa che avvenne con la valorizzazione religiosa del desiderio amoroso e coniugale. La nuova prospettiva ispirò la letteratura

cortese in lingua volgare, che seppe esprimere con raffinatezza e intensità tutta la variegata gamma delle emozioni amorose, quali sintomi del complesso gioco cortese dell'amore, nel quale si rispecchiavano i valori e le tensioni dell'ambiente aristocratico-borghese (cfr. tavole I-XIII).

Arriviamo così alla sintesi di quanto abbiamo letto: le emozioni modellano e regolano la sfera individuale e quella pubblica, «ogni impegno politico, dai rapporti vassallatico-beneficiari alle tecniche di governo dei sovrani, [...] ogni espressione della sensibilità umana», connettendole intimamente. I moti dell'anima non sono «né atemporali né universali, ma hanno il valore che gli uomini e le donne delle varie epoche hanno finito per attribuirgli», il che vuol dire che poggiano sulle loro rappresentazioni mentali. È pertanto impossibile allo storico accedere a quegli individui e gruppi sociali (donne, ceti popolari, marginali e così via), ai quali quasi mai viene riconosciuta la possibilità di esprimere i propri affetti. La negazione dell'espressività emozionale ha conseguenze gravissime perché priva di senso l'opera stessa della storia, che rivendica il diritto di ogni ceto sociale del Medioevo di occuparsi delle emozioni, in quanto esse sono il solo mezzo per superare la propensione a leggere il passato secondo una visione lineare e progressiva (che finisce con l'interpretare il Medioevo come «l'infanzia dell'umanità anche sotto il profilo emotivo») e per liberarsi dalle imposizioni dettate dalle discipline umanistiche e dalle categorie neurologiche e psicologiche oggi dominanti.

Per tutti questi argomenti è particolarmente importante lo studio di Boquet e Nagy ed è preoccupante lo scarso numero di studi di questo genere. La ragione di ciò si può ricercare nelle parole di Febvre, che negli anni '40 del secolo scorso per interpretare il "sentire" dei tradizionalisti, scrisse: «Sensibilità nella storia: un argomento per dilettanti raffinati... Presto, presto, torniamo alla vera storia! Alle circostanze dell'incidente Pritchard. Al problema dei luoghi santi. O al censimento dei magazzini del sale nel 1563. Ecco la storia. Quella che si deve insegnare ai nostri figli a scuola e agli studenti all'università. Ma la storia dell'Odio, la storia della Paura, la storia della Crudeltà, la storia dell'Amore, lasciateci in pace – per carità – con questa vana letteratura! Questa vana letteratura, estranea all'umanità, ma che domani avrà finito di fare dell'universo un carnaio puzzolente» (*Storia delle emozioni*, in «Osservatore Romano», 8 agosto 2018).

Giulia Carazzali

Letteratura

Il Cantico dei Cantici, traduzione e cura di Piero Capelli, Ponte alle Grazie, Milano 2019, pp. 71.

Ogni volta che leggo il *Cantico dei cantici* mi vengono in mente le parole con le quali Rabbi 'Aqiva (ca. 50-135 e.v.) lo fece inserire nel canone della Bibbia ebraica: «In Israele nessuno ha mai contestato che il *Cantico dei cantici* sporca le mani perché il mondo intero non vale il giorno in cui il *Cantico dei cantici* è

stato dato a Israele. Tutte le scritture sono sante, ma il Cantico è Santo dei Santi» (Mishnah, *Yadayim* 3,5). Siamo alla fine del I secolo e.v., forse al sinodo di Yavneh, e per essere accettato nel canone il *Cantico* doveva essere già oggetto di interpretazione allegorica: nel caso specifico, il dialogo tra i due innamorati avveniva tra Dio e Israele (mentre nella prima metà del III secolo Origene inaugurò una interpretazione allegorica tuttora viva in ambito cristiano, per la quale il Lui e il Lei sono Dio e la Chiesa, oppure Dio e l'anima credente). Non si sa se il *Cantico* facesse parte dei 22 libri cui si riferisce Flavio Giuseppe, quando nel 95 ca. in *Contra Apionem* 1,8 scriveva: «Presso di noi non si trovano miriadi di libri in contraddizione e in contrasto gli uni con gli altri, ma solo 22 libri che descrivono tutto il corso del tempo». Resta tuttavia il fatto che è quella l'epoca in cui troviamo stabilmente il *Cantico dei cantici* tra i 24 libri del TaNaK.

Chiunque voglia tradurre o studiare la seconda delle cinque *Meghillot* deve ora confrontarsi con il *Cantico dei cantici*. Testo, traduzione, note e commento a cura di G. Garbini, Paideia, Brescia 1992, una monografia in tre parti (dedicate al testo, alla sua interpretazione e al suo significato), che non esito a definire "rivoluzionaria". In particolare, la «ricostruzione del testo», che porta Giovanni Garbini (1931-2017) a porre come base di partenza del suo lavoro una silloge di 24 componimenti poetici, è un esercizio filologico di prim'ordine, condotto sulla «comparazione delle più importanti testimonianze», che gli consente di ripristinare «un testo anteriore alla prima revisione rabbinica [...]: una rielaborazione che tendeva ad attenuare o ad eliminare i riferimenti più scopertamente erotici e faceva scomparire ogni allusione al mondo ellenistico nello stesso momento in cui inseriva nel testo elementi "salomonici" o comunque idonei a favorire una lettura allegorica del componimento» (p. 23).

Chiedendo venia per questa lunga premessa, il volumetto curato da Piero Capelli si presenta con a sinistra il testo ebraico da lui predisposto per la traduzione che sta sul lato destro. Attraverso alcuni spostamenti e/o aggiustamenti del testo ebraico e una vocalizzazione diversa rispetto a quella tradizionale (come, ad esempio, in *Ct* 6,12), egli ha recuperato una raccolta di 22 epigrammi di argomento erotico-bucolico (alla maniera di Teocrito, tanto per intendersi) che – se fossero stati scritti nel greco dell'età ellenistica anziché nell'ebraico letterario dei primi decenni del I secolo a.e.v. – potrebbero rientrare nel V libro dell'*Antologia Palatina*. Sarebbe a questo punto interessante dilungarsi sulle ragioni che hanno spinto Capelli a ridurre a 22 gli epigrammi della silloge individuata da Garbini, ma si andrebbe troppo lontano, dovendo partire dalla constatazione che, purtroppo, pochi studiosi hanno accettato di confrontarsi con le idee esposte quasi trent'anni fa da Garbini.

Alla tradizionale numerazione per capitoli e versetti si aggiunge quella per epigrammi; inoltre, il testo ebraico di Capelli si presenta con i segni di interpunzione secondo l'uso moderno. Sono molto importanti le 11 note che accompagnano la traduzione, tutte raccolte a p. 54. In esse vengono elencate le possibili *variae lectiones*, le interpretazioni di altri traduttori, o il procedimento che ha portato a una soluzione piuttosto che a un'altra; talora (cfr. note 4 e 7) si segnala che la versione accoglie «una congettura di Giovanni Garbini».

La traduzione adotta un linguaggio moderno, consona al fatto che si sta rendendo nell'italiano degli anni duemila una serie di epigrammi erotici piuttosto che un testo edificante; la nuova versione rende così più comprensibile e maggiormente godibile un testo che spesso risultava oscuro per la presenza di allegorie, eufemismi e incrostazioni derivate dai Settanta e ancor più da una secolare abitudine di tradurre dalla *Vulgata* e non dall'ebraico. Entrando nei particolari: 1. a *Ct* 1,10 (epigr. IV) Capelli traduce «belle le tue guance fra i giri di perle, / il tuo collo tra le collane!», rispettando sostanzialmente il Testo masoretico; tuttavia, con evidente riferimento alla traduzione di Garbini: «sono belli i tuoi fianchi quando ancheggi nella danza / e il tuo collo nei fili di perle» (p. 193), pone in nota «le tue natiche nei giri di danza», evitando in questo caso di riportare il passo entro il linguaggio proprio della poesia erotica greca (sul tema, cfr. anche L. Bossina, *La traduzione come originale. Qualche considerazione sulla Bibbia dei Settanta e i Padri della Chiesa*, in «*Humanitas*» 74/6[2019], i.e. *supra*, pp. 1033-1061, qui pp. 1041-1043); 2. a *Ct* 2,1-2 (epigr. VI): «[Lei] “Sono un asfodelo di Sharon, / un giglio delle valli!” // [Lui] “Come una rosa tra i rovi / è la mia amica tra le ragazze”», è apprezzabile la *variatio* giglio/rosa (assente in Garbini, p. 198, che ha solo «rosa») in quanto traducibili dell'ebraico *šošannah* che, se in 2,2 può ancora significare “giglio”, in 2,3 si adegua alla «ricorrente immagine della rosa nella poesia bucolica ellenistica», essendo del resto impossibile trovare gigli tra i rovi (si veda anche, con il plurale, 5,13b, epigr. XII: «le sue labbra, rose / da cui cola mirra»); 3. il testo di *Ct* 6,12, l'ultimo versetto dell'epigr. XV, è «irrimediabilmente corrotto»; d'altra parte quello dei Settanta e della *Vulgata* («Nescivi: anima mea conturbavit me / propter quadrigas Aminadab») è fantasioso e si propaga in molte traduzioni anche moderne (compresa la tr. CEI 1974), mentre di nessun aiuto è Garbini (p. 251): in una situazione come questa nel mondo della filologia classica o si pone il testo tra *cruces*, o si tenta di restaurarlo – e qui si può praticare la *divinatio* solo intervenendo sulla vocalizzazione del testo tràdito; il risultato: «Sono fuori di me! Mi hai messa sui carri: / con me vi è un principe», è più che accettabile.

Di tutto rispetto la postfazione che, in sole 15 pp. sintetizza tutto quello che si deve sapere sul *Cantico*: si va infatti dal perché sia entrato nel canone della Bibbia ebraica che «è soltanto l'antologia di una letteratura ebraica antica assai più ampia, che comprendeva generi letterari diversi e libri che non sopravvissero alla fine del mondo antico perché i rabbini – la nuova classe dominante tra gli ebrei – li ritennero sospetti o non importanti e decisero di non tramandarli come Scrittura sacra» (p. 56), alle «parentele letterarie» (p. 59) del *Cantico* che risalgono alla lirica amorosa dell'antico Egitto del XVI-XI secolo a.e.v., ma comprendono anche testi sumerici (tra cui uno antichissimo del XXIV secolo a.e.v.) e discendono fino alla letteratura erotico-bucolica greca del III-I secolo a.e.v.

I punti di contatto sono con Teocrito, ma anche con Meleagro e Filodemo, entrambi di Gàdara, «la Umm Qais dalle belle rovine romane, oggi in Giordania, allora una raffinata città di lingua greca e di cultura ellenistica in vista del lago di Tiberiade, ad appena centocinquanta chilometri da Gerusalemme» (p. 61); e qui non ci dobbiamo dimenticare che Filodemo è il pensatore epicureo di cui sono

stati trovati nella Villa dei Papiri di Ercolano «molti frammenti semicarbonizzati delle sue opere filosofiche» (pp. 61-62). Tutto questo ci fa ulteriormente capire perché è stato necessario riportare il *Cantico* all'interno della civiltà ellenistica che lo ha prodotto, ricostruendo per quanto possibile una raccolta di testi finalmente libera dagli interventi censori e dai troppi aggiustamenti del testo che lo hanno snaturato nel tempo.

Ma è inutile girarci intorno: anche in una prospettiva unitaria il *Cantico* inizia con un amplesso, quello immaginato da una sposa che sta per entrare nel talamo nuziale (*Ct* 1,2-4, epigr. 1), e si conclude con un altro amplesso, quello consapevole di una donna ormai giunta alla maturità che invita l'«amato», che potrebbe anche non essere il marito, a «fare come la gazzella o il cerbiatto / sulle colline piene di profumo» (*Ct* 8,13-14, epigr. XXII). Tra questi estremi si snodano le tappe di un «romanzo di formazione» che si può intravedere anche solo leggendo i titoli attribuiti da Garbini ai vari componimenti (cfr. *passim*, pp. 171-289); tuttavia, a differenza di quanto afferma Garbini in uno dei paragrafi sul significato del *Cantico* (pp. 314-316), in esso non vi è nulla di platonico, non vi è un dio Ahavah – cfr. in part. *Ct* 8,6: «perché Amore (*ahavah*) è più forte di Morte (*mawet*)» – «che ha in sé la perfezione assoluta dell'idea platonica (la bellezza) ma che nello stesso tempo genera nell'uomo il desiderio di raggiungere la sua stessa perfezione divina attraverso l'amore. Nel *Cantico* Amore è un dio: ma poiché per gli ebrei esiste un dio solo, ciò vuol dire che Dio è amore» (p. 316). E qui ancora una volta mi chiedo: come è entrato a far parte del canone il *Cantico dei cantici*? Ci è entrato per una svista dei rabbini, oppure per volere divino? Infatti, come sulle orme di Helmut Gollwitzer e Dietrich Bonhoeffer scrive Paolo De Benedetti in un articolo per «Avvenire» (28 marzo 2001), «sarebbe molto restrittivo leggere nella Bibbia il rapporto tra uomo e donna soltanto nell'amore sponsale: [...] i due amanti del *Cantico* si desiderano, si impegnano, si nascondono, si cercano. Potremmo dire che Dio gode a contemplarli e non ha ancora deciso la conclusione della loro storia d'amore. Proprio come, nella lettura mistica, non è mai concluso il gioco d'amore tra l'anima e Dio» (*Sul Cantico dei cantici*, a cura di G. Menestrina, Morcelliana, Brescia, in preparazione).

Poco dopo aver spiegato la sua traduzione delle ultime parole di *Ct* 8,6: «i suoi [*scil.* di Amore] dardi, dardi di fuoco, fiamma bruciante» – giustificando il «fiamma bruciante» vs il «fiamma di Dio» proprio di «una tradizione ebraica altomedievale» che aveva così modificato l'originale «le sue fiamme» (da cui discendono le traduzioni che si riferiscono al testo ebraico così vocalizzato, comprese le tr. CEI 1974 e 2008), con la conseguenza che «Dio venne aggiunto alla scena» del *Cantico* quando invero esso era già da secoli nel canone – Capelli chiude a sorpresa la sua postfazione, quando con un po' di malizia scrive: «nel *Cantico* Dio fa al massimo parte della scenografia, non della trama. Mentre noi, inconsapevoli e abitudinari, continuiamo a credere che “Amore è possente come Morte” sia una frasetta romantica buona per gli incarti dei cioccolatini» (cfr. pp. 68-69). Ma forse non è solo così: ciascuno di noi provi a cercare nel lessico familiare dei suoi amori passati o mai finiti come ha declinato, o declina questa massima eterna...

Giovanni Menestrina

ALICI LUIGI, *InfinitaMente. Lettera a uno studente sull'università*, EUM, Macerata 2018, pp. 128.

BODEI REMO, *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, Intelligenza Artificiale*, IL MULINO, Bologna 2019, pp. 416.

BOZZA MARTINO, *La categoria cristologica nello sviluppo del pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi*, UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO, Trento 2017, pp. 276.

BROGI DANIELA, *Un romanzo per gli occhi. Manzoni, Caravaggio e la fabbrica del realismo*, CAROCCI, Roma 2018, pp. 248.

CACCIARI MASSIMO, *Della cosa ultima*, nuova ed. riv. e ampliata, ADELPHI, Milano 2019, pp. 608.

CASSARO GIUSEPPE C. (ed.), *Sulle spalle dei giganti. Il "San Tommaso" di Messina tra storia, presente e futuro a servizio della Chiesa*, IST. TEOLOGICO S. TOMMASO, Messina 2018, pp. 304.

COSTA VINCENZO, *Élites e populismo. La democrazia nel mondo della vita*, RUBBETTINO, Soveria Mannelli 2019, pp. 172.

DE PADOVA MICHELE, *Infinita ossa. Semina morte*, LIBRERIA INOBSOLETA, Alessandria 2019, pp. 32.

DIAMOND JARED, *Crisi. Come rinascono le nazioni*, EINAUDI, Torino 2019, pp. 450.

EPIFANIO DI SALAMINA, *Panarion eresie 42-60*, tr. di A. Mirto, note di A. Mele, CITTÀ NUOVA, Roma 2017, pp. 352.

FERRARI FRANCA, *Introduzione a Platone*, IL MULINO, Bologna 2018, pp. 224.

FUKUYAMA FRANCIS, *Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi*, tr. di B. Amato, UTET-DEA, Torino-Milano 2019, pp. 240.

GRANATELLI GIOVANNI, *Sillabe di un appello. Poesie*, MEDUSA, Milano 2018, pp. 84.

«Gregorianum» 100/2(2019), GREGORIAN & BIBLICAL PRESS, Roma 2019, pp. 216.

«Gregorianum» 100/3(2019), *ibi*, pp. 254.

GUSELLA ENRICO, *Sulla fotografia e oltre*, ALLEMANDI, Torino 2014, pp. 360.

HEMMERLE KLAUS, *Un pensare ri-conoscen- te. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, testo tedesco a fronte, a cura di V. Gaudiano, CITTÀ NUOVA, Roma 2018, pp. 560.

«Itinerarium» 70/3(2018), ISTITUTO TEOLOGICO "SAN TOMMASO", Messina 2019, pp. 160.

KALFF MARTIN, *Ascoltando il corpo. Nuove vie per il gioco della sabbia*, a cura di P. Ferliga, MORETTI & VITALI, Bergamo 2018, pp. 296.

MEIER HEINRICH, *La lezione di Carl Schmitt. Quattro capitoli sulla distinzione tra Teologia politica e Filosofia politica*, CANTAGALLI, Siena 2017, pp. 352.

ORTOLEVA PEPPINO, *Miti a bassa intensità. Racconti, media, vita quotidiana*, EINAUDI, Torino 2019, pp. 330.

PREVIATO ALESSANDRO, *Introduzione alla bioetica teologica. Corso per studenti degli Istituti superiori di scienze religiose e Facoltà teologiche*, ETS, Pisa 2018, pp. 268.

«Przegląd Tomistyczny» 24(2018), *Filozofia, teologia kultura duchowa sredniowiecza*, The Annual Review of the Thomistica Institute, INSTYTUT TOMISTYCZNY DOMINIKANIE, Warszawa 2018, pp. 686.

RAHNER JOHANNA, *Introduzione all'escatologia cristiana*, QUERINIANA, Brescia 2018, pp. 304.

SANDONÀ LEOPOLDO, *Dialogica per un pensatore teologico tra sintassi trinitaria e questione del pratico*, CITTÀ NUOVA, Roma 2019, pp. 408.

SESSBOÛÉ BERNARD, *Introduzione alla teologia. Storia e intelligenza del dogma*, QUERINIANA, Brescia 2019, pp. 160.

SEVERO DI ANTIOCHIA, *Omelia sulla risurrezione*, a cura di G. Cattaneo, CITTÀ NUOVA, Roma 2019, pp. 164.

SCANNONE JUAN CARLOS, *La teologia del popolo. Radici teologiche di papa Francesco*, QUERINIANA, Brescia 2019, pp. 224.

TAUBES JACOB - SCHMITT CARL, *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti*, ADELPHI, Milano 2018, pp. 368.