

La coscienza del futuro

a cura di Rosalia Peluso
e Renata Viti Cavaliere

CRITERIO

Collana di Filosofia teoretica
diretta da
Renata Viti Cavaliere

La Collana si ispira al nesso strettamente collaborativo della filosofia con le scienze e con la vita civile e politica. Sostiene l'indagine spregiudicata, benché da sempre in cammino sulle tracce della tradizione criticamente esaminata. Unisce al canone teoretico lo spirito laico e antidogmatico della ricerca moderna.

Comitato scientifico

Raffaele Bruno, Giuseppe Cantillo, Pio Colonnello, Girolamo Cotroneo, Giuseppe Giannetto, Eugenio Mazzarella, Myra E. Moss, David D. Roberts.

Ciascun volume della collana è preventivamente sottoposto a una procedura *peer review*.

La coscienza del futuro

a cura di Rosalia Peluso e Renata Viti Cavaliere

La scuola di Pitagora editrice
2014

Volume pubblicato con un contributo MIUR – PRIN 2010-2011
(Università di Napoli Federico II)

Proprietà letteraria riservata
Copyright © 2014 La scuola di Pitagora editrice
Via Monte di Dio, 54
80132 Napoli
info@scuoladipitagora.it
www.scuoladipitagora.it

ISBN 978-88-6542-365-3 (versione cartacea)

ISBN 978-88-6542-381-3 (versione elettronica nel formato PDF)

Printed in Italy – Stampato in Italia

INDICE

- 9 *Prefazione* di Renata Viti Cavaliere
- 15 Paolo Amodio
*La coscienza del futuro tra vertenza epistemologica e
dramma morale (ovvero domande della vita tra
escatologie e neoumanesimi)*
- 43 Giuseppe Cacciatore
Bloch e il futuro della dignità umana
- 69 Anna Donise
*Husserl e la coscienza del futuro tra percezione
e immaginazione*
- 89 Adriano Fabris
Etica della speranza
- 101 Giuseppe Gembillo
Salviamo il futuro con l'ecoetica
- 117 Gianluca Giannini
Riposizionamenti (ANTHROPOS prossimo a-venire)
- 147 Enrica Lisciani Petrini
Etica dell'impersonale

- 161 Eugenio Mazzarella
Futuro ed evoluzione. L'uomo che deve rimanere
- 185 Lidia Palumbo
To mellon aphanes. Appunti sulla nozione antica di futuro
- 203 Rosalia Peluso
Walter Benjamin e l'esperienza del futuro
- 225 Rocco Pititto
I "neuroni specchio": quali conseguenze per la fede cristiana?
- 247 Valeria Sorge
*Nocturnum iter: tempo della coscienza e coscienza del tempo
nel profetismo medievale*
- 263 Eugénie Vegleris
Miseria del futuro? Una lettura antropologica
- 271 Simona Venezia
Dal fenomeno all'evento: Heidegger filosofo del futuro
- 291 *Abstracts*
299 *Profili*

Valeria Sorge

NOCTURNUM ITER: TEMPO DELLA COSCIENZA
E COSCIENZA DEL TEMPO
NEL PROFETISMO MEDIEVALE

Il sintagma che suggestivamente definisce il nucleo portante del sapere profetico, nelle *Omellie su Ezechiele* di Gregorio Magno¹, è atto ad individuare nella precognizione del futuro, nella *radix somnii* del profeta Daniele il fondamento stesso della visionarietà profetica.

Non intendo qui riferirmi alla molteplicità di variazioni di senso, di intrecci problematici e complessi e opzioni diverse circa la natura di quel sapere che già Agostino considerava concluso nel suo primigenio aspetto di un plurisecolare svolgimento di rivelazioni divinamente ispirate: nel secondo libro del *De Genesi ad litteram*, infatti, interpretando il ben noto testo della seconda lettera ai Corinzi in cui Paolo riferisce di essere stato rapito al terzo cielo, Agostino esprime la necessità di do-

¹ Gregorio Magno, *Homiliae in Hiezechibelem prophetam*, ed. M. Adriaen, Turnhout 1971 (CCSL, vol. CXLII), II, *Praef.*, p. 205. Cito e traduco i testi di Gregorio modificando leggermente la versione italiana del testo a cura di V. Recchia, *Le Omellie di Gregorio Magno su Ezechiele (1-5)*, Bari 1975. Per una bibliografia complessiva, cfr. R. Godding, *Bibliografia di Gregorio Magno*, 1890-1989, Roma 1990 (Opere di Gregorio Magno. Complementi, 1). Sulla profezia si vedano ancora: C. Ricci, *La profezia in Gregorio Magno*, «Augustinianum», 43, 1, 2003, pp. 125-200; C. Leonardi, *La profezia in Gregorio Magno* in Id., *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze 2004, pp. 105-113; V. Recchia, *Gregorio Magno papa ed esegeta*, Dipartimento di studi classici e cristiani dell'Università di Bari, Bari 1996, pp. 73-85.

ver distinguere tre tipi di visione: la *visio corporalis*, la visione di un corpo, legata indiscutibilmente al passaggio sensibile; la *visio spiritualis*, la visione che si verifica in assenza del corpo immaginato, ma pur sempre attraverso l'immagine sensibile di un corpo, e la *visio intellectualis*, la visione puramente mentale².

