
RECENSIONI

Teologia

THOMAS SÖDING (ed.), *Il Padre nostro in discussione*, Queriniana, Brescia 2019, pp. 239.

Gli undici contributi proposti nella raccolta curata da Thomas Söding – alla quale hanno collaborato studiosi provenienti dalle facoltà teologiche cattoliche ed evangeliche tedesche – si riducono di fatto alla discussione della «sesta richiesta» (p. 13) di Matteo che, in realtà, coincide con la quinta e ultima di Luca. Il carattere esclusivamente teologico condiziona ovunque l'esposizione: nessun intervento affronta le questioni testuali nella maniera dovuta, con un approccio filologico che consideri anzitutto la doppia redazione del *Pater* (Mt 6,9-13/Didaché 8,2 e Lc 11,2-4) e, di conseguenza, chiarisca ai lettori gli “ampliamenti” di Matteo. La trattazione di Eckhard Nordhofen (pp. 78-94), ad esempio, parte con il piede giusto quando menziona la fonte Q, ma poi converge sul pane ἐπιούσιος (*epiούσιος*, che generalmente viene tradotto con “quotidiano”), l'*hapax* (o, meglio, *dis*) *legomenon* neotestamentario di Mt 6,11 e Lc 11,3, proiettando l'analisi della sesta invocazione sull'improbabile valenza eucaristica dell'*epiούσιος* della quarta (terza in Luca) invocazione. E qui potremmo “al limite” concordare con Nordhofen laddove scrive: «Pertanto Q deve aver preso dal testo originario aramaico di Gesù l'impulso a formare un neologismo greco. Per Gesù quindi il pane a cui si riferiva era straordinario e unico come la nuova parola con cui lo designò» (p. 86), ma dissentiamo con forza quando più avanti attribuisce a Gerolamo il «capolavoro» (p. 89) di aver sostituito – nella sua revisione della *Vetus Latina*, che prenderà il nome di *Vulgata* – il *cotidianus* (non *quotidianus*!) proprio di tutte le traduzioni precedenti con *supersubstantialis* (senza però tentare una spiegazione del fatto che tale cambiamento è limitato al solo *Vangelo di Matteo*).

Il ragionamento su *epiούσιος* e sul *supersubstantialis* di Gerolamo ci porterebbe troppo lontano, in un territorio improprio per una recensione, anche perché qui non siamo di fronte a un neologismo: «ci sono tuttavia testimonianze che rivelano che nel mondo romano e anche nella Gerusalemme del II secolo a.e.v. era presente il sistema di pagamento degli schiavi sotto forma di cibo» (G. Menestrina, «Signore insegnaci a pregare...». *Ancora sulla traduzione del Pater*, in «Maia» 71/1[2019], pp. 195-212, qui pp. 204-205). A nostro parere, *epiούσιος* era un significativo greco sostanzialmente “libero” che poteva assumere adeguatamente, specializzandolo, il significato della parola aramaica propria della *ipsissima vox Iesu*: forse *peras*, “salario” (cfr. *Pirqè Avot* 1,3). Il procedimento è analogo a quello che ha portato all'uso esclusivo di ἀγάπη (*agápe*) per differenziare l'amore cristiano da quello passionale indicato con ἔρως (*éros*, “amore, passione, desiderio”), φιλία (*philia*, “affetto, attaccamento, amicizia”, ma anche “amore, passione, tenerezza”), ο στοργή (*storgé*, “amore, tenerezza, affetto” e anche “passione amorosa”; per i traduttori cfr. il *Vocabolario della lingua greca* di F. Montanari, Loescher, Torino 1995 ss.). D'altra parte non ci si deve dimenticare che Gerolamo iniziò la revisione della *Vetus Latina* con i Vangeli, offrendo il nuovo testo a

papa Damaso nel 384, e che «per evitare il più possibile le critiche, egli si limitò a inserire delle correzioni solo là dove era strettamente necessario; per maggior sicurezza sua, a tal proposito, lasciò nel testo anche espressioni ambigue [...]. Il suo scopo fu quello di tornare al testo greco originale, ma, per far questo, non si comportò come gli autori delle antiche traduzioni, che erano stati guidati da un estremo scrupolo di fedeltà e letteralità: egli dette, invece, al testo una più schietta struttura latina, eliminando termini e giri sintattici intollerabili» (C. Moreschini, in Id. - E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, vol. II, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 612-613). Non deve inoltre sfuggire il fatto che, riunendo nel *supersubstantialis* vs. *cotidianus* di Mt Vg 6,11 i risultati dei primi due secoli di esegesi patristica e operando altrove allo stesso modo, Gerolamo chiude un'epoca, per aprirne un'altra fatta di interpretazioni spiritualistiche che – per il passo qui considerato – probabilmente hanno il loro punto di partenza in Gv 6,22-64, cioè nel discorso tenuto nella sinagoga di Cafarnaò il giorno successivo alla moltiplicazione dei pani, in una situazione ben diversa da quella in cui in Matteo, in Luca e, prima ancora, in Q si inserisce il *Pater*.

