

Lisa Cattaneo

Dante tra Paolo e Isaia
Lectura otiosa di una dilettante

Il potere di lasciarsi prendere da nuove possibilità precede il potere di decidere e di scegliere. (P. Ricoeur)

La Bibbia non è stata scritta per i biblisti, nè la Divina Commedia per gli esperti di Dante. (L. A. Schökel)

Bergamo 2000

INDICE

Introduzione	3
1. La “ricerca” in <i>Convivio</i> e <i>Monarchia</i>	8
2. La “vocatio” in Paolo e in Dante	11
3. L’eredità di Agostino	14
4. Il greco Ulisse e il poeta cristiano	16
5. <i>Stolae albae</i>	21
6. <i>Le nove e le scritture antiche</i>	24
7. Dante profeta	25
8. Dante, Isaia e la politica teologica	30
Epilogo	34
<i>Bibliografia</i>	36

INTRODUZIONE

...finchè il Sole
Risplenderà su le sciagure umane,

il canto delle Muse

eternerà per quante
Abbraccia terre il gran padre Oceano

i “forti” che hanno vissuto e sofferto, mortali tra mortali, per tessere la storia patria; la poesia

vince di mille secoli il silenzio (*Dei sepolcri*),

la poesia trionfa sul duro “sonno della morte”.

La forza ammaliatrice di questi versi rende difficile non condividere la professione di fede del Foscolo nella potenza della parola poetica. Ma questa parola, che pur trascende l'individualità del singolo, resta imprigionata in quel «*finchè*», che smaschera il velleitario antropocentrismo sotteso al verbo al futuro, «*eternerà*», che s'impone al centro del verso.

Un altro poeta, ebreo, non meno ispirato del poeta di Zacinto, molti secoli addietro cantava:

I cieli narrano la gloria di Dio,
e l'opera delle sue mani annunzia il firmamento.
Il giorno al giorno ne affida il messaggio
e la notte alla notte ne trasmette notizia.
Non è linguaggio e non sono parole
di cui non si oda il suono.
Per tutta la terra si diffonde la loro voce
e ai confini del mondo la loro parola.
(...)
Ti siano gradite le parole della mia bocca,
davanti a te i pensieri del mio cuore.
Signore, mia rupe e mio redentore (*Salmo* 19, 2-5.15).

E a lui farà eco un pescatore della Galilea:

Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna (*Gv* 6, 68).

Di nuovo, il fascino della parola poetica, che non nasce però dalla riflessione filosofica sulla storia e neppure da una visione poetica del cosmo, ma dalla contemplazione religiosa dell'universo, dall'esperienza spirituale di un popolo, che incontra Dio nella propria storia. Mi si permetta, a questo punto, nonostante la norma de «li retorici», secondo i quali parlare «di se medesimo pare non licito» (*Convivio* I, II, 2), una digressione autobiografica che dia la motivazione della ricerca che segue.

Per anni, ho insegnato letteratura italiana, ho presentato pagine di poesia che generano emozioni nuove ad ogni lettura. Per anni, ho letto, ho ascoltato pagine bibliche che interpellano il “cuore” in modo sempre nuovo. Per anni, un rovello mi ha accompagnato: la finzione poetica, che si conosce a scuola, sa incontrare la vita, parlare il linguaggio della verità, rivelare il senso profondo dell'esistere? O non rischia piuttosto di apparire tesa alla narcistica osservanza di regole proprie, all'ossequiente fedeltà ai canoni letterari?

Una domenica, durante la Messa, alla lettura della *Prima Lettera ai Corinzi*, un lampo interiore mi disse: il paolino «Considerate infatti la vostra vocazione, fratelli» ha generato il dantesco «Considerate la vostra semenza» del canto XXVI dell'*Inferno*.

Dante è il mio poeta, la poesia della *Commedia* è quella che mi è destinata!

Non posso non ripetere con Guardini: «Gli incontri e gli eventi della vita ci devono dare indicazioni sull'opera per la cui conquista siamo fatti, finchè verrà il momento in cui ci si rivelerà»¹.

Ora, finalmente, scopro perchè, fin dal mio primo soggiorno, sono stata ammaliata dalla luce dell'Engadina, da quella luce che Segantini ricrea con ammirabile maestria in tanti suoi quadri: quella chiara luce mi preparava alla «luce intellettual piena d'amore», che inconsciamente andavo cercando.

In Dante, i canoni letterari «non servono a una bella invenzione, ma alla vera realtà»².

Per il poeta medievale, cresciuto alla scuola dell'ordine universale, «è la verità della dottrina razionale che genera l'immagine sensibile e le dà vigore»³, ma la poesia «supera la filosofia dottrinale, che non può abbandonare e oltrepassare la ragione; essa sola è all'altezza della rivelazione e può esprimerla; ed essa esce dall'ambito della bella apparenza; (.....) la verità rivelata e la sua forma poetica sono una cosa sola»⁴.

Se Tommaso nella *Summa Theologiae* costruisce un perfetto sistema, che comincia da Dio, esistente e immobile, per trattare poi delle creature, Dante, capovolgendo l'ordine della *Summa*, parte dall'uomo smarrito, in soccorso del quale è mandato non Aristotele, «lo Filosofo», ma Virgilio, «de li altri poeti onore e lume». A lui il *viator*, ostacolato dalla «bestia senza pace», grida «aiutami da lei, famoso saggio»: Virgilio, non altri, conduce Dante alla verità rivelata e quindi a Dio.

Dante è «il poeta che porta nell'eterno l'uomo, il mondo, la storia, l'esistenza tutta, ma senza che la forma finita venga dissolta»⁵.

La *Commedia* «mostra la verità divina quale sorte umana, l'esistente nella coscienza dell'uomo che erra»⁶.

La singolarità del «poema sacro / al quale ha posto mano e cielo e terra» è, del resto, suggerita dall'autore stesso, che, a scanso d'equivoci, nell'*Epistola a Cangrande*, ce ne offre la chiave di lettura:

Ad evidentiam itaque dicendorum, sciendum est quod istius operis non est simplex sensus, immo dici potest polysemos, hoc est plurium sensuum; nam primus sensus est qui habetur per literam, alius est qui habetur per significata per literam. Et primus dicitur literalis, secundus vero allegoricus, sive moralis, sive anagogicus. Qui modus tractandi, ut melius pateat, potest considerari in his versibus: «In exitu Israel de Aegypto, domus Iacob de populo barbaro, facta est Iudaea sanctificatio eius, Israel potestas eius». Nam si ad literam solam inspiciemus, significatur nobis exitus filiorum Israel de Aegypto, tempore Moysi; si ad allegoriam, nobis significatur nostra redemptio facta per Christum; si ad moralem sensum, significatur nobis conversio animae de luctu et miseria peccati ad statum gratiae; si ad anagogicum, significatur exitus animae sanctae ab huius corruptionis servitute ad aeternae gloriae libertatem. Et quamquam isti sensus mystici variis appellentur nominibus, generaliter omnes dici possunt allegorici, quum sint a literalis sive historiali diversi. (*Ep.* XIII, 7)

Per chiarire quanto stiamo per dire, occorre sapere che non è uno solo il senso di quest'opera: anzi, essa può essere definita *polisensa*, ossia dotata di più significati. Infatti, il primo significato è quello ricava-

¹ R. GUARDINI, *Studi su Dante*, 367

² E. AUERBACH, *Studi su Dante*, 139

³ *Ivi*, 141

⁴ *Ivi*, 90-91

⁵ R. GUARDINI, *op. cit.*, 371

⁶ E. AUERBACH, *op. cit.*, 85

to da una lettura *alla lettera*; un altro è prodotto da una lettura che va al significato profondo. Il primo si definisce *significato letterale*, il secondo, di tipo *allegorico*, *morale* oppure *anagogico*. E tale modo di procedere, perchè risulti più chiaro, può essere analizzato da questi versi: "Durante l'esodo di Israele dall'Egitto, la casa di Giacobbe si staccò da un popolo straniero, la Giudea divenne un santuario e Israele il suo dominio". Se osserviamo solamente il *significato letterale*, questi versi appaiono riferiti all'esodo del popolo di Israele dall'Egitto, al tempo di Mosè; ma se osserviamo il *significato allegorico*, il significato si sposta sulla nostra redenzione ad opera di Cristo. Se guardiamo al *sensu morale*, cogliamo la conversione dell'anima dal lutto miserabile del peccato alla Grazia; il *sensu anagogico* indica, infine, la liberazione dell'anima santa dalla servitù di questa corruzione terrena, verso la libertà della gloria eterna. E benchè questi significati mistici siano chiamati con denominazioni diverse, in generale tutti possono essere chiamati *allegorici*, perchè sono traslati dal senso letterale o narrativo.

Per illustrare la polisemia della propria opera, Dante non solo cita il *Salmo 113*, ma lo interpreta secondo l'ordine «adèquat au mystère chrétien», facendo propria la dottrina teologica ed esegetica corrente, lapidariamente sintetizzata nel distico attribuito ad Agostino di Dacia:

Littera gesta docet quid credas allegoria
moralis quid agas quo tendas anagogia.

Lo *specificum* dell'allegoria biblica, «on ne la trouvera pas à proprement parler dans le texte, mais dans les réalités dont le texte parle; non pas dans l'histoire en tant que récit, mais dans l'histoire en tant qu'èvenement; ou, si l'on veut, l'allègorie est bien dans le récit en tant qu'il relate un èvenement réel».⁷

È l'allegoria *in factis* di Agostino, la quale «è ben altro che un puro sistema ermeneutico per la lettura dei testi sacri: essa coincide piuttosto con la totalità di senso che l'occhio provvidente e onniveggente di Dio (...) coglie nell'intero arco della storia della salvezza».⁸

È l'«allegoria dei teologi», menzionata ma non praticata nel *Convivio*, dove ancora il favore va all'«allegoria dei poeti», è l'allegoria definita da Tommaso:

Auctor Sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accomodet, quod etiam homo facere potest, sed etiam res ipsas. Et ideo cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur et eum supponit (*Summa Theologiae*, I q 1, a 10 . Resp).

L'autore della sacra Scrittura è Dio. Ora, Dio può non solo adattare parole per esprimere una verità, ciò che può anche l'uomo; ma anche le cose stesse. Quindi, se nelle altre scienze le parole hanno un significato, la sacra Scrittura ha questo in proprio: che le cose stesse indicate dalla parola, alla loro volta ne significano un'altra. L'accezione ovvia dei termini, secondo cui le parole indicano la realtà, corrisponde al primo senso che è il senso storico o letterale. Usare invece le cose stesse espresse dalle parole per significare altre cose si chiama senso spirituale, il quale è fondato sopra quello letterale e lo presuppone.

Nell'*Epistola*, Dante mostra chiaramente di voler «assimiler son ouvre, autant qu'il est possible, quant'à l'intention symbolique, à la Bible elle-meme».⁹

Dante in questo non è blasfemo, ma in linea con i poeti medievali, dai quali «la parola di Dio veniva spesso invocata per ornare e per sostenere la parola dell'uomo, e altrettanto

⁷ H. de LUBAC, *Exègèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1959-1964, I partie 493

⁸ C. PAOLAZZI, *Dante e la "Commedia" nel Trecento*, 47

⁹ H. de LUBAC, *op. cit.* 323

spesso invocata da uomini di parole per criticare gli uomini di Dio che abusavano la parola di Dio». ¹⁰

Non solo, ma, come ben documenta Fornasari, al tempo della riforma gregoriana del sec. XI l'esegesi biblica diventa esegesi militante, «spesso finalizzata ad esiti di politica ecclesiastica o, talvolta, di politica *tout court*» ¹¹, esegesi che fonda l'esortazione ai laici ad intervenire per correggere le storture di una gerarchia venuta meno ai suoi compiti istituzionali. Ne sono esempi sintomatici:

- Umberto di Silvacandida, che nell'*Adversus Simoniacos* utilizza l'*oportune importune* di 2 Tim 4,2 per giustificare l'appello ai laici;
- Andrea di Strumi, che nella *Vita Sancti Arialdi* fonda la denuncia di corruzione della gerarchia ecclesiastica sui *canes muti non valentes latrare* di Is 56,10;
- per non parlare dell'opera di quel Pier Damiani, che nel XXI canto del *Paradiso* opporrà *Cephas* e il *vas electionis* «magri e scalzi» a «li moderni pastori» corpulenti e superbi.