Né, d'altra parte, ci troviamo di fronte a quel percorso lungo il quale la storia dell'intera cultura medievale che seguirà la scoperta di Aristotele assimilerà, sulla base del confronto tra gli autori cristiani e la profetologia araba e giudaica, una concezione della profezia stessa totalmente assimilabile alle capacità di conoscenza naturalmente disponibili agli uomini³.

Intendo piuttosto qui riferirmi ad uno dei testi teoreticamente più densi di Gregorio Magno, le *Omellie* sul profeta Ezechiele, predicate alla fine del 593 durante l'assedio longobardo di Roma e significativamente rappresentative della crisi dell'universalismo imperiale. Gregorio è ormai stanco, malato e sfiduciato al cospetto del gravoso compito di commentare Ezechiele, soprattutto perché si trovava di fronte l'autorevole commento di Girolamo e gli incomparabili modelli letterari offerti da Agostino e da Ambrogio. Non sorprende dunque che, fin dalla Prefazione, traspaia il suo stato d'animo che lega indissolubilmente il tema profetico alla necessità di esprimere una verità che sia profondamente radicata nelle circostanze storiche narrate dall'autore:

² Agostino di Ippona, *De Genesi ad litteram*, ed. I. Zycha, Wien 1894, (CSEL 28/1), XII, 9, pp. 391 sgg. Cfr. tr. it. *De Genesi ad litteram*, XII, 1-3, in Agostino, *Opere. La Genesi*, Roma 1989, pp. 633-641. Sull'eredità della concezione agostiniana della profezia resta fondamentale: G. L. Podestà-R. Rusconi, *Lo statuto della profezia nel Medioevo*, «Cristianesimo nella storia», 17, 2, 1996, pp. 244-245. Sull'escatologismo in rapporto con la profezia cfr. R. Rusconi, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma 1999, pp. 21-25.

³ Tale concezione della profezia si svilupperà, nel corso del medioevo, sulla scia di Alberto Magno sul quale si veda il bel saggio di A. Rodolfi, *Sogno e profezia in Alberto Magno*, in S. Perfetti (a cura di), *Scientia, Fides, Theologia. Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti*, Pisa 2011, pp. 193-215. Sulle varie forme di profetismo nella Scolastica, si veda l'ampio saggio di M. Schlosser, *Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie*, F. Schöning, Paderborn 2000.

Ma due cose turbano il mio animo. La prima, che questa visione è coperta da tante nuvole di oscurità, che è difficile all'intelletto vederci qualcosa di chiaro. La seconda è che abbiamo saputo che Agilulfo, re dei Longobardi, ha già varcato il Po, e si precipita ad assediare la nostra città. Considerate dunque, fratelli carissimi, come la mente misera, tutta presa dai suoi timori e turbamenti, possa penetrare nei sensi oscuri e misteriosi [...] Essa, che pur raccolta non è in grado di attingere alle cose elevate, come potrà fare quando è divisa? Sappiamo pure tutti che un fiume che si divide in molti rivoli si inaridisce perdendo il suo alveo. Ma in queste situazioni la grazia divina soccorre. E se la mia mente è oppressa dal peso dei pensieri, la sollevano le ali del vostro desiderio. È molto oscura l'opera che affrontiamo, ma ricordiamoci che stiamo facendo un viaggio notturno. Non ci resta che procedere a tentoni⁴.

Non è possibile naturalmente qui seguire l'intero andamento del testo; ciò che invece vorrei inizialmente precisare è che le *Omelie* ci presentano appunto una vera e propria fenomenologia della conoscenza sfuggente e drammatica dell'individuale, sul piano dell'elaborazione di una precisa visione della storia, intimamente costruita tra le ferite del presente e l'utopica promessa del futuro. La lacerata consapevolezza delle aporie proprie all'esperienza della temporalità, che hanno caratterizzato la provocazione metafisica di tutta la tradizione del pensiero occidentale, conduce infatti Gregorio Magno alla

⁴ Gregorio Magno, *Homiliae in Hiezechibelem prophetam*, cit., II, *Praef.*, p. 205: «[...] sed duo sunt quae hac in re perturbant animum meum. Unum, quod haec eadem visio tantae obscuritatis nebulis tegitur, ut vix in ea aliquid intellectu interlucente videatur. Aliud, quod iam Agilulphum Langobardorum regem ad obsidionem nostram summopere festinantem Padum transisse cognovimus. Unde pensate, fratres carissimi, in caliginosis ac mysticis sensibus penetrare quid valeat mens misera, timoris sui perturbationibus occupata [...] Quae enim superiora penetrare etiam collecta non sufficit, pensate quid agere poterit divisa? Scimus autem, scimus omnes, quia et fluvius qui in multis rivis dividitur, a suo alveo siccatur. Sed tamen inter haec adest superna gratia. Et si mentem meam cogitationum mearum pondera deprimunt, vestrorum hanc pennae desideriorum levant. Obscurum quidem valde est opus quod aggredimur, sed ponamus in animo quia nocturnum iter agimus. Restat ergo ut hoc palpando carparamus».

