

Antonio D'Elia

LA CRISTOLOGIA DANTESCA

Logos-Veritas-Caritas:

il codice poetico-teologico del Pellegrino

Prefazione di

Dante Della Terza



Collana Crocevia
diretta da
Aldo Maria Morace

ANTONIO D'ELIA

La cristologia dantesca
Logos-Veritas-Caritas:
il codice poetico-teologico
del Pellegrino

Prefazione di
Dante Della Terza

 LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE

In copertina: particolare della zona centrale del catino absidale della Basilica di Sant'Apollinare in Classe a Ravenna

Proprietà letteraria riservata

© by Pellegrini Editore - Cosenza - Italy

Stampato in Italia nel mese di settembre 2012 da Pellegrini Editore

Via Camposano, 41 - 87100 Cosenza - Tel. (0984) 795065 - Fax (0984) 792672

Sito internet: www.pellegrinieditore.it

E-mail: info@pellegrinieditore.it

I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, riproduzione e adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi.

Indice

Prefazione di Dante Della Terza <i>La cristologia dantesca di Antonio D'Elia</i>	pag.	7
Introduzione <i>Lectura Dantis e percorso conoscitivo</i>	»	11
Capitolo I <i>Verso la Luce: "processi" esegetici e conversione cristologica</i>	»	23
Capitolo II <i>Cristo-Beatrice e i miti svelanti</i>	»	67
Capitolo III <i>Cristo-Logos-Caritas e la Cristofora</i>	»	85
Capitolo IV <i>Logos-Veritas-Caritas: verso il di-svelamento dell'io</i>	»	103
<i>Indice dei nomi</i>	»	127

Cristo-Beatrice e i miti svelanti

L'implicito riferimento al Cristo viene denotato dal *segno* che più di ogni altro “dice” di Lui: Beatrice.

La donna beata, in quanto rappresentazione e trasposizione in “immagine” del mondo ultraterreno, è perciò stesso, quindi, come già detto, preconcio suggestivo (al quale il poeta sempre si richiama), sin dalla *Vita Nuova*, della realtà, appunto, *altra*, soprattutto nel momento in cui le *formule* che la descrivono adattano le movenze della “gentilezza” e della “beatitudine” con quelle dell'amore che li lega (cap. XXIV).

Tutte le relazioni (attinenze implicite ed esplicite) rivolte alla donna amata e alle “sue beatitudini”, disseminate nella *Vita Nuova*, esprimono «l'idea di una Beatrice quale teofania o manifestazione del soprannaturale entro il mondo naturale [...]. Un procedimento associativo parallelo è rintracciabile [appunto] nel tema Beatrice-*beatitudo*, a partire da II 5, lungo i capitoli III e XI, fino a quella che, sotto l'aspetto morale, è la svolta decisiva della *Vita Nuova* (capp. XVIII-XIX)».¹

Beatrice rappresenta quell'adesione crescente *al* mistero del Dio-Figlio:

Appresso ciò con molti di passati, sì come piacque al glorioso sire
 lo quale non negoe la morte a sé, colui che era stato genitore di
 tanta meraviglia quanta si vedea ch'era questa nobilissima Beatrice,
 di questa vita uscendo, a la gloria etternale se ne gio veracemente
 (cap. XXII).

¹ K. FOSTER, *Cristo*, in *Dante-Enciclopedia dantesca*, cit., vol. II, p. 268.

È ella stessa «miracolo» (cap. XXIX, 3), che riflette, a sua volta, attraverso l'affetto rinnovato nel mondo e verso il cielo, lo specchio in cui il Cristo fa riverberare la sua immagine: Dio-uomo è così luce vera e fine di ogni conoscenza (XL 1).

Beatrice *segna* il cuore del poeta, e il cantare l'amore per la donna indica quella *renovatio*, che fa dire a Dante, in apertura dell'opera, appunto, «*Incipit vita nova*» (I, 1).

La donna benedetta è l'*introibo* per l'uomo-Dante e per il poeta all'*itinerarium mentis in Deum*; quel cammino del quale già Bonaventura argomentava come necessario per inverarsi nella luce del Cristo, unica fonte di esistenza: filosofia e teologia, dunque, non possono essere scisse per il francescano, dal momento che in esse, appunto, si incontrano «le luci particolari delle singole scienze in un centro unico, in quel *medio* del creato che è Cristo redentore, il Verbo incarnato».²

E Beatrice partorendo i *signa* che comunicano il nesso Cristo-luce riassume, in questo primo momento esistenziale-poetico, la storia della salvezza, costruendo, assieme, quasi un percorso parallelo a quello del poeta, anzi sovrapponendosi al piano fenomenologico di quest'ultimo per agire analogicamente e figurativamente come filo dell'intera poetica dantesca.

Ella è «gentile» e «onesta», (cap. XXVI 2-3), e dichiaratamente il giovane poeta la definisce «benedetta» (cap. XLII), augurandosi, in fine, di poter addirittura spirare per congiungersi nella vita eterna con lei, che «gloriosamente mira ne la faccia di colui *qui est per omnia secula benedictus*» (*ibidem*).

Beatrice è la prima portatrice di luce, quella luce che, come per Bonaventura, rischiara la notte dopo il peccato di Adamo: la depositaria dell'annuncio di un nuovo esistere nella sublimazione della *Caritas*.

Se nel *Breviloquium* si «analizza l'aprirsi al mondo della *plenitudo fontalis* del Padre, innanzi tutto nel verbo increato, nel quale l'intera creazione è esemplarmente concepita e le cui *ideae* o *rationes* essa rispecchia come un immenso vestigio; e successivamente nel Verbo incarnato, in cui Dio si è abbassato sino all'uomo, assumendone la condizione carnale appunto nel Verbo 'amicabilissimus mediator',³ Beatrice-luce è già nella prima poesia

² G. BONAFEDE, *Introduzione a S. Bonaventura, Itinerario della mente in Dio*, a cura di G.-S. Bonafede, Palermo, Editrice Herbita, 1974, p. 32.

³ L. MAURO, *Introduzione a San Bonaventura, Itinerario della mente in Dio- Riconduzione*

dantesca *segnale* del simbolo di Cristo come *formula* diegetica che il poeta adotta: è metafora di quell'itinerario al quale facevamo riferimento, ed è, insieme, trasposizione di quella via per "l'incarnazione" nella divinità da parte del *viator*.

La figura di Cristo è ampiamente *studiata* nel Medio Evo, non solo dai filosofi e dai teologi ma soprattutto, nel senso di *imitatio*, da chi segue il suo messaggio: Cristo è così il riassunte, da un lato, dell'antica parola e della nuova (che è la sua), e, dall'altro, è unico e necessario viatico per la salvezza, in qualità di uomo primo fra gli uomini e, assieme, di figlio di Dio.

Nell'età medievale, sulla scorta dei precedenti periodi del cristianesimo, che affondano le loro radici all'indomani della nascita delle prime comunità, l'*immagine* del Figlio va configurandosi, dunque, tanto quale "argomento" principe ed unico di predicazione quanto anche alto e complesso momento speculativo, soprattutto sulla scorta dei Padri della Chiesa: la Parola del Cristo è la sua stessa Persona. E il Vangelo diventa il fondamento sul quale la cultura medievale esercita la propria arte ermeneutica, da Anselmo a Bonaventura a Tommaso.⁴

Tutta questa tradizione deriva a Dante attraverso lo *studio* svolto a Firenze rispettivamente presso Santa Maria Novella, Santa Croce e Santo Spirito.⁵

Filosofia, teologia e letteratura si accomodano nell'analisi del giovane poeta e concorrono a *perfezionare* quell'inclinazione verso la scoperta dei recessi dell'anima (ai quali abbiamo già fatto riferimento), che lo imbrigliano nelle loro tortuose trame, soprattutto all'indomani della dipartita

delle Arti alla teologia, trad. it. di S. Martignoni-O. Todisco, Roma, Città Nuova Editrice, 2000, pp. 20-21. Sul pensiero di Bonaventura, e in genere sulla filosofia medievale, cfr. M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI-M. PARODI, *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif*, Roma-Bari, Laterza, 1990.

⁴ Sull'interpretazione della Scrittura nel Medio Evo da parte dei succitati autori e di altri eminenti esegeti cfr. H. De LUBAC, *Esegesi medievale - I quattro sensi della Scrittura*, part. II, vol. II, sez. V, *Scrittura e Eucaristia*, vol. 20, a cura di E. Guerriero, Milano, Edizioni San Paolo-Jaka Book, 2005.

⁵ Rinviamo, per un esame dettagliato del passo dantesco nel quale egli dice: «cominciai ad andare là dov'ella si dimostrava veracemente, cioè ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti» (*Convivio*, II 12 7), alla chiosa del Vasoli a *Convivio*, II 12 7, in D. ALIGHIERI, *Opere minori*, t. I part. II, cit., pp. 205-208. Sulla vita del poeta, per un ampio quadro generale, cfr. G. PETROCCHI, *Vita di Dante*, Roma-Bari, Laterza, 1986.

di Beatrice, che incarna, in quanto donna vera e sublime, reale tramite per il mistero, l'*anelito* di Dante di sciogliere l'enigma che alberga in sé. Nelle membra di uomo che ricerca l'unione tra terra e cielo.

Beatrice è così *mito della realtà*, diremmo, racconto di essa, adesione ai comandamenti dell'amore terreno e trasfigurazione di quelli divini, *oltre* il simbolo religioso in quanto tale (fine a se stesso) e, assieme, *dentro* la religiosità prodotta dell'esperienza mistica, nel senso tutto attivo di *ascensione* alle "strutture" metafisiche:

In Beatrice il motivo orientale-cristiano della divina perfezione incarnata, la *parusia* dell'idea, prese una strada che fu decisiva per tutta la poesia europea. Il temperamento severo e appassionato di Dante, il suo desiderio sempre presente di realizzare il giusto, non sopportava una esperienza, una visione, che non potesse essere subito legittimata dalla ragione e dall'azione; l'arcana verità, che qui fu insieme il primo dolcissimo incanto dei sensi, egli la trasse dall'ambito della particolare, oscura lega segreta e su di essa fondò la realtà; la nostalgia di essa non è divenuta nel suo cuore infruttuosa eterodossia o misticismo informe. La Donna esoterica dei seguaci dello *Stil Nuovo* appare ora a tutti nel suo significato; essa è parte ordinata e necessaria, prevista nei consigli divini, della redenzione; in quanto sapienza teologica, Beatrice, la beata, è la necessaria mediatrice della salvezza per gli uomini che mancano di conoscenza. Questa sua posizione può avere un che di pedante e di non-poetico per i romantici increduli del XIX secolo; ma per Dante, il tomista per il quale sapere e fede erano cosa unica, l'amata sibillina- cui Maria ha dato il potere di salvare lui Dante con lo svelargli gradualmente la reale verità, il vero pensato e il vero essere- non è una figura mista, ibrida, costruita, ma la reale sintesi sensibile e razionale della perfezione. Molteplici motivi di origine diversa si intrecciano in questo mito della perfezione incarnata; Beatrice è insieme una santa cristiana e un'antica sibilla, come amata terrena è un sogno giovanile, i cui contorni sono a stento conoscibili, e come beata, membro della gerarchia celeste, è una figura reale.⁶

⁶ E. AUERBACH, *Dante, poeta del mondo terreno*, in ID., *Studi su Dante*, cit., pp. 56-57.

Beatrice è, dunque, come si vedrà ampiamente nella *Commedia*, annuncio del Figlio, figura di quest'ultimo e anticipazione figurale dell'ultima venuta del redento, nuovo Adamo.

Il significato primo del nesso Cristo-Beatrice lo si ricava dall'intrinseca sequenza, espressa poi esplicitamente nella *Commedia*, di appellativi e formule che elevano la bellezza femminile a bellezza divina, presenti nella *Vita Nuova*: «Ella non pareva figliuola d'uomo mortale, ma di deo» (cap. II, 8); o ancora, ad esempio, ad altri rimandi *fuori* e, assieme, *dentro* la figura della donna, come nella scena dei due pellegrini (cap. XL 1-2) che si recano a Roma per vedere l'immagine di Cristo impresso sul velo della Veronica: tale immagine è messa in relazione diretta al *peregrino spirito*, che contempla Beatrice, la quale, a sua volta, ammira Cristo, ed egli "in forma di Beatrice", appunto, spinge Dante a sé nel gioco di quel *lumen directivum* proprio dell'Incarnazione, che penetra nella mente umana e riaccende il soffio sopito dell'eterno.