Nel servirsi della Bibbia, Dante non fa quindi niente di straordinario: forse è soltanto il più audace degli autori medievali, in quanto non si limita a seguire la Bibbia, ma scrive quello che Dio gli detta, come se la *Commedia* fosse il *Terzo Testamento*: «Entra nel petto mio, e spira tue» (*Pa* I, 19).

Non si dimentichi, inoltre, l'altissima considerazione che il Medioevo riserva al genere letterario delle *visiones* tanto da considerare i termini *visio* e *revelatio* come equivalenti. La letteratura visionaria tende ad avere con la rivelazione attestata nella Bibbia un rapporto dinamico e complementare: «Poichè le informazioni contenute nelle *visiones* venivano intese come provenienti direttamente da Dio, non c'è da meravigliarsi che venissero considerate da molti alla stessa stregua delle Scritture». ¹²

E a Dante, il beato Cacciaguیدا, venuto dal «martiro» per la fede nel «mondo fallace» alla «pace» del cielo di Marte, ordina con indiscutibile fermezza:

Coscienza fusca
o della propria o dell'altrui vergogna
pur sentirà la tua parola brusca.
Ma nondimen, rimossa ogni menzogna,
tutta tua vision fa manifesta;
e lascia pur grattar dov'è la rogna (*Pa* XVII, 124-125),

evidente eco delle parole di conforto avute da Paolo *per visionem*: «Noli timere, sed loquere et ne taceas; propter quod ego sum tecum» (*Atti* 18, 9-10). ¹³

Le parole del trisavolo suonano autorevole conferma della missione profetica già affidata da Beatrice al poeta-pellegrino sulla cima della montagna del Purgatorio:

Però, in pro del mondo che mal vive
(...) quel che vedi,
ritornato di là, fa che tu scrivi (*Purg* XXXII, 103-105).

¹⁰ J. FERRANTE, *Usi e abusi della Bibbia nella letteratura medievale*, in G. BARBLAN (ed.), *Dante e la Bibbia*, 225

¹¹ G. FORNASARI, *L'esegesi gregoriana*, in G. CREMASCOLI – C. LEONARDI (edd.), *La Bibbia nel Medio Evo*, 210

¹² G.P. MAGGIONI, *La Bibbia nella letteratura visionaria*, in G. CREMASCOLI-C.LEONARDI (edd.) *op. cit.* 378

¹³ Le citazioni scritturistiche, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, sono tratte dalla *Vulgata*, testo nel quale Dante, che non conosceva il greco, nè, tanto meno, l'ebraico, leggeva la Bibbia. (cfr. F. MAZZONI, *Un incontro di Dante con l'esegesi biblica*, in G. BARBLAN (ed.), *op. cit.* 81).

La tesi che mi propongo quindi di dimostrare è che la poesia di Dante nella *Commedia* è un esempio supremo di “imitazione” della *Sacra Scrittura*.

Nella piena consapevolezza che «nei confronti della *Commedia* [e, a fortiori, della *Bibbia*], noi restiamo nella posizione di minorenni, senza riuscire mai a portarsi alla sua altezza»¹⁴, limiterò la mia indagine ad alcuni debiti di Dante nei confronti di Isaia e di Paolo, cercando di evidenziare non solo e non tanto la presenza di puntuali citazioni bibliche nel testo dantesco, quanto la sua qualità di *collatio occulta*, secondo il concetto di Goffredo di Vinsauf, per il quale tale *collatio* è un’*insita mirifrice transumptio* «dove qualcosa prende il suo stato nella trama come se fosse nata dal tema stesso - eppure è stata presa d’altrove, ma sembra essere di là (...) così oscilla dentro e fuori, lontana e vicina, remota e presente».¹⁵

Dante innova à *partir du connu* per giungere, attraverso il recupero di *loci communes* consolidati, ad esiti non sempre rilevabili a livello di esegesi, ma non per questo meno affascinanti e convincenti¹⁶.

E proprio la loro natura di *imitatio* (ed *aemulatio*) della grande tradizione biblica mi sollecita a un tentativo d’ermeneutica che, lungi dal proporsi con l’autorevolezza dello studioso, vuole liberamente rispondere all’indeclinabile invito del «poeta cristiano, che non identifica il concreto con il puramente empirico, ma lo vincola all’Assoluto-Eterno; e, d’altro canto, non risolve l’esistenza nell’ideale, ma la conserva nella storia».¹⁷

¹⁴ C. S. SINGLETON, *La poesia della Divina Commedia*, 216

¹⁵ P. DRONKE, *L’Apocalisse negli ultimi canti del Purgatorio*, in G. BARBLAN, *op. cit.*, 81.

¹⁶ Cfr F. MAZZONI, *op. cit.* 190 ss.

¹⁷ R. GUARDINI, *op. cit.* 370

1. LA “RICERCA” IN *CONVIVIO E MONARCHIA*

«Una vita come ricerca» fu quella di Dante: così scrive O. Capitani nella Premessa alla ristampa dei saggi *Dal Convivio alla Commedia* di B. Nardi, il cui merito «è stato proprio quello di aver condotto alle estreme conseguenze questo postulato, (...) di averne sottolineato la genuinità e l'originalità».¹⁸

Le opere dantesche testimoniano un *continuum* nella diversità, «un tutto vitale, con potenzialità attuatesi prevalentemente in una, ma senza che questa attuazione volesse dire impossibilità per altri fermenti germinali di accennarsi, anche con anticipo rispetto al momento della piena realizzazione»¹⁹.

In quest'ottica, è possibile conciliare le caratteristiche proprie di *Convivio*, *Monarchia*, *Commedia* con i «ritorni su se stesso dell'autore: ritorni, non necessariamente contraddizioni»²⁰; riconoscere nel *Convivio* un travaglio filosofico, un carattere problematico e sperimentale tali da indurre l'autore a interromperne la stesura; dimenticare i pur preziosi studi sulla precisa collocazione cronologica della *Monarchia*; limitare l'indagine alla *Commedia*, privilegiando come via d'accesso quella degli echi biblici.

Studiosi, quali Nardi, Petrocchi, Vasoli, hanno autorevolmente sottolineato il valore delle presenze bibliche nel *corpus* dantesco, studiandone la frequenza, ma soprattutto la disposizione in contesti di particolare valore dottrinale, a testimonianza dell'effettiva conoscenza dei testi sacri da parte dell'Alighieri.

Concludendo il *Trattato secondo* del *Convivio*, opera che si apre con l'autorità de «lo Filosofo», per il quale «la scienza è l'ultima perfezione de la nostra anima, ne la quale sta la nostra ultima felicitate» (I, I, 1), Dante afferma di essersi innamorato de «la bellissima e onestissima figlia de lo Imperatore de lo universo, a la quale Pittagora pose nome Filosofia» (II, XV, 12).

Continuando la riflessione, termina il *Trattato terzo* con la citazione:

si dice nel libro di Sapienza: “chi gitta via la sapienza e la dottrina, è infelice”: che è privazione de l'essere felice. Per l'abito de la sapienza seguita che s'acquista e[ssere] felice - [che] è essere contento - secondo la sentenza del Filosofo. Dunque si vede come ne l'aspetto di costei de le cose di Paradiso appaiono. E però si legge nel libro allegato di Sapienza, di lei parlando: “Essa è candore de la eterna luce e specchio senza macula de la maestà di Dio” (III, XV, 5).

È, ormai, evidente il punto nodale del *Convivio*: l'identificazione della Filosofia, «non solamente sposa, ma suora e figlia diletta (...) de lo Imperatore del cielo» (III, XII, 14), con la Sapienza, di cui Salomone tesse le lodi nel libro dei *Proverbi*, che Dante cita volgarizzando Pr 8, 27-30 (III, XV, 16).

È, però, nel *Trattato quarto* che le citazioni diventano particolarmente frequenti: dall'*Ecclesiaste* di IV, II, 8 a *Isaia* di IV, V, 6 e IV, XXI, 11-12 a *Proverbi* di IV, XXIV, 16.

Ma è soprattutto ai testi paolini che Dante affida il compito di legittimare il giusto desiderio della conoscenza e l'incomparabile superiorità della «perfezione» che viene dalla scienza rispetto a quella che viene da «le maladette ricchezze»: «Paulo dice: “Non più sapere che sapere si convegna, ma sapere a misura”» (IV, XIII,9), e più avanti: «io voglio dire come l'Apostolo: “O altezza de le divizie de la sapienza di Dio, come sono incomprendibili li tuoi giudici e investigabili le tue vie!” (IV, XXI, 6).

Ancora: *1Cor* 9,24 in IV, XXII, 6; *Col* 3,20 in IV, XXIV, 17; *Rm* 2, 28 in IV, XXVIII, 10.

¹⁸ B. NARDI, *Dal “Convivio” alla “Commedia”*, XIII-XIV

¹⁹ *Ivi*, XV

²⁰ *Ivi*, XV

La qualità delle presenze bibliche e la loro collocazione accanto, e non certo in subordine, a testi di Aristotile, Tullio, Boezio, Alberto non possono non essere lette come spia di un mutamento *in fieri* nell'autore, ormai mosso da preoccupazioni spirituali e, insieme, etico-politiche, dalle quali nascerà la *Monarchia*, manifesto di una concezione provvidenziale della storia e del destino umano, documento della profonda vocazione religiosa, meglio, profetica del suo autore.

Tema di fondo dell'opera è la teoria del doppio fine dell'uomo, terreno e celeste, teoria che Dante formula «in maniera assai univoca», mentre Tommaso, scrive H. von Balthasar, «aveva lasciato in consapevole sospensione»²¹.

Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradysum figuratur; et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradysum celestem intelligi datur. Ad has quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire oportet. Nam ad primam per philosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando; ad secundam vero per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, fidem spem scilicet et karitatem. Has igitur conclusiones et media, licet ostensa sint nobis hec ab humana ratione que per philosophos tota nobis innotuit, hec a Spiritu Sancto qui per prophetas et agiographos, qui per eius discipulos supernaturalem veritatem ac nobis necessariam revelavit, humana cupiditas postergaret nisi homines, tamquam equi, sua bestialitate vagantes “in camo et freno” compescerentur in via. Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontefice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret. Et cum ad hunc portum vel nulli vel pauci, et hii cum difficultate nimia, pervenire possint, nisi sedatis fluctibus blande cupiditatis genus humanum liberum in pacis tranquillitate quiescat, hoc est illud signum ad quod maxime debet intendere curator orbis, qui dicitur romanus Princeps, ut scilicet in areola ista mortalium libere cum pace vivatur (*Monarchia* III, XV, 7-11).