chiara distinzione tra il tempo messianico e quello profetico sulla base di una precisazione di quello che è lo statuto, per così dire, istituzionale ed epistemologico della profezia stessa:

I tempi della profezia sono tre, cioè il passato, il presente, il futuro. Ma si deve sapere che in due di questi tempi la profezia perde la sua etimologia. Poiché, una volta definita come profezia ciò che predica le cose future, quando parla del passato o del presente perde la ragione del suo nome [...] A quale titolo infatti è detto spirito di profezia lo spirito che non indica nulla del futuro, ma racconta il presente? Nella qual cosa si deve osservare che rettamente si dice profezia, non perché predice le cose che avverranno, ma perché espone le cose occulte. Qualunque realtà, come i tempi la sottraggono al futuro dai nostri occhi, così nel presente dai nostri occhi la sottrae la non conoscenza della causa⁵.

La profezia dunque si configura non all'insegna di una straordinarietà del tutto eccentrica, ma nella sua capacità di valorizzare l'introiezione psicologica, di scandagliare gli abissi della coscienza individuale nel suo rapporto con l'eterno e con la temporalità da un lato, e con la percezione del presente, dall'altro. La straordinaria sensibilità pastorale di Gregorio Magno si mostra dunque sapientemente orientata all'impegno di reinventare un linguaggio metaforico per la latinità in pericolo, e a questo scopo riesce ad utilizzare molto efficacemente, trasferite sul piano delle immagini, dense esposizioni concettuali che si dipanano a partire dall'analisi della missione di Ezechiele

⁵ Ivi, I, I, 1, p. 5: «Prophetiae tempora tria sunt, scilicet praeteritum, praesens et futurum. Sed sciendum est quod in duobus temporibus prophetia etymologiam perdit. Quia cum ideo prophetia dicta sit quod futura praedicat, quando de praeterito vel praesenti loquitur, rationem sui nominis amittit, quoniam non prophetatur quod venturum est, sed vel ea memorat quae transacta sunt, vel ea quae sunt [...] Quo autem pacto prophetiae dicatur spiritus, qui nihil futurum indicat, sed praesens narrat? Qua in re animadvertendum est quod recte prophetia dicitur, non quia praedicit ventura, sed quia prodit occulta. Rem quippe quamlibet, sicut ab oculis nostris in futuro subtrahunt tempora, ita ab oculis nostris in praesenti subtrahit causa».

con cui il vescovo di Roma realizza una ideale consonanza. Il rapporto particolarissimo che Gregorio Magno istituisce con il libro di Ezechiele registra una sorprendente e sovratemporale consonanza con la figura del profeta che ha ormai perduto, agli occhi del pontefice, la visionarietà tradizionale attribuita ai veggenti d'Israele.

Ezechiele ha ricevuto i *fructus spiritus*, il compito assegnatogli da Dio di predicare ai figli di Israele i quali, per il fatto di essersi allontanati da Dio, vengono custoditi come prigionieri in Babilonia; ma, al contempo, il progetto salvifico del Signore è stato quello di inviare loro il suo eletto per poter rendere manifesta la sua intenzione ed il suo invito alla riconciliazione⁶. *Speculator*, vale a dire sentinella, viene chiamato Ezechiele dal Signore, ci ricorda Gregorio, perché la sua esemplarità morale e il costante sguardo vigile sui comportamenti del suo popolo lo rendono davvero un modello ideale:

La sentinella sta sempre in alto, perché di lontano possa prevedere quel che deve accadere. E chiunque venga posto come sentinella del

⁶ Ivi, I, I, 18, p. 14: «Consideratis igitur prophetiae temporibus et modis, intueri libet qualiter omnipotens Deus ad provectum hominum irae suae moderamina dispensat. Israeliticus quippe populus conditori suo deliquerat, et idcirco regi Babylonio in captivitate serviebat, cum quo tamen Hiezechihel propheta in captivatem mittitur, quem divina gratia ita sibi placabilem fecerat, ut per eum ventura quaeque praediceret, et afflicti populi mentem consolari dignaretur. Consideremus ergo, si possumus, quanta est dispensatio supernae pietatis, quia sic iratus est populo suo Dominus, ut tamen omnimodo non irasceretur. Nam si iratus non esset, in captivatem populum minime tradidisset, et si omnimodo iratus esset, electos suos cum illo in captivatem non mitteret. Sed agit haec divina misericordia, ut ex una eademque re, ex qua carnalibus dat flagellum, ex ea spiritualibus virtutis praestet incrementum. Cumque illos per tribulationem purgat, istos ex societate tribulantium ad maiora promerenda excitat. Et sic iniustus irascitur, ut tamen eorum corda per iustorum consortium consoletur, ne si omni modo deserat, nullus post culpas ad veniam redeat. Tenendo igitur repellit, et repellendo tenet, quando cum his quos diudicat simul in tribulationem mittit quos amat. Quis ista tantae pietatis viscera pensare sufficiat?». Su ciò si veda il bel saggio di C. Ricci, *La profesia in Gregorio Magno*, cit., in part. pp. 149 sgg.

popolo, deve stare in alto con la sua stessa vita, affinché, con la sua capacità di provvedere, possa rendersi utile⁷.