La *Vita Nuova*, la trama ordita dell'amore rinnovato e del suo soggetto-oggetto, Beatrice, se pur con modalità differenti all'intero dell'opera dantesca, si ripresenta come, appunto, novità prodotta dal cambiamento, *promemoria* per il poeta, che sempre ne richiama la storia e il suo *cominciamento*, e il riferimento a Cristo, il cui esordio narrativo si manifesta, come già riferito, proprio a partire dalla suddetta opera, con la *Benedetta*, «è di fatto il *lumen gratiae* [...]». Nel momento stesso in cui finalmente appare sul carro trionfale al centro della processione [*Purg.* XXX, vv. 22-23], [...] [*decifra*] con la sua presenza l'ambiguità che era stata tenuta viva nell'attesa, [e] la sua analogia con Cristo [argomenta Singleton] è quanto più energicamente affermata (ma sempre e soltanto secondo i procedimenti indiretti della poesia) [...] l'analogia Beatrice-Cristo, varca i confini della *Vita Nuova*, estendendosi negli ultimi canti del *Purgatorio*.⁷

Per addentrarci con "più agevole comodità" in questo processo di acquisizione di altre *movenze* della Rivelazione e delle forme che essa assume nelle opere del *viaggiatore*, altresì la presa in esame di alcuni brani del *Convivio* ci offre la possibilità ulteriore di considerare certune *sistemazioni* filosofico-teologiche imprescindibili dalla nostra riflessione sul rapporto Cristo-Dante.

⁷ C.S. SINGLETON, *Viaggio a Beatrice*, in ID., *La poesia della Divina Commedia*, cit., pp. 169 e 214.

Anche qui Beatrice è partorita come simbolo che rimanda ad *altro* (ciò che è *oltre* il visto), e da *altro* è sostenuta la sua figura: il rapporto tra la speculazione sulle *case* di Dio e sulle *case* dell'uomo, alternandosi a reggere la supremazia, che è ora della prima ora della seconda, vede, in ultimo, la ragione-filosofia come disvelante delle realtà che libera e invera (IV II 17) l'agire dell'individuo.

Beatrice, tuttavia, non figura espressamente in quest'opera: la sua è un'"ombra" leggera, che lascia posto primariamente alla diade teologia-filosofia.

Il Logos è ciò che regge e governa l'esistere, e l'intelletto si "enumera" in quella *dizione* sottilissima che propone la ragione come bene, poiché derivante da Dio e non in contrasto con la volontà del creatore.

Se è vero, pertanto, che nel *Convivio* viene posta la ragione a sovrintendere la parola che cerca di ordinare le movenze cerebrali dell'uomo, è altrettanto indiscutibile che Dante accoglie "l'intelletto speculante" e lo sublima in complessi "slanci argomentativi" connettendolo a chi l'ha creato, a tal punto da "affermare" una "identificazione allegorica" tra la conoscenza filosofica e Beatrice.

Alla dichiarazione del suo *nuovo* stato espresso nella *Vita Nuova* (infatti quest'ultimo è il «libro che ha la necessità e il valore di una confessione»),⁸ il poeta proprio nel *Convivio* vuole apparecchiare l'altare della mente, non sconfessando il primo amore giovanile, che qui si *tramuta* in amore verso l'*intendere* l'esilio della sua condizione materiale e spirituale.⁹

Il Logos, così, si identifica e, a sua volta, produce l'effetto di "mediatore" con il mondo stesso. E il Figlio è il maestro, come appunto apprendiamo nel *Convivio*, che insegna nelle tenebre mondane la «dottrina veracissima di Cristo, la quale è via verità e luce: via, perché per essa senza impedimento andiamo a la felicitade di quella immortalitate; verità perché

⁸ S.A. CHIMENZ, *Dante*, in *Letteratura italiana. I maggiori*, Milano, Marzorati, 1956, vol. I, p. 29.

⁹ Sulle strutture della *Vita Nuova* e del *Convivio* cfr. l'*Introduzione* di G. PETROCCHI a Dante, *Vita Nuova*, commento di M. Ciccuto, Milano, Rizzoli, 1984 e G. PADOAN, «Questo sarà luce nuova, sole nuovo...» - Il «*De Vulgari Eloquentia*» - Il «*Convivio*», in ID., *Introduzione a Dante*, Firenze, Sansoni Editore, 1995, pp. 65-78.

non sofferra alcun errore; luce, perché allumina noi ne la tenebra de la ignoranza mondana» (II VIII 14).

Iniziamo ad entrare “più comodamente” e non certo con meno tragica inquietudine nel codice cristologico del Pellegrino.

Ad una attenta analisi del trattato, Cristo non è solo il riferimento ad asserti speculativi che indurrebbero il lettore a costruire intermezzi “soavi” o di “puro diletto” con il complesso discorso sul Logos: Cristo è, invece, anche nel *Convivio*, il rinvio escatologico portante dell’azione intellettuale: se pur trasposto in *exempla*, che lo *dichiarerebbero* quasi “fuori posto” rispetto al “genere trattatistico”, proprio dell’opera, la sua presenza *si qualifica* (dà ragione del suo essere nella complessità della sua *persona*) nel momento stesso in cui va identificandosi, senza alcun rinvio implicito alla seconda persona trinitaria, proprio *con se stesso*.

E Dante richiama i motivi urgenti alla sua domanda attorno i meriti-demeriti della filosofia e del pensiero teologico. Proponendo con forza, oltre “ogni retorica”, due verità: la prima è lo smascheramento della ragione, insufficiente a produrre la suddetta luce, e la seconda è racchiusa in quella professione di *adesione* al dettato evangelico dal quale nessuna teoria, volta a dimostrare che il poeta abbia preso il messaggio cristiano come ornamento e non come basamento della sua essenza, se realmente indagatrice e costruttrice di percorsi scientifici seri, non può che essere messa a confronto con esso e con quanto il poeta stesso evidenzia:

Detto è che per difetto di ammaestramento li antichi la veritate non videro de le creature spirituali, avvenga che quello popolo d’Israel fosse in parte da li suoi profeti ammaestrato, ‘ne li quali per molte maniere di parlare e per molti modi, Dio avea loro parlato’, sì coe l’Apostolo dice. Ma noi semo di ciò ammaestrati da colui che venne da quello, da colui che le fece, da colui che le conserva, cioè da lo Imperadore de l’universo, che è Cristo, figliuolo del sovrano Dio e figliuolo di Maria Vergine, femmina veramente e figlia di Ioacchino e d’Adamo. Uomo vero, lo quale fu morto da noi, per che ci recò vita. ‘Lo qual fu luce che allumina noi ne le tenebre’, sì come dice Ioanni Evangelista; e disse a noi la veritate di quelle cose che noi sapere sanza lui non potavamo, né veder veramente (II, V 1-3).

Il *Redemptor*, dunque, quale traduzione del discorso sul Logos eterno, che agisce nella storia non solo intima ma comunitaria, non solo della e per la età in cui Dante vive, ma in un “oltrepassamento” delle generazioni con le parole trasmesse dall’alto esempio (e di cui il Figlio ne costituisce il basamento e la perfetta conclusione), quello del Grande Libro, le cui trame verranno “squadernate” soprattutto nella *Commedia*, «da dottrina veracissima di Cristo, la quale è via, verità e luce» (II VIII 14), formula già ripresa, non è altro quest’ultima che la trascrizione letterale del Vangelo di Giovanni.

La *Storia* per antonomasia non poteva non essere recuperata dal poeta, ma la funzione che le attribuisce non si connette unicamente alla forza dell’*auctoritas* del testo (anche a questo) oppure alla sola relazione (realmente esistente) tra il pubblico e la specifica “forma letteraria”.

Il poeta sembrerebbe lavorare su tre “indicazioni”: il rapporto tra l’identità del suo vissuto con quella (o quelle) della storia del suo tempo, il rapporto tra uomo vecchio e uomo nuovo e, infine, la progressione spirituale di cui lo stesso Dante dà testimonianza.

Questi svolgimenti non sono separati gli uni dagli altri, né vogliono indulgere in una constatazione che vedrebbe uno di essi prevalere sui rimanenti o, addirittura, considerarli comunicanti per il solo scopo di ridurre un ampio e articolato *dire* in considerazioni semplicistiche, piuttosto che sconsiderate, al solo fine di imporre idee e assunti di specifici impianti ideologici. Essi sono evidenti nella misura in cui il tracciato poetico-narrativo *registrandoli* li assume come prove e “costrutti” fondativi dell’opera nel suo insieme.

La ripresa biblica, infatti, si muove come filo conduttore che lega i motivi diversi al “pacificamento” del Dante uomo e del Dante *viator*.

Logos-Luce è ripresa chiara, che verrà protratta e ampliata fino al *Paradiso*, del discorso, da noi già aperto, di Bonaventura. Quest’ultimo afferma che il processo della mente rivolta alla *contemplatio* non può essere inteso come una semplice esperienza intellettuale, bensì, commenta Angelo Raffi, «soprattutto un evento che irrompe nel cuore dell’orante come *apex affectus* (It. VII 4) [...]». Dante in questo caso non fa che rendere esplicito un principio operante nella metafisica di Bonaventura, il quale, in parecchi luoghi della sua opera, dichiara che il grado di nobiltà di un essere si misura dal grado di prossimità e partecipazione alla luce». ¹⁰ Per questo il nesso Cristo-

¹⁰ A. RAFFI, *Dalla metafisica della luce alla metafora dello specchio: un percorso esegetico tra San*

Beatrice può rendersi *anche* nell'assenza di un oggetto di amore fisico per campeggiare nella discussione sul concetto, nel caso specifico del *Convivio*, del sapere inteso come *philosophia*.

Sia nel *De Vulgari Eloquentia* che nelle *Epistole* vi sono richiami specifici al Verbo: nel primo (I I 1 6) viene dichiaratamente invocato: il gioco Verbo-lingua trova attuazione nel richiamo al popolo ebraico, e della sua, appunto, lingua, che non ha subito la corruzione dovuta a Babele, perché Cristo avrebbe dovuto parlarla, e nelle *Epistole* il richiamo è abbondante e incisivo; il nesso Dio-Figlio/Impero viene ampiamente proposto collegandosi direttamente all'opera politica di più ampio respiro della produzione dantesca, la *Monarchia*.

Il concetto di impero si va delineando lungo l'intera produzione che dalle suddette *Epistole* giunge alla *Commedia*.

Esso si presenta come garante di un equilibrio terreno, che si fa strada nel poeta e nell'uomo politico già a partire dal *Convivio*.¹¹

Per Dante l'autorità imperiale dipende direttamente da Dio, e le epistole V-VII sono depositarie di tali asserzioni: la *pax romana* costituisce un chiaro volere divino, in quanto proprio in quel tempo è stata *operata* l'incarnazione, e la serie di titoli messianici riferiti all'imperatore ne rendono dimostrazione:

L'Epistola V (2-5), che saluta l'arrivo in Italia di Enrico VII, è tutta intessuta di espressioni messianiche tratte da Isaia, i Vangeli e S. Paolo. Enrico è il sole nascente che giunge 'nel tempo propizio' [...], il novello Mosè, lo 'sposo', la *gloria plebis tuae*, che l'Italia è chiamata ad accogliere con gioia; e nelle ultime lettere, [...], l'imperatore diventa un vero e proprio 'alter Christus crucifixus' [...] e persino l'*Agnus Dei...qui tollit peccata mundi* [...]. Dante stesso parla in nome dell'umanità che soffre in *vocem Praecursoris* [...]. [Nella] gran lettera ai cardinali d'Italia [...]. [...] Cristo è veduto soprattutto come il

Bonaventura e Dante, in «Campi immaginabili», I-II, 2002 (26-27), pp. 22-23.

¹¹ Sull'idea dell'impero tra *Convivio* e *Monarchia* rinviamo, per uno studio che tenga debitamente conto anche del rapporto impero romano ed elezione divina di quest'ultimo, all'interno dell'esame biografico del poeta, G. PADOAN, *Introduzione a Dante*, cit., con particolare riferimento alle pp. 81-106.

fondatore della Chiesa e l'esempio morale (poi futuro giudice) dei suoi membri, specialmente del clero più elevato. [...].