Leggendo questi saggi, traspare in filigrana la difficoltà oggettiva di rinnovare la traduzione del *Pater* con l'obiettivo di giungere – nel mondo tedesco, in Italia, ma anche altrove – a un unico testo che elimini le differenze tuttora esistenti tra i testi a stampa («e non ci indurre in tentazione» / «e non abbandonarci alla tentazione», CEI 1974/2008) e quello in uso nella preghiera liturgica, la quale è tuttora ferma alla trasposizione in lingua italiana del «et ne nos inducas in tentationem» della *Vulgata*. Se ne parla, in Italia, da quasi trent'anni, ma non si sa ancora con quale testo la prossima domenica 1 dicembre inizierà il nuovo anno liturgico e, qualora ci fosse un cambiamento, con quali modalità ne saranno informati i fedeli... E a questi interrogativi se ne aggiunge inevitabilmente un altro: quale sarà il testo del *Pater* lucano che verrà letto fra tre anni la XVII domenica del tempo ordinario quando, come prevede il ciclo C, il passo evangelico prescelto sarà Lc 11,1-13? Tuttavia, è bene tener presente che la proposta di passare a «e non abbandonarci alla tentazione» risolve solo in parte il problema «poiché, da una parte, lascia in ombra uno degli aspetti della problematica prova/tentazione (cioè la richiesta di non essere sottoposti a prove più grandi di quelle che siamo in grado di affrontare) e, dall'altra, ci fa comprendere quanto sia difficoltoso “trasferire” adeguatamente da una lingua all'altra concetti così complessi» («Maià», art. cit., p. 210). Con tutto questo rimane un vincolo invalicabile, quello del costituirsi del *Pater* nei primi decenni dell'età cristiana, con date che oscillano tra il 50 e il 70 per la fonte Q e uno spostamento in avanti al massimo di due decenni per i *Vangeli di Matteo e Luca* – il che rende improduttiva ogni valutazione *a posteriori*, che risulterebbe condizionata dall'evoluzione teologica messa a punto nei primi secoli dell'età cristiana.

I saggi proposti in *Padre nostro in discussione* declinano il tema della “tentazione” secondo prospettive diverse, mettendo in luce sensibilità teologiche talora discordanti, che non sempre convergono sulla necessità di chiarire non solo Mt 6,13a, ma tutto il testo della principale preghiera cristiana. Ad esempio, sarebbe

utile andare a fondo anche sul dettato di *Mt* 6,13b, che non può essere certamente risolto proiettando la settima invocazione di Matteo (peraltro assente in Luca) su una dialettica *male/mali* vs. *maligno*.

Nel saggio d'apertura, Söding introduce il problema citando *Gc* 1,13: «Nessuno, quando è tentato (πειράζεται, *peirázetai*), dica: “Sono tentato da Dio”; perché Dio non può essere tentato dal male (ἀπειραστός ἐστὶν κακῶν, *apeirastós estin kakôn* – e, si noti, «male» in quanto κακῶν e non ἄπο τοῦ πονηροῦ, *apò tou poneroû*, che va inteso al neutro come «male» o al maschile come «maligno»!) ed egli non tenta nessuno», ma non prosegue con i due versetti successivi: «Ciascuno piuttosto è tentato dalla propria concupiscenza (ἐπιθύμια, *epithumía*) che lo attrae e lo seduce; poi la concupiscenza concepisce e genera il peccato, e il peccato, quand'è consumato, produce la morte». In *Gc* 1,13-15 il dominio lessicale della “tentazione” è lo stesso di *Mt* 6,13a/*Lc* 11,4c, che hanno πειρασμός (*peirasmós*) come *Gc* 1,12: «Beato l'uomo che sopporta la tentazione, perché una volta superata la prova riceverà la corona della vita che il Signore ha promesso a quelli che lo amano». Il *Sitz im Leben* appare tuttavia diverso; infatti, dopo l'invito alla riflessione sulle prove della vita, alla perseveranza nella fede e a mettere in pratica la parola ascoltata (cap. 1), la *Lettera di Giacomo* prosegue con altre questioni proprie della chiesa primitiva: le opere buone, la polemica contro i ricchi, la pratica della misericordia e molto altro. Il contenuto della lettera e la sua pseudoepigrafia impongono una datazione piuttosto alta, alla fine del I secolo: è dunque sostanzialmente coeva a Luca e Matteo, quando il *Pater* era ormai da tempo entrato nell'uso liturgico di quasi tutte le comunità cristiane, ma ciò non significa che *Gc* 1,13 appartenga a un contesto tale da indirizzare l'esegesi di *Mt* 6,13a/*Lc* 11,4c.