Si tratta di ribadire una delle immagini più suggestive e persistenti nella memoria collettiva, ereditata da *Isaia*: è riferita alla vedetta che, in piedi, di notte, dal suo osservatorio, orienta il suo sguardo al futuro per coglierne i segni, e ritraendosi inorridito per ciò che vede, continua ad accarezzare la speranza dell'alba, mentre attorno gli gridano: «Sentinella, quanto resta ancora della notte?»⁸.

E lo stesso Gregorio non è solo *speculator*, per la costante cura e responsabilità etica nei confronti del suo popolo, ma è al contempo *predicator* di una diversa sebbene utopica consapevolezza, da trasmettere ai romani, dello spazio storico loro sottratto con violenza dai longobardi conquistatori. Così come l'esilio babilonese, tra le più sofferte lacerazioni della coscienza ebraica, rappresentò per Ezechiele il decisivo impulso a riorientare una comunità ferita e smarrita, a ritrovare un ulteriore spazio fisico della terra senza indugiare nella sterile contemplazione dell'esistente, analogamente, nel vescovo di Roma, la percezione del presente si concretizza nella coscienza di un territorio ormai profanato. Naturalmente la complementarietà tra la figura di Ezechiele e quella di Gregorio è fondata, nel pontefice romano, sul fondamento scritturistico della sua predicazione: è infatti unicamente sulla base di una *lectura in sacra pagina*, piuttosto che su di un incessante visionarismo, che può scaturire una considerazione in chiave profetica della realtà storica contemporanea.

⁷ Gregorio Magno, *Homiliae...*, cit., I, XI, 4, p. 171: «Speculator quippe semper in altitudine stat, ut quicquid venturum est longe prospiciat. Et quisquis populi speculator ponitur, in alto debet stare per vitam, ut possit prodesse per providentiam».

⁸ *Isaia*, 21, 11. Il titolo dell'intera profezia di Isaia e di Ezechiele è proprio «visione», e su un'infinità di complesse serie di visioni sono costruiti la maggior parte dei libri profetici; naturalmente si tratta di quella visione interiore, la «visione della mia mente» cui fa riferimento quel libro integralmente apocalittico che è il libro di Daniele (*Daniele*, 7, 15)

Da questo punto di vista è la visione delle origini trasmessa dal *Genesis*, a rappresentare per Gregorio quella parola che indica il tempo proprio allorquando il tempo non era. «De illo enim tempore dixit homo quo non erat homo»⁹. Analogamente, in riferimento al presente, la profezia può essere connotata riferendosi al testo di Paolo (*I Cor.*, 14, 24-25):

Quando dice '*Le oscurità del suo cuore diverranno manifeste*' allora dimostra che attraverso questa modalità della profezia lo spirito non predice ciò che è futuro, ma rende manifesto ciò che è [...] La realtà a venire è occultata nel tempo futuro, il pensiero presente è nascosto nell'oscurità del cuore¹⁰.

Per quanto riguarda il futuro, infine, è il profeta Daniele a rappresentare il modello ideale di chi raggiunge, nella *radix somnii*, le verità più profonde¹¹.

È opportuno ricordare ancora che alla fine del 593, quando Gregorio commenta Ezechiele, è ormai in atto l'assedio di Roma da parte dei longobardi; ed il Commento significativamente si interrompe con la decima omelia in cui il pontefice si mostra ormai sovrastato da questi stessi avvenimenti:

Spade dovunque intorno a noi, da ogni parte pericoli di morte. C'è chi torna a noi con le mani mozzate, altri, ci raccontano, sono stati fatti prigionieri o uccisi. Sono costretto a interrompere il mio commento, giacché "la mia anima è stanca di vivere" [...] E a chi non è dato di vivere, come sarà dato di parlare misticamente dei sensi

⁹ Gregorio Magno, *Homiliae...*, cit., I, I, 1, p. 5.

¹⁰ *Ibidem*: «Cum igitur dicitur: *Occulta cordis eius manifesta fiunt*, profecto monstratur quia per hunc modum prophetiae spiritus non praedicat quod futurum est, sed ostendit quod est. [...] Ventura etenim res occultatur in futuro tempore, praesens autem cogitatio absconditur in latenti corde».

