

Studi e Ricerche

175

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Torino, fondi Linea B anno 2017: Edizione elettronica del codice D IV 39, Biblioteca Nazionale di Torino, del De aetatibus mundi et hominis di Fulgenzio.

*I volumi pubblicati nella Collana sono sottoposti a un processo di peer review
che ne attesta la validità scientifica*

Età del mondo, età dell'uomo

Nascita, vita, morte
tra microcosmo e macrocosmo

*Atti del Seminario Internazionale
(Torino, 26-27 settembre 2019)*

A cura di

Elisabetta Berardi e Massimo Manca



Edizioni dell'Orso
Alessandria

© 2019

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.
via Rattazzi, 47 15121 Alessandria
tel. 0131.252349 fax 0131.257567
e-mail: info@ediorso.it
<http://www.ediorso.it>

Realizzazione editoriale e informatica a cura di ARUN MALTESE (bibliotecnica.bear@gmail.com)
Grafica della copertina a cura di PAOLO FERRERO (paolo.ferrero@nethouse.it)

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.41

ISBN 978-88-6274-985-5

Francesco Mosetti Casaretto
Università degli Studi di Torino
francesco.mosetticasaretto@unito.it

IL TEMPO DELL'ATTESA NEL MEDIOEVO LATINO

Estote parati
(Mt 24.44)

*Noi siamo stati attesi sulla terra. A noi,
come a ogni generazione che ci ha preceduto,
è stata data in dote una debole forza messianica,
su cui il passato ha un diritto.*
(Walter Benjamin)

1935, Johan Huizinga, *La crisi della civiltà*:

Vivacissima fu, nelle epoche più diverse, la convinzione che il mondo entro cui si viveva (grande o piccolo che fosse) era in pericolo, e minacciato di decadenza o di rovina. Ma, di regola, questa convinzione portava all'attesa di una prossima fine del mondo. Sicché al pensiero: come ovvieremo al male? non si arrivava neppure. Era naturale dunque che l'antico senso di crisi non trovasse mai un'espressione scientifica. Anzi, come tale, aveva una prevalente intonazione religiosa. Se per dei timori terreni c'era ancor posto accanto ai pensieri sulla fine del mondo e sul giudizio universale, il senso della decadenza rimaneva nello stato di sospensione di un'indeterminata paura (...) Non sempre in passato l'aspettazione dell'avvenire e la disapprovazione del presente sfociò nella visione d'una prossima fine del mondo e d'un eterno castigo (...) Ma anche allora il modo dell'attesa era differente da quello dell'odierna civiltà (...) Al posto delle ingenuie aspettative dei tempi andati, che vedevano imminenti davanti a loro o la fine di tutto, oppure un'età dell'oro, il nostro pensiero pone la ferma convinzione che la crisi che noi attraversiamo, comunque si espliciti, deve essere la fase di un processo progressivo non regressibile. E tutti noi, quali che siano le nostre tendenze e le nostre convinzioni, sappiamo che indietreggiare non possiamo, che dobbiamo cercar la nostra via attraverso ad esso. Questo è quanto vi è di nuovo, né prima ci fu mai, nel nostro concetto di crisi¹.

Ogni epoca occupa uno *spazio* perché del *tempo* riflette un'immagine figurale, che gli corrisponde ovvero la connota per quanto «è». Non si può, infatti,

¹ Huizinga 1970, 7-10.

parlare di *una realtà del tempo*, ma solo di figure che, intrecciandosi in vario modo, generano quelle rappresentazioni e quei sentimenti del tempo che di epoca in epoca caratterizzano il nostro modo di *abitare* la terra. Altro è infatti abitare la salvezza, altro la speranza, altro il progresso, altro la rivoluzione. Ogni costruzione della storia risente dell'abitazione perché l'abitare vien prima del costruire. Si possono infatti costruire cose solo perché già si abita un tempo, la cui figura è poi la forma che ritroviamo nelle cose. A questo punto, pensarsi in relazione al tempo non significa pensarsi figli del tempo, adeguati al tempo, come richiede il tempo. Non ci sono gli uomini e poi il tempo. Il tempo non è fuori di noi o dentro di noi. Il tempo è la trama con cui l'anima svolge se stessa in una metamorfosi di figure. E ad ogni intreccio incontriamo una sua costruzione che in sé raccoglie alcuni fili di quella rete polinodale tessuta per noi dalle figure del tempo².