La lettera a Can Grande (XIII) contiene solo cinque accenni a Cristo [...]. La chiosa a *In exitu Israel de Aegypto* (§ 21) riassume in termini più concreti l'allegorizzazione offerta in *Cv* II I 7.¹²

L'impero, dunque, è rapportato direttamente alla storia della salvezza (come si evince dal canto VI del *Paradiso*, nel quale è Giustiniano a parlare di fede e di impero), e l'idea di "continuità" tra la vicenda tutta terrena e quella divina si presenta concepita in stretta relazione al mito pagano; e con il Virgilio della quarta Egloga e dell'*Eneide* viene prodotto sullo sfondo dei testi classici il racconto cristiano, che è base della *Monarchia*:

Se la divina Provvidenza aveva tessuto le fila nel tutto predisporre per l'avvento del Messia, in Palestina creando nel popolo ebraico la premessa religiosa della Redenzione, nel mondo creando con l'Impero romano le condizioni necessarie alla diffusione universale del Verbo, il popolo 'eletto' non viene quasi ad essere più il solo ebraico, ma anche – e sia pure con compiti diversi – smoventesi su un piano convergente [...]. La verità tuttavia, pur dietro l'ignoranza pagana, era trapelata; la Sibilla aveva pur annunziato la venuta del Messia (anche nel *Dies Irae* si proclama 'teste David cum Sibilla'), e Virgilio, l'autore di quell'*Eneide* che era il poema sacro dell'Impero, la 'Bibbia pagana', aveva pur profetato inconsapevolmente Cristo nella quarta egloga.¹³

La discussione sulle strutture inerenti l'impero e il papato è un passo decisivo del nostro esame riferito alla persona del Cristo: le scritture vengono a costituire la base e il segno del discorso sul potere e l'autorità.

Cristo rappresenta lo spartiacque e, assieme, l'unione tra ciò che è della terra e ciò che alla terra non appartiene.

Sulla figura e l'opera del vicario di Gesù in terra Dante specifica che una cosa è la natura altra cosa è la succitata autorità: da ciò la differenza

¹² K. FOSTER, *Cristo*, in *Dante-Enciclopedia dantesca*, cit., pp. 264-265.

¹³ G. PADOAN, *Introduzione a Dante*, cit., p. 82.

tra Levi, padre del sacerdozio, antecedente a Giuda, colui che ha, invece, costituito il potere temporale: il papa è vicario del Redentore, non è il Risorto, e se il dono dei Magi al Figlio dell'uomo rappresenta sia l'aspetto propriamente materiale sia quello specificatamente simbolico dell' "asserimento", preludente alla potestà celeste, di un segno cioè che rimanda alle realtà metafisiche che Cristo rappresenta in quanto egli è.

Le parole di Cristo a Pietro (Mt. XVIII 18): «Qualunque cosa avrai legato sulla terra, sarà legata in cielo, e qualunque cosa avrai sciolto sulla terra, sarà sciolto in cielo», riguardano la sfera spirituale e non temporale; la chiesa, preceduta nel tempo dall'impero, nella realtà umana-politica si è venuta formando sotto l' "egida" di Roma. Un potere quest'ultimo superato da quello divino, che, a differenza dello "statuto materiale", ha voluto che essa fosse *forma* del suo *fondatore*: la chiesa è, infatti, pur nella trama terrena nella quale si articola, corpo mistico del Figlio.

L'impianto della *Monarchia* si riconnette all'idea di uno stato forte sul piano politico-militare, la cui potenza possa garantire *praticamente* stabilità e pace: la vicenda dell'impero quale basamento funzionale alla storia della salvezza è un vero e proprio *mito* la cui veridicità è racchiusa proprio nel racconto stesso del Vangelo, che Dante riprende non solo e non tanto come fonte, pur preziosa, fra le fonti, ma come *caratteristica* imprescindibile della sua vicenda di uomo, di cristiano.

La conformità ai dettami evangelici non può rifulgere come suggestivo citazionismo fine a se stesso, ma va oltre *invadendo* il tessuto intimo della persona, la quale è anche *auctor* e *agens*, e che, in quanto tale, va approssimandosi alla rivelazione con crescente consapevolezza di stravolgere un credo fondato da sole formule o da molte espressioni eretiche.

Avesse voluto Dante costituire una struttura per la quale il credo cristiano ne fosse unicamente il basamento formale, senz'altro avrebbe riprodotto nell'edificazione della ripresa di un'idea "storico-storicizzata" e molto accattivante un sublime monumento; occorre, tuttavia, non ci sfugga come Dante di quell'idea fosse non solo sostenitore ma *implicitamente partecipe* di molti suoi asserti. Al punto da trasformarla in vera e propria "ideologia esistenziale", oltre l'indirizzo escatologico che ha voluto offrire con essa. Al quale indirizzo si aggiunge per completarlo – ed è questo il nodo basilico – quello morale.

Una morale profondamente cristiana, *evangelicamente satura* delle valorialità che, appunto, la "Buona novella" porta e comporta. Il mito poetico

sembrerebbe, dunque, proiettare quello personale, al quale il poeta tenta di conformarsi.

Il motivo autobiografico, dunque, riferito alle strutture e alle strategie “narratologiche” impiegate da Dante ha ingenerato, nel corso dei secoli, non pochi dibattiti¹⁴ attorno ad una scelta radicale da parte del poeta di conformarsi alle esigenze di uno stile-esempio, che aveva avuto precedenti illustri quali Boezio e S. Agostino:

Data l'importanza di questi due autori, non stupisce che Dante, nel comporre [in specifico] il suo trattato filosofico [e non solo], si avvalga dei due illustri modelli come di una duplice licenza, mosso anch'egli, in quanto esule, da ‘timore d'infamia’ e, ovviamente, da ‘desiderio di dottrina’. In tal modo la soggettività dantesca si riafferma, pur senza tradursi in un organico resoconto della propria vita. E perfino in quel vastissimo affresco di vita contemporanea che è la *Commedia*, il poeta intende comporre più che i suoi ricordi personali, le memorie collettive di un'epoca e di un'intera civiltà,¹⁵

soprattutto attraverso la profezia, che è intesa da Güntert, e non solo, come basamento di un dogma inscindibile dal concetto teologico, per cui esso sarebbe il *portante* dell'intera pericope poetica.

La distinzione tra mito poetico e mito religioso, entro un riassunto di istanze teologico-filosofiche, si fa strada quale teoria di “relatività” dei rispettivi ambiti, che andrebbe poi a condensarsi in una scelta dogmatica

¹⁴ Su questi argomenti rinviamo agli studi, rispettivamente, di D. DE ROBERTIS, *Il libro della «Vita Nuova»*, Firenze, Sansoni, 1970 e G. ANGIOLILLO, *Un'isola «autobiografica». Viaggio nella medievalità di Dante*, Salerno, Edisud, 1994. Sul genere autobiografico, per un quadro complessivo, rinviamo al fondamentale volume di P. LEJEUNE, *Le pact autobiographique*, Paris, Seuil, 1980 e M. GUGLIELMINETTI, *Memoria e scrittura. L'autobiografia da Dante a Cellini*, Torino, Einaudi, 1977.

¹⁵ G. GÜNTERT, *Dante autobiografo: dal mito religioso al mito poetico*, in *Dante-Mito e poesia*, Atti del secondo Seminario dantesco Internazionale, Monte Verità, Ascona, 23-27 giugno 1997, a cura di M. Picone- T. Crivelli, Firenze, Franco Cesati Editore, 1999, p. 120. Di notevole interesse in merito al rapporto mito- mito religioso-Bibbia-testi classici e riscrittura dantesca la ripresa della tradizione esegetica dantesca su questi temi con importanti innovativi spunti d'analisi ad opera di C. KLEINHENZ, *Mito e verità biblica in Dante*, in *Dante-Mito e poesia*, cit., pp. 367-389.

promossa dall'epoca e dalla cultura nelle quali e per le quali Dante opera.

La base sacra del verso non si riduce a nostro avviso in una tendenza a rendere ecumenico nel canto il messaggio evangelico, perché *istituzionalizzato*, così come abbiamo ricordato in precedenza.

A sovrintendere il rapporto di relazione tra i due “miti” (qui nell’accezione concreta di *racconto*) è, *invece*, l’*esistenza* del Dante uomo, dalla quale la *fictio* non può prescindere e per la quale l’*inventio* si conforma all’*esistere* della persona che crede, e che tenta di essere *inverato* dalla ricerca del conoscere il Cristo nella sua completa realtà.

Scindere così come uniformare il mito poetico da quello religioso significa parimenti svilire entrambe le sfere, ridurre i contenuti dei rispettivi “ambiti” al solo scopo di negare la vitalità dell’intima natura di colui che concretamente cerca. E, dall’altra parte, relegare negli amplessi speculativi di altissimo impianto teorico i tecnicismi di un canto che “disegna” ed esamina la *figura* (nel suo complesso) come onanismo della propria autoreferenzialità, entro un contesto critico che si dichiara oppositore di costruzioni teoriche tendenti a negare l’unione delle sfere diegetiche (i due piani “mitologici”), assumendo in fine la visuale mediante cui si osserva solo il concetto acquisito della fede, come “puro” dato sociale e non come elemento soggettivo, il quale si comunica poi alla società da cui riceve conferme o smentite. Ecco che teorie di tale impianto sono andate affermandosi, suffragate anche, ma non sempre, da pur “salde” sistemazioni scientifiche, non tenendo, però, sempre in debita considerazione la “coscientizzazione” dell’io nei riguardi dei propri percorsi, o meglio la riduzione dei piani ad un solo “sviluppo” interpretativo:

[Dante] vide [...] che a sostenere la sua ondata, la sua marea di poesia, era imprescindibile una solida impalcatura concettuale, e cioè una precisa e circostanziata fede, documentabile fino al massimo limite della ragione [...] conquistando [scrive Landolfi, riportato come fonte da Güntert] [...] il surrogato di fede che si diceva innanzi [...]. E insomma Dante non credeva né non credeva alle sue tomistiche sciocchezze: credeva interlocutoriamente.¹⁶

¹⁶ T. LANDOLFI, *Des mois*, Milano, Longanesi, 1972, p. 174. Landolfi viene ripreso dal citato Güntert per avvalorare la propria tesi che ha in comune con il primo molti aspetti, se

La critica di per sé volta non a definire la verità, ma ad indagarla, a tentare di individuarne una o più fonti, crediamo non possa cadere nel rimando continuo come procedura conoscitivo-applicativa per codificare per sempre diremmo un “testo-pensiero” con il suo *ne varietur*: tutto ciò non significa che la scienza esegetica non debba rendersi nella profilassi espressa in tappe inglobanti e scartanti le precedenti, indica invero il processo di verifica, che proprio nell’atto “interlocutorio” attua lo scadenziario tra cosa pensata e cosa effettuata. In questo senso, crediamo che in Dante non debba essere applicata (al di là di provocazioni, che se rimangono tali possono essere anche intese in senso “benefico”, come quella di Landolfi) una tale procedura, tanto più se in essa si richiama l’*intimità* pur detta entro la costruzione (che è in sé artificio) poetica.

Valutare *quale* tipo di fede Dante abbia inteso trasmettere *della* propria (ossia di quella di uomo, della sua intimità: tuttavia la fede pur immessa in una proposizione di scontro-incontro in se stessa è di per sé tanto intima e non certo calcolabile dall’esterno nell’approccio fenomenologico per il quale si dà o viene recepita tale, soprattutto se espressa in una epifania-architettura letteraria), se tutto ciò è, meglio dire sia o meno “giustificabile” all’interno della struttura poetica come “problematizzazione” del senso della *factio-visio*, giungere cioè alla rilevazione di tale procedura come un gioco volutamente involutivo, poiché non vuole tentare un probante (probabile) approdo, risulterebbe a nostro dire un molto poco interessante aspetto. Al quale la critica è tenuta quantomeno a non-rivolgersi.

non tutti; ed è proprio il brano da noi citato che, *recuperato* da Güntert, rafforza la teoria di quest’ultimo sulla convergenza “squisitamente letteraria” tra mito storico e mito poetico tuttavia in senso “interlocutorio”. Qui la formula interlocutoria utilizzata da Güntert e ripresa da quest’ultimo *dalla* sottile trama interpretativa di Landolfi a nostro avviso è provocatoriamente anche indirizzata ad una costruzione informativa delle sue stesse parti; e fosse essa unicamente dettata da spirito, appunto, “interlocutorio”, dovremmo “capire” (se non l’avessimo *già* inteso) il piano d’azione *dal* quale si rivolge. Da qui l’ambivalenza semantica del termine proietta da un lato la benefica discussione sulla veritativa sfera mitica in Dante, di per sé *inconoscibile*, e, dall’altro, riduce lo scontato gioco inclusivo *della* stessa azione problematizzante, facendo di una ipotesi l’oggettuale verità di un assunto su cui decostruire l’asse fondante di quest’ultimo entro un vago rimando, appunto non ben “identificato” e “identificabile”. Tuttavia “interlocutorio”. Ma ciò è un palese blocco-limite, non apertura. *Limite* posto dall’aspetto, appunto, interlocutorio della stessa polemica, che, su basi ironico-sarcastiche, quale essa è, soprattutto se esposta da una riflessività sottile, di per sé non può essere *interlocutoria*.