La *nuance giudeocristiana della lettera* rinvia all'intervento di Christian Frelve (*Il fascino della tentazione. Note di uno studioso di Antico Testamento sulla richiesta di non cadere in tentazione nel Padre nostro*, pp. 36-59), che ripercorre le ascendenze anticotestamentarie del problema: Dio che mette alla prova Abramo (*Gen* 22,1 ss.); «la contestazione di Giobbe»; i quarant'anni di permanenza del popolo ebraico nel deserto, che diventa il luogo «paradigmatico» della tentazione (cfr. le dieci tentazioni nel deserto di *Nm* 14,22). Quasi senza soluzione di continuità, Robert Vorholt sposta l'attenzione su due momenti della biografia di Gesù, presenti in tutte le narrazioni sinottiche: la tentazione di Gesù nel deserto (pp. 60-67) e la «tentazione interiore nell'orto del Getsemani» (pp. 67-75), che per l'autore hanno con il *Pater* un parallelismo, a nostro parere piuttosto debole se i punti di contatto sono solo «l'appellativo di Dio come Padre» e il «sia fatta la volontà del Padre» (pp. 76-77). Del saggio di Nordhofen si è già discusso in precedenza; ad esso seguono sette contributi che hanno attirato meno la nostra attenzione, in particolare perché li abbiamo trovati distanti dalle tematiche che seguiamo abitualmente. E pertanto, in chiusura, ci sia concesso di esprimere la speranza che queste nostre “note a margine” al *Padre nostro in discussione* possano essere accolte almeno come un costruttivo settantunesimo senso a un dibattito che dura da decenni e che auspichiamo si concluda al più presto.

Giovanni Menestrina

Filosofia

WOLFRAM EILENBERGER, *Il tempo degli stregoni, 1919-1929. Le vite straordinarie di quattro filosofi e l'ultima rivoluzione del pensiero*, tr. it. di Flavio Cuniberto, Feltrinelli, Milano 2018, pp. 416.

Se ci si volesse misurare nel compito inusuale di recensire un libro non tanto per il suo interesse letterario, storico o filosofico, ma piuttosto per le immagini che è capace di evocare, come se si trattasse di un'opera pittorica, difficilmente si potrebbe scegliere un testo non narrativo migliore del *Tempo degli stregoni* di Wolfram Eilenberger. Certo, nessuno ne può negare l'indiscutibile valore (il volume è già giunto alla nona ristampa in Germania) o l'originalissimo approccio che intreccia la biografia alla storia del pensiero, e già per questo meriterebbe una lettura attenta e la più alta considerazione. Ciò non toglie, tuttavia, che a colpire in modo particolare sia la sua capacità – davvero poco comune – di raccontare *le vite straordinarie di quattro filosofi*, facendo di ogni riferimento storico una nuova pennellata di fondo, di ogni cenno biografico un colpo di colore, di ogni analisi critica una sfumatura che trasforma la tela (e la pagina) in uno spazio profondissimo.

In questa particolare composizione, ecco in primo piano le vicissitudini accademiche e personali di Walter Benjamin, Ernst Cassirer, Martin Heidegger e Ludwig Wittgenstein, che si susseguono a ritmo serratissimo, senza poterne distinguere i confini teorici e biografici. In effetti, direbbe Fichte, *la scelta di una filosofia dipende da quel che si è come uomo, perché un sistema filosofico non è un inerte suppellettile, che si possa prendere o lasciare a piacere, ma è animato dallo spirito dell'uomo che l'ha*. Più sobriamente, Eilenberger osserva che, in fin dei conti, «le domande “che cosa posso conoscere?” e “come devo vivere?” sono, per i filosofi più lucidi, inseparabili l'una dall'altra» (p. 113). E allora, assemblati spigolosamente come in un dipinto cubista, i *quattro stregoni* appaiono nudi ed esibiscono il carattere *umano, troppo umano* della filosofia, spesso sepolto sotto il peso della sua teoricità astratta. Da un lato, Wittgenstein, genio incompreso (persino da Bertrand Russell), veterano di guerra, omosessuale, che in quel decennio si struggeva per trovare una forma logica pura e, allo stesso tempo, fuggirne; dall'altro, Benjamin, vagabondo senza meta: «troppo autonomo il suo approccio alle istituzioni, troppo anticonvenzionale il suo stile, troppo giornalistico nei lavori d'occasione, e nei lavori teorici originale fino all'indecifrabilità» (p. 32). E poi gli amori più o meno segreti di Heidegger, «pensatore dell'originario» e delle «origini della filosofia stessa come il “luogo” sacro di un sempre possibile risveglio» (p. 344), e il suo rifugio nella foresta nera. Cassirer, «simbolo luminoso di un atteggiamento liberale e repubblicano che non è affatto scontato tra gli intellettuali tedeschi dell'epoca» (p. 301) e la sua penna educata.