Il Medioevo, dunque, «è» perché esprime una posizione nella storia del modo di pensare il Tempo «altra» da quanto lo precede e lo segue³. Ebbene, è tentando di sviscerare le caratteristiche intrinseche di questa percezione, che intenderemo far emergere, qui, l'ontologia specifica dell'Età di Mezzo come «Età dell'attesa». Perché

esistono pochi altri indici che caratterizzano a tal punto l'essenza di una cultura quanto la concezione del tempo. In essa s'incarna, e ad essa è collegata la percezione che l'epoca ha del mondo, la condotta degli uomini, la loro coscienza, il ritmo della vita, il rapporto con le cose⁴.

Questa consapevolezza, credo, ci impone di rapportarci al Medioevo in termini, soprattutto, ermeneutici⁵.

In extremis circium versus Germaniae finibus, in ipso Oceani litore, antro sub eminenti rupe conspicitur, ubi septem viri, incertum ex quo tempore, longo sopiti sopore quiescunt, ita inlaesis non solum sorporibus, sed etiam vestimentis, ut ex hoc ipso, quod sine ulla per tot annorum curricula corruptione perdurant, apud indociles easdem et barbaras nationes veneratione habeantur. Hi denique, quantum ad habitum spectat, Romani esse cernuntur (...) Videris, ad quod eos profectum per tot tempora providentia divina conservet. Fortasse horum quandoque, quia non aliter nisi Christiani esse putantur, gentes illae praedicatione salvandae sunt.

² Galimberti 2011, 150.

³ Cf. Mosetti Casaretto 2017-a, *passim*.

⁴ Gurevič 2007, 97.

⁵ Zumthor 1981, 66-75. Cf. anche Mosetti Casaretto 2014, 17-29.

Negli estremi territori della Germania, verso nord-est, sulle rive dell'Oceano, sotto un'alta rupe si scorge un antro nel quale sette uomini, non si sa da quanto tempo, riposano assopiti in un lungo sonno, così integri non solo nei corpi, ma anche nelle vesti, che proprio per il fatto che resistono, per tanto volgere d'anni, senza corruzione alcuna, sono oggetto di venerazione per quelle genti incolte e barbare. Essi, per quanto riguarda l'abito, appaiono come romani (...) Puoi vedere tu a quale scopo la divina provvidenza li conservi per tante stagioni. Forse un giorno, poiché si ritiene che altro non siano se non cristiani, con la loro predicazione dovranno portare la salvezza a quei popoli⁶.

L'attesa come «un incantesimo»⁷, la cui malia sta nel flusso statico di un presente, che diventa continuamente passato nell'immobilità, profetando il futuro. Ben prima degli orologi meccanici, «simboli paurosi del tempo che passa», come li definiva Oswald Spengler⁸, l'Età monastica appronta appartate clessidre per la Storia perché questo incantesimo dell'attendere lo abita e lo organizza come una «scenografia»⁹: fatta di remoti, tellurici «orologi a polvere»¹⁰; fatta di organismi «mitici», che pulsano nelle rotondità femminili della Terra e, oniricamente, scandiscono il Tempo come una fune tesa tra *Fatum* e *Logos*. Così, nei recessi folclorici d'una collettiva memoria, il pulviscolare flusso delle ore si condensa nel «ticchettio» ansiogeno «di una bomba a orologeria»¹¹ innescata per l'Eternità. «È quell'impazienza, quella fretta, quella *dynamis*, che precipita l'attesa verso la sua risoluzione, il suo dileguamento nel reale. È, nel tremore dell'io, il presentimento dell'altro»¹². La dottrina dei quattro imperi, la venuta dell'Anticristo, la *discessio* dell'*unanimitas* carolingia¹³, l'invenzione del Purgatorio, «terzo luogo»¹⁴ oltremondano, verticale vestibolo penitente, che attende la propria estinzione e immensa stanza d'attesa per l'anima, dove si sconta il prezzo della beatitudine perché – anomalia nella trascendenza – qui ancora il Tempo fluisce, seppur «verso la fine dei tempi»¹⁵. Il primo aspetto che emerge prepotentemente dallo studiare il concetto di attesa nel Medioevo latino è la sua onnipresenza di

⁶ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, I 4 (Zanella 1991, 151).

⁷ Barthes 2001, 41.

⁸ In contrapposizione ai paesaggi e alle città classiche «senza tempo», cf. Spengler 2008, 30. Sulla qualità della misurazione del tempo tramite l'orologio, cf. Heidegger 1998, 27 e sgg.