Consapevoli al contempo che l'azione critica è dentro (nel senso di “sta nell'indagine”) e oltre (nel senso di venienti “approdi conclusivi” e “non eternanti”) le “definitorie” assunzioni di Verità.

Quella di Dante riteniamo essere, per e nel dato letterario rivoltoci, *comunque* un aspetto veritativo della sua intima fede, non certo oggetto di questo o di qualsiasi altro studio, estratto quale riferimento (etichettato o non etichettato secondo “categorie-accidenti” diversi) essenziale *di* ciò che è narrato. E che dunque di per sé lascia assai poco alla procedura interlocutoria in senso conoscitivo, sempre se essa è assunta, appunto, quale propensione valutativa volta alla distruzione dell'intimità del cantore. Quest'ultima è l'unico dato che il lettore-studioso dovrebbe prendere per vero, poiché non possiamo non *affidarci* (fidarci) almeno in questo, pur indagando mossi dalla giustificata (anche se non sempre realistica) “scuola del sospetto” (in senso ovviamente alto, di una ermeneutica decostruttrice e costruttrice assieme) ad un aspetto tanto profondo da essere quindi impossibilitato a fare il suo ingresso nell'atto *interlocutorio*.

Prendendo in considerazione altri, e per noi decisivi aspetti della *quaestio* proposta, quali quelli della ripresa del Codice e dell'*esperienza* “reale” di Dante, ci accorgiamo come il mito poetico rispetto a quello religioso, e viceversa, sia il risvolto della capacità dell'uomo Dante di entrare con endemica forza nella propria vicenda attraverso quella irrazionalità derivante appunto dalla molteplice materia proposta dalla vita, così come il piano razionale elabora i mutamenti significativi del vissuto. Siamo per tanto convinti dell'analisi svolta, in risposta allo studio di Günter, da parte della Chiavacci Leonardi, la quale mette in debita e avvertita evidenza la sfera del mito poetico con quella del mito religioso, seguendo una lunga e ampia tradizione esegetica.

L'unione delle due “realtà” da parte di Günter e il gioco di introduzione-espulsione attuato da Dante a seconda delle circostanze, o seguendo gli umori più vari, risulta per la Leonardi impresa rischiosa; infatti la distinzione fra mito religioso e mito poetico

è più fittizia che reale [...] se non mi sbaglio [continua la Leonardi], ogni poeta fa mito del proprio mondo, qualunque esso sia; ogni poesia è un grande mito e fa mitico un qualche cosa che è personale o storico [...]. Operare, come fa Günter, questa distinzione è un po'infilare i bisturi, sezionare qualcosa dentro un corpo vivo dato che il poeta fa mito a partire dal proprio mondo storico, culturale,

dove egli vive e, per così dire, respira. Il mondo poetico non nasce come un fungo: nasce da un *humus* e esprime quell'esperienza, cioè quel fatto storico diventa fatto universale. [...]. Non si può dire [...] [come fa Güntert], che Dante s'inventa il Cristianesimo per poter esprimere la propria personalità: evidentemente la sua persona, morale, intellettuale, spirituale è costituita in gran parte da questa tradizione, che lui raccoglie; la cosa va rovesciata.¹⁷

Non si può ridurre l'intera analisi semplicemente ad un unico piano esegetico; se è vero come precisa Günter, soprattutto in riferimento alla profezia dantesca nella sua "ampia formula", e in specifico a quella del canto XVII del *Paradiso*, che il poeta deve far diventare mito il *suo* verbo, per cui la *Commedia* e la poesia tutta del Pellegrino vanno oltre la biografia, oltre la morte, «ed è questo che fa pensare anche a un mito religioso, quasi di resurrezione, di continuità del *verbum* fra gli uomini»,¹⁸ la distinzione operata devia *comunque* il senso dell'agire dantesco. Lo incanala cioè lungo percorsi che "vogliono" superare i dati storici, costruendo il mito come una sbiadita "favola", e la favola, a sua volta, come, paradossalmente, una "verosimile leggenda", che rinnega le proprie origini.

E per quanto Dante avesse voluto (!?) allontanarsi dal suo vissuto per inserire nel canto altro rispetto a ciò che pensava e diversamente da quello che credeva, esponendosi non solo come *auctor* ma anche come *agens*, assume comunque nella sua poetica un'idea specifica: un'idea che per quanto inventata al fine di essere "pura letterarietà" (se mai fosse possibile), rientra (si fa strada) inevitabilmente tanto nella vita quanto nella poetica.

E poiché non si può separare nella sua totalità l'arte dalla vita è chiaro che il poeta non può che costruire il mito a partire da se stesso e dagli interrogativi che si pone: non può che "poeticizzare" la sua stessa vita. Fosse questo un assunto tratto da sbiadito "romanticume" speculativo o da critica superata, crediamo in ogni caso che l'evidenza della *figura* espressa nella poetica sia incontrovertibilmente efficace nel depositare il *fatto* dato e quello a cui vuole giungere chi ne dice i sentieri per ri-esumarlo e dargli

¹⁷ A.M. CHIAVACCI LEONARDI, *Discussione della relazione di Güntert*, in *Dante- Mito e poesia*, cit, pp. 129-131.

¹⁸ G. GÜNTERT, in *ibidem*, p. 132.

credito nel momento stesso in cui lo racconta.

Ed è, appunto, la *figura*, così come viene ri-presentata dall'Auerbach, a delineare il *concreto mito* del poeta, soprattutto in relazione al Cristo.

Se Dante ripropone nella poetica la “sembianza profetica” del dire *sul* vero (il suo e quello derivato dal Verbo) e *del* vero, la profezia si rivolge, dunque, alla futurità della storia, collegando il passato al veniente nel mentre si realizza l'*esserci* nel suo *permanere* e nel suo *trasformarsi* continui.

E da Tertulliano ad Origene ad Agostino le tendenze storico-realistiche e allegorico-morali, pur diverse tra loro, trovano varie forme per imporsi:

Il nuovo e peculiare significato che la parola [figura] acquista nel mondo cristiano si trova per la prima volta, e molto spesso, in Tertulliano. [...].

È noto, in generale, l'energico realismo di Tertulliano. Per lui la “figura”, nel senso immediato, è una parte della sostanza, che egli identifica con la carne. [...].

Dal IV secolo in poi la parola “figura” e il modo d'interpretazione che vi è connesso appaiono completamente sviluppati in quasi tutti gli scrittori ecclesiastici latini. [...].

Le figure storico-reali sono da interpretare spiritualmente (“spiritualiter interpretari”) ma l'interpretazione si riporta ad un adempimento carnale, ossia storico [...], giacché, appunto la verità si è fatta storia o carne. [...].

E così “figura” compare spesso nel senso di “significato più profondo” in riferimento al futuro: le sofferenze di Gesù ‘non fuerunt inania, sed habuerunt figuram et significationem magnam’. [...].

Beatrice è incarnazione, è “figura” o “idolo Christi” [...] e dunque è anche una persona umana. [...] il suo rapporto con Dante è tale che non può essere espresso a fondo per mezzo di considerazioni dogmatiche. Le nostre spiegazioni devono soltanto mostrare [commenta Auerbach] che l'interpretazione teologica, sempre utile e indispensabile, non ci costringe affatto ad escludere la realtà storica di Beatrice: al contrario.¹⁹

¹⁹ E. AUERBACH, *Studi su Dante*, cit., pp. 189-191-194-226. Sulla cristologia di Ter-

Diremmo, allora, che proprio l'esercizio della fede ha promosso la convinzione verso la comprensione anche razionale (pur nei suoi limiti) del divino.

Gli interessi terreni del Fiorentino, quali l'amore e la politica, vengono riletti, così come argomentavamo in precedenza, alla luce della *Rivelazione*: di quell'Incarnazione che il poeta canta come principio della sua *renovatio*.

E il motivo politico espresso nella *Monarchia* assurge per Dante a mito concreto nella dottrina morale e nella concezione dello stato: il vicario di Cristo in terra è, dunque, illuminato dal mandato ricevuto dal Verbo stesso, e la riverenza che Cesare ha verso Pietro è paragonata a quella del figlio verso il padre, «Illa igitur reverentia Cesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad patrem» (III 18).

E Beatrice, proprio perché dato reale della vita del poeta e di quella "narrata" da Dante, e, assieme, *figura* dell'amore *detto* dal Verbo nella storia e trasposto nel canto come riassunto dell'esperienza concreta del cantore, è colei che decreta (da *testimone*) dei miti esposti la *sussistenza* dell'inscindibilità dei rispettivi piani dei quali abbiamo già argomentato in un unico atto dianoetico. Esso non ridimensiona la validità delle rispettive "esperienze" che vanno a costruire l'*evento*. La *peregrinatio* è così parte concreta del vissuto e della ricerca, perché è assieme vissuto e ricerca di esso.

tulliano cfr. R. CANTALAMESSA, *La cristologia di Tertulliano*, Friburgo, Edizioni universitarie, 1962.

CAPITOLO III

Cristo-Logos-Caritas e la Cristofora

Il Figlio dell'uomo è, dunque, un riferimento costante e incessante, e la *Commedia* si apre con il motivo della ritrovata ragione, rappresentata da Virgilio: una "ragione" che ricerca la propria essenza ed oltrepassa assieme al novizio le scadenze delle colpe.

E se Virgilio induce Dante a riflettere sulle cose concrete della storia: sulle *vicende*, Beatrice è pienamente *figura Christi*, ancella di colei che tutto può: Maria. Proprio la Vergine "ordina" a Beatrice di correre in soccorso del poeta nella selva, e quest'ultima comanda la "Ragione" di intraprendere il viaggio gnoseologico per e con il poeta: si attiva così in forma ancora più chiara il processo di *cristianizzazione* del Pellegrino e della sua avventura.

L' "umanità" tutta di Dante è ormai *convalidata* dal racconto della Salvezza. Cristo, al di là del simbolo letterario rivolto a chi crede (all'interno della sfera reale di colui che riconosce la Divinità), è modello concreto per chi cerca: l'amore di Beatrice è ricostruito sì nell'alveo stilnovistico ma rimodulato entro la concezione cristiana, per la quale il suo fondatore si identifica con l'amore, anzi è *Caritas e Veritas* al contempo.

Cristo è perciò introdotto nell'opera dantesca *prefigurato* da due simboli-personaggi concreti rispettivamente per la storia del Figlio e del poeta: Maria e Beatrice.

La presenza *nel* poeta-pellegrino e *nel* poema di questa doppia "costruzione femminile" ci immette di fatto nel cuore della cristologia dantesca, per cui proprio la Donna che ha partorito Cristo diventa per il viandante la stella indicatrice nella ricerca del Vero; e in quanto uomo e in quanto Dio solo il Figlio può comunicare il *Logos-Veritas*.

La Madonna è cristofora per antonomasia. Maria è così assieme Madre e figlia, detentrica del mistero e rivelatrice di esso: «L'intero "poema sacro", 'al quale ha posto mano e cielo e terra' risente del filiale affetto

dell'Alighieri per Maria, da lui scelta come simbolo di bene sommo [...]. Ella 'il bel zaffiro, del quale il ciel più chiaro s'inzaffira' è presente all'inizio e alla fine del viaggio ultramondano di Dante.¹

Essendo Maria una delle principali fonti per comprendere la cristologia, dal momento che il legame con il Figlio è paradossalmente derivato dalla verginità del corpo e del cuore di Lei, infatti «Vergine indica [...] il rapporto di Maria con la costituzione dell'uomo Gesù come rivelatore di Dio, mente Maria [...] viene chiamata Madre di Cristo, in quanto ha un rapporto materno con il Gesù fatto uomo, cioè parlando in termini di cristologia dell'incarnazione con la persona del *Logos*, che da lei ha assunto l'esser uomo»,² Dante si rimette alla sua materna intercessione, che lo indirizzerà a *comprendere* mediante sensi e ragione umana.

Il rapporto privilegiato della Madonna con il Pellegrino può essere inteso meglio considerando l'esempio di umiltà, che è il solo ad introdurre l'umano nella logica divina.

Umiltà che è in quanto espressione della mitezza dell'anima, senza la quale non si può dire Dio e per la quale il Figlio ci fa comprendere come sia nata nell'umiltà santa della Vergine l'opportunità della redenzione (a partire dalla sconfitta dell'esilio).

Tale formula espone ed ingloba l' "essere cristologico" del Pellegrino, che segue, tenta di seguire *con* la Parola, l'esempio e le azioni, "intellettuali" e dell'anima, il Messia, il quale è la via, la verità e la vita: *ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ* (formule dette nel "singolare" e nella "singolarità" della Persona che le ha esposte):

Cristo [...] svela il suo stesso intimo all'umanità e lo rivela segnato dalla mitezza e umiltà, cioè dalla bontà e dalla tenerezza, dalla comprensione e dalla condivisione. Imparate da me che sono mite e umile di cuore. Questa auto definizione di Gesù nel Vangelo di Matteo (11, 29) [scrive Gianfranco Ravasi] [...] [ricollega] il cuore di Cristo alla mitezza.³

¹ M. BIANCO, *La Vergine Maria e i personaggi del Nuovo Testamento nella Divina Commedia*, in ID., *Il credo di Dante nella Divina Commedia*, Avellino, Edizione "Il Ponte", 2006, pp. 62-63.

² G. L. MÜLLER, *Nato dalla Vergine Maria*, Brescia, Morcelliana, 1994, pp. 20-21.

³ G. RAVASI, *Che cos'è l'uomo? Sentimenti e legami umani nella Bibbia*, Cinisello Balsamo,

Quella stessa che Dante acquista nell'ultima tappa, contraddicendo l'implicita pietà-condanna che prima della visitazione *oltremondana*, da uomo-pellegrino nei due regni ultraterreni (Inferno e per gran parte del Purgatorio), aveva indicato l'assetto propriamente umano del peccato espresso nel giudizio e nella collera (tuttavia la *pietas* non ancora trasformata pienamente in *caritas* aleggia sin dall'inizio del canto).

L'Auerbach nel suo celebre studio collega e mette a confronto, sulla scorta di un'importante esegesi, molti *luoghi* delle Scritture e delle opere dei Padri dai quali ricaviamo una rete assai significativa di rimandi e rielaborazioni. Così il Cristo è prefigurato da Adamo e Maria diventa significativamente la nuova Eva; l'arca della santa alleanza è rinnovata dalla verginità della Madre.

E molti degli avvenimenti contenuti nell'Antico Testamento sono prefigurazione del Cristo e della sua opera salvifica: da ciò la visione del Pellegrino è abilitata *nel* e *dal* Testo per antonomasia:

Il contenuto della *Commedia* è una visione; ma quello che si vede in essa è la verità come figura, è dunque tanto reale che razionale [...]. L'immagine dantesca di Cristo, come amore incarnatosi nel seno della Vergine per la salvezza dell'umanità, è un simbolo d'un avvenimento storico insostituibile con altro esempio inseparabile dalla dottrina.⁴

Edizioni San Paolo, 2011, pp. 20-21. «L'itineranza connessa all'esilio ha determinato per Dante lo sganciamento culturale da Firenze, un'accelerazione del processo di superamento dell'esperienza stilnovistica e l'insorgere di una prospettiva sovra municipale come testimoniano il *De Vulgari Eloquentia* e il *Convivio* e, insieme, di una poesia universale e di una figura ideale di poeta-profeta che già affiora nelle rime dell'esilio e trova la sua più completa realizzazione nella *Commedia*, con la quale Dante è consapevole di costruire un epos volgare e cristiano, originale ricreazione della poesia alta dell'epos latino» (R. MERCURI, *Genesi della tradizione letteraria italiana in Dante, Petrarca e Boccaccio*, in *Letteratura italiana. Storia e geografia. L'età medievale*, dir. Da A. Asor Rosa, Torino, Einaudi, vol. I, 1987, p. 230). All'intero di una vasta opera esegetica sull'esilio in e di Dante rinviamo per un quadro dettagliato e scientificamente strutturato ai seguenti studi: G. MAZZOTTA, *L'esilio da Firenze: il 'De Vulgari Eloquentia' e il cerchio della frode*, in *Dante. Da Firenze all'Aldilà*, cit., pp. 233-247, G. DE MARCO, *Dante 'exul immeritus': dalle 'Rime' alla 'Divina Commedia'*, in ID., *Mitografia dell'esule. Da Dante al Novecento*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1996, pp. 17-33 e M. PICONE, *Dante, Ovidio e la poesia dell'esilio*, in «Rassegna Europea di Letteratura Italiana», 14 (1999), pp. 7-23.

⁴ E. AUERBACH, *Studi su Dante*, cit., pp. 114-308.

Prima di esaminare alcuni momenti del *percorso* della *Commedia*, cercheremo, se pur brevemente, di comprendere il nesso cristologia-poesia dantesca, partendo dalla storia della formula, appunto, *cristologia*. Essa designa, e con il riferimento a Tertulliano eravamo già entrati nell'ambito propriamente cristologico, lo studio e la speculazione inerenti Cristo in quanto vero Dio e vero uomo.

Nel corso dei secoli si sono avvicendate teorie e complessi studi da parte dei Padri della Chiesa, e non solo, così come abbiamo già riferito in precedenza, tendenti ad esaminare sotto vari profili il nesso carne-divinità con le molteplici "conseguenze" che esso ha comportato.

Le interpretazioni effettuate giungono a Dante dallo studio dei testi che all'*Aenigma Dei* si sono rivolti unitamente alla diffusione delle opere scolastiche, dei mistici cistercensi, dell'agostinismo francescano, del tomismo,⁵ delle teorie di Gioacchino da Fiore, di Sigieri di Brabante⁶ e non solo.

Tra il XII e il XIII secolo il discorso su Dio diventa labirintica ricerca

⁵ Per un quadro d'insieme sulla filosofia medievale cfr. É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, presentazione di M. Dal Pra, Firenze, La Nuova Italia, 1973 e B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.

⁶ Su questi temi rinviamo a due studi specifici: W. BERSCHIN, *Medioevo greco-latino. Da Gerolamo a Niccolò Cusano*, ed. it. a cura di E. Livrea, Napoli, Liguori, 1989 e B. MECGINN, *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*, Genova, Marietti, 1990. Se un rapporto di "vicinanza-ideologia" tra Gioacchino e Dante è riscontrabile in una "similare" ripresa di simboli espressi da "concetti" inerenti l'elemento morale ed educativo, così come il profetismo, il poeta è, tuttavia, lontano da idee triteiste, montaniste e amalriciane: sui rapporti tra Dante e Gioacchino cfr. A. PIROMALLI, *Gioacchino da Fiore e Dante*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 1984. Sulla relazione tra Dante e Gioacchino cfr. un nostro studio sull'esegesi, appunto, piromalliana inerente Dante, esame che analizza tra l'altro il rapporto-differenza tra il profeta e il poeta: A. D'ELIA, *Gli studi su Dante*, in «Letteratura & Società», VII, 17/18, 2004, pp. 44-66.

Sulle riprese-espulsioni di idee e pensieri ritenuti dall'autorità del tempo pericolose, tra cui quelli di Sigieri, e non solo, rinviamo, per i contenuti e le "formule" ad essi relativi, allo studio già citato di B. NARDI: *Saggi di filosofia dantesca*. Cfr., ancora, l'importante studio di F. D'ELIA, *Gioacchino da Fiore. Un maestro della civiltà europea*, "Centro Internazionale di Studi Gioachimiti", Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 1993, *I luoghi di Gioacchino da Fiore*, Atti del primo Convegno Internazionale di studio, Casamari, 25-30 marzo 2003, a cura di C. D. Fonseca, Roma, Viella, 2006, *Pensare per figure: diagrammi e simboli in Gioacchino da Fiore*, Atti del settimo Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, San Giovanni in Fiore, 24-26 settembre 2009, a cura di A. Ghisalberti, Roma, Viella, 2010 e R. RUSCONI, *Profetia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma, Viella, 2011.

del suo *sensu* e del suo *esserci*: con la diffusione delle opere di Bernardo e le *Sentenze* di Pietro Lombardo nel Duecento si cerca di comprendere il mistero attraverso una razionalità che non neghi i propri percorsi logici: il Dio-Figlio è il Cristo di Nazareth. Da Anselmo in poi il Figlio è inteso come *l'azione concreta* della Trinità, mentre per gli scolastici è la *libera espansione* della ragione divina, di per sé in-conoscibile.⁷

È la Bibbia ad essere la “materia” di studio per tutto l'Alto Medioevo, soprattutto in relazione al tema Dio e uomo: teologia e antropologia si confrontano così sulla persona di Cristo, e il “novello Gesù”, discepolo del Cristo, Francesco d'Assisi,⁸ rivolge al Dio-uomo la propria missione, e con il canto di lode la povertà è il bene primario trasmesso dal Vangelo, ed essa è detta significativamente «sposa» (*Par.* XI 84).

Dante ripercorre la storia di Maria, pone in essere una sorta di mariologia che è, a nostro avviso, uno dei cardini del poema. *Per fare* ciò si riferisce di continuo, dichiaratamente o velatamente, alla Bibbia, all'esegesi medievale e alla filosofia dei Padri, ai quali abbiamo fatto riferimento, e, soprattutto, all'evento cardine dell'intera Scrittura e della storia dell'uomo: l'incarnazione-resurrezione:

È innegabile che la *Divina Commedia* è contrassegnata dalla massiccia presenza di quel senso della storia che l'esegesi patristica aveva riproposto e tramandato. [...].

L'incarnazione di Cristo e la promessa della Gerusalemme celeste sono le giunture che danno alla sequela temporale dei frammentari accadimenti storici una configurazione e finalità irriducibili.[...].

Libro privilegiato che custodisce nel suo generoso grembo le irre-

⁷ Su questi temi rinviamo alle voci curate da C. LEONARDI, *Il Cristo*, vol. IV, *Testi teologici e spirituali da Abelardo a S. Bernardo*, e il vol. V, *Da Riccardo di S. Vitore a Caterina da Siena*, Milano, Mondadori, 1991-1992.

⁸ Su Francesco d'Assisi come figura di Cristo e sposo della Verità-Povertà e il rapporto Cristo-Madre/Cristo-Sposo, tema molto “vivo” e trattato durante il Medioevo, cfr. F. ASTI, *La maternità di Francesco: immagine di Cristo Compassionato*, in ID., *Dire Dio- Linguaggio sponsale e materno nella mistica medioevale*, cit., pp. 165-218. Su S. Francesco, anche in relazione alla ripresa dantesca, cfr. E. AUERBACH, *Il fattore personale nell'ascendente di S. Francesco d'Assisi*, in ID., *S. Francesco Dante Vico ed altri saggi di filologia romanza*, Bari, De Donato Editore, 1970, pp. 7-20.

versibili promesse della storia della salvezza, la Bibbia è per Dante soprattutto il testo dello scandalo ermeneutico, di un esilio che va al di là delle tentazioni idolatriche e della fedeltà alla legge - le due opzioni del deserto.⁹

La cristologia si pone, dunque, quale interpretazione di modi di dire Dio attraverso il Figlio e, parimenti, dire l'uomo mediante l'Incarnazione.

È Cristo "l'immagine umana" del Dio vivo, e la *riflessione* non può prescindere da questo elemento di profonda complessità.

Un'indagine questa presente a partire proprio dal Nuovo Testamento (*ovviamente*) e articolatasi fino ai nostri giorni:

Le diverse forme della cristologia biblica sono circoscritte da una radicale unità che può valere come punto di partenza e di arrivo di tutto il pensiero successivo su Gesù il Cristo: l'unicità e l'eccezionalità dell'evento di Cristo e il significato perenne e sovremine di Gesù Cristo per gli uomini di tutti i tempi restano, al di là di tutte le differenze, il centro della fede cristiana e cristologica insieme: 'Non vi è nessuna altra salvezza. Non esiste infatti sotto il cielo altro nome dato agli uomini nel quale è stabilito che possiamo essere salvati' (*Act.* 4, 12).

[...].Così la cristologia neotestamentaria mostra un approfondimento della cristologia dell'esaltazione espressa dai primi credenti (cfr. *Act.* 2, 32-36: dopo la sua risurrezione Gesù viene innalzato e reso Messia e Signore) sulla cristologia, ugualmente prebiblica, dei due stadi (cfr. *Rom.* I, 3 s: forma esistenziale terrena- forma esistenziale celeste di Cristo) verso l'esplicita affermazione della preesistenza celeste, dell'esistenza terrena e della esaltazione a Signore (cfr. *Phil.* 2, 6- 11). Il Vangelo di Giovanni sviluppa l'orientamento verso la cristologia dell'incarnazione, previa impostazione di una 'cristologia dall'alto' (*Io.* I, 18), mentre nei vangeli sinottici l'annuncio di Cristo mantiene lo sguardo rivolto al Gesù terreno. [...]. L'unità della fede all'interno della cristologia viene conservata me-

⁹ G. MAZZOTTA, *Teologia ed esegesi biblica* (Par. III-V), in *Dante e la Bibbia*, cit., pp. 97- 99-100.

dianche questo fatto: accanto a tutti gli elementi variabili, la confessione fondamentale ‘Gesù è il Signore’ (*I Cor.* 12, 3; *Rom.* 10, 9; *Ph.* 2, 11) resta e deve restare determinante per tutti.¹⁰

Per cristologia dantesca noi vogliamo intendere (unitamente al significato che essa ha e del quale il nostro ragionamento prendendo l’avvio si ripiega inevitabilmente sugli asserti che le teorie madri hanno stipulato) un concetto inerente non tanto e non solo quello di *imitatio* quanto quello di *conformità* al Cristo nella sua realtà e nella “capacità” di trarre Dante a sé nell’*adeguamento*, appunto, allo spirito rinnovato del Pellegrino per opera della fede nel Risorto.

Cristologia come motore della sua opera e fine del suo esistere.

Il viaggio, infatti, si concluderà nella visione di Dio per intercessione della Madre, e se i due “cerchi” (Padre e Spirito) si mostrano nell’enigma pur luminoso delle persone divine che solo l’espressione «amore», sinonimico di Trinità, può rappresentare, è la *figura* del Figlio che Dante *ricosce* nel mentre *vede* la sua e quella dell’umana natura proprio lì, nel cerchio mediano, *dipinta*.

L’esperienza *oltremondana* del cristiano Dante è, dunque, di per sé fondante *testimonianza* conoscitiva dell’azione terrena del poeta.

Nel viaggio Dante segna la definitiva adesione, come più volte abbiamo ribadito, al contatto cristologico nel mistero trinitario per cui la Verità espressa e comunicatagli dalla Trinità ragiona con gli argomenti dottrinali e l’esegesi del grande Codice durante tutta la ri-proposizione in scrittura della sua poetica per giungere “codificata” entro un impianto sottile logico-dottrinale-teologico attinto *dalla* sua stessa speculazione, *nella* sua fede (che è esperienza), *per* (strumentale in modo palese) la testimonianza della Chiesa.

Maria e Cristo sono, dunque, le due *persone divine*, se pur nelle loro

¹⁰ A. SCHILSON - W. KASPER, *Cristologie, oggi - Analisi critica di nuove teologie*, ed. it. a cura di U. Mattioli, Brescia, Paideia Editrice, 1979, pp. 10-12. Sulla cristologia rinviamo a *Cristologia e catechesi patristica*, Convegno di studio e aggiornamento Pontificium Institutum Altioris Latinitatis (Facoltà di Lettere cristiane e classiche), Roma, 8-9 marzo 1980, a cura di S. Felici, Roma, LAS, 1981 e J-R. BUSTO SÁIZ, *Cristologia per iniziare*, cit., e, ancora, G. MASCHIO, *La figura di Cristo nel Commento al Salmo 118 di Ambrogio da Milano*, “Studia Ephemeridis Augustinianum”, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2003.

rispettive “divinità”, a mantenere nel regno ultraterreno i corpi; o meglio, Gesù, che fino all’ultimo canto della terza cantica è rappresentato mediante *simboli e vestimenti* (dalla citata Beatrice al Grifone, e da Maria stessa, la quale, in molti momenti del viaggio, fa da rinvio, viatico per antonomasia, nel rivelare la vita umana e intra-divina del Cristo, così come viene presentato dai Vangeli),¹¹ nell’ultima visione si rivela anche nella fattezze-umanità della sua Persona.

Ed è la Parola contenuta nel Grande Libro ad essere ripresa e reimpiegata dal poeta per meglio *dire* la sua cristologia. A ciò si aggiunga un rinnovato “senso evangelico”, per il quale la vita civile ed ecclesiastica secondo il poeta-profeta deve ritornare alla povertà del suo Fondatore; e il motivo pauperistico del Cristo si pone come centro nel dibattito “ecclesiologico” del suo tempo.

Le forme eremitiche si fanno strada e il monachesimo, che già a partire dal secolo XI aveva partorito personaggi quali san Romualdo, Giovanni Gualberto, Stefano di Muret, e nel Duecento figure di spicco quali quelle di Pietro da Morrone (Celestino V) e prima ancora Gioacchino da Fiore, intendono il Cristo come il parto del Dio-amore, ma anche molta speculazione quale quella del domenicano Tommaso d’Aquino, che concepisce attraverso l’evento del Figlio la possibilità di pensare Dio *nella* razionalità tutta umana del parto virgineo.

Per cogliere ora la presenza e l’azione “cristologica” nella *Commedia* è bene soffermarci su alcuni “momenti” topici di questo *itinerario dell’itinerario* dantesco.

Se l’*Inferno* è il regno in cui Cristo non può albergare, la Luce del Logos è tuttavia presente a simboleggiare il contrario del peccato, l’uomo che nacque e visse «sanza pecca» (*Inf.* XXXIV 115), e morendo ha sconfitto la morte e il peccato stesso, tramite *descensus ad inferos* ha fatto risuonare della

¹¹ Sulla figura di Maria cfr. M. APOLLONIO, *Maria Vergine*, in *Dante- Enciclopedia dantesca*, cit., vol. III, pp. 835-839, e, assieme, ci permettiamo rinviare ad un nostro studio: A. D’ELIA, *La trama mariologica della Commedia e l’‘estasi’ del Pellegrino*, in «Dante. Rivista internazionale di Studi su Dante Alighieri», VI, 2009 (© MMX), pp. 65-93. Su la Scrittura anche come modello letterario imprescindibile rinviamo a N. FRYE, *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, trad. it. di G. Rizzoni, Torino, Einaudi, 1986, su Dante e la Bibbia cfr., ancora, l’intero studio già citato *Dante e la Bibbia* importante strumento di verifica del rapporto ermeneutico del poeta con il sacro Testo.

potenza derivante dalla resurrezione il mondo dannato, provocando quella *ruina* che porta ai cerchi dei violenti e a quelli degli ipocriti.

I medaglioni della vita del Cristo iniziano a comparire dipinti dei fatti che il poeta conosce attraverso la lettura e la meditazione dei racconti evangelici.

Nella *Questio* (XXII 78) il poeta riprende le parole di Giovanni (XIII 33) «quo ego vado vos non potestis venire», riferendosi allo stato metafisico in rapporto-distacco con la ragione, così la poesia dell'*Inferno* si incentra sui dolori provocati dalla disubbidienza e dalla lontananza dalla Luce.

La sconfitta della morte e la discesa agli inferi ha prodotto anche il crollo dei ponti sopra la bolgia degli ipocriti; e ancora i riferimenti alla crocifissione e a Caifas, il sommo sacerdote del Sinedrio, «crocifisso in terra con tre pali» (*Inf.* XXIII, 111), sono richiami all'evento del Dio-uomo. Cristo è chiamato come modello di umiltà e povertà, esempio questo rivolto a papa Niccolò, che è dannato per i suoi peccati di cupidigia («cupido sì» *Inf.* XIX, 71).

Il tema della povertà della Chiesa è costantemente ripetuto da Dante, che lo fa assurgere ad uno dei motivi centrali della critica contro la “comunità dei credenti” voluta da Dio, esame che non svaluta, tuttavia, il suo credere profondo nell'istituzione fondata da Cristo stesso.

Nel regno purgante Gesù viene ripetutamente ripreso, sia attraverso le parabole riportate dalle Scritture sia mediante immagini-simboli che lo rappresentano.

La “dottrina cristologica” si fa strada e ascende ad enumerare i momenti della salvezza: nel canto VI (*Purg.*, 118) Cristo è definito con espressione pagana «sommo Giove» e viene esplicitamente enunciata la redenzione attraverso la formula che afferma la nostra salvezza per sua opera: «che fosti in terra per noi crucifisso» (119).

La natura del Cristo è messa in risalto dall'azione distruttrice dell'uomo: da un lato egli è opposto all'«ira mala» (*Purg.*, XVII, 69) e dall'altro è egli stesso la mansuetudine incarnata: Cristo infatti non solo predicò la sua parola ma fece la sua carne testimonianza di essa, essendo il Verbo per antonomasia; perciò Dante può fare suo il comandamento «Amate da cui male avete» (*Purg.*, XIII 36). *L'etica* così cristologia diventa anche *etica* poetica.

La scelta del Padre di incarnarsi è così basamento per la fede del poeta, e l'esempio del *fiat* di Maria è chiaro segno di come Dante oltrepassi l'*inven-*

tio per porre come fondamento della vita e dell'arte la storia: il culto mariano è così epitome del racconto del Figlio e, assieme, indicazione chiara di come il poeta voglia uniformarsi alla Parola (*Purg.*, X, 34-36).

Il traviamiento della Chiesa rispetto a ciò che il suo fondatore aveva predicato fa dire al poeta che questa si prostituisce con i re (*Purg.*, XXXII 124-160): tuttavia la Chiesa *mantiene* sempre (conserva ed esercita) secondo Dante la propria autorità (come precedentemente ricordato).

La parola del Cristo risuona con forza delineando il mistero dell'esistenza e, contemporaneamente, indicando il modo per l'uomo e per il purgante dell'ascesa a Dio: «il Neque nubent» del canto XIX (*Purg.*, 137) e il «Venite, benedicti Patris mei» del canto XXVII (*Purg.*, 58), unitamente al riferimento della resurrezione, indicano lo stato che egli assunse per poterlo condividere con noi, come afferma Giovanni (16 16).

E mediante la *trasfigurazione* Dante vuole indicare l'anticipazione della sorte dell'uomo che rettamente segue i comandamenti (*Purg.*, XXXII 73-81).

Con la purificazione dei sette vizi capitali veniamo introdotti di fatto negli *exempla* evangelici, dei quali Maria si fa dispensatrice. E i racconti neotestamentari concorrono ad unire in un unico afflato poetico la Madre al Figlio: «L'angel che venne in terra col decreto/ de la molt'anni lacrimata pace, / ch'aperse il ciel del suo lungo divieto, dinanzi a noi pareva sì verace/ quivi intagliato in un atto soave,/ che non sembrava immagine che tace./ Giurato si saria ch'el dicesse 'Ave';/ perch'è iv'era immaginata quella/ ch'ad aprir l'alto amor volse la chiave; e avea in atto impressa esta favella/ 'ecce ancilla Dei', propriamente/ come figura in cera si suggella» (*Purg.*, X 34-45).

Maria è colei che può aprire, ed ora comprendiamo come Dante concepisca di riflettere sulla figura del Figlio partendo da una accurata mariologia, il mistero dell'Incarnazione e può, nello stesso tempo, aprirci ad esso.

Paradossalmente, da «ancilla» può *aprire* l'umanità alla divinità, perciò l'espressione che Dante usa ed userà «umile» diventa sinonimo di potenza, di possibilità incondizionata, riservata solo a Lei, tra i mortali.

Nel xv canto della seconda Cantica, nel quale il poeta osserva la purgazione del peccato d'ira, sono presenti i mansueti. Dante viene colto da un raptus estatico, e durante questo rapimento gli si presentano scene singolari: tra le visioni *offerte* gli appare la figura di Maria, assieme a Giuseppe,

suo sposo, in un particolare momento evangelico.

La mansuetudine è opposta all'ira, e Maria manifesta questo atteggiamento dell'anima e lo *impone* esemplarmente come valore all'umanità, quando, ritrovato Gesù nel tempio, mentre questi parla con i sapienti, con dolcezza gli chiede il perché del suo allontanamento.

L'ira non sconvolge l'anima dei genitori, pur preoccupati per il figlio, e il comportamento della coppia santa offre a Dante l'opportunità di spiegare l'atteggiamento di predisposizione al perdono e alla comprensione da parte della Vergine: «Ivi mi parve in una visione/ estatica di subito esser tratto/ e vedere in un tempio più persone;/ e una donna in su l' entrar, con atto/ dolce di madre dicer:- Figliuol mio,/ perché hai tu così verso noi fatto?/ ecco, dolenti, lo tuo padre e io/ ti cercavamo-. E come qui si tacque,/ ciò che pareva prima disparso» (85-93).

Luca scrive: «Fili, quid fecisti nobis sic? Ecce pater tuus et ego dolentes querebamus te» (Luca, 2 48): la condotta della madre addolorata e, assieme, mite di cuore preannuncia il compito di Maria nella storia della Salvezza.

Un cammino di educazione all'ascolto, quello di Maria, che definisce i tratti genetici della corredentrica in un dinamismo fattivo, funzionale all'ascesa del pellegrino: «Dante adotta un nuovo procedimento tecnico: la visione estatica. Essa, pur sentita dal poeta con quei modi di concretezza descrittiva e plastica che escludono ogni ricerca di effetti magici, serve a suggerire, soprattutto nella seconda serie, il ritmo rapido e denso della rappresentazione».¹²

Il poeta inizia a comprendere più ancora per quale motivo Maria lo abbia salvato dalla smarrita via e nel canto XXXII del *Paradiso* il poeta canterà la rivelazione verginale della Madonna, la quale essendo «faccia che a Cristo/ più si somiglia» (85-86), è madre della umanità tutta, per cui si offre per la salvezza: questo non solo è atto d'amore in sé, ma è, assieme, compito d'amore reso per la progenie umana.

¹² N. SAPEGNO, commento ai versi 85-87 del canto XV del *Purgatorio*, in D. Alighieri, *La divina Commedia*, introduzione e commento a cura di N. Sapegno, R. Ricciardo Editore, in Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da G. Treccani, Roma, 2004, p. 568. Per uno studio dettagliato del *Purgatorio* cfr. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, Torino, Einaudi, 1981.

Nel canto XVIII due spiriti accidiosi «gridavan piangendo» (99) e il loro grido si riferisce alla sollecitudine operante, che genera movimento cerebrale e fisico: ed ecco il riferimento evangelico relativo alla Vergine: «Maria corse con fretta a la montagna» (100), qui il verbo di moto apre il collegamento ad un evento specifico della storia mariana. Maria corre verso Ebron per raggiungere Elisabetta, sua cugina, che sta per partorire Giovanni il Battista.

In tutta fretta, «cum festinatione», ci riferisce il *Vangelo* (Luca, 1 39). Maria non rimane a contemplare *ciò* che l'angelo le ha preannunciato, corre “con fretta” per visitare la madre del precursore: annuncio nell'Annuncio della nascita del Figlio di Dio. Si può dire che Dante accresca il senso della sollecitudine di Maria dando anche al verbo ‘corse’ un impulso *viscerale* di rapidità. Qui il termine rapidità, a nostro sentire, indica, traslato semanticamente in un contenente diverso, il *fiat* pronunciato dopo la notizia dell'angelo.

Maria corre per ripararsi nel ventre di Dio, scegliendo incondizionatamente la libertà di ubbidire al Padre nell'offerta sponsale con lo Spirito per generare in carne il Verbo «Verbum caro factum est» (Giovanni, 1 14), divenendo la prima portatrice del messaggio del Figlio, la prima cristofora.

La Vergine ascolta il lamento dei mortali in terra ma anche chi la invoca dai regni ultraterreni; infatti, nel canto xx del *Purgatorio* le anime degli avari e dei prodighi presentano gli esempi di povertà mentre piangono: qui Dante, nei versi 19-24 canta: «e per ventura udi'-Dolce Maria!-/ dinanzi a noi chiamar così nel pianto/come fa donna che in parturir sia;/e seguitar:-povera fosti tanto,/quanto veder si può per quello ospizio/ dove sponesti il tuo parto santo»:

Non un luogo preciso del Nuovo testamento è riscontrabile nelle parole di Dante, se mai un riferimento, indicato dai commentatori, è al brano del Vangelo di Luca in cui si legge: ‘et peperit filium suum primogenitum et pannis eum involvit, et reclinavit eum praesepio [...]’ l'unico termine comune è rappresentato da ‘ospizio’ che traduce il ‘praesepium’[‘mangiatoia] emblema della Natività e simbolo essenziale della scelta di povertà insita nel progetto divino della Redenzione.¹³

¹³ N. LONGO, *L'exemplum fra retorica medievale e testo biblico nel Purgatorio*, in *Memoria*

Dante ripercorre la storia di Maria, pone in essere una sorta di mariologia che è, a nostro avviso, uno dei cardini del poema; per fare ciò si riferisce di continuo, dichiaratamente o velatamente, alla Bibbia.

Il canto XXII, nella parte finale, vede i tre poeti, Dante, Virgilio e Stazio entrare nel sesto girone dei golosi nel quale appare loro un grande albero rovesciato, a forma di cono, dalle cui foglie escono voci che ammoniscono i visitatori a non toccare né i frutti dell'albero né l'acqua che lo bagna: Dante richiama gli esempi di temperanza, fra i quali spicca quello di Maria: «Più pensava Maria onde/ fosser le nozze orrevoli e intere, /ch'a la sua bocca, ch'or per voi risponde» (142-144), e, precedentemente, nel XIII canto aveva ricordato gli esempi di carità ammonitori degli invidiosi, e così, come nel XXII, il riferimento per antonomasia è a Maria e all'episodio evangelico delle nozze di Cana.

La preoccupazione della Vergine, che è consapevole della non buona riuscita del banchetto nuziale, si ricollega non ad un proprio bisogno fisico o al puro soddisfacimento di un desiderio personale o ancora ad un *atto mosso* (quello che Lei stessa indicherà di compiere di lì a poco) da sensazionalismo personalistico ma dalla preoccupazione della non buona riuscita del convito nuziale, per cui invita, “ordina” al Figlio di compiere il primo miracolo: si apre così, prima ancora della predicazione effettiva, con la quale il Verbo annuncia al mondo la salvezza, la vita pubblica del Cristo, per intercessione della Madre.

Nel XXV canto il poeta ricorda nuovamente la Vergine come esempio di purezza spirituale e fisica riferendosi, attraverso l'espressione «Virum non cognosco» (128), intonata durante il *Summae Deus clementiae* (Dante riprende questa formula, probabilmente un inno di S. Ambrogio, contro le tentazioni della carne), da parte di anime, che, in processione, attraversando le fiamme (quelle nelle quali Virgilio tenta di non far cadere il discepolo), ripropongono, tra gli esempi di castità, anche l'annuncio a Maria e, indirettamente, la storia di quest'ultima.

Nel XIX canto viene descritta la processione trionfale con al centro un carro trainato da un Grifone, e i riferimenti alle Scritture e a Cristo sono evidenti, e quasi tutti i commentatori sono concordi nell'interpretare la scena come “apoteosi” della Chiesa e del suo fondatore, la cui voce si

esplica mediante le Sacre Scritture, rappresentate dalle due ruote del carro: l'allestimento afferma Dronke

deve innanzitutto essere collegato all'immagine cara a Dante dell'inno *O qui perpetua* di Boezio, in cui il creatore pone le anime sui carri leggeri [...]. Il carro che è qui legato all'albero dal grifone è il veicolo dell'anima di Dante [...] [ed è] connotazione degli ideali di Dante [...] [e ancora] le associazioni divine con Cristo che il grifone assume in determinati momenti. [...] Cristo è il corrispondente celeste di quell'albero, un melo da cui gli angeli e l'umanità redenta possono mangiare avidamente, con gioia e senza colpa nell'unione amorosa mistica.¹⁴

Siamo entrati di fatto nel cuore della cristologia dantesca, di quella riflessione sul Figlio che è primariamente adesione ai suoi precetti e alla struttura di un io-poetico, quella del Pellegrino, che va modellandosi alle esigenze della rinnovata concezione di vita. Qui Beatrice si disvela nella sua seconda natura.¹⁵

I temi introdotti nella *Monarchia* vengono ora ripresi e posti come pietre edificanti l'istituto del secondo regno.

La relazione-sequenza Cristo-Roma/Giustizia-Impero è tutta raccolta nella "formula" del XXXII canto, che indica la dipendenza diretta dell'impero da Dio e, assieme, il luogo eletto nel quale il vicario di Cristo governa il "mondo delle anime": «di quella Roma onde Cristo è roman» (102), immagine anticipata della dimora celeste.

Il richiamo alla Croce e a Beatrice¹⁶ esprime, in un crescendo sempre più drammatico e luminoso, il forte nesso semantico tra Cristo, la donna beata e la Madonna, così il Cristo viene presentato nell'ultimo regno «si che, dove Maria rimase giuso,/ ella con Cristo pianse in su la croce» (*Par.* XI 71-72).

¹⁴ P. DRONKE, *Dante e le tradizioni latine medievali*, cit., pp. 103-104-106.

¹⁵ Sul viaggio ultramondano e la rivelazione di Beatrice cfr. C. S. SINGLETON, *Dante Studies 2: Journey to Beatrice*, Cambridge, Mass, 1958.

¹⁶ Sulla Croce cfr. la voce *Croce* di A. QUONDAM, in *Dante- Enciclopedia dantesca*, cit., vol. II, p. 270.

Siamo nella “spazialità metafisica” intrisa *dalla* tensione di riportare e “discutere” i misteri della fedce: «la Vergine pregrna» (*Par.* XIII 84) viene presentata nella sua inindagabilità e il verso ci introduce nella visione del Figlio. Qui la parola è il ripiegamento riformulato, ma anche ri-pensato, da parte di Dante, di Tommaso per il quale l’essere è il vero, è la vera attualità di ogni cosa.¹⁷

E, dunque, Maria è “disposizione e forma di aiuto” concrete nella divinità che la muove, per cui supera, in questa duplice applicazione del suo essere, le donne santificate del cielo e moltiplica, attraverso l’azione coredentrica, che la rende *la sempre disponibile*, il *predicato* di cui è depositaria.

Il riferimento del poeta a Bernardo, Alberto Magno e Corrado di Sassonia è un *continuum* nella *Commedia*: Dante pone dottrina, risvolto dogmatico e realtà storica come risultato di un processo che deterge la poesia dalla fantasia e fa della storia il basamento della discussione teologico-filosofica, ma

è la *Bibbia* il modello sacro occidentale di un *liber* che ha in sé tutto, alternativo a ogni altra scrittura, e da un punto di vista anche stilistico: i *Vangeli*, con la rivoluzione del *sermo humilis* sublime, paradossale e radicale; i *libri profetici*, con la violenta immaginazione vertiginosa, il *Cantico*, con la *dulcedo* erotico-mistica; *Giobbe*, con l’offesa al corpo e la maledizione, i *Salmi*, con l’esaurimento di ogni possibilità di preghiera e poesia; il *Pentateuco* con la nostra storia illustrabile alla luce dei quattro sensi della scrittura [...] Dante sa bene che la *Bibbia*, scrittura divina, è scrittura di carne per poter essere messaggio di spirito.¹⁸

Non si può, dunque, scindere la formula mariologica da quella cristologica e, perciò, la poesia dantesca dal suo intreccio mistico-scritturistico.

La Parola sacra costituisce, così, il fondamento imprescindibile dell’*idea* che informa la *Commedia*, e infatti «tra le formule dottrinarie e teologiche con cui si è sempre cercato di guardare al ‘poema sacro’, accanto a quelle

¹⁷ Cfr. T. D’AQUINO, *Summa Theologiae*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni San Paolo, 1999.

¹⁸ E. ESPOSITO, *Dante e la Bibbia*, in *Memoria biblica nell’opera di Dante*, cit., pp.10-11.

di poema trinitario e di poema cristologico, merita senza dubbio di essere richiamata anche quella di poema mariano, non solo per il particolare affetto e devozione con cui Dante ha sempre cercato di guardare a Maria, ma anche per i numerosi elementi di dottrina mariana che sono stati inseriti nella sua opera». ¹⁹

L'affetto, dunque, del poeta per Maria materia i versi del poema in un'apertura alla responsabilità radicale che dalla Vergine stessa è testimoniata e sorretta, per cui "l'indecidibile" si apre alla molteplicità dell'essere e l'atto di pensiero del peccatore Dante riflette la necessità di un'analisi che produca la similitudine esistenziale con il massimo "esempio umano" al quale il poeta si riferisce (è una graduale aspirazione marilogica che il poeta compie).

Un'*estasi* ²⁰ perenne, diremmo, del Pellegrino (incitato di continuo a

¹⁹ B. MARTINELLI, «*Il nome del bel fior ch'io sempre invoco*». *Dante e il nome di Maria*, in ID., *Dante- L'altro viaggio*, Pisa, Giardini editori e stampatori, 2007, p. 343.

²⁰ La procedura estatica si ricollega ad una tipica formula cristiana medioevale, applicata al processo mistico e ripresa da Dante in funzione, diremmo, "dialogica" con l'alterità sovrumana desunta dalla Scrittura e *rielaborata* dalla sua fede. Il ratto estatico oltrepassa la sfera del sensibile producendo l'elevazione dell'anima nell'"ultra-temporalità/aspazialità" della mente che *esalta* l'io, mediante la grazia offerta da Dio. San Bonaventura proprio nell'*Itinerario* insegna lo svolgimento di tale acquisizione da parte dell'uomo: a partire dal "rapimento", dunque, si raggiunge la *quies*. Se il rapimento estatico si realizza quindi come trasposizione dell'evento evangelico, da un lato, esso *significa* il cedimento di Dante alla Luce, o meglio alla pre-figurazione di essa nel combattimento con le tenebre, e, dall'altro, in quanto annuncio della *visio* ultima e "decisiva" e, contemporaneamente, unione tra mondo terreno e realtà celeste (il secondo regno è, infatti, sì *ultramondano* ma, assieme, risiede "in" terra), si manifesta proprio attraverso un "vestimento-atto" che concerne *comunque* ancora la capacità "fisica" dell'uomo di concepire il divino. Non a caso *ciò* che l'azione estatica subita dal Pellegrino mostra, pur nella *concretezza* del suo promuovere l'evento sacro, è il frutto di un'elaborazione "razionale" del credente, dove il termine razionale è da noi inteso come "aggettivazione" dell'ente-uomo nelle sue movenze fisico-cerebrale-spirituali. È l'esempio della Madre che Dante osserva "come" riesame della pagina evangelica: esso costituisce il basamento dell'esperienza che, accumulata lungo la *peregrinatio*, gli consentirà di vedere Dio: «Nel rapimento mistico l'anima si libera del corpo per giungere, sia pure per istantanea folgorazione, alla visione di Dio. Qui, invece, anima e corpo sono uniti indissolubilmente e rappresentano il positivo e il negativo dell'esperienza mistica. La positività dell'esperienza mistica, realizzata attraverso l'estatica contemplazione degli esempi di mansuetudine, è bilanciata dal rimprovero di Virgilio, che sottolinea [...] la inadeguatezza fisica che è ancora di impaccio alla realizzazione del cammino di purgazione e finisce per assumere una valenza anche morale» (S. FLORIO DI ZENZO, *Canto XV*, in *Lectura*

non cadere nella cancellazione dell'anonimato), dove per estasi occorre che si intenda il continuo invero, appunto, nella Luce del Vero (quella luce alla quale si riferisce Bonaventura), che si realizza in fine nella costituzione della presa di coscienza della testimonianza della Vergine e, dunque, nell'approfondimento dell'errore prodotto dalla colpa: per cui l'atto di revisione esistenziale operato da Dante matura e si compie nell'*ascetico paragone* con l'esistentivo mariano.

Questo processo è attuato proprio dalla *conversazione* del poeta e del cristiano con la Parola alla quale ci riferivamo: estasi, pertanto, ha qui il valore di *esegesi* "sulla lettura" e, assieme, comprensione "scritturale" della Persona che declina *nella* lettura la comprensibilità, pur se a tratti disorientante, del Testo. Dentro la *Visio* propriamente detta: la continua ricerca anche durante il tempo che non ha tempo e lo spazio che non ha spazio: pur nell'ultima visione Dante promuove l'idea di una rigenerazione in terra dell'umano sull'esempio del Cristo e per gli effetti della Resurrezione operata dentro la Storia *per* il tempo che non ha tempi. Prima della Parusia l'uomo guadagnerà in virtù dell'effetto della Croce e della Resurrezione l'umano per indinarsi definitivamente: compito-scopo dell'Incarnazione entro la scelta individuale della persona: «E la verità è che tempo ed eterno [nella *Commedia*] corrono paralleli, ed è possibile quindi penetrare dall'uno nell'altro: quella realtà ultima e finale è di fatto già presente nell'eterno; la realtà del corpo risorto attende in qualche modo l'uomo che soffre e fatica nella storia».²¹

Dantis Neapolitana, Purgatorio, direttore P. Giannantonio, Napoli, Loffredo, 1989, p. 330). Il "ratto estatico" purgatoriale si colloca quale sospensione del dire il discorso "continuativo" esposto nel viaggio al fine di sottolineare il limite dal quale Dante è soggiogato: evidenziare, cioè, l'inadeguatezza umana di fronte alla nascita completa della consapevolezza, che verrà assunta al di là del tempo (il Paradiso). Per una lettura che tenga conto dell'ampio studio sulle "categorie" di pensiero e sulle tecniche poetiche relative all'applicazione dei processi di "visione" e di quelli onirici rinviamo a P. ARMOUR, *Viaggio, sogno, visione nella «Commedia»*, in «*Per correr miglior acque... bilanci e prospettive degli studi danteschi alle soglie del nuovo millennio*», Atti del Convegno Internazionale di Verona-Ravenna 25-29 ottobre 1999, Roma, Salerno Editrice, 2001, t. I, pp. 146-165. Di rilevante interesse per l'esame sull'estasi e le sue "pratiche" cfr. I. P. COULIANO, *Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo*, prefazione di M. Eliade, trad. it. di M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1986.

²¹ A. CHIAVACCI LEONARDI, *Il tema della Resurrezione nel 'Paradiso'*, in *Dante e la Bibbia*, cit., p. 270.

Il Codice risulta, infatti, il Libro tramite il quale Dio parla, ma la sua lingua oltrepassa lo scritto dal momento che il Padre, e lo si comprende maggiormente con il Nuovo Testamento, diventa “visibile lingua” mediante il Figlio; un sentire, cioè, la Scrittura da parte del poeta come fonte interagente nel suo canto fino «ad appagare la sua sete, dottrinarina e scientifica, del naturale e soprannaturale».²²

²² G. MARZOT, *Il sacro e il divino*, in ID., *Il linguaggio biblico nella Divina Commedia*, Pisa, Nistri-Lischi Editori, 1956, p. 165. Per una lettura più vicina a noi che tenga conto dei rapporti tra teologia e poesia, ovviamente al di fuori di ogni volontà di “reinscrivere” la *Commedia* entro un circolo interpretativo che la indicherebbe soprattutto come “romanzo teologico”, evidenziando, invece, il rapporto tra fede, poesia e dogma, proprio su questa impostazione interpretativa cfr. il già citato saggio di F. LIVI, *Dante e la teologia. L'immaginazione poetica nella Divina Commedia come interpretazione del dogma*.

La preoccupazione esegetica [rivolta al viaggio di Dante inteso come *Visio* nella sua ampia accezione] espressa dal Singleton e confermata autorevolmente da Erich Auerbach, esperto decrittatore della tensione di verità figurale nella parola dantesca e nell'approdo poetico a cui essa si destina trova una assegnazione a noi coeva nell'esame di un esegeta di formazione accademica cosentina: Antonio D'Elia, combattivo difensore d'una frontiera del conoscere che sembra contenuta, ma che intende essere e veramente diventa approdo di verità. Il rigore cristologico che esige da parte di D'Elia un coerente aggiornamento dottrinale che coinvolge strati della cultura cristiana, trova nel suo scritto approdi che forniscono vigore di credibilità a ciò che tanto conta per tutti noi: la poesia di Dante. [...]. La tematica dantologica sembra non già ampliarsi verso l'incongruo metastorico, ma identificarsi con la Cristologia e la Mariologia dantesche ancorate a persuasive letture oltre che di testi "sacri", di Agostino, Tommaso d'Aquino e della filosofia platonica e aristotelica. La cristologia dantesca è esplorata dal critico cosentino in una verifica originale e insieme filologicamente attendibile. [...]. Le acute analisi di Antonio D'Elia, espresse con pathos altamente credibile, impeccabile originalità e chiarezza espositiva, hanno una logica interna rigorosa e riccamente allusiva di un tessuto conoscitivo poetico-teologico-filosofico profondo attraverso il quale lo studioso ci invita a dare spazio "ecumenico" alla costituzione del *poieo* proprio del codice cristologico dantesco (dalla *Prefazione* di Dante Della Terza).

Antonio D'Elia dopo essersi laureato in Lettere Classiche nell'Ateneo di Arcavacata ha conseguito una seconda laurea in Filosofia nella stessa Università e il titolo di Dottore di Ricerca in "Scienze letterarie: Retorica e Tecniche dell'Interpretazione" presso l'Università della Calabria. I suoi interessi scientifici si rivolgono all'analisi di autori quali Dante e la cultura medievale, il genere epistolare, Ariosto, Michelangelo, Tasso, la poesia religiosa, le teorie letterarie, la letteratura calabrese. Svolge studi sulla poesia dell'Ottocento e del Novecento; su Ungaretti e Turoldo, unitamente all'attenzione per l'ermeneutica filosofica. Campi di indagine che ha esplorato anche durante i corsi di Teorie e didattica della letteratura tenuti nell'UNICAL. Nella sua città, Cosenza, ha fondato la prima *Lectura Dantis Consentina*. Collabora con le riviste: «Letteratura & Società», di cui è Capo Redattore, «Crocevia», rivista di Italianistica e Letteratura Comparata, di cui è Direttore Responsabile, «Dante. Rivista Internazionale di Studi su Dante Alighieri», «Rivista di Studi Italiani». È condirettore della collana "Modelli di Narrativa di consumo". Ha pubblicato: *La peregrinatio poetica di David Maria Turoldo*, prefazione di D. Della Terza, Leo S. Olschki, 2012; *Fortunato Seminara e Antonio Piromalli: amicizia letteraria e impegno civile (con lettere inedite, 1939-1981)*, prefazione di E. Pesenti Rossi, Luigi Pellegrini Editore, 2010. Ha curato: *L'Eden di Dante di Aldo Coppola*, presentazione di W. Mauro, saggio introduttivo e a cura di A. D'Elia, Edizioni Lionello Giordano-Società Dante Alighieri (Comitato di Cosenza), 2012; *Scritti critici su Fortunato Seminara. Dalle Baracche a Terra Amara (1940-2005)* di Antonio Piromalli, Roma, FAP, 2010; *Rime* di Messer Francesco Della Valle introduzione e nota, Rubbettino, 2004, *Poesie* di Francesca Serra Le Pera, Luigi Pellegrini Editore, 2004. *Caterina Marasca* di Giovanna Gulli, prefazione, Illisso-Rubbettino 2006 e, assieme ad altri autori, ha curato il volume collettaneo *La tentazione del fantastico. Racconti italiani da Gualdo a Svevo*, Luigi Pellegrini Editore, 2007. Fa parte della Società Dante Alighieri (Comitato di Cosenza); è Accademico Cosentino ed è membro del Comitato Scientifico della Fondazione "Fortunato Seminara".

ISBN 978-88-8101-943-4



€ 15,00