¹¹ *Ivi*, I, I, 3, pp. 6-7: «*Tu, rex, coepisti cogitare in stratu tuo quid esset futurum post haec*. [...] Cuius videlicet somnii mox ut ordinem dixit, quicquid ex eodem venturum sequebatur aperuit. Pensemus ergo ordinem prophetiae. A cogitationibus venit ad somnium, a somnio pervenit ad futura. Quia ergo ipsam, ut ita dicam, radicem somnii protulit, profecto ex praeteritis probavit quam vera essent quae de futuris diceret».

della Sacra Scrittura? Costretto ogni giorno a bere cose amare, come potrò propinarne delle dolci?¹²

È lo stesso paradossale silenzio che scandalosamente aveva costituito l'esito drammatico del messaggio profetico di Ezechiele, profeta muto¹³ che viene immediatamente sottratto dopo la chiamata alla possibilità della comunicazione attraverso la parola, quasi che l'apertura di Dio al suo profeta debba provocare l'annullamento di ogni possibilità di trasmissione dell'ineffabilità della parola divina: ci troviamo dunque di fronte ad un vero e proprio esilio della parola, per usare una memorabile e suggestiva espressione di Neher¹⁴, che viene imposto da Dio stesso al suo profeta.

Da questo punto di vista, nonostante l'estesissima distanza temporale e culturale, appaiono sufficientemente chiari i motivi che spingono Gregorio a commentare Ezechiele: motivi riposti non solo nella valutazione del senso storico della Scrittura, ma soprattutto nel dispiegamento polisemico del suo significato allegorico. Non soltanto dunque, il puntuale registro a con-

¹² Ivi, II, X, 24, p. 397: «[...] undique gladiis circumfusi sumus, undique imminens mortis periculum timemus. Alii, detruncatis ad nos manibus redeunt, alii capti, alii interempti nuntiantur. Iam cogor linguam ab expositione retinere, quia taedet animam meam vitae meae. [...] Cui autem vivere non licet, de Scripturae sacrae sensibus loqui mystica qualiter libet? Et qui cogor cotidie amara bibere, quando possum dulcia propinare?».

¹³ *Ezechiele*, 3, 26: «Ti farò aderire al palato e diventerai muto»: d'altronde anche Geremia esprime a Dio stesso la propria incapacità nel dire: «Ahimé Signore Dio, ecco io non so parlare» (*Geremia*, I, 5-6) e analoga è la figura del profeta in Isaia, laddove il profeta parla «con labbra balbettanti e in lingua straniera» (*Isaia*, 28-11).

¹⁴ Cfr. A. Neher, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Genova 1983. Cfr. il suggestivo saggio di P. Ricci Sindoni, *Ezechiele: l'esilio, il silenzio e la gloria*, in Ead., *Etica della consegna e profetismo biblico*, Roma 2007, pp. 135-150. In particolare l'A. ricorda lo scandaloso e paradossale silenzio, imposto da Dio al suo profeta: «In questo difficile snodo del tempo in cui il passato e l'oggi si elidono e in cui lo spazio dell'esilio contrasta con il deserto di una terra devastata, il messaggio profetico affonda nel silenzio, quasi a manifestare l'ulteriore dramma dell'esilio della parola» (pp. 142-143).

testi pressoché identici, dalla distruzione di una civiltà alla responsabilità politica del profeta il quale, dalla dissoluzione del presente trae messaggi di speranza nel futuro, ma anche quella tendenza destinata ad affinarsi progressivamente nel corso del Medioevo, per cui la stessa costruzione teologica si nutre prevalentemente delle risorse delle immagini, di allusioni costanti nel contesto del raccontare.

L'esegesi gregoriana si orienta con sicurezza nella molteplicità dei codici simbolici offerti dalla sconvolgente visione del testo introduttivo di Ezechiele; il profeta descrive l'apparizione, tra nubi, uragano e fuoco, di quattro esseri animati con fattezze umane, ognuno con quattro facce e quattro ali, mani umane sotto le ali e zoccoli di vitello che splendono come il bronzo. Essi non si volgono mai indietro e i loro volti mostrano una quadruplici fattezza: di uomo, di leone, di toro e di aquila. Affianco ad ognuno appare una ruota piena di occhi e al suo interno un'altra ruota e tutte si muovevano in ogni direzione in modo tale che

dovunque lo Spirito le aveva spinte, le ruote andavano e ugualmente si alzavano, perché lo spirito dell'essere vivente era nelle ruote¹⁵.

La conclusione della visione è ben nota: nel firmamento, al di sopra degli esseri viventi, appare un trono come di zaffiro, su cui siede una figura dalle sembianze umane, circondata da uno splendore simile a quello di un arcobaleno in un giorno di pioggia. E tale – conclude Ezechiele – «mi apparve l'aspetto della gloria del Signore»¹⁶. Il profeta cade a terra e alla visione subentra immediatamente l'ascolto di una voce che gli dice di non temere di predicare agli Israeliti, popolo duro e ostinato, per ricondurli sulla via del Signore¹⁷.

L'ermeneutica gregoriana sulla visione di Ezechiele si iscrive all'interno di un approccio alla sacra scrittura unitario e poli-

¹⁵ Ez., cap. 1, vv. 19-21.

¹⁶ *Ibidem*, cap. 2, vv. 3-6.

¹⁷ *Ibidem*.

semico che, in linea con letture precedenti, muove dalla comprensibilità dell'antico testamento alla luce del nuovo: questo il motivo per cui, come vedremo a breve, nel *Commento* a Giobbe quest'ultimo viene considerato profeta e tipo di Cristo, avendone preannunziato la passione con le sue stesse sofferenze.

È dunque necessario attribuire alla visione della ruota di Ezechiele un significato che va oltre il riconoscimento di quella capacità pneumatica in senso teologico che appartiene al profeta in quanto egli «ex Deo loquitur», parla a nome di Dio; è piuttosto fondamentale affidare un ulteriore significato a tale simbologia che è racchiuso nella successione stessa in cui ci appaiono prima i quattro esseri animati, simboli dei Vangeli e poi la ruota, figura chiave dell'antico testamento.

In un suggestivo percorso attraverso l'ermeneutica biblica, dai primi secoli fino all'Illuminismo, già Pier Cesare Bori aveva ripreso e riformulato un principio esegetico che era stato a fondamento delle considerazioni storiografiche di Henri de Lubac¹⁸, la tesi che la Scrittura si accresce con chi la legge¹⁹, vale a dire l'idea che la lettura del testo sacro pervenga alla piena intelligibilità in due momenti successivi solo sulla base della *dynamis* dello Spirito che «presente nel testo come nel lettore, produce l'atto del leggere; e quello conseguente, del risultato successivo, del prodotto della lettura, della Scrittura interpretata e accresciuta»²⁰. Ma c'è di più: va fortemente sottolineata, infatti, la connessione tra il simbolismo cosmologico della ruota con l'idea dell'inarrestabilità dell'*itinerarium* della parola biblica e del modo più efficace di predicarla, vale a dire la sua attitudine ad adeguarsi ai destinatari, come già, a pro-

¹⁸ Cfr. H. De Lubac, *Opera omnia. Egesesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, voll. 1-4, Milano 2006.

¹⁹ P. C. Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna 1987, p. 6. Cfr. Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen, Turnhout 1979, (CCSL, vol. CXLIII A), XX, I, 1, p. 1003: «[...] quod legentis animum humilibus verbis adiuvat, sublimibus sensibus levat, quod aliquo modo cum legentibus crescit, quod a rudibus lectoribus quasi recognoscitur, et tamen doctis semper nova reperitur».

²⁰ *Ibidem*, p. 67.

posito del *sermo humilis* di sant'Agostino, aveva efficacemente intuito Erich Auerbach²¹.

Fulcro simbolico di tale intrecciarsi di piani significativi che velano i misteri scritturistici è dunque ancora il movimento vorticoso della ruota in cui si rende assolutamente esplicito il superamento della logica temporale comune, nella coappartenenza di passato, presente e futuro; e, al contempo, si indica nella potenzialità sovratemporale della parola divina, la funzione predittiva e parenetica del profeta in senso etico: «Sic propheta describit sua, – scrive Gregorio – ut significet nostra»²². Questo vuol dire che nel vescovo di Roma, anche se egli stesso non manca di sottolineare che sfugge necessariamente alla nostra comprensione la dimensione escatologica del futuro, si delinea quel programma che traduce e traghetta la storia dal senso allegorico a quello morale.

E se Ezechiele è ritenuto da Gregorio la figura perfetta del profeta, considerato nel suo primario aspetto di *predicator*,

²¹ E. Auerbach, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità e nel Medioevo*, tr. it., Milano 1960, pp. 33-67.

²² Gregorio Magno, *Homiliae in Hiezechibelem prophetam*, cit., I, IX, 4, pp. 124-125: «Sic propheta describit sua, ut significet nostra. Nam quid est hoc quod ei iacenti dicitur: *Sta super pedes tuos, et loquar tecum?* Qui enim iacenti loquebatur, cur non se nisi stanti promittit esse locuturum? Sed sciendum quia alia sunt quae iacentes, alia quae stantes audire debeamus. Iacenti enim dicitur ut surgat, stanti autem praecipitur ut ad praedicationem proficisci debeat. Adhuc enim nobis in infirmitatis confusione iacentibus praeberi non debet auctoritas praedicationis. Sed cum iam in bono opere surgimus, cum iam recti stare coeperimus, dignum est ut ad lucrandos alios in praedicationem mitti debeamus. Stans ergo propheta visionem spiritalem vidit et cecidit; cadens vero iam monitionis verbum suscepit ut surgeret, surgens autem praeceptum audivit ut praedicaret. Nam qui adhuc ex superbiae vertice stamus, cum iam de aeternitatis timore aliquid sentire coeperimus, dignum est ut ad paenitentiam cadamus. Et cum infirmitatem nostram subtiliter cognoscentes humiliter iacemus, per divini verbi consolationem surgere ad fortia opera iubemur. Et cum iam in bonorum operum soliditate persistimus, necesse est ut unde nosmetipsos correximus, inde iam praedicantes et alios levemus. Iacenti ergo non praecipitur ut ad praedicationem pergat, ne infirmus quisque hoc quod verbo aedificare potest opere destruat».