⁹ Barthes 2001, 40.

¹⁰ Cf. Jünger 1994, 68: «L'orologio a polvere è il simbolo del tempo tellurico con le sue grotte, le sue dune, la sua accogliente atmosfera di raccoglimento e, infine, con il suo tratto mortale».

¹¹ Prendiamo a prestito la metafora da Parker 1999, 417.

¹² Bompiani 2011, 74.

¹³ Cf., su questo, Potestà 2014, 80 e sgg.

¹⁴ Le Goff 1981-a, 3.

¹⁵ Chiavacci Leonardi 1994, XXV.

«prognosi riguardo alla civiltà»¹⁶. «Siamo sempre in un perpetuo stato di attesa verso il mondo, anche se questo stato ci mette fuori del tempo e dello spazio, sospesi al di sopra dell'esperienza, immersi nell'ansia»¹⁷.

«Età di Mezzo»¹⁸: la vocazione è diaframmatica; la posizione diacronica si definisce in merito alla qualità frizionale dell'attendere – «tra l'antico e il moderno o, meglio, fra la classicità greco-latina e la classicità umanistico-rinascimentale»¹⁹; la natura e il carisma sono, pertanto, quelli di un interstizio²⁰ temporale, che ha nell'attesa l'attributo retorico della propria intermedietà. «Medioevo» è il nome di un'anticamera convenzionale lunga mille anni, stigmatizzata retrospettivamente dal futuro per un presunto, «superstizioso»²¹ attendere; caratterizzata da «un'angoscia diffusa e il terrore continuo d'aver provocato con i propri peccati l'ira divina»²². Occupa uno spazio identitario perché, con paradossale, *escheriano* cortocircuito, è attraversata dal tempo²³ mentre aspetta il proprio auspicato (e temuto) dileguo.

Aetas autem proprie duobus modis dicitur: aut enim hominis, sicut infantia, iuventus, senectus: aut mundi, cuius prima aetas est ab Adam usque ad Noe; secunda a Noe usque ad Abraham; tertia ab Abraham usque ad David; quarta a David usque ad transmigrationem Iuda in Babyloniam; quinta deinde (a transmigratione Babylonis) usque ad adventum Salvatoris in carne; sexta, quae nunc agitur, usque quo mundus iste finiatur (...) Residuum sextae aetatis tempus Deo soli est cognitum.

La parola età ha, propriamente, due accezioni: si riferisce, infatti, o all'essere umano, come quando si parla di infanzia, gioventù o vecchiaia, ovvero al mondo, la cui prima età va da Adamo a Noè, la seconda da Noè ad Abramo, la terza da Abramo a Davide, la quarta da Davide all'esilio della tribù di Giuda in Babilonia, la quinta da quest'evento (ossia dall'esilio di Babilonia) sino alla venuta del Salvatore nella carne; la sesta, che è l'attuale, fino a che questo mondo abbia fine (...) Quanto tempo rimanga sino al termine della sesta età lo sa soltanto Dio²⁴.

¹⁶ Jünger 2000, 70.

¹⁷ Bompiani 2011, 75.

¹⁸ *Media aetas, media tempora, media tempestas, medium aevum*: cf. Guenée 1991, 9; Fuhrmann 1993, 2.

¹⁹ Gennari 2017, 371.

²⁰ Cf. Gasparini 1998, 1: Il concetto di «interstizio allude in prima istanza allo spazio (...) che separa due corpi o due parti di uno stesso corpo».

²¹ «Non capiremo nulla della cultura medievale se ci limiteremo a pensare che regnavano allora l'ignoranza e l'oscurantismo poiché tutti credevano in Dio» (Gurevič 2007, 5).

²² Frugoni 1999, 6.

²³ Cf. Zumthor 1995, 12: «Ogni essere vivente ha il proprio spazio, il tempo lo attraversa».

²⁴ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, I 38-39 (Valastro Canale 2006, I, 449-461).

Insomma, *Appropinquavit regnum Dei*²⁵, *fines saeculorum devenerunt*²⁶, *omnium autem finis appropinquavit*²⁷; e, per di più, *clausi sunt signatique sermones usque ad praefinitum tempus*²⁸. Solo nel Medioevo, forse, l'attesa — «e la sua varietà religiosa, la speranza»²⁹ — rivelano davvero tutta la loro gravità concettuale; non «oscura», ma comunque «oscurata» perché «velata» nel suo «vedere» *per speculum et in aenigmate*³⁰ dal mistero di un attendere «senza sapere né il giorno, né l'ora»³¹.