Da questa lunga citazione, che mal sopporta balbettanti parafrasi, emerge con chiarezza il pensiero dell'autore:

- la filosofia, forma particolare della Sapienza, con i suoi «documenta» porta alla «beatitudo huius vite»;
- la rivelazione con i «documenta spiritualia» porta alla «beatitudo vite eterne»;
- *conditio sine qua non* per perseguire entrambe le *beatitudines* è la realizzazione della *pacis tranquillitas* ad opera dell'Imperatore, il cui ufficio assume un originale valore sacrale: «In tal modo si forma, a partire da questo altissimo e chiarissimo punto di vista, tutta l'etica imperiale come un'etica del servizio libero e disinteressato»²².

Affinchè tale ordine terrestre si attui, l'altro luminare, la Chiesa, non può dimenticare che l'unico fondamento su cui essa poggia è Gesù Cristo:

unde Apostolus ad Corinthios: ‘Fundamentum aliud nemo potest ponere preter id quod positum est, quod est Christus Iesus’ (III, X, 7).

L'affermazione di Paolo, rafforzata da *Ct* 8,5, si arricchisce poi con *Mt* 10,9-10, *Lc* 22,35-36 (III, X, 14) e con ben quattro passi di *Gv* (III, XIV, 3-6) tutti orientati a mostrare che

Ecclesia omnino indisposita erat ad temporalia recipienda per preceptum prohibitivum expressum (III, X, 14).

²¹ H. von BALTHASAR, *Gloria III, Stili laicali*, 11

²² *Ivi*, 12

Ma è il Paolo di *Atti* 25,10; 27,24; 28,19 chiamato a legittimare il rigoroso sillogismo che dimostra l'indipendenza dell'*auctoritas* imperiale da quella della Chiesa (III, XII, 3-6).

Del resto, già nel *Libro primo* Dante mostra particolare attenzione agli scritti paolini, ricordando la fedeltà dell'Apostolo al saluto di pace del Salvatore (I, IV, 4), «ut omnibus manifestum esse potest», in *Gal* 1,3 e *Ef* 1,2; rinvenendo la «plenitudinem temporis» di *Gal* 4,4 nella «pacis universalis tranquillitate» del regno di Augusto, durante il quale l'«humanum genus [fuit] felix» (I, XVI, 2).

La *Monarchia* ci fa conoscere sì un “filosofo”, ma anche «un “fidelis”, che vive con estrema tensione un'altissima esperienza spirituale nutrita proprio dai testi biblici ed evangelici e, in particolare, dall'ispirazione di alcune pagine dei libri “sapienziali”, del vangelo giovanneo e delle epistole paoline»²³.

²³ C. VASOLI, *La Bibbia nel Convivio e nella Monarchia*, in G. BARBLAN, *op. cit.* 38.

2. LA VOCATIO IN PAOLO E IN DANTE

L'epistolario di Paolo «fu dunque aperto sullo scrittoio del poeta in ogni età»²⁴.

La «gentilissima» della *Vita Nuova* «benignamente d'umiltà vestita» è già un'eco dell'«Induite... benignitatem, humilitatem» di *Col* 3,12, eco destinata a diventare presenza costante e “inquietante”, anche se, a volte, solo sotterranea, nell'itinerario spirituale e artistico dell'Alighieri.

La parola tutt'altro che consolatoria dell'Apostolo, la parola che ferisce per salvare, la parola «*efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti*» di *Eb* 4,12 (che richiama «*os meum quasi gladium acutum*» di *Is* 49,2) prende la forma, dietro il carro della Chiesa nella processione simbolica del Paradiso terrestre, di «una spada lucida e aguta»: la parola paolina ha «la lucentezza dell'eloquio e l'acutezza del ragionamento, è idonea a colpire gli avver-sari ma anche a difendere il regno di Cristo»²⁵.

La dottrina di Paolo nutre il pensiero di Dante: un popolo unico, la visione provvidenziale della storia, l'azione dello Spirito che parla per mezzo dei profeti di ogni tempo, l'universalità del peccato, la redenzione nella pienezza dei tempi sono tutti elementi che fondano la concezione profetica della *Commedia*.

Il triplice esame cui “il baccellier” è sottoposto in Paradiso è sì in stretto rapporto con i tre “baroni” interroganti, le tre “*columnae*” di *Gal* 2,9, «ma la saldatura delle risposte in quanto propriamente legate al programma salvifico dell'*agens* è offerta dalla reminiscenza paolina della tre virtù e dall'opera incessante del battesimo come rigenerazione dell'intera umanità, come palingenesi della parola di Dante comunicata per volontà superiore agli altri uomini in un combattimento col male che è ricordo anch'esso paolino della vita come lotta»²⁶. Il poeta-teologo confessa sì la propria fede a Pietro, «l'alto primipilo», che è, però, subito associato a Paolo, il

caro frate (cfr *2 Pt* 3,15)
che mise teco Roma nel buon filo (*Pa* XXIV, 62-63)

(secondo la tradizione attestata da Ireneo, Roma fu evangelizzata da Pietro e Paolo), a quel Paolo, il cui «verace stilo» fornisce all'esaminando la risposta:

fede è sustanza di cose sperate
e argomento de le non parventi (*Pa* XXIV, 64-65; cfr *Eb* 11,1)

e all'esaminatore l'argomento per procedere nella *disputatio*:

Questa cara gioia
sopra la quale ogne virtù si fonda,
onde ti venne? (*Pa* XXIV, 89-91; cfr. *Rm*; *Gal*; *Eb*).

Una sorta di deposito di memoria paolina attraversa i canti XXIV, XXV, XXVI del *Paradiso*, canti dottrinali, teologici eppure non privi di sofferti accenti personali.

Il canto XXV, dedicato alla speranza,

uno attender certo
de la gloria futura, il qual produce
grazia divina (*Pa* XXV, 67-69),

²⁴ G. PETROCCHI, *San Paolo in Dante*, in G. BARBLAN, *op. cit.* 235

²⁵ *Ivi*, 244

²⁶ *Ivi*, 236

si apre con uno struggente ricordo del

fonte // de lo [suo] battesimo (*Pa* XXV, 8-9),

grazie al quale entrò

ne la fede, che fa conte
l'anime a Dio (*Pa* XXV, 10-11),

e si chiude con una significativa analogia: per aver «adocchiato» «l'ultimo foco», l'apostolo Giovanni che lo esaminerà sulla carità, il Poeta «non vedente diventa» tanto che, pur essendogli Beatrice molto vicina, non la può vedere.

Che questa sia la Damasco di Dante è confermato dal canto successivo, dove Giovanni gli rivela che

la vista [è] smarrita e non defunta

e che

la donna che per questa dia
region [lo] conduce, ha ne lo sguardo
la virtù ch'ebbe la man d'Anania (*Pa* XXVI, 9-12).

Alla luce di questi versi, possiamo, dobbiamo rileggere la discesa agli inferi e il *raptus* ai cieli, che costituiscono la struttura del “sacrato poema”.

La perentoria affermazione che apre l'esperienza del poeta-pellegrino («Io non Enea, io non Paolo sono», *Inf* II, 32) suona allora non tanto confessione di modestia intellettuale e spirituale quanto chiave offerta al lettore perchè prenda coscienza che l'incipiente avventura impegna a più livelli tutti coloro che, in modi diversi, la vivranno.

L'andata di Enea «ad immortale secolo» e quella di Paolo «al terzo cielo», mentre rimandano alle fonti della *Commedia*, il poema pagano quale riferimento letterario e il testo scritturale, cui si deve obbedienza, suggeriscono i due fini cui l'umanità è ordinata *ab aeterno*.

Libro VI dell'*Eneide* e *2Cor* 12,1-6 si implicano, ma non si confondono in questa ripresa del capitolo finale della *Monarchia*, che sta per diventare esperienza reale di un uomo, chiamato, in un preciso momento della storia dell'umanità e della sua stessa vita, alla missione di “viator escatologico”.

Il suo viaggio sarà ripetizione, anzi superamento delle uniche due precedenti esperienze concesse dall'«eterno Valore», tanto che, alla reiterata incertezza paolina («sive in corpore sive extra corpus nescio, Deus scit», *2Cor* 12, 3), Dante contrappone la propria monolitica certezza, fondata su Dio che lo «ha in sua grazia rinchiuso»:

Nel ciel che più de la sua luce prende
fu' io (*Pa* I, 4-5).

L'“io” di *Paradiso* I,4-5 illumina e definisce il doppio “io” di *Inferno* II, 32.

È però innegabile che il *raptus*

in pro del mondo che mal vive (*Pur* XXXII, 103)

rimandi soprattutto a quello del “Vas d'elezione”, che «raptus est in paradisum» (*2 Cor* 12,4)

per recarne conforto a quella fede
ch'è principio a la via di salvazione (*Inf* II, 29-30).

Analoga è la situazione di partenza dei due “rapiti”: la conversione, nell’accezione medievale del termine.

“Conversio” è movimento della volontà con il quale la creatura ragionevole si volge verso Dio, movimento reso possibile da un «divinum auxilium», «auxilium gratuitum», che Dio nella sua sovrana libertà concede a qualcuno «subito», come a Paolo, fulminato sulla via di Damasco (esplicitamente citato in *Summa Theologiae*, Ia-IIae q 112 a 2), ad altri «paulatim», come a Dante, pellegrino attraverso *Inferno* e *Purgatorio*.

«Subito vel paulatim» non può esserci “conversio” senza “vocativo”.

Tommaso, commentando *Rm* 8, 30, scrive: «Et haec vocatio necessaria est, quia cor nostrum non se ad Deum converteret nisi ipse Deus nos ad se traheret» (*Super Epistolas S. Pauli*, 707); e ancora: «Vocatio refertur ad auxilium Dei interius moventis et excitantis mentem ad deserendum peccatum» (*Summa Theologiae*, Ia-IIae q 113 a 1 ad 3).

Paolo presenta la propria esperienza spirituale con categorie bibliche:

Galati 1,15 («qui me segregavit ex utero matris meae, et vocavit per gratiam suam») è una rilettura di *Is* 49,1: «Dominus ab utero vocavit me, De ventre matris meae recordatus est nominis mei;

I Cor 1, 1-2 (come *Rm* 1,1ss): «Paulus vocatus Apostolus Iesu Christi per voluntatem Dei (...) sanctificatis in Christo Iesu, vocatis sanctis» dice che punto di partenza è la benevolenza di Dio;

ITim 1, 13 ss: «miserecordiam Dei consecutus sum, (...) superabundavit autem gratia Domini nostri» apre il cuore del peccatore.

Dante è già “vocatus” quando nel I canto dell’*Inferno* guarda in alto e vede i

raggi del pianeta
che mena dritto altrui per ogni calle (*Inf* I, 17-18).

Non si spiegherebbe altrimenti come possa risuonare «nel gran deserto» quel grido di angosciata speranza (*Miserere di me*, *Inf* I, 65) che costituisce le prime parole in assoluto pronunciate dall’*agens*, che sta per essere «ripinto» dalla lupa «là dove ‘l sol tace».

La rivelazione di Virgilio che

tre donne benedette
curan di [lui] ne la corte del cielo (*Inf* II, 124-125)

conferma *Rm* 8, 30, al cui proposito Agostino dice «quos predestinavit, vocat in poenitentiam» (*In Ps. CXLVII Enarratio*).

3. L'EREDITA' DI AGOSTINO

Che Dante conosca Agostino è fuor di dubbio. Secondo Freccero, il poeta fiorentino è nel Medioevo il più grande erede letterario dell'opera autobiografica dell'autore africano.

Confessiones e *Commedia* sono opere letterarie e, insieme, documenti di una crisi spirituale che si risolve nella conversione. «Praticamente alla stessa età, entrambi gli autori si allontanarono dall'orgoglio letterario e filosofico della loro gioventù per cercare una felicità soprannaturale. L'antico retore aveva cercato la verità nei libri dei platonici, mentre al tempo di Dante la felicità secolare sembrava più facilmente disponibile nelle opere degli aristotelici radicali, ma in entrambi i casi l'avventura intellettuale era un viaggio da intraprendersi senza guida, da soli. In retrospettiva, entrambi gli autori ripudiarono questi tentativi di trovare una felicità puramente intellettuale come esempi di presunzione»²⁷.

Una lettura comparata di *Liber VII* e *Inferno I* mostra una sorprendente affinità tematica e retorica, per illustrare la quale basti un esemplare parallelo.

Il brano

Et aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire et frustra conari per in via circum obsidentibus et insidiantibus fugitivis desertoribus cum principe suo leone et dracone, et aliud tenere viam illuc ducentem cura caelestis imperatoris munitam (*Conf.* VII, 21, 27)²⁸

rivive nella drammatica scena del prologo infernale, che prepara l'incontro dello "smarrito" con la "guida" mandata da «lo imperator che là su regna».

Nello stesso *Liber VII*, contrapponendo all'orgoglio intellettuale greco l'ubbidienza fino alla morte del Figlio di Dio, Agostino sottolinea la differenza tra la *presumptio* della filosofia classica e la *confessio* della creatura salvata, la differenza «inter videntes, quo eundum sit, nec videntes qua, et viam ducentem ad beatificam patriam non tantum cernendam sed et habitandam. (VII, 20, 26)²⁹.

Non è difficile, a questo punto, pensare ad Ulisse, alla «nova terra» vista, ma non abitata dal temerario Laerziade, soprattutto se si tiene presente il passo delle *Confessiones* immediatamente successivo: la lettura di Paolo, grazie alla quale Agostino scopre che quanto di vero si legge nei filosofi, nella Scrittura:

cum commendatione gratiae tuae dici, ut qui videt non sic gloriatur, quasi non acceperit non solum id quod videt, sed etiam ut videat - quid enim habet quod non accepit? - et ut te, qui es semper idem, non solum admoneatur ut videat, sed etiam sanetur ut teneat, et qui de longinquo videre non potest, viam tamen ambulet, qua veniat et videat et teneat (*Conf.* VII, 21, 27)³⁰.

²⁷ J. FRECCERO, *Ironia e mimesi: il disdegno di Guido*, in G. BARBLAN, *op. cit.* 47

²⁸ «Altro è vedere da una cima selvosa la patria della pace e non trovare la strada per giungervi, frustrarsi in tentativi per plaghe perdute, sotto gli assalti e gli agguati dei disertori fuggiaschi guidati dal loro capo, leone e dragone insieme; e altro tenere la via che vi porta, presidiata dalla solerzia dell'imperatore celeste».

²⁹ «La differenza che intercorre fra la presunzione e la confessione, fra coloro che vedono la meta da raggiungere, ma non vedono la strada, e la via che invece porta alla patria beatificante, non solo per vederla, ma anche per abitarla».

³⁰ «Iniziata la lettura, trovai che quanto di vero avevo letto là, qui è detto con la garanzia della tua grazia, affinché chi vede non si vanti, quasi non abbia ricevuto non solo ciò che vede, ma la facoltà stessa di vedere. Cos'ha infatti, che non abbia ricevuto? E poi, non solo è sollecitato a vedere te, che sei sempre il medesimo, bensì anche a guarire per possederti. Chi poi è troppo lontano per vederti, intraprenda tuttavia il cammino che lo condurrà a vederti e a possederti».

L'Ulisse dantesco rimanda anche ad un'altra pagina di Agostino, al prologo al *De beata vita*, che presenta la ricerca della felicità attraverso la metafora della navigazione e del naufragio. Fra le tre categorie «navigantium», la seconda

«est eorum qui fallacissima facie maris decepti, elegerunt in medium progredi, longeque a sua patria peregrinari audent et saepe eius obliviscuntur. Hos si nescio quo et nimis latente modo a puppi ventus, quem prosperum putant, fuerit persecutus, penetrant in altissima miseriarum elati atque gaudentes, quod eis usquequaque fallacissima serenitas voluptatum honorumque blanditur» (*De beata vita* I,2).

4. IL GRECO ULISSE E IL POETA CRISTIANO

Ulisse, il personaggio forse più problematico e intrigante della *Commedia*, la sofferta rappresentazione del Dante del *Convivio*: «il viaggio di Ulisse deriva in parte il suo soffio eroico da un alto motivo autobiografico: anche Dante ha sentito gli stimoli prepotenti dell'ingegno e il pericolo di lasciarlo correre orgogliosamente senza un freno superiore» (Momigliano), tanto che al ricordo dell'incontro infernale dell'*agens*, l'*auctor* esclama

Allor mi dolsi, e ora mi ridoglio
quando drizzo la mente a ciò ch'io vidi,
e più lo 'ngegno affreno ch'i' non soglio
perchè non corra che virtù nol guidi;
sì che, se stella bona o miglior cosa
m'ha dato 'l ben, ch'io stesso nol m'invidi (*Inf* XXVI, 19 - 24).

Nessuna «altezza d'ingegno», nessuna «semenza» permettono di sfuggire alla «gola del fosso» infernale, se «miglior cosa» non è concessa e accolta. Il benigno influsso delle stelle natali non è che l'attuazione dei decreti provvidenziali di Dio.

Nel cielo di Saturno, il Poeta saluta i Gemelli, la sua stella, seguendo la quale non può «fallire a glorioso porto» gli aveva assicurato Brunetto, riconoscendola

lume pregno
di gran virtù, dal quale io riconosco
tutto, qual che sia, il mio ingegno (*Pa* XXII, 112-113),

ma legandola subito alla

grazia largita
d'entrar ne l'alta rota (*Pa* XXII, 118-119).

«L'intero itinerario viene di continuo interpretato come una grazia, anzi come una inconcepibilmente alta grazia»³¹.

Agli iracondi del terzo girone del *Purgatorio*, il pellegrino risponde

Dio m'ha in sua grazia rinchiuso,
tanto che vuol ch'i veggia la sua corte
per modo tutto fuor del moderno uso (*Purg* XVI,40-42)

con la doppia allusione a *Is* 6 e *2Cor* 12.

«In ogni momento del suo pellegrinaggio, Dante può tendere al suo fine solo perchè è chiamato e come portato (...) non perchè sia debole - cristianamente autonomo, mentre l'eroe pagano è ardito - ma perchè l'uomo tanto più diviene se stesso, quanto più la grazia domina in lui. Appunto in questo suo osare con la grazia stanno l'eroismo e l'ardimento»³².

Con il passaggio dalla filosofia del *Convivio* alla poesia della *Commedia* attraverso la chiamata della grazia, con la rottura con il passato per protendersi ad un futuro già presente e, infine, con il sofferto impegno di tutte le sue forze nel cammino verso il «fine di tutt'i di-sii», Dante accoglie l'autorevole invito di Paolo ai Filippesi: «Imitatores mei estote fratres, et observate eos qui ita ambulat, sicut habetis formam nostram» (*Fil* 3, 17).

³¹ H. von BALTHASAR, *op. cit.* 40

³² R. GUARDINI, *op. cit.* 14-18

Ulisse e Paolo, la classicità autosufficiente e la storia «umbra futurorum» (*Col* 2,17): due modelli entro cui Dante si muove, salendo da «l'acqua perigliosa» all'esperienza *in corpore* del «trasumanar», sempre guidato e sorretto dal *lumen gratiae*.

Prima di Dante, nessuno parla di un viaggio senza ritorno di Ulisse, tanto che molti commentatori lo ritengono un'invenzione dello stesso Dante. Baldelli ipotizza che suo fondamento reale sia la spedizione, nel maggio 1291, dei fratelli genovesi Ugolino e Vadino Vivaldi, i quali pure non fecero mai ritorno.

Ma non è la *res* empiricamente intesa che ci interessa, bensì il senso configurato dalla *factio*, della quale esso dice la verità.

Virgilio, mediatore tra il poeta cristiano e l'eroe greco, si rivolge a quest'ultimo con parole ornate per sapere dove «perduto a morir gissi». Le connotazioni semantiche di quel *perduto* sono state ampiamente scandagliate da tutti i commentatori attraverso le concordanze inter- e infratestuali, ma non è stata, forse, sufficientemente ricercata la pregnanza di quel *morir* nella sua valenza di eco scritturale.

Se poi analizziamo l'«orazion picciola», vero e proprio capolavoro di retorica e caposaldo dell'intero canto, la matrice biblica risulta determinante. Ulisse esordisce con un accattivante «O frati», che culmina nella celeberrima terzina

Considerate la vostra *semenza*,
fatti non foste a viver come bruti,
ma per seguir virtute e canoscenza (*Inf* XXVI, 118-120),

sottile antifrasi di «Videte enim vocationem vestram, fratres» (*1Cor* 1,26) con cui Paolo richiama i Corinzi alla radicale alterità tra *sapientia mundi* e *sapientia Dei*, «quam nemo principum huius saeculi cognovit» (*1Cor* 2,8).

Discriminante fra le due sapienze è quella *vocatio* «quae data est», attraverso la *praedicatione*³³ dell'Apostolo, agli abitanti di Corinto, i quali, tuttavia, rischiano di “perdersi” nella *sapientia huius saeculi*, dimenticando che nessuna “semenza” cresce per virtù propria: c'è chi ha piantato, chi ha irrigato, «sed Deus incrementum dedit»; l'uomo è «Dei agricoltura» (*1Cor* 3,8-9).

Il peccato di Adamo, che non fu «il gustar del legno», ma «il trapassar del segno», la presunzione di essere *sicut deus*, rimane presenza subdola che insidia ogni uomo, prima e dopo la venuta nella storia de

la sapienza e la possanza (cfr *1Cor* 1,30 . 18)
ch'apri le strade tra 'l cielo e la terra (*Pa* XXIII, 37-38).

L'agostiniana distinzione tra *uti* e *frui*, per la quale «in huius mortalitatis vita peregrinantes a Domino (2Cor 5,6), si redire in patriam volumus, ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum (*De doctrina christiana* I, 4), giudica «vana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata» (*Conf* X, 35) l'atteggiamento di coloro che non sanno vedere nell'universo visibile un “oltre”, di coloro che acquietano il cuore in un *amor inordinatus*.

«Ogni qualvolta accada che le cose della natura siano viste soltanto come cose, che l'occhio si posi su esse come su un punto limite, la coscienza religiosa dei secoli che vanno da Agostino a Dante insorgerà a condannare ciò come qualcosa di molto grave. Perché le cose non sono soltanto cose. Le cose dell'universo creato sono cose e segni al tempo stesso. Nel regno di ciò che è visibile l'occhio umano deve sempre discernere le cose invisibili di Dio

³³ Cfr. P. PEZZOLI, *Prima Lettera ai Corinzi*, 20 ss.

(...) Per Agostino e per Dante - possiamo starne certi - il segno è nella cosa e dalla cosa è presentato. È stato Dio a porvelo. Non è l'uomo ad aggiungervelo, ricavandolo dalla sua mente e dal suo cuore. L'uomo lo scopre»³⁴.

Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque eius virtus, et divinitas; ita ut sint inexcusabiles. Quia cum cognovissent Deum... evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum: dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt (*Rm* 1, 20-22).

Ulisse ha cercato la «conoscenza», non leggendo il libro del mondo scritto *digito Dei*, ma ricavandola dalla propria mente e dal proprio cuore; si è “abbandonato” a «l'alto passo» senza una guida; ha intrapreso non un *itinerarium ad Deum*, ma un «folle volo»:

nè dolcezza di figlio, nè la pietà
del vecchio padre, nè 'l debito amore
lo qual dovea Penelopè far lieta,
vincer potero dentro a me l'ardore
ch'i' ebbi a divenir del mondo esperto,
e de li vizi umani e del valore;
ma misi me per l'alto mare aperto
sol con un legno e con quella compagna
picciola da la qual non fui diserto.
(...)
Io e' compagni eravam vecchi e tardi
quando venimmo a quella foce stretta
dov'Ercule segnò li suoi riguardi,
acciò che l'uom più oltre non si metta (*Inf* XXVI, 94-109).

Neppure la trinità tutta umana di figlio, padre e moglie, novella sirena che tenta ma non vince, potè incrinare la corazza dell'autosufficienza dell'*homo sapiens*, incatenato alla propria *hybris*.

«Ma *misi me* per l'alto mare aperto», attraverso la mediazione dell'«Io» del verso 106, porta sull'«acciò che l'uom più oltre non *si metta*», in un'inclusione terribilmente eloquente: non ci può essere “missione” a se stessi!

Ci si può «allegrare» alla vista della «montagna, bruna / per la distanza», ma la “follia” dell'impresa non può avere che un'unica conclusione:

de la nova terra un turbo nacque,
e percosse del legno il primo canto.
Tre volte il fe' girar con tutte l'acque:
a la quarta levar la poppa in suso
e la prora ire in giù, com'altrui piacque,
infin che 'l mar fu sopra noi richiuso (*Inf* XXVI, 139-142).

La pietra tombale del verso 142 chiude negli abissi marini l'Adamo che coglie il frutto dell'albero *scientiae boni et mali*, i figli di Adamo che costruiscono una torre per celebrare *nomen nostrum*, i giganti che scalano la vetta dell'Olimpo, il *viator* che presume di giungere alla perfezione *per philosophica documenta*: «stipendia enim peccati, mors» (*Rm* 6, 23). Ma Paolo scrive anche: «sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur (*1Cor* 15, 22).

³⁴ C. S. SINGLETON, *op. cit.* 47-48

Perchè i Corinzi non vadano in perdizione, ma si salvino, quel Cristo «*misit me evangelizare: non in sapientia verbi, ut non evacuetur crux Christi*» (1Cor 1,17).

Inizia a questo punto un lungo e articolato discorso, costruito nel pieno rispetto dei procedimenti stilistici codificati dai retori, usati dall'Apostolo non per persuadere i "frati" a farsi suoi compagni in un "folle volo", ma

per recar (...) conforto a quella fede
ch'è principio a la via di salvazione (*Inf* 2, 29-30),

per annunciare che la fede si basa «non in *sapientia hominum*, sed in *virtute Dei*» (1Cor 2, 5).

Se i Greci «*sapientiam quaerunt*» (1Cor 1, 22), navigando «infin la Spagna / fin nel Morrocco (*Inf* XXVI, 103-104), «*nos autem praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam, ipsis autem vocatis, Iudaeis atque Graecis Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*» (1Cor 1, 23-24). I fratelli di Paolo considerino quindi la loro *vocationem*, perchè «*placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes*» (1Cor 1, 21). Se qualcuno pensa di essere sapiente in questo mondo, stia in guardia: «*scriptum est enim: "Perdam sapientiam sapientium / et prudentiam prudentium reprobo"*» (1Cor 1, 19). E se non bastasse: «*Nemo se seducat. (...) scriptum est enim "Comprehendam sapientes in astutia eorum"*» (1Cor 3, 18-19).

Così Ulisse, il più astuto degli eroi greci, finisce con l'«ire in giù, com'altrui *piacque*», riaffermando, suo malgrado, la misteriosa onnipotenza divina: «*Quid ergo dicemus? numquid iniquitas apud Deum? Absit. Moysi enim dicit: "Miserebor cuius misereor, / et misericordiam praestabo cuius miserebor". Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei. O homo, tu quis es, qui respondeas Deo?*» (*Rm* 9, 14-16.20), cui fa eco Dante:

Or tu chi se' che vuo' sedere a scranna,
per giudicar di lungi mille miglia
con la veduta corta d'una spanna? (*Pa* 19, 79-81)

Grazie alla singolare contiguità-opposizione tra *Canto XXVI* e *1Cor* di Paolo, mediato da Agostino, correndo anche il rischio di venir apparentata alla *presumptio* del «maggior corno de la fiamma antica», ritengo di poter scalfire l'affermazione di Baldelli, secondo cui «si è dibattuto dai commentatori di Dante, dai più antichi ai più moderni, sulle ragioni per cui Ulisse e Diomede, in quanto greci, potrebbero "essere schivi" delle parole di Dante; ma non si è giunti a conclusioni sicure», proponendo una "conclusione" almeno probabile. Corinto segna per Paolo l'incontro con la cultura greca; ma, secondo *Atti* 17, 15-34 - 18,1, l'Apostolo, che era *scenofactoriae artis*, giunge nella città di Aquila e Priscilla provenendo da Atene, dove «Epicurei et Stoici philosophi disserebant cum eo, et quidam dicebant: Quid vult seminiverbius hic dicere?». Ad Atene, infatti, il passatempo preferito era «aut dicere aut audire aliquid novi»; perciò la *nova doctrina* è accolta con *vana et curiosa cupiditas*, direbbe Agostino.

Paolo, *stans in medio Areopagi*, proclama: «*Quod ignorantes colitis, hoc ego annuntio vobis. Deus qui fecit mundum et omnia quae in eo sunt, (...) fecitque ex uno omne genus hominum... quaerere Deum, si forte attraherent eum aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum*». E questo Dio, «*tempora huius ignorantiae despiciens*», fa sapere ora, attraverso la parola di uno straniero, che tutti gli uomini saranno da Lui giudicati «*in viro in quo statuit, fidem praebens omnibus, suscitans eum a mortuis*». Quale reazione aspettarsi dai *conquisitores greci*? «*Quidam irridebant, quidam vero dixerunt: Audiemus te de hoc iterum*». Quale meraviglia, allora, che il poeta cristiano, che ha ricevuto da un uomo, il

quale afferma «*gratia Dei sum id quod sum*», l'annuncio, in cui persevera, «Christus mortuus est pro peccatis nostris, secundum Scripturas, sepultus est et resurrexit tertia die, secundum Scripturas» (1Cor 15, 3-4), incontra qualche difficoltà ad essere ascoltato da coloro che *fuor greci*?

A Dante, che implora

maestro, assai tien priego
e ripriego, che 'l priego vaglia mille (*Inf* XXVI, 65-66)

di parlare con il «foco diviso», l'autore dell'*Eneide* risponde

La tua preghiera è degna
di molta loda (*Inf* XXVI, 70-71),

ma giudica i propri “*alti versi*” una *captatio benevolentiae* più sicura del “detto” di un poeta cristiano.

Il pellegrino, discepolo dell'Apostolo che «*ter naufragium feci[t], nocte et die in profundo maris fui[t]*» (2 Cor 11,25) per la causa di Gesù Cristo, «*ad conoscendum illum et virtutem resurrectionis eius*» (*Fil* 3,10), non può trovare udienza presso l'*âdâm* greco, che, per non volersi negare «l'esperienza / del mondo senza gente», finì con l'

ire in giù com'altrui piacque,

infin che 'l mar fu sovra [lui] richiuso (*Inf* XXVI, 141-142).

5. STOLAE ALBAE

La resurrezione della carne è la più radicale novità portata dal cristianesimo alla cultura occidentale. È idea ignota al mondo greco, che insegna l'immortalità dell'anima, ma vede nel corpo solo la negatività della materia.

E *1Cor 15* è il testo di riferimento più esplicito ed esteso, testo base di tutta la tradizione teologica, Dante compreso: «La grandezza, e l'unicità, della *Commedia* sta nel fatto che essa attinge ad un'altra dimensione - quella oltreumana o divina - la dimensione dove il corpo umano fece il suo ingresso, nella storia dell'occidente, con il racconto evangelico della resurrezione di Cristo»³⁵.

Dante *agens* scende «tra la perduta gente» all'imbrunire del venerdì santo, del giorno in cui la Chiesa fa memoria della morte e sepoltura di Cristo, e risale dalla "tomba" di Belzebù la mattina di Pasqua, la mattina della resurrezione del Signore:

Qui la *morta* poesi *resurga*,
o sante Muse, poi che vostro sono;
e qui Calliopè alquanto *surga*,
seguitando il mio canto (*Purg I*, 7-10).

Alla protasi, sapientemente tramata di parole tematiche che celebrano il mistero pasquale, segue la delineazione di un paesaggio soffuso di grazia, in cui «l'aura morta» è vinta dal «dolce color d'oriental zaffiro» e Venere, tropo del *sol oriens*, fa «tutto rider l'oriente».

Il *viator*, il cui "duca" può dire: «da me non venni» (in un sorprendente incastro di "missioni"), non giunge all'«occidente», ma sul «lito deserto», che richiama, per superarla, la «piaggia diserta» di *Inferno I*, 29, lito

che mai non vide navicar sue acque
omo che di tornar sia poscia esperto (*Purg I*, 131)

e vi giunge non in forza della sua "follia", ma perchè chiamato alla "libertà".

Prima, però, di iniziare l'ascesa del «diletto monte», lo scampato a «la profonda notte» deve obbedire all'austero custode del Purgatorio, Catone, a proposito del quale leggiamo nel *Convivio*: «E quale uomo terreno più degno fu di significare Iddio, che Catone?» (IV, XXVIII, 15).

Deve compiere il primo di una serie di gesti liturgici che lo accompagneranno fino al Paradiso terrestre, un rito che è insieme catarsi dei segni del peccato e riscoperta della natura originaria:

ivi mi fece tutto scoperto
quel color che l'inferno mi nascose (*Purg I*, 128).

Deve cingersi "d'un giunco schietto":

quivi mi cinse sì com'altrui piacque:
oh meraviglia! chè qual elli scelse
l'umile pianta, cotal rinacque
subitamente là onde l'avelse (*Purg I*, 133-136).

³⁵ A. CHIAVACCI LEONARDI, "Le bianche stole": il tema della resurrezione nel Paradiso, in G. BARBLAN (ed.), *op. cit.* 253

L'autocitazione «*com'altrui piacque*», insieme a «*l'umile pianta*», chiude il pregnante confronto *in absentia* con Ulisse, sotteso per la verità a tutto il canto, ma soprattutto apre a un'ascendenza biblica, in un gioco multiplo di allusioni, tipico del genio dantesco, che non separa mai poesia e struttura, rappresentazione e commento etico-teologico.

La spiaggia su cui crescono i giunchi non può non rimandare al Mare dei Giunchi o Mare delle Canne (Singleton ha accertato la conoscenza nel Medioevo del significato di *Yam Suf*), cioè al cammino verso la Terra promessa. Infatti, gli spiriti che giungono alla spiaggia su «un vasello snelto e leggiro»

In exitu Israel de Aegypto
cantavan tutti insieme ad una voce
con quanto di quel salmo è poscia scripto (*Purg II*, 46-48).

L'umile pianta che si rinacque, e che permette al pellegrino il cammino sicuro fino alla Terra promessa, significa la discesa di Cristo all'umiltà della crocifissione, perchè l'uomo possa risalire dal peccato di Adamo alla salvezza eterna.

Scriva Paolo ai Filippesi:

Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Iesu, qui, cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo. Humiliavit semetipsum factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum et donavit illi nomen, quod est super omne nomen (*Fil 2*, 5-9).

«Le nove e le scritture antiche» offrono al Poeta il linguaggio per esprimere una realtà che non appartiene alla filosofia, la realtà di un corpo mortale, ma portatore di un seme di eternità:

Seminatur in corruptione, surget in incorruptione; in momento, in ictu oculi, in novissima tuba; canet enim tuba, et mortui resurgent incorrupti, et nos immutabimur. Cum autem mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo qui scriptus est "Absorpta est mors in victoria" (*1Cor 15*, 42.52.54).

Le parole di Paolo risuonano nei versi

Quali i beati al novissimo bando
surgeran presti ognun di sua caverna,
la rivestita voce alleluando (*Purg XXX*, 13-15),

che introducono l'apparizione di Beatrice, la nuova guida del pellegrino ormai «puro e disposto a salire a le stelle».

L'esegesi cristiana antica e medievale riconosce già in alcuni testi veterotestamentari la dottrina della resurrezione dei corpi e Dante si presenta erede e voce di tale tradizione, come testimonia in modo esemplare il *Canto XXV* del *Paradiso*.

A S. Giacomo che, nel Cielo delle Stelle fisse, esaminandolo, gli chiede in che cosa consista la «gloria futura» in cui egli spera, Dante risponde non in termini di intellettualistica visione di Dio, ma con una doppia citazione, da *Isaia* e dall'*Apocalisse*, filtrata dalla tradizione esegetica.

«In terra sua duplicia possidebunt, laetitia sempiterna erit eis» (*Is 61,7*)

«Et datae sunt illis singulae stolae albae, et dictum est illis ut requirerent adhuc tempus modicum» (*Ap 6, 11*)

diventano sotto la penna del Poeta

Dice Isaia che ciascuna vestita

ne la sua terra fia di doppia vesta;
 e la sua terra è questa dolce vita.
 E 'l tuo fratello assai vie più digesta,
 là dove tratta de le bianche stole,
 questa revelazion ci manifesta (*Pa* XXV, 91-96),

dove *terra* è la patria celeste, *duplicia possidebunt*, la doppia gloria dell'anima e del corpo, *requiescerent adhuc tempus modicum*, l'intervallo tra la morte e la resurrezione del corpo. Base di questa invenzione dantesca è sì la dottrina tomista «*anima separata naturaliter appetit corporis coniunctionem*», ma soprattutto sono i commenti scritturistici, tra cui i più significativi sono quelli di Gregorio Magno, Innocenzo III, S. Bonaventura. Il triplice passaggio sul testo di Isaia - che il *duplicia* si riferisca alla doppia beatitudine, che significhi vesti e che le vesti siano le bianche stole dell'*Apocalisse* - si trova già attestato in Gregorio Magno, il quale stabilisce anche il preciso valore del termine *stola*, divenuto quasi canonico nella tradizione teologica³⁶.

³⁶ Cfr. A. CHIAVACCI LEONARDI, *ivi* 260 ss

6. LE NOVE E LE SCRITTURE ANTICHE

La *contaminatio Isaia - Apocalisse*, dove la seconda rende «più digesta» la «revelazion» della prima, attua la preziosa indicazione di Beatrice nel Cielo della Luna

Avete il novo e 'l vecchio Testamento,
e 'l pastor de la Chiesa che vi guida:
questo vi basti a vostro salvamento (*Pa* V 76-78).

L'inversione della successione temporale dei due *Testamenti* è chiave di lettura degli stessi. L'antiorità della Scrittura veterotestamentaria non è da prendere alla lettera: «littera enim occidit, Spiritus autem vivificat» (*2Cor* 3,6).

La Scrittura, da *Genesi* all'*Apocalisse*, è un *unicum* che si dispiega nel Paradiso terrestre sotto la fiamma del «bello arnese», il candelabro dalle sette luci, che accompagna “ventiquattro seniori”, “quattro animali”, “due vecchi in abito dispari”, “quattro in umile paruta”

e di retro da tutti un vecchio solo
con la faccia arguta (*Purg* XXIX, 143-144).

Centro della processione è

un carro, in su due rote, triunfale,
ch'al collo d'un grifon tirato venne (*Purg* XXIX, 107-108).

La nuova *contaminatio*, *Is* 11,1-2 e *Ap* 4,4-5, si esprime nell'ardita forma di una processione liturgica, che subordina lo schema allegorico al senso generale del messaggio che il poeta medievale intende comunicare: principio ermeneutico della *Bibbia* è il «grifon»; in Cristo viene abolito «velamen in lectione veteris testamenti; Dominus autem Spiritus est» (*2Cor* 3, 14.17).

Nell'evento di Cristo, si legge il senso della storia, che è storia di salvezza, che poco ha da spartire con la concettualità greca. La lettura figurale dell'*Antico Testamento* (e dell'antichità classica) spazza via la lettura allegorica e scopre nella scrittura simbolico-narrativa la fondamentale storicità della vita dell'uomo, l'immanenza di Dio nella realtà del mondo.

La storia testimonia un evento che la fonda in quanto la trascende. La verità della storia non si esaurisce nell'orizzonte temporale, che tuttavia la istituisce; la storia è realtà e promessa, è cammino di speranza, è esilio, come Dante sa per esperienza.

La Chiesa militante alcun figliuolo
non ha con più speranza.....
però li è conceduto che d'Egitto
vegna in Ierusalemme per vedere,
anzi che 'l militar li sia prescritto (*Pa* XXV, 52-56)

afferma Beatrice nel canto della speranza.

7. DANTE PROFETA

L'esilio non è semplicemente una tematica della *Commedia*, un dato biografico del suo autore; l'esilio, il suo esilio, è condizione della poesia stessa di Dante, della sua interpretazione della storia.

«La parola poetica di Dante si colloca nella tradizione dei *nabim* per i quali la parola non è mai mero simulacro o ricettacolo delle cose, nè è l'immagine forma funerea del reale. La parola profetica esiste, tangibile icona e, anzi, realtà essa stessa, capace di trasformare le ingannevoli apparenze del mondo»³⁷.

Sic erit verbum meum quod egredietur de ore meo; non revertetur ad me vacuum, sed faciet quaecumque volui, et prosperabitur in his ad quae misi illud (*Is* 55, 11).

La vita stessa del profeta è un segno, l'incarnazione del significato del suo messaggio:

Ecce ego et pueri mei quos dedit mihi Dominus in signum, et in portentum Israel a Domino exercitum, qui habitat in monte Sion (*Is* 8, 18).

Mentre l'impianto epico classico oppone l'"io" del narratore all'"egli" dell'eroe, l'impianto narrativo profetico identifica *auctor* et *agens* nell'unico "io", la cui sola distinzione è di ordine temporale: allora // ora.

Et dixit Dominus ad me: Sume tibi librum grandem, et scribe in eo stylo hominis. Liga testimonium, signa legem in discipulis meis. Et exspectabo Dominum qui abscondit faciem suam a domo Iacob, et praestolabor eum (*Is* 8, 1.16-17).

Le parole di Isaia risuonano nelle parole di Beatrice

Tu nota; e sì come da me son porte,
così queste parole segna a' vivi
del viver ch'è un correre a la morte (*Purg* XXXIII, 52-54)

e in quelle dello stesso *auctor*

Nel ciel che più de la sua luce prende
fu' io...
Veramente quant'io del regno santo
ne la mia mente potei far tesoro,
sarà ora materia del mio canto (*Pa* I, 4. 10-12).

Il poeta fiorentino è vittima di una tremenda

crudeltà che fuor [lo] serra
del bello ovile (*Pa* XXV, 4-5)

patrio, nella quale, sul metro della propria sofferenza, misura e denuncia l'ingiustizia etico-politica che travaglia il mondo intero.

L'exul immeritus non si stanca di gridare il proprio e l'altrui tormento, che diventa occasione e condizione dell'interpretazione provvidenziale della storia: la patria dell'uomo non è la città terrena; la patria è la Gerusalemme celeste:

³⁷ G. MAZZOTTA, *Teologia ed esegesi biblica*, in G. BARBLAN (ed.), *op. cit.* 100

Quivi si vive e gode del tesoro
che s'acquistò piangendo ne lo essilio
di Babilon (*Pa* XXIII, 133-135).

L'allusiva sinteticità della terzina rinvia al sottotesto comune ad autore e lettore medievali, alle consolanti parole di Isaia sulla "nuova Gerusalemme" e alla loro pregnante valenza escatologica.

Più non spargo
rime, lettor; ch'altra spesa mi strigne,
tanto ch'a questa non posso esser largo (*Purg* XXIX, 97-99).

aveva già affermato Dante allo snodarsi della processione simbolica; non servono molte spiegazioni al lettore cristiano, al quale è sufficiente dire "ma leggi Ezechiel", e Isaia, e "troverai ne le sue carte" la verità di questi versi.

Le amare privazioni, le cocenti umiliazioni hanno potuto far crescere nel profeta medievale una speranza che è oltre ogni umana misura:

tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem, probatio vero spem; spes autem non confundit (*Rm* 5, 3-5);

Qui sperant autem in Domino mutabunt fortitudinem, assumunt pennas sicut aquilae, current et non laborabunt, ambulabunt et non deficient (*Is* 40, 31).

Tale speranza è la ragione per cui gli è stato concesso, per grazia, di visitare «l'aula più segreta» dell'Imperatore celeste

sì che, veduto il ver di questa corte,
la spene, che là giù bene innamora,
in te e in altrui di ciò conforte (*Pa* XXV, 43-45).

Le parole di Giacomo, mentre sanciscono la perfezione della speranza escatologica, confermano la missione profetica già annunziatagli da Beatrice e Cacciaguida e preparano quelle di Pietro:

E tu, figliuol, che per lo mortal pondo
ancor giù tornerai, apri la bocca
e non asconder quel ch'io non ascondo (*Pa* XXVII, 64-66).

Profeta è colui che può dire: «*unus de seraphim tetigit os meum*» (*Is* 6, 6-7), con un carbone ardente, grazie al quale può e deve svelare al popolo «*consilium sancti Israel*». «*Domini exercitum*» non è l'Essere immutabile, impassibile della filosofia greca: «*iratus est furor [eius] in populum suum*» (*Is* 5, 25), che ha la giustizia «in sommo de la bocca» (*Purg* VI, 132), non radicata «in cuore» (cfr. *Is* 29, 13), che

sollicito risponde
senza chiamare, e grida "T' mi sobbarco!" (*Purg* VI, 134,135),

rovesciando le parole del profeta: «*Et audivi vocem Domini dicentis: Quem mittam? Et quis ibit nobis? Et dixi: Ecce ego, mitte me*» (*Is* 6, 8).

La parola profetica è annuncio di giudizio che smaschera l'infondatezza della speranza del popolo, è invettiva morale contro le vie percorse da «*populus iste*», che s'illude di essere il

popolo di Dio. Firenze, Roma, l'Italia, l'Impero tutto sono la riedizione dell'anarchia gerolimitana del libro di *Isaia*.

Il poeta fiorentino più volte, durante il «cammino alto e silvestro», esplose in focosi e angosciati «oracoli», che ora rabbiosamente dilatano, ora dolorosamente condensano la memoria biblica.

Dall'aldilà, risuonano minacciosi i «guai», che non risparmiano nessuno:

guai a

a la buona pianta
che fu già vite e ora è fatta pruno (*Pa* XXIV, 110; cfr. *Is* 5, 2),

guai alla

serva Italia,
non donna di province, ma bordello (*Purg* VI, 76; 78; cfr. *Is* 1, 21),

guai alla cupidigia della «gente nova», per la quale unico valore è

il maledetto fiore
ch'ha disviate le pecore e gli agni
però che fatto ha lupo del pastore (*Pa* IX, 130-132; cfr. *Is* 9, 15),

guai

a le sfacciate donne fiorentine (*Purg* XXIII, 101),

indegne eredi della Firenze che

stava in pace, sobria e pudica (*Pa* XV, 99).

Con una sapienza retorica, che magistralmente emula l'autore biblico, *Is* 3,16-24, il poeta cristiano oppone a le «*svergognate*», di cui parla Forese Donati nella cornice dei golosi, le «*fortunate*», di cui tesse le lodi Cacciaguida nel cielo di Marte, cittadine di una «Firenze» antica, che non è nostalgico rimpianto di un passato irrevocabile, ma rappresentazione figurale di una vibrante utopia politica, della perfetta *societas christiana*.

Una puntuale lettura comparata dei canti centrali del *Paradiso*, XV-XVI-XVII, e dei cc 3 e 5 di *Isaia*, attenta alle scelte stilistiche e lessicali, mostra l'inequivocabile qualità di *collatio occulta* del poema dantesco e l'intrascendibile carattere metaforico (secondo l'insegnamento di Ricoeur) del linguaggio poetico, sia esso biblico o comico.

La più celebre e sofferta «digression» è quella del canto VI del *Purgatorio*, che apre il discorso, fondamentale nella *Commedia*, sul difetto dell'Imperatore, che agisce da «tedesco» invece che da «romanus Princeps», che dimentica di essere «lo cavalcatore de la umana volontade», la quale, «abbandonata», si fa «indomita e selvaggia»,

Vieni a veder la tua Roma che piagne
vedova e sola, e di e notte chiama:
Cesare mio, perchè non m'accompagne? (*Purg* VI, 112-114)

è l'amara trascrizione, nell'utopia dell'ex-priore di Firenze, delle immagini che in *Isaia* consolano Gerusalemme, sposa di Dio, e in Dante bollano la colpa di Cesare:

Et dixit Sion: Dereliquit me Dominus, et Dominus oblitus est mei (*Is* 49, 14);

Et opprobrii viduitatis tuae non recordaberis amplius (*Is* 54, 4d);

Tu autem vocaberis: Quaesita civitas, et non derelicta (*Is* 62, 12b).

Ma è soprattutto l'eccesso della Chiesa mondanizzata che alimenta la sofferta polemica del Poeta:

Di oggimai che la chiesa di Roma,
per confondere in sé due reggimenti,
cade nel fango e sé brutta e la soma (*Purg XVI*, 127-129).

«Dante aderisce con animo filiale alla chiesa di Cristo, ai suoi sacramenti, alla parola di Dio che vi viene predicata. E spera in un imperatore che la salvi e in una sua purificazione. La sua indignazione contro gli abusi (...) non ha nulla di settario, nulla di eterodosamente gioachimitico, ma zampilla unicamente dall'amoroso zelo del laico cristiano che si vede ingannato nel suo buon diritto allo spirito e ai beni di Cristo e che per amore dei fuorviati, anzi per amore dello stesso signore della chiesa, si rattrista» e si indigna³⁸.

Non si dimentichino, inoltre, i nuovi atteggiamenti della cultura laica del Basso Medioevo, quando, nella nuova *polis*, nel comune borghese, riprende senso la figura del profeta biblico, fustigatore del potere.

L'ira di Dio, tuttavia, garantisce che il suo occhio resta posato sull'agire dell'uomo. Disse *redemptor, Dominus*:

in momento indignationis abscondi faciem meam parumper a te; et in misericordia sempiterna misertus sum tui (*Is* 54, 8);

dice Pietro a conclusione dell'infuocata invettiva contro i papi corrotti:

Ma l'alta provedenza, che con Scipio
difese a Roma la gloria del mondo,
soccorrà tosto, sì com'io concipio (*Pa XXVII*, 61-63);

dice Folco, vescovo di Tolosa, l'appassionato predicatore della crociata contro gli Albigesi, a conclusione della cruda ed amara invettiva contro i chierici avari:

Ma Vaticano e l'altre parti elette
di Roma che son state cimitero
a la milizia che Pietro seguette,
tosto libere fien de l'avoltero (*Pa IX*, 139-142).

Dell'interesse di Dio per l'uomo è garanzia l'esperienza di Dante stesso, le cui vicende individuali, trasvalutate, grazie all'ottica figurale che presiede il poema, sul piano universale, riconfermano il significato profetico del suo *itinerarium*.

La «cara piota», che «per chiare parole» gli ha svelato la desolata amarezza del futuro esilio, in seguito alle mene, già in atto, della curia romana, aggiunge che il peso più grave

sarà la compagnia malvagia e scempia

con cui verrà bandito, la quale

tutta ingrata, tutta matta ed empia

si farà contro di lui. Ma

poco appresso,

³⁸ H. von BALTHASAR, *op. cit.* 16

ella, non [lui], n'avrà rossa la tempia,

perchè

la vendetta
fia tesimonio al ver che la dispensa (*Pa XVII*, 53-66).

Dante è il *semen Abraham amici mei* a cui Dio parla in *Isaia* 41, 8-13: nel messaggio profetico, oracolo di sventura e promessa dell'aiuto divino non sono mai disgiunti.

Come il Dio biblico, Dante «cospiratore della terra» (Balthasar) non rinuncia all'impegno nella storia. La sua «visione» profetica nasce da un intreccio inscindibile di sdegno vemente e fremente amore, che gli permette di annunciare non tanto singoli avvenimenti o date particolari, quanto l'eterno *mysterion* di Dio nei riguardi della Chiesa e dell'umanità; nasce dal bisogno di ristabilire la pace «in areola ista mortalium» con l'eliminazione definitiva dello scandaloso conflitto fra Impero e Papato e l'instaurazione dell'ordine «duplici directivo» additato dalla «providentia inenarrabilis», argomentato nella *Monarchia*.

Già il *Convivio* indaga il fondamento «de la imperiale maiestade» e lo riconosce nel popolo romano. Il percorso per giungere a tale conclusione è piuttosto complesso, ma molto rigoroso: alla venuta del Figlio di Dio, per redimere l'umanità dal «peccato de la prevaricazione», conveniva che la terra fosse «in ottima disposizione», cioè «tutta ad uno principe» e quindi in pace; che la progenie «dove il celestiale rege intrare dovea» fosse «santissima» e che a questa appartenesse la «femmina ottima di tutte l'altre, la quale fosse camera del Figlio di Dio». La scelta della divina provvidenza cadde sul popolo romano per la prima «convenienza», sulla stirpe di David, cui appartiene Maria, per la seconda.

E però è scritto in *Isaia*: «Nascerà virga de la radice di Iesse, e fiore de la sua radice salirà»; e Iesse fu padre del sopra detto David. E tutto questo fu in uno temporale che David nacque e nacque Roma, cioè che Enea venne di Troia in Italia, che fu origine de la cittade romana, sì come testimoniano le scritture. Per che assai è manifesto la divina elezione del romano imperio per lo nascimento de la santa cittade che fu contemporaneo a la radice de la progenie di Maria (*Convivio IV*, V, 6).

Il momento filosofico-politico di *Convivio* e *Monarchia* trova nel momento poetico-religioso della *Commedia* il suo naturale compimento.

«Dante fu vero profeta, non perchè i suoi disegni di riforma politica ed ecclesiastica si siano attuati (riconosciamo, anzi, che, dato il corso naturale degli avvenimenti, erano inattuabili, quali si son rivelati), ma perchè, come tutti i grandi profeti, seppe levare lo sguardo oltre gli avvenimenti che si svolgono sotto i suoi occhi, e additare un ideale eterno di giustizia come criterio per misurare la statura morale degli uomini e il valore delle loro azioni»³⁹.

³⁹ B. NARDI, *op. cit.* 325

8. DANTE, ISAIA E LA POLITICA TEOLOGICA

Se quanto dice Nardi è lo specifico di tutti i profeti biblici, è la singolarità di Isaia (per Dante, c'è un unico Isaia) che nutre l'utopia di Dante e ne fa, con Paolo, il sottotesto privilegiato della *Commedia*.

Secondo quanto scrive Alonso Schökel nella sua splendida opera *I profeti*, la fede e la predicazione di Isaia ereditano dalla tradizione gerosolimitana la certezza indefettibile dell'elezione divina di Gerusalemme e della dinastia davidica. L'impegno di Dio, fin dai tempi più antichi, con queste due realtà, la capitale e la monarchia, è gravido di conseguenze decisive per il momento storico.

La vocazione profetica permette, poi, al figlio di Amoz di sperimentare nuove realtà, che gli svelano il piano di Dio rispetto al suo popolo: Dio è il Santo; l'uomo, individuo e collettività, è peccatore; il castigo è necessario per la sua carica terapeutica; la speranza della salvezza non viene meno.

Isaia denuncia le ingiustizie sociali, la cupidigia, il lusso della classe dominante, difende una linea politica basata sulla fede in Dio, impegnatosi con una promessa, il quale manderà il Messia che ristabilirà sulla terra giustizia e diritto.

Ma Gerusalemme da sposa fedele s'è fatta prostituta, il popolo confida nelle armi umane anziché nell'aiuto divino, la casa di Giacobbe non riconosce il proprio peccato. E il profeta implora: «Cessate di agire male, imparate a fare il bene», costruite una comunità di uomini giusti, graditi a Dio, che accettano il divino in mezzo all'umano.

Come scrittore, il Primo Isaia è il classico grande poeta di singolare maestria stilistica, amante della concisione, capace di alcuni finali lapidari, che divide con il Secondo Isaia, poeta ispirato e dalla retorica fluente, «un udito squisito per i ricorsi sonori del linguaggio e per la varietà e avvedutezza delle immagini»⁴⁰.

La profonda affinità tra Dante e Isaia è esemplarmente documentata:

a) dal grido di dolore che apre *ex abrupto* l'oracolo di *Is* 1, 21

Quomodo facta est meretrix
Civitas fidelis, plena iudicii?
Iustitia habitavit in ea,
Nunc autem homicidae

cui risponde *Purg* VI, 76-78

Ahi serva Italia, di dolore ostello,
nave senza nocchiero in gran tempesta,
non donna di province, ma bordello;

b) dall'acclamazione di lode che accompagna la vocazione di *Is* 6, 3

Sanctus, sanctus, sanctus Dominus,
Deus exercituum;
Plena est omnis terra gloria eius

cui risponde l'inno di ringraziamento per la grazia elargita a Dante

Sì com'io tacqui, un dolcissimo canto
risonò per lo cielo, e la mia donna

⁴⁰ L. ALONSO SCHOKEL – J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, 302

dicea con li altri: “Santo, santo, santo!” (*Pa* XXVI, 67-69).

È programmaticamente dichiarata dall’*incipit* del poema

Nel mezzo del cammin di nostra vita,

eco dell’*incipit* del cantico di Ezechia

Ego dixi: “In dimidio dierum meorum vadam ad portas inferi” (*Is* 38, 10).

La terzina dantesca continua

mi ritrovai per una selva oscura
che la diritta via era smarrita (*Inf* I, 1-3),

dove il *topos* dello smarrimento nella selva appartiene sì all’immaginario collettivo medievale (nella selva inizia la discesa di Enea agli inferi, nella selva errano i cavalieri nella loro *quête*), che in Dante è però mediato dal *Tesoretto* di “ser Brunetto”:

e io, in tal corrotto
pensando a capo chino,
perdei il gran cammino,
e tenni a la traversa
d’una selva diversa.

La *Commedia* si apre, quindi, nel segno di una *contaminatio* che subordina all’opera ispirata, ma non rifiuta, l’opera letteraria.

Brunetto Latini è il «caro e buon» maestro del Poeta soprattutto in quanto autore della *Rettorica*, un “volgarizzamento” del *De inventione* di Cicerone, nella quale lo scrittore fiorentino piega la materia classica ai fini della nuova cultura borghese: l’arte della parola diventa un’arte essenzialmente politica, necessaria per lo “stabilimento” della città.

Tullio dice, che al cominciamento gli uomini vivevano come bestie senza propria casa, e senza conoscenza di Dio, per li boschi e per li luoghi riposti ne’ campi (...) Allora fu un savio bene parlante, che tanto consigliò gli altri, e tanto mostrò la grandezza dell’uomo, e la dignità della ragione e della discrezione, ch’egli li trasse di quello selvaggio nido, e ragunogli ad abitare in uno luogo, ed a mantenere ragione e giustizia. E così per lo bello parlare che in lui era col senno, fu questo uomo quasi un secondo Iddio, che rilevò il mondo per l’ordine dell’umana compagnia (*Tresor* III, 1, 2).

Il «savio bene parlante», che «usò di parlare» agli uomini capaci di «discrezione» e seppe «recarli a divina conoscenza, cioè ad amare Iddio e ‘l prossimo», è il Virgilio, salutato dal poeta fiorentino come

fonte
che spandi di parlar sì largo fiume (*Inf* I, 80),

che con «*parola ornata*», con «*parlare onesto*» consegue lo scopo di persuadere il *viator* «da viltate offes[o]» a entrare «per lo cammino alto e silvestro».

Ma il «cotto aspetto», che porta Dante ad esclamare, sorpreso e dispiaciuto, «Siete voi qui, ser Brunetto?» nel girone dei sodomiti, è la plastica raffigurazione della precarietà di un umanesimo tutto mondano, della “miseria” di un’autosufficienza intellettuale, che pretendono tragicamente d’insegnare «come l’uom s’eterna», seguendo l’influsso della “stella”,

affidandosi alla “fortuna”, inseguendo l’“onore”, nella totale dimenticanza della dignità della natura umana: «creavit Deus hominem ad imaginem suam» (*Gn* 1, 27).

Nessuna meraviglia, quindi, che, giunto a «la divina foresta spessa e viva», il pellegrino perda il «dolcissimo patre»

Virgilio a cui per mia salute die'mi (*Purg XXX*, 51)

e sia chiamato per nome (unica volta in tutto il poema) da «quella benedetta Beatrice, la quale gloriosamente mira ne la faccia di colui *qui est per omnia saecula benedictus*» (*Vita nuova*, XLII):

Dante, perchè Virgilio se ne vada
non pianger anco, non piangere ancora
chè pianger ti conven per altra spada (*Purg XXX*, 55-57).

Ora il peccatore deve riconoscere il giovanile travimento, che l’ha tolto a “lei” per darsi ad “altrui”, tanto che si sarebbe perduto se lei stessa non fosse scesa a visitare «l’uscio d’i morti» per pregare

colui che l’ha qua su condotto (*Purg XXX*, 140).

La colpa di questi che l’“amò tanto” è grave, perchè

Non pur per ovra de le rote magne,
che drizzan ciascun seme ad alcun fine
secondo che le stelle son compagne,
ma per larghezza di grazie divine,
...
questi fu tal ne la sua vita nova
virtualmente, ch’ogne abito destro
fatto averebbe in lui mirabil prova (*Purg XXX*, 109-112; 115-117),

se non avesse volto

i passi suoi per via non vera (*Purg XXX*, 130).

È, perciò, necessaria una revisione del passato errore letterario e filosofico, l’immersione nel Lete, per accedere all’

isplendor di viva luce eterna (*Purg XXXI*, 139).

Dall’“io” della *Rettorica*, il poeta-pellegrino deve passare all’“io” della *Bibbia*, dall’“io” della finzione narrativa, all’“io” della “figura” profetica, all’“io” radicalmente implicato nell’*itinerarium* fin dall’inizio.

L’*incipit* del poema, mentre volge la morte fisica di Ezechia nella morte spirituale di Dante, indica quindi «il metodo di ricezione del messaggio, il metodo di percezione della struttura dell’opera» (Sklovskij), medievalmente “polisemia”.

Il cantico di Ezechia è, per l’esegesi patristica, storia di uno smarrimento morale con rischio di morte, storia dell’intervento di una parola che realmente salva, come si legge nel

Commentariorum in Esaiam liber XI di San Girolamo⁴¹. Nello stesso tempo, il cantico è, per la Scrittura, storia di un re di Giuda, figlio di David, per il quale il Signore aveva detto:

stabiliam thronum regni eius usque in sempiternum;
misericordiam autem meam non auferam ab eo (*2Sam* 7, 13.15).

Se poi leggiamo in sinossi *Is* 38,4ss e *2Re* 20,4ss, scopriamo in quest'ultimo testo indicazioni preziose per valutare in pienezza la polisemia della *Commedia*:
il Signore disse a Isaia:

Revertere, et dic Ezechiae duci populi mei: Haec dicit Dominus Deus David patris tui: Audivi orationem tuam, et vidi lacrymas tuas, et ecce sanavi te, die tertio ascendes templum Domini. Et addam diebus tuis quindecim annos; sed et de manu regis Assyriorum liberabo te, et civitatem hanc, et protegam urbem istam propter me, et propter David servum meum (*2Re* 20, 5-6).

– «*Duci populi mei*» rafforza «*Dominus Deus David patris tui*», comune ai due testi, in chiave di alleanza con la monarchia che guida il popolo di Dio;
– «*ecce sanavi te, die tertio ascendes templum Domini*» introduce alla durata del viaggio del poeta-pellegrino, che “ascende” al

secondo regno
dove l'umano spirito si purga
e di salire al ciel diventa degno (*Purg* I, 4-6)

il terzo giorno della discesa fra la «perduta gente»;
– «*protegam urbem istam propter me, et propter David servum meum*», mentre riconferma un'alleanza con il “suo” popolo che mai, da parte di Dio, verrà meno, alimentando, così, la speranza del fedele-esule, opera il passaggio dalla città di David alla «santa cittade che fu contemporane[a] a la radice de la progenie di Maria» (*Convivio* IV, V,6), a

quella Roma onde Cristo è romano

e nella quale Dante, gli assicura Beatrice, sarà

senza fine cive (*Purg* XXXII, 101-102; cfr *Ef* 2,19).

Grazie ad una singolare concentrazione di echi multipli, il “poema sacro”, che risemantizza in senso medievale l'*Antico Testamento*, legittimazione dell'utopia dei «duo luminaria magna» (*Monarchia* III, I, 5), oltre che “figura” dell'«*exitus anime sancte ab huius corruptionis servitute ad eterne glorie libertatem*» (*Ep.* XIII), può, con buona ragione, porsi come il *Terzo Testamento* e autorizzare il suo autore a sentirsi “volto” da

l'amor che move il sole e l'altre stelle (*Pa* XXXIII, 145).

⁴¹ Cfr. L. BATTAGLIA RICCI, *Scrittura sacra e “Sacrato Poema”*, in G. BARBLAN (ed.), *op. cit.* 315 ss.

EPILOGO

Dante, “smarritosi” nella «selva oscura» della filosofia greca di Ulisse e della retorica classico-borghese di Brunetto, si salva nella “divina foresta” della teologia di Paolo e della parola di Isaia, che informano l’incandescente progetto morale, politico e religioso, incarnato nel “sacrato poema”

sì che dal fatto il dir non [è] diverso (*Inf* XXXII, 12).

Alla condanna platonica della poesia «tre volte lontana dalla verità» (*Repubblica*, X), e del poeta, che non sa veramente nulla, altrimenti dovrebbe preferire di compiere le imprese che canta, il poeta fiorentino risponde con la propria

guerra
sì del cammino e sì de la pietate
che ritrarrà la mente che non erra (*Inf* II, 4-6),

con il *fiat* creatore di Isaia

Et quomodo descendit imber et nix
De caelo, et illuc ultra non revertitur,
Sed inebriat terram, et infundit eam,
Et germinare eam facit,
Et dat semen serenti,
Et panem comedenti:
Sic erit verbum meum quod egredietur de ore meo;
Non revertetur ad me vacuum,
Sed faciet quaecumque volui,
Et prosperabitur in his ad quae misi illud (*Is* 55, 10-11).

Lasciamo, a questo punto, le conclusioni a un *letterato*, la cui meditazione sull’indissolubilità pensiero-arte in Dante si può far coincidere con tutta la sua vita di studioso:

«Oggi molti non sanno credere che Dante abbia avuto davvero la profetica visione ch’egli narra e ne considerano la finzione quasi un romanzo teologico, inconsciamente irretiti dal pregiudizio illuministico di “ciò che è vivo e ciò che è morto”; e non paiono rendersi conto che morto è solo ciò che è stato vivo, e quello che è vivo è destinato ad esser sommerso nell’onda incalzante del fiume leteo, mentre eterna dura solo la vicenda dello Spirito che cova sulle acque fluenti e spira ove vuole»⁴²;

a un *teologo*, che legge l’opera di Dante, «poeta e uno dei pochi sommi», in sintonia con le cattedrali del Medioevo e le *summae* dei filosofi scolastici «in cui la ricchezza dell’esistenza perviene all’unità»:

«Dante non è “poeta” nel senso nostro, ma costruttore di un mondo. La sua vera volontà non mira a esprimere un sentimento o a creare un’immagine, ma ad erigere un ordine nel quale mondo ed esistenza umana siano tali quali devono essere davanti a Dio (...) Forse ci è lecito dire che egli è uno dei primi laici cristiani creativi; di coloro cioè che sentono la sollecitudine per il mondo come un dovere cristiano (...) L’impresa di Dante nasce da questa serietà. Egli vuol costruire un mondo giusto davanti a Dio, un’esistenza umana fondata sul retto ordine dei valori. In questa prospettiva, il fatto che tutto il mondo dantesco culmi-

⁴² B. NARDI, *op. cit.* 124

ni nei valori del non-utile, del nobile e della pura libertà tocca il suo significato più alto; ed è appunto questo il significato che si esprime nel primato della bellezza»⁴³.

⁴³ R. GUARDINI, *op. cit.* 115-117

BIBLIOGRAFIA

ALONSO SCHÖKEL L, - SICRE DIAZ J. L., *I Profeti*, Borla, Roma 1996

AUERBACH E., *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano 1983

BALTHASAR H., von, *Gloria III, Stili laicali*, Jaka Book, Milano 1976

BARBLAN G. (ED.), *Dante e la Bibbia. Atti del Convegno Internazionale promosso da "Biblia"*.
Firenze, 26-27-28 settembre 1986, Firenze 1988

CREMASCOLI G. - LEONARDI C. (edd.), *La Bibbia nel Medio Evo*, EDB, Bologna 1996

GUARDINI R., *Studi su Dante*, Morcelliana, Brescia 1986

MORGHEN R., *Dante profeta*, Jaka Book, Milano 1983

NARDI B., *Dal Convivio alla Commedia*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1992

PAOLAZZI C., *Dante e la Comedia nel Trecento*, Vita e Pensiero, Milano 1989

PEZZOLI P., *Prima Lettera ai Corinzi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1999

SINGLETON C. S., *La poesia della Divina Commedia*, Il Mulino, Bologna 1978