Giobbe, che Gregorio commenta tra il 579 ed il 585 in un voluminoso testo in 35 libri, si mostra invece come un'ulteriore manifestazione di un preciso disegno provvidenziale: quello che consente al Pontefice, suo interprete, di procedere all'unisono, come già è accaduto nel caso di Ezechiele, con il testo che interpreta, a maggior ragione quando ne condivide, come in questo caso, le profonde sofferenze fisiche.

È opportuno ancora ricordare che il libro di Giobbe si colloca in un arco temporale ben preciso, vale a dire dopo l'esilio e dopo che i profeti giudaici dell'esilio, sconfessando il peccato comunitario, avevano affermato, come appunto nel caso di Ezechiele, il principio della consapevolezza e della responsabilità individuale:

Ecco a me appartiene la vita di tutti; quella del padre come quella del figlio mi appartengono; colui che pecca, egli solo deve morire²³.

Non è qui il caso di soffermarsi sulle molteplici rappresentazioni e sul lungo percorso di metamorfosi che la figura di Giobbe è venuta via assumendo nella sua storia plurimillennaria attraverso sequenze ed espressioni diverse che si sono espresse in una costellazione simbolica ricchissima²⁴. È opportuno invece riflettere in primo luogo sui motivi che hanno indotto Gregorio a commentare il libro di Giobbe: ancora una volta l'avvertimento tragico di una temporalità lacerata e frammentata che si coniuga al contempo con l'esigenza dell'eterno in un mondo che è ormai effimero e senescente. Certamente per Gregorio Magno, Giobbe non rappresenta il rassicurante dire di sì al dolore, il flettersi paziente sotto il peso della sofferenza, l'*exemplum patientiae* cui si era riferito Agostino²⁵; egli rappresenta piuttosto quel luogo simbolico

²³ Ez., 18, 2.

²⁴ Si rinvia per la letteratura critica su Giobbe all'edizione e all'ampio commento di G. Ravasi, *Giobbe*, Roma 1979.

²⁵ Agostino di Ippona, *Adnotationum in Iob liber unus*, ed. Zycha, Wien 1895, (CSEL 28/3), pp. 621-622: «Nisi enim gaudium spei nostrae cum tremore damnationis esset, in nobis neglegens esset ipsa securitas et superba

dell'etica in cui s'incrociano antropodicea e teodicea, in cui la verità dell'uomo vero, significativo prototipo di Cristo, si raccoglie nell'intimità consapevole della propria condizione creaturale, segnata da quel peccato ontologico originario che postula necessariamente la grazia divina.

In particolare, nel commentare i capp. 29-31, Gregorio ripropone quella figura della temporalità per cui chi indaga lo stato della propria coscienza, unisce cooriginariamente passato, presente e futuro, nelle figure del rimorso, del giudizio e del proposito²⁶. E così si trascorre dal canto del passato e della

praesumptio neque in psalmo nobis diceretur: Exsultate ei cum tremore. Et iracundia evertit terram: apud semet ipsum irascens ad evertendas in se terrenas concupiscentias et timores carnales, quibus quisque a tolerantia passionis avertitur. In hac sententia forte dictum est: Irascimini et nolite peccare; cum iracundia enim saluberrima se debet quisque correctione corrivere, dicens: Ut quid tristis es, anima mea? Et quare conturbas me? Spera in Deum, quia confitebor illi. Quia enim ore confessio fit ad salutem, statim sequitur: Salutare vultus mei Deus meus. Nec credet, donec clamaverit tuba: ante tempus quippe tentationis, etiamsi eversa est terrena trepidatio, non apparet, nec facile credendum est, nisi tempus ipsum tentationis docuerit. Cum autem tuba cecinerit, dicet: euge: cum tempus tentationis venerit, tunc vero placebit ei anima eius, si gloriatur in tribulationibus, quia tribulatio patientiam operatur, patientia vero probationem, probatio vero spem, ut iam non dicat animae suae irascens: ut quid conturbas me? Sed glorians dicat: lauda, anima mea, Dominum».

²⁶ Cfr. Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, cit., pp. 967-1135, in part. XX, I, 1, p. 1003: «[...] ut ergo de rerum pondere taceam, scientias tamen omnes atque doctrinas ipso etiam locutionis suae more transcendit, quia uno eodemque sermone dum narrat textum, prodit mysterium, et sic scit praeterita dicere, ut eo ipso noverit futura praedicare, et non immutato dicendi ordine, eisdem ipsis sermonibus novit et acta describere, et agenda nuntiare; sicut haec eadem beati Iob verba sunt, qui dum sua dicit, nostra praedicit; dumque lamenta propria per sermonem indicat, causas sanctae Ecclesiae per intellectum sonat»; ivi, XXII, I, 1, p. 1092: «Beatus Iob idcirco gestas virtutes narrat, quia inter increpationis verba et percussione verbera deprehensus, ab spei fiducia mentem suam labefactari considerat. Multa quippe egisse se mala ab increpantibus amicis audierat, et ne verbis pariter et flagellis pressa in desperationem mens corruat; hanc per suarum virtutum memoriam ad spem reformat, ut nequaquam se debeat in calamitate deicere, quae tranquillitatis suae tempore se meminerat tam sublimis egisse».

nostalgia, a quello del presente e dell'orrore per giungere infine al canto del futuro in cui Dio potrà intervenire «liberando e giudicando»²⁷ secondo quell'impostazione tridimensionale che, come suggerisce Ravasi, propria dei salmi di supplica, assume in Giobbe la qualità della vera poesia «ricca di descrizioni plastiche, imbevuta di veleni e di nostalgie, carica di immagini e di emozioni»²⁸.

Nel Commento di Gregorio, si rende evidente come la figura del futuro sia rappresentata nello specifico dalla reiterata richiesta di una *consummata iustitia* sulla vicenda etica dell'uomo; ed è qui che la dimensione escatologica, in cui l'esperienza del silenzio e del mistero di Dio attraverso quella radicalità dell'essere uomini che è il dolore, secondo la suggestiva ricostruzione di Ravasi²⁹ consente il recupero della stessa sofferenza.

L'esperienza interiore di Giobbe lo rende infatti modello e archetipo di chi «riesce a cantare l'azione di grazia anche nella sofferenza» come scrive Gregorio nella prefazione ai *Moralia*³⁰. Al di là del fallimento si dischiude ancora un orizzonte di possibilità, quello stesso che si era aperto in Ezechiele agli esiliati di Babilonia, in cui la temporalità, luogo della corruzione e della finitudine, annulla la corruzione stessa, perché si raccoglie intimamente nell'atto della redenzione e della salvezza:

Nella notte si invoca il giorno, durante il giorno si desidera la sera, perché l'eccesso di dolore non permette di trovare piacere nel presente, e quando affligge la mente attraverso l'esperienza delle cose presenti, sempre tende la mente stessa a realtà altre, grazie all'attesa, come se il desiderio fornisse consolazione³¹.

²⁷ *Giobbe*, cit., p. 620.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Si veda in particolare l'ampio capitolo che Ravasi dedica alla «tradizione-Giobbe» (G. Ravasi, *Giobbe*, cit., pp. 108-270).

³⁰ Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, cit., I, p. 13: «Cum igitur omnia virtutum mandata perficeret, unum ei deerat, ut etiam flagellatus agere gratias sciret».

³¹ *Ibidem*, I, VIII, IX, 18, p. 395: «In nocte quippe dies quaeritur, in die vespera desideratur quia nimirum dolor non permittit placere quae adsunt,

Si tratta di un testo che ci permette di coniugare insieme le due dimensioni, quella antropologica e quella teologica che s'incrociano in Giobbe: nell'esperienza limite del paradosso e del dolore del giusto, che tocca il limite del non senso, infatti, si apre la possibilità della trasformazione della sofferenza stessa, anticipatrice del grido di dolore di Cristo crocifisso, e rivelatrice di uno squarcio di luce nell'oscurità della notte, come ben vide Karl Barth nell'*Epistola ai Romani*: «A differenza dei suoi anche troppo religiosi amici egli ha superato il punto morto – scrive Barth –, ha raggiunto il punto vivo in cui l'uomo e il suo mondo non stanno più soltanto nella notte ma stanno parimenti nel riflesso del giorno veniente della gloria in cui Dio, come il grande sconosciuto e il mistero del cosmo, si rivela come creazione di Dio»³². In altre parole, nel *Commento* a Giobbe e soprattutto nella considerazione dell'uomo giusto, come figura anticipatrice di Cristo, è possibile rinvenire il costante appello a quella fuga dall'inautenticità, a quel raccoglimento nella propria coscienza che già San Paolo predicava; basti pensare a *Rm* 12, 2:

Non uniformatevi al mondo presente, ma trasformatevi continuamente nel rinnovamento della vostra coscienza, in modo che possiate discernere che cosa Dio vuole da voi, cos'è buono, a Lui gradito e perfetto.

Tutte le argomentazioni di Gregorio Magno sembrano dunque convergere in un epicentro morale che richiama e ribadisce la piena responsabilità umana dinanzi all'incalzare di interrogativi problematici; la destinazione etica dell'uomo, la messa in questione di ogni certezza precostituita e di ogni stabile rassicurazione dell'esistere può fornire una risposta alla temporalità distruttiva della vita presente.

cumque mentem per experimentum praesentium afficit, semper hanc quasi consolante desiderio ad alia per expectationem tendit».

³² K. Barth, *L'epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Milano 1962, p. 302.

La lettura gregoriana di Giobbe rende, così, manifesta una continua attenzione – da parte dell'uomo – nel porre in questione il senso della propria vita che intende sfuggire all'acquietamento in una salvezza intesa come futura *contemplatio Dei*, e che rende indispensabile partire, nell'attività pastorale del *predicator*, dalla particolare coniugazione di memoria e speranza, passato e presente, pienezza e mancanza, origine e fine.