Da lì nasce tutta l'attesa di cui è stato portatore l'Occidente cristiano. Attesa della prima venuta, l'Incarnazione, e della Nuova alleanza, e insieme il là per l'escatologia neotestamentaria dell'Apocalisse, e cioè della nuova venuta alla fine dei tempi (...) Il paradosso cristiano è questo: esiste un «già» perché Gesù è già venuto e garantisce la sua seconda venuta, ed esiste un «quando» ancora indeterminato, un quando che cerca di datare l'evento apocalittico e rischia di ossidarsi nell'attesa, che è quasi la condizione in cui l'intero Medioevo ha vissuto la temporalità (...) la tensione fra il già e il non ancora è esattamente ciò che fece del cristianesimo una religione che ha fondato la nostra idea di storia, plasmandone la temporalità³².

Il Medioevo sembra occupare uno spazio identitario nella Storia perché attraversa il Tempo aspettando. Di più. Intrappolata dall'inespandibile soffitto dei suoi stessi schemi simbolici di periodizzamento universale³³, quella medievale appare, sin dall'inizio, un'età spossata, logorata dall'attendere, «ossessionata dall'idea dell'invecchiamento, della decrepitezza del mondo»³⁴:

Il tempo (...) per i chierici medievali, e per quelli con cui essi vengono in contatto, è storia, e questa storia ha un senso. Ma il senso della storia segue la linea discendente di un declivio. Nella continuità della storia cristiana intervengono vari fattori di periodizzazione. Uno dei più efficaci è lo schema che ricalca la divisione

²⁵ *Lc* 10.11: «Il regno di Dio è vicino».

²⁶ *I Cor* 10.11: «È arrivata la fine dei tempi».

²⁷ *I Pt* 4.7: «La fine di tutte le cose è vicina».

²⁸ *Dn* 12.9: «Queste parole sono nascoste e sigillate fino al tempo della fine».

²⁹ Le Goff 1982, 303.

³⁰ *I Cor* 13.12: «Come in uno specchio, in maniera confusa».

³¹ Cf. *Mt* 25.13: *Vigilate itaque, quia nescitis diem neque horam*, «vegliate dunque, perché non sapete né il giorno, né l'ora».

³² Canzaniello 2015, 23.

³³ Falco 1988, 33: «Essi sono ormai chiusi, fermati nell'assolutismo del pensiero cristiano, la quarta monarchia non ne ammette una quinta, né la sesta età una settima, senza che si compiano le aspettative escatologiche».

³⁴ Gurevič 2007, 126. Il sentimento, in realtà, è già tardo-antico, cf. Teja 2002, *passim*.

del tempo su quella della settimana. Da sant'Agostino, Isidoro di Siviglia e Beda, questa vecchia teoria ebraica passa al Medioevo, che l'accetta a tutti i livelli del pensiero (...) Il macrocosmo, l'universo, passa come il microcosmo, che è l'uomo, attraverso sei età, come i sei giorni della settimana. L'enumerazione abituale distingue: la creazione di Adamo, la legge di Noè, la vocazione di Abramo, la regalità di Davide, l'esilio di Babilonia, l'avvento del Cristo. Secondo lo stesso schema anche le sei età dell'uomo: l'infanzia, l'adolescenza, la giovinezza, l'età matura, la vecchiaia, la decrepitezza (...) La sesta età alla quale il mondo è arrivato è dunque quella della decrepitezza³⁵.

Non sorprende. Il Medioevo non è, per così dire, un prodotto fenomenologicamente necessario e consecutivo interno al mondo latino cioè l'esito di una naturale progressione e/o evoluzione storica, ma è un prodotto traumatico, generato dall'impatto di fattori «esterni» alla civiltà antica, espresso dalla distruzione e dalla violenza: un esito «essenzialmente germanico»³⁶. Ne è prova il fatto che questo senso di logoramento è «un fenomeno quasi esclusivamente occidentale (...) perché l'Oriente, a partire da Teodosio I, non sentiva così opprimente la pressione dei barbari»³⁷. Dunque, non ci si può stupire se il risultato di un mondo al collasso è una società condizionata dall'idea di *decolor aetas*, per cui «ogni mutamento porta inevitabilmente a una forma di decadenza»³⁸.

Il mondo invecchiando si incartapecorisce, si rimpicciolisce, come fosse «manto che tosto raccorce» a cui «lo tempo va dintorno con le force», per riprendere le parole di Dante (*Par.* XVI 7-9). Così fanno anche gli uomini. Al discepolo dell'*Elucidarium*, che chiede dei dettagli sulla fine dei tempi, il maestro dice: «I corpi degli uomini saranno più piccoli dei nostri, così come i nostri sono più piccoli di quelli degli antichi». «Gli uomini di una volta erano belli e grandi – dice Guiot de Provins all'inizio del XII secolo – Ora sono dei bambini e dei nani». Come in un dramma di Ionesco o di Beckett, gli attori della scena medievale hanno il sentimento di rattrappirsi sempre di più nell'imminenza della «Fine della parte»³⁹.

Quanto influisce l'idea di attesa sulla percezione dell'essere «in scadenza» di questo mondo, sul «sentimento del suo rattrappirsi»? Nel Medioevo, «attendere» equivale a *senectus mundi* perché, nella sospensione fra «già e non ancora»⁴⁰,

³⁵ Le Goff 1981-b, 183.

³⁶ Sergi 1998, 22.

³⁷ Teja 2002, 34.

³⁸ Gurevič 2007, 127. Cf. anche Milis 2003, 18: «In termini di storia culturale, il percorso del tempo era tracciato secondo una linea obliqua, dall'alto verso il basso, a rappresentare una decadenza lineare (...) Ogni passo in avanti era necessariamente un passo verso il basso, verso la completa decadenza».

³⁹ Cf. Le Goff 1981-b, p. 185; vedi anche 191.

⁴⁰ Cf. Canzaniello 2015, 23.

l'attesa interagisce con lo scorrere di un «tempo che non riporta indietro, ma conduce avanti; non ripete, ma raggiunge»⁴¹. *Nemo mittens manum suam ad aratrum et respiciens retro aptus est regno Dei*⁴²: *respiciensque uxor eius post se versa est in statuum salis*⁴³. Ogni antica, ancestrale, rassicurante circolarità temporale⁴⁴ viene spezzata da un'attesa, che è iscritta al segno della conversione e non consente ritorni.

La tradizione giudaico-cristiana lascia entrare nella stessa coscienza mitico-rituale la coscienza storica del divenire irreversibile: l'accento si sposta dalla esemplarità delle origini alla esemplarità del centro del divenire, dal divino, al divino incarnato (il Cristo), dalla ripetizione delle origini alla ripetizione del centro (la morte e la risurrezione di Cristo), dalla ciclicità delle catastrofi all'attesa di un termine a direzione unica (il Regno). Alla ripetizione delle origini divine della storia segue ora la ripetizione del centro divino-umano della storia col problema della salvezza individuale nel termine unico annunziato⁴⁵.

Il «tempo della Cristianità»⁴⁶ totalizzante è teleologicamente sacro⁴⁷: continuo, lineare⁴⁸, conosce due origini (la Creazione e l'Incarnazione), una sola fine (la Parusia)⁴⁹ ed è unidirezionale. Opposta al tempo ciclico e recursivo del mito, questa rivoluzionaria *ratio temporum* radicalizza la demarcazione fra passato, presente e futuro, e pone al centro dell'attesa «il problema dell'irrevocabilità del tempo fugace»⁵⁰.

Il tempo non riporta indietro, ma conduce avanti. Non ripete, ma raggiunge. Passato e futuro vanno alla deriva allontanandosi l'uno dall'altro (...) Il carattere significativo del tempo proviene dal futuro e questo orientamento al futuro genera un vortice temporale in avanti che può avere un effetto di accelerazione⁵¹.

⁴¹ Han 2017, 22.

⁴² *Lc* 9.62: «Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro, è adatto per il regno di Dio».

⁴³ *Gn* 19.26: «La moglie di Lot guardò indietro e divenne una statua di sale».

⁴⁴ «Il tempo ciclico è tempo della prevedibilità e della sicurezza» (De Martino 2002, 222). Più in generale, sul tema, cf. anche Eliade 1949 e Severino 1999 (in riferimento a Nietzsche).

⁴⁵ De Martino 2002, 221.

⁴⁶ Leonardi 1995, 65.

⁴⁷ Cf. Gurevič 2007, 147.