Sullo sfondo di questo scorcio panoramico di storia del pensiero: la Germania esausta del primo dopoguerra, la crisi dell'antica nobiltà prussiana, la Repubblica di Weimar, la pubblicazione del *Mein Kampf*, Stalin che prende il potere, la fonda-

zione del partito nazionalsocialista, la crescita inarrestabile e minacciosa dell'antisemitismo, Mussolini in Italia e le prime avvisaglie dell'incombere di una crisi militare in Spagna. Cambridge, Capri, Marburgo, Mosca, Berlino, Vienna, Amburgo... E poi l'ombra di Kant, Gustav Klimt, una giovanissima Hannah Arendt, Bertolt Brecht, Moritz Schlick, Asja Lacis, Werner Heisenberg, Charlie Chaplin, Karl Jaspers, Paul Natorp, Edmund Husserl, Virginia Woolf, Theodor Adorno, Max Planck, James Joyce, Marcel Proust, Rudolf Carnap. E se fosse poco, sono questi anche gli anni del *Tractatus logicus-philosophicus*, di *Essere e tempo*, della *Filosofia delle forme simboliche*, del *Dramma barocco tedesco*, di *Sostanza e funzione*, di *Strada a senso unico* e di *Kant e il problema della metafisica*.

Il punto di fuga: la conferenza di Davos del 1929, «la disputa del secolo, che racchiude come una monade il senso di un decennio» (p. 335). Il momento in cui Cassirer e Heidegger, ispirati dalla domanda kantiana “Che cos'è l'uomo?”, «si incontrano per progettare il futuro dell'umanità» (p. 29), come a voler confermare il presagio di T.S. Eliot secondo cui *il mondo finisce non con il rumore di un'esplosione, ma con un lamento*. O meglio, quattro lamenti: quello di Benjamin, ancora preso dalle sue continue crisi depressive, intellettuali, sociali, finanziarie, familiari, per la sua incapacità di trovare un definitivo riconoscimento accademico. Quello di Wittgenstein, spesso sull'orlo del suicidio, senza alcuna speranza di essere compreso, per aver perso «l'ultima e unica certezza che poteva realmente sorreggere la sua immagine del mondo nel *Tractatus*: la fede nella lingua della logica come la lingua primitiva alla base della nostra forma di vita» (p. 354). Quello di Heidegger, «un carismatico nato», ormai consapevole di possedere, «come profeta del salto liberatorio nel nulla, tutto il necessario “per scuotere la Germania dalle fondamenta”» (p. 317) – forse non soltanto filosoficamente, viste le sue simpatie politiche. Quello di Cassirer, che in quello stesso anno è «eletto a grande maggioranza rettore dell'Università di Amburgo» in una cerimonia «disturbata dalle corporazioni degli studenti nazionalisti», ma che di lì a poco, «in base alla legge emanata da Hitler “per la ristrutturazione delle cariche pubbliche”» (pp. 362-363) sarà costretto di fatto a lasciare l'insegnamento in quanto ebreo.

È vero: come spesso accade, anche questo volume si limita (si condanna?) alla narrazione (se non alla celebrazione, per quanto intellettuale) di quattro grandi eroi, senza gettar luce sufficiente su quella costellazione di personaggi minori che pure ne contribuirono alla formazione e, perché no?, al successo. Questo è in effetti il motivo di una certa riserva da parte della storiografia contemporanea verso qualsiasi tendenza allo studio biografico. Tuttavia, se calata nel caso concreto del testo in oggetto, questa istanza metodologica, certamente comprensibile e condivisibile, si dovrebbe quantomeno ammorbidire: il lavoro è serio, estremamente completo e altrettanto originale – e, come pare ovvio, lo raccomandiamo caldamente.

Con le sue pennellate, sfumature e colpi di colore, Eilenberger mette il lettore di fronte a un fatto innegabile: «nella plurimillennaria storia dell'umanità noi siamo la prima epoca in cui l'uomo è diventato un enigma a se stesso; in cui non sa più chi è, sapendo tuttavia di non saperlo» (p. 26). Noi aggiungiamo che è molto probabilmente condannato a non saperlo. Non è un caso, allora, se questo quadro

variegato e ricco di filosofia e vita si chiuda con l'immagine di un lamento angoscioso – non è poi questa la più tipica condizione umana? E tuttavia, i *quattro stregoni* (alla fine, nemmeno Wittgenstein poté esimersene) hanno comunque dimostrato una necessità intrinseca al nostro stesso modo di pensarci e di essere: su ciò, di cui non si può parlare, *non si può tacere*.

Michele Cardani

Letteratura

FRIEDRICH HÖLDERLIN, *Prose, teatro e lettere*, a cura e con un saggio introduttivo di Luigi Reitani, Mondadori, Milano 2019, pp. CXLV+1763.

Con questo secondo volume anche i lettori italiani dispongono dell'ultima e migliore sistemazione dell'opera in prosa di Friedrich Hölderlin, grazie alle cure di Luigi Reitani. Il volume, insieme a *Tutte le liriche*, pubblicate nella stessa collana dei "Meridiani" nel 2001, completa un'operazione che si può ben definire monumentale, considerata la mole di lavoro richiesta dalle condizioni in cui versano i manoscritti, trascurati dall'autore stesso che, come è noto, visse più di trent'anni semiconosciuto e affetto da turbe psichiche nella celeberrima Torre di Tubinga, accaduto dal mugnaio Zimmer e dalla figlia.

Prose, teatro e lettere giungono a pubblicazione 18 anni dopo *Tutte le liriche*, nella cui introduzione erano state annunciate (Luigi Reitani, *L'«errore» di Dio*, in F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, Mondadori, Milano 2001, p. LXV). Reitani segue i principi innovativi di sistemazione filologica già adottati per l'edizione delle poesie, necessari a rappresentare – fin dove è possibile – i ripensamenti dell'autore, la complessità dei testi e la loro ricchezza, anche nei passaggi dove non è dato stabilire l'ultima volontà di Hölderlin. L'obiettivo del curatore, infatti, non è proporre al lettore un testo definitivo o il miglior testo deducibile dagli autografi – secondo criteri che possono essere diversi, come è stato per ciascuna delle quattro edizioni critiche fin qui approntate in Germania, quanto piuttosto restituire la complessità del pensiero del poeta, che si deduce non tanto dalla redazione più vicina alle intenzioni ultime, se ne abbiamo copia, ma dall'insieme delle redazioni o dei frammenti giunti fino a noi, spesso tormentati e non conclusi. La sfida è rendere in un testo pulito, avvicinabile da un lettore comune, l'articolazione di significato – o, più frequentemente, di significati – costituita dai passaggi cassati ma utili a ricostruire il senso complessivo anche di quanto non fu in definitiva accettato e che, grazie a ritorni e rimandi interni, costituisce un reticolo di significati che ne fa apprezzare la profondità. Nessuna delle edizioni critiche approntate nei decenni in Germania ha mai tentato un esito simile; rispetto a quelle, questa edizione italiana è un contributo per alcuni versi originale. Si distingue infatti per i criteri, specificati nell'ottima *Nota all'edizione* (pp. CXXXIII-CXLV), che restituiscono le stratificazioni della scrittura, anche con soluzioni tipografiche innovative: alcuni brani appaiono biffati (passi cancellati dall'autore, ma significativi per la comprensione del

testo), altri sono stampati su sfondo grigio (lezioni lasciate in sospeso dall'autore). Di alcuni testi, per esempio la cosiddetta *Seconda Stesura dell'Empedocle* o il *Fondamento dell'Empedocle*, sono stati forniti distintamente due testimoni; nuova è anche la cronologia dell'epistolario e la ricostruzione degli abbozzi delle lettere spedite all'amata Susette Gontard. Così procedendo, alcuni brani, di fatto, risultano nuovi o parzialmente divergenti rispetto alle edizioni critiche tedesche. Un caso significativo è la tragedia *Empedocle*: il testo originale è presentato a fronte, poiché si distanzia in più punti dall'analogo tedesco, e dunque la traduzione di Cesare Lievi è profondamente diversa da quella che propose nel 1981; così come è nuovo anche il metodo di visualizzazione delle varianti.

Accurato è stato il lavoro dei traduttori: Adele Netti ha rifatto i testi relativi all'*Hyperion*, con eccezione di «Ero assopito, mio Kallias...» (di Mauro Bozzetti e Elsbeth Gut-Bozzetti), la cosiddetta *Stesura metrica* e i versi dei *Frammenti di una tarda stesura* (di Luigi Reitani). Cesare Lievi si è occupato delle tre stesure dell'*Empedocle*, ad esclusione del *Piano per Francoforte*, delle *Note teoriche e piano per una terza stesura* e dell'*Abbozzo per una continuazione della terza stesura* (di Reitani) e di «La patria che tramonta...» (di Bozzetti, Gut-Bozzetti e Reitani). Gli *Scritti teorici* sono stati tradotti da Bozzetti, Gut-Bozzetti e Reitani; le *Lettere* da Andreina Lavagetto.

Precisi sono stati il coordinamento dei lavori e l'organizzazione dei materiali operati da Reitani il quale, nel saggio introduttivo (intitolato *Frammenti del futuro*, pp. IX-LXXXVIII), presenta i temi cari a Hölderlin raccordandoli con la biografia, inquadra le opere nell'evoluzione del pensiero dell'autore e del dibattito contemporaneo, approfondisce i nodi teorici e offre alcuni spunti di storia della ricezione delle opere e dei temi, riuscendo a mantenere un tono divulgativo e puntuale al tempo stesso. Conviene però soffermarsi sull'articolazione del volume, non solo per ribadirne la ricchezza, ma anche per sottolineare la felice disposizione del materiale che accompagna il testo (il cosiddetto paratesto, arricchito da suggestive riproduzioni di cartine geografiche dell'epoca), che guida in una lettura approfondita di una delle opere più intricate della modernità letteraria, ricche di rimandi interni, e legata al contesto culturale coevo. Se l'introduzione fornisce un eccellente avvicinamento all'opera in una prospettiva generale, la comprensione degli aspetti notevoli di ogni singolo testo è favorita da un commento suddiviso in brevi capitoli monotematici: il commento all'*Hyperion*, ad esempio, dopo una breve presentazione interpretativa si articola nei paragrafi *Fasi della composizione*, *Il genere*, *Romanzo epistolare e «Bildung»*, *La trama e i personaggi*, *L'orizzonte filosofico*, *L'immagine della Grecia e le fonti dell'opera*, *L'ambientazione storica*, ognuno accompagnato da una bibliografia specifica, cosicché – e il guadagno è notevole – una bibliografia vastissima come quella su Hölderlin si presenta già “ragionata” e permette, a chi lo desidera, di passare a un ulteriore livello di approfondimento rispetto all'introduzione generale. Non solo: le note al testo consentono riflessioni su singoli termini o sintagmi o brani significativi: è il caso, per citare un paio di esempi fra i tanti, dell'immagine della «traiettorie eccentrica» impiegata da Hölderlin nel *Frammento di «Hyperion»*

(poi ripresa nella *Prefazione* alla *Penultima stesura*) per indicare il percorso di ogni vita individuale; è il caso, anche, di un brano contenuto nella terza lettera di Iperione a Bellarmin, nel romanzo, dove Hölderlin riprende la celebre lettera del 10 maggio del *Werther* di Goethe. In tutti questi casi la bibliografia segue la nota di commento così da risultare, all'occorrenza, già ordinata.

In questo modo il lettore sceglie il livello di scavo: dall'inquadramento complessivo può scendere fino alla conoscenza particolareggiata dell'opera e finanche alle implicazioni dei singoli termini o sintagmi. Nel vasto mare degli studi di settore, cresciuto a dismisura nei decenni, non è un servizio da poco; la sezione finale tradizionalmente dedicata alla bibliografia – e normalmente di difficile consultazione – risulta così snellita di molto, limitandosi a riportare le edizioni delle opere, gli studi di argomento generale e le pubblicazioni periodiche di consultazione, nonché un elenco di studi e monografie in lingua italiana aggiornato al 2019.

Massimo Migliorati

IVANO DIONIGI, *Quando la vita ti viene a trovare. Lucrezio, Seneca e noi*, Laterza, Bari-Roma 2018, pp. 123.

Ivano Dionigi, docente di Letteratura Latina all'università di Bologna, di cui è stato anche Magnifico rettore, elabora un dialogo denso e serrato tra due campioni della latinità, Seneca e Lucrezio, che mettono a confronto le proprie esperienze di vita e di pensiero. Le opere sulle quali si sviluppa il saggio sono le principali opere di Seneca e il *De rerum natura* lucreziano.

È pacifico che a Dionigi più che le risposte interessano le domande, perché coincidono con le nostre e perché Seneca e Lucrezio sono «allergici» al pensiero unico e, pur da posizioni diverse, hanno «sperimentato in solitudine e in autonomia, cosa significa sopportare la verità quando la vita ti viene a trovare». I due protagonisti emergono dal passato per mettere in crisi il presente: la loro missione è di spingerci a entrare dentro le cose, a tenerle collegate, a “sezionare” il linguaggio per ristabilire il vero significato delle parole e delle cose. Vogliono, insomma, ricordarci «come eravamo e come potremmo essere», al fine di allenarci per il giorno in cui ciascuno dovrà fare il bilancio del proprio *bios*, quando non si potrà più vantare giustificazioni e pretendere sconti.

Questa lezione di vita e di filosofia è **organizzata in due parti: la prima**, suddivisa nei capitoli *La vita ideale, La felicità, Stare o andare, Apparenza e realtà*; la seconda, composta da un *Intermezzo* e dal *Dialogo tra Lucrezio e Seneca*.

Nella prima sezione Dionigi, pur evidenziando il contrasto esistente tra stoicismo ed epicureismo, ne coglie anche le concordanze: per esempio, la positività dell'*otium*, vissuto dai protagonisti come controcorrente del *negotium*, pilastro tradizionale della Roma repubblicana e dell'Impero Giulio-Claudio. Seneca confessa però che la sua estraneità alla “stanza dei bottoni” non è il frutto del rifiuto della vita attiva ma, con evidente riferimento a Nerone, è la contestazione della «malignità dei tempi»; per lui l'*otium militante* è, infatti, uno stile superiore di

negotium, che lo rende «cittadino del mondo» (pp. 12-17). Ben diverse sono le ragioni di Lucrezio, che abdica alla vita politicamente impegnata (*lâthe biôsas*) per seguire Epicuro sulla strada che porta alla felicità, all'assenza di turbamento. Rimuovendo tutto ciò che turba «dalla passione amorosa (definita *dira*, mostruosa, contro natura) alla politica, fino alla religione con la sua visione antropomorfica degli dèi» (p. 25), Lucrezio esalta la sua solitudine come atto di ribellione a Roma, decaduta da «capitale delle virtù civili» a «grumo di delitti», dove tutto è in vendita (*Romae omnia venalia*, p. 73).

A Seneca, che finalmente riconosce a Lucrezio i meriti della coerenza di pensiero e della sua arte e che dichiara di essersi lasciato guidare dal *De rerum natura* per le *Naturales quaestiones*, Lucrezio ricorda che però egli non fece mai il suo nome, tanto che citò un suo verso in forma anonima («senza neppure nominarmi!», p. 75). La *damnatio memoriae* alla quale fu condannato il poeta ateo divenne definitiva grazie a Girolamo, il quale «ha scritto che tu [*scil.* Seneca] sei stato ucciso da Nerone; di me invece, di cui nessuno sa nulla, [...] che mi sarei suicidato a quarantaquattro anni impazzito per amore» (p. 76). Girolamo, dice Lucrezio, ha inventato questa storia, smentito sia da Lattanzio, che non lo incluse nell'elenco dei suicidi, sia da tutti gli altri scrittori cristiani, che non usarono il suo presunto suicidio come argomento di propaganda contro i pagani.

Preponderante in tutta la conversazione è il tema della «vita felice», celebrata da Lucrezio con le parole di Epicuro, secondo cui essa «è quel sobrio ragionare che scruta a fondo le cause di ogni atto di scelta e di rifiuto e che scaccia le false opinioni, per via delle quali grandi turbamenti s'impadroniscono dell'anima». La «vita felice» è strettamente relazionata alla conoscenza della verità, che ha come oggetto la grande «architettura del mondo» (p. 89), immensa macchina costruita da «elementi primi, retta da leggi che non distinguono tra padroni e schiavi». La «macchina» è costituita da un numero enorme (ma non infinito) di «elementi primi» (atomi), regolati da «vita e morte, che si scontrano in un prodigioso duello, ma le forze di morte non possono prevalere sulle forze di vita». Dunque, non gli dèi regolano la materia, ma due forze selvagge e contrarie: l'alma Venere, principio aggregatore, e Marte il disgregatore: «Genitrice degli Eneadi – canta Lucrezio –, piacere degli uomini e degli dèi, / Venere datrice di vita, che sotto i corsi celesti degli astri / dovunque avvivi della tua presenza il mare percorso dalle navi, / le terre fertili di messi, poiché grazie a te ogni specie di viventi / è concepita e, sorta, vede la luce del sole» (tr. L. Canali).

La materia è organismo libero, non obbedisce ad alcun disegno provvidenziale, ad alcun ordine finalistico; è campo aperto al caso, che devia la traiettoria (il *clinamen*), non preordinata, degli atomi. In questo spazio di imprevedibili battaglie, canta ancora Lucrezio, la vita felice è possibile solo facendo coincidere la virtù con la ragione.

Seneca (*De vita beata*) condivide in parte questa posizione: «Io do il mio assenso alla natura [...] sia come adesione alla ragione universale sia come perfezione individuale da conseguire attraverso due qualità immortali, la sapienza e la virtù [...] che rendono l'uomo simile al dio» (pp. 26-27). E nel *De brevitate*

vitae, affrontando la volatilità del tempo che mette in scacco la vita, puntualizza: «La natura fa scorrere rapidamente il tempo della nostra esistenza, ma la ragione può prolungarla: è inevitabile che la vita scivoli via veloce a chi non cerca di acchiapparla, di trattenerla, o perlomeno di farla procedere più lentamente, ma la lascia passare così, lei, la più rapida di tutte le cose, come un bene superfluo e recuperabile». Può succedere anche che «noi tutti sprechiamo la nostra esistenza accelerandone la fine e che, disgustati dal presente, ci preoccupiamo per il futuro; ma coloro che dedicano ogni istante ad arricchire se stessi non hanno bisogno di sperare nel domani, né tantomeno di temerlo. La lunghezza della vita non viene misurata “dai capelli bianchi e dalle rughe”: quello non è vivere a lungo, è esistere a lungo». In questa prospettiva le vantate “magnifiche sorti e progressive” sono solo un’illusione, che non danno la felicità, ma aprono la porta al regresso morale, arginato solamente dalla sapienza, unica facoltà che rende gli uomini consapevoli di poter vivere senza «le scoperte del passato», ma di non poter vivere senza «la mente e il cuore puri». I mali e le afflizioni non sono opera degli dei ma dei nostri cuori, e solo le «parole di verità» possono porvi rimedio (pp. 50-51).

A Seneca, che esalta la verità e giustifica la scelta della «vita solitaria» con le seguenti parole: «fino a quando mi è stato possibile ho praticato la secessione interiore, poi quella delle pareti domestiche [...]. La coscienza morale mi vietava il servilismo del cortigiano», Lucrezio impietosamente muove l’accusa di mentire. E a rincalzo gli ricorda che solo quando la vita gli ha presentato il conto, ha finalmente capito che «la politica è un teatro delle illusioni» e che la «molla della politica è la morte» (pp. 105 e 106). La vita è soggetta alla prova della coerenza tra coscienza e azione e la virtù non va «insieme» alla filosofia. Seneca non può giustificarsi ricorrendo a un tardivo rigurgito morale: egli è colpevole dei suoi compromessi politici, della lunga militanza alla corte di Nerone e, soprattutto, dell’immensa ricchezza accumulata e goduta. Secondo Lucrezio questo giudizio non è una considerazione moralistica, perché la morale non esiste e gli uomini non sono «moralisti o immorali ma consapevoli o ignoranti» e, gli «ignoranti» sono tali per mancanza di lucidità. Seneca fu colpevole perché fu «ignorante»! L’ignoranza, spiega Lucrezio, dipende dalla miseria, che «non è etica ma intellettuale, e l’impotenza non è della volontà, ma della ragione» (p. 106). Coerentemente con questi principi il poeta confuta il primato della fede e rivendica il diritto della sua volontà di capire, «piuttosto che credere» (p. 104). Alla fine del durissimo confronto a Seneca «non resta altro che riconoscere che, meditare sulla morte (principio categorico dell’epicureismo) è l’unico insegnamento che ci rende liberi: chi ha imparato a morire ha disimparato a servire» (p. 106).

Arriviamo così al tema della morte, che è introdotto dal *Terzo Coro Lucreziano* (p. 108): «Spense il lume degli occhi anche il nobile Anco [...] / Poi perirono tanti altri re e sovrani d’imperi [...] / E poi gli inventori delle scienze e delle arti, [...] / Lo stesso Epicuro morì [...] / un genio che ha superato e oscurato l’intero genere umano. / E tu esiterai? E riterrai indegno il morire? [...] // *Seneca*: Io la morte l’affronto, tu la rimuovi. // *Lucrezio*: No. Io rimuovo le illusioni, e tale è la vostra fede nella sopravvivenza».

Non c'è possibilità di accordo tra lo spiritualista Seneca e il materialista Lucrezio, per il quale: «la religione è [...] origine e causa di angoscia e delitti [...] se gli uomini conoscessero il funzionamento delle leggi di natura, non avrebbero paura e non affiderebbero agli dei la spiegazione del mondo». Risponde *Seneca*: «Il mondo è retto dalla provvidenza. In ciascun saggio abita un dio; il suo nome non è dato saperlo [...]. Nessuno senza dio può essere un uomo del bene».

Esistendo la divinità che regola l'universo con la provvidenza, la morte per la filosofia stoica è solo un passaggio; è il ritorno alla sede celeste «da cui siamo venuti». Vivendo sul confine, in bilico tra la speranza e l'illusione – conclude Seneca – l'unica certezza concessa al saggio è la scelta del momento di morire e non quello di nascere.

In epoca cristiana Lucrezio fu emarginato in quanto ateo e materialista e la sua opera dimenticata. Solo nel 1417, quando Poggio Bracciolini ritrovò il *De rerum natura* in una biblioteca monasteriale non lontana da Costanza, iniziò la sua riabilitazione e la sua fortuna. Seneca ebbe una sorte diversa: fu subito “arruolato” da san Girolamo, che lo annoverò tra i santi, quale precursore del Cristianesimo! Ora è diventato una sorta di “patrono” dei managers del terzo millennio.

Certamente questo libro di 123 preziose pagine, ricco di note strigate e importanti, giova alla mente e al cuore; esso è stato pensato in relazione ai nostri bisogni intellettuali e spirituali, al fine di recarci qualche giovamento a partire dalle modalità del confronto, a tratti aspro ma sempre sinceramente rispettoso; dalla disponibilità dei due intellettuali all'ascolto; dall'esame critico delle certezze personali; dal coraggio di Seneca e di Lucrezio a mettersi in gioco e da molto altro. Per tutti questi elementi siamo di fronte a un'egregia operazione culturale, condotta da Dionigi con estrema sapienza, facendo leva sulla finezza analitica e sulla scrittura brillante, agile, scevra di qualsivoglia retorica.

Giulia Carazzali