⁴⁸ Cf. Le Goff 1981-b, 181: «È diverso dal tempo dei filosofi e dei sapienti dell'antichità greco-romana, che, se non consideravano tutti il tempo allo stesso modo, erano tutti più o meno tentati di ammettere un tempo circolare, che ricominciava sempre dall'eterno ritorno».

⁴⁹ Cf. Le Goff 2001, 122.

⁵⁰ Cf. Gurevič 2007, 31.

⁵¹ Cf. Han 2017, 22.

Così, per la scansione rettilinea del Tempo e per l'attrazione gravitazionale dell'escatologia⁵², aspettando, il Medioevo si percepisce senescente; mentre il mondo moderno nasce «come rottura» di un «universo circolare»⁵³.

Cosa attende il Medioevo latino? Eschaton-assoluto-futuro: «ci deve essere un giorno di Jahveh, un *dies irae*, in cui sole, luna e stelle si oscureranno, i cieli si ritrarranno arrotolandosi e la terra tremerà»⁵⁴. Il «Medioevo simbolico»⁵⁵ aspetta l'avverarsi di un miraggio di deflagrazione a «mille anni dall'Incarnazione»⁵⁶, schiacciato dall'«immane peso di una religione drammaticamente centrata sull'attesa»⁵⁷:

Et vidi angelum descendentem de caelo, habentem clavem abyssi et catenam magnam in manu sua. Et apprehendit draconem, serpentem antiquum, qui est diabolus et Satanas, et ligavit eum per annos mille; et misit eum in abyssum et clausit et signavit super illum ut non seducat amplius gentes, donec consummentur mille anni; et post hoc oportet illum solvi modico tempore (...) Beatus et sanctus, qui habet partem in resurrectione prima: in his secunda mors non habet potestatem, sed erunt sacerdotes Dei et Christi et regnabunt cum illo mille annis. Et, cum consummati fuerint mille anni, solvetur Satanas de carcere suo et exhibit et seducet gentes quae sunt super quattuor angulos terrae, Gog et Magog: et congregabit eos in proelium, quorum numerus est sicut arena maris. Et ascenderunt super latitudinem terrae, et circuierunt castra sanctorum et civitatem dilectam. Et descenderit ignis a Deo de caelo et devoravit eos, et diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestia et pseudopropheta cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum.

⁵² Galimberti 2011, 147: «Inaugurando il punto di vista della fine, l'*eschaton* inaugura una temporalità che è *assoluto futuro*, un futuro che non dipende dall'uomo, ma che irradia sul tempo dell'uomo i tratti della colpa o comunque della negatività. Non c'è mitologia che non abbia il bene tutto all'inizio e viva il presente come *nostalgia* e come *attesa* (...) Le mitologie primitive leggono il tempo a partire da un paradiso perduto».

⁵³ De Martino 2002, 483.

⁵⁴ Cohn 2000, 26.

⁵⁵ Pastoreau 2005.

⁵⁶ Cf. Duby 1976, 23-25. Vedi anche Cohn 2000, 17: «Nel linguaggio teologico (...) esisteva un'escatologia, un corpo di dottrina concernente lo stato finale del mondo, che era chiliastica nel senso più generale del termine (...) questa escatologia finì per esercitare un'attrazione potente e durevole. Una generazione dopo l'altra fu presa, perlomeno in modo intermittente, dall'attesa spasmodica di qualche evento improvviso e miracoloso in cui il mondo si sarebbe completamente trasformato, di un prodigioso conflitto finale fra le schiere di Cristo e le schiere dell'Anticristo attraverso il quale la storia avrebbe ottenuto coronamento e giustificazione».

⁵⁷ Dupront 1993, 281.

Vidi poi un angelo che scendeva dal cielo con la chiave dell'Abisso e una gran catena in mano. Afferrò il dragone, il serpente antico – cioè il diavolo, Satana – e lo incatenò per mille anni; lo gettò nell'Abisso, ve lo rinchiuso e ne sigillò la porta sopra di lui, perché non seducesse più le nazioni, fino al compimento dei mille anni. Dopo questi dovrà essere sciolto per un po' di tempo (...) Beati e santi coloro che prendono parte alla prima resurrezione. Su di loro non ha potere la seconda morte, ma saranno sacerdoti di Dio e del Cristo e regneranno con lui per mille anni. Quando i mille anni saranno compiuti, Satana verrà liberato dal suo carcere e uscirà per sedurre le nazioni ai quattro punti della terra, Gog e Magog, per adunarli per la guerra: il loro numero sarà come la sabbia del mare. Marciarono su tutta la superficie della terra e cinsero d'assedio l'accampamento dei santi e la città diletta. Ma un fuoco scese dal cielo e li divorò. E il diavolo, che li aveva sedotti, fu gettato nello stagno di fuoco e zolfo, dove sono anche la bestia e il falso profeta: saranno tormentati giorno e notte per i secoli dei secoli⁵⁸.

Più che essere «il mondo di una paura certa»⁵⁹, è il mondo di un'attesa indefinita, trascorsa in un «presente di transizione»⁶⁰, «senza sapere né il giorno, né l'ora» (*Mt* 25.13), con «la vigilanza del servo proteso verso il ritorno del padrone»⁶¹.

Sacro igitur premonente eloquio luce clarius conpertum habetur quoniam in processu novissimorum dierum, frigescente in hominibus caritate ac superabundante iniquitate, instabunt periculoso animarum tempora.

Dalle premonizioni della Sacra Scrittura risulta perfettamente chiaro che verso la fine dei tempi, quando negli uomini la carità andrà intiepidendosi e l'iniquità dilagando, arriveranno momenti in cui le anime saranno messe alla prova⁶².

La ricerca storica ha «in gran parte sfatato la leggenda dei terrori dell'Anno Mille»⁶³, ma non ha mai potuto sfatare «la condizione in cui l'intero Medioevo ha vissuto la temporalità»⁶⁴: quella di una dimensione in perenne stato di attesa.

Sed necesse est, adpropinquante atque imminente mundi termino, ut surgant pseudoprophetae et pseudoapostoli, et sint criminatores ac proditores, protervi, scelesti, sine honore ac reverentia, veluti canes vitam proborum dilacerantes,

⁵⁸ *Apc* 20.1-10.

⁵⁹ Le Goff 1981-b, 206.

⁶⁰ Cf. Han 2017, 22.

⁶¹ Sala 2008, XXI.

⁶² Rodulphus Glaber, *Historiarum libri*, II 6 (Cavallo-Orlandi 1989, 80-81).

⁶³ Delumeau 1979, 306.

⁶⁴ Canzaniello 2015, 23.

vacantes ebrietatibus et comessionibus, et detractationibus implentes mundum; nec eis est requies, nisi quando criminantur vel susurrant, pro nihilo habentes quod Dominus vetat per prophetam dicens: *Ne sis criminator et susurro in populis*. Talibus etiam, ex omni veritate, resistendum est; et quia, tam inter monachos, quam etiam inter canonicos et laicos tales diabolus suscitare non cessat, orandum est ut in omni genere hominum Deus omnipotens suos protegere atque conservare dignetur. Amen.

Ma, poiché si avvicina ed è ormai prossima la fine del mondo, è necessario che sorgano gli pseudoprofeti e gli pseudoapostoli, e vi siano calunniatori e traditori, arroganti, sacrileghi senza rispetto e decenza, come cani, che dilacerano la vita degli uomini retti, tutti dediti a ogni genere di lascivie e gozzoviglie; gente che riempie il mondo di maldicenze. E non hanno pace, se non quando calunniano o mormorano, non tenendo in alcun conto ciò che il Signore vieta per bocca del profeta: «Non andrai in giro a spargere calunnie fra il tuo popolo». E bisogna tener testa anche a tali individui con tutta la forza della verità; e dato che il diavolo non cessa di suscitare sia fra i monaci, sia anche fra i canonici e i laici, bisogna pregare, perché Dio onnipotente si compiaccia di proteggere e preservare i suoi fedeli in qualsiasi ambiente. Così sia⁶⁵.

Inutile dire che, per un mondo governato dal simbolo e dalla profezia, ogni attesa è un'«operazione sulla durata»⁶⁶ dei segni: non si consuma sul diletto rettilineo di minuti o di secondi, ma sul diletto di una sequenza tipologica di figure significative trasformate in indicatori diacronici perché un Dio, che «è Colui che è»⁶⁷ si intuisce solo nelle coincidenze:

Tunc etiam inter ceteros Robertus Normannorum dux, cum ingenti multitudine sue gentis Hierosolimam proficiscens, detulit secum plurima auri et argenti donaria erogandi gratia (...) Praeterea, dum quidam de sollicitioribus, qui eo tempore habebantur, consulti a pluribus fuissent, quid tantus populorum concursus ad Hierosolimam designaret, olim seculi inauditus preteriti, responsum est a quibusdam satis caute non aliud portendere quam adventum illius perdit Antichristi, qui circa finem seculi istius, divina testante auctoritate, prestolatur adfuturus.

Tra coloro che partirono per Gerusalemme c'era anche Roberto duca di Normandia, seguito da una folta schiera di compatrioti; recava con sé grandi quantità d'oro e d'argento per farne donazioni (...) Alcune delle menti più acute che c'erano allora vennero interpellate da molti sul significato di un così gran movimento delle folle

⁶⁵ Ermenricus Elwangensis, *Epistola ad Grimaldum*, I 3.36-38 (Mosetti Casaretto 2009, 230-231).

⁶⁶ Calvino 1988, 36.

⁶⁷ Ex 3.14: *Ego sum qui sum*, «io sono colui che sono».

verso Gerusalemme, del tutto ignoto in epoca precedente. La risposta data da alcuni, pur con molta cautela, fu che tutto questo null'altro prefigurava se non l'avvento di quello scellerato Anticristo che, secondo la testimonianza della Sacra Scrittura, è atteso alla fine di questo mondo⁶⁸.

Lo abbiamo già detto: il Cristianesimo ha una concezione rettilinea, maschile, «Alfa-Omega»⁶⁹, del Tempo, che nella nascita di Cristo fissa il suo punto di riferimento universale, in grado di assurgere a unità di misura delle proprie metafisiche attese⁷⁰. Eppure, dialogare con il sacro e con la liturgia come fa il monaco, vuol dire, al contrario, dialogare con l'aspetto femminile del Tempo, quello ciclico: ovvero, vuol dire identificarsi non nella linea, bensì nel cerchio perché è il cerchio e non la linea, che esprime, significativamente, iterazione e ritualità. Ogni rito è *ritus*: non conosce alcuna irreversibile scansione sequenziale; per esso vale solo l'eterno presente, manifestato, metaforicamente, nel ricalco. Ciò determina l'esplicitarsi, nel Medioevo, di un parallelo «tempo culturale»⁷¹ – di una parallela dimensione spirituale, cioè – in cui le forme sono stabili perché ritornano, perché il fenomenico è pensato in modo, appunto, ciclico, «Alfa-Omega-Alfa», come ciclico è il moto del Sole⁷². E, tuttavia, se il tempo del sacro predispose, mentalmente, a «un ciclo eterno in cui tutto si ripete»⁷³, in qualche modo, dall'orizzonte del mito si attenderanno solo cose prevedibili, iscritte alla legge del *nihil sub sole novum*⁷⁴: così, nell'ansia di intuire «il giudice superno che giungerà come la folgore dal cielo»⁷⁵, il Medioevo in attesa guarderà ogni

⁶⁸ Rodulphus Glaber, *Historiarum libri*, IV 20-21 (Cavallo-Orlandi 1989, 232-235).

⁶⁹ *Apc* 1.8; 21.6; 22.13.

⁷⁰ Le Goff 1981-b, 186: «Il tempo lineare è tagliato in due da un punto centrale: l'Incarnazione. Dionigi il Piccolo, nel VI secolo, fonda la cronologia cristiana, che progredisce negativamente e positivamente attorno alla nascita di Cristo: prima e dopo Cristo. Questa cronologia è piena di storia della salvezza».

⁷¹ De Martino 2002, 221.

⁷² *Ecl* 1.5: *Oritur sol et occidit, et ad locum suum revertitur: ibique renascens*, «il sole sorge e il sole tramonta, si affretta verso il luogo da dove risorgerà». Forse, solo con Charles Darwin, l'Uomo ha, definitivamente, scoperto il Tempo come fattore dinamico, di cambiamento: dopo *L'origine delle specie* (1859), infatti, il mondo non appare più popolato da forme immutabili, perfette, create *ab initio* ed, eternamente, uguali nella loro essenza, ma materiato di essenze e forme in divenire nel tempo, progressivamente, perfettibili nel loro *esserci* (con generico riferimento a Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Marini 2006). Cf. anche Heidegger 1998, 27: «Non essendo esso stesso movimento, il tempo deve necessariamente avere in qualche modo a che fare con il movimento. Lo si trova anzitutto in ciò che è mutevole: il mutamento è nel tempo. Che cos'è il tempo in quanto lo si trova secondo questa modalità di incontro, ossia come “ciò in cui” sta il mutevole? (...) Sotto qual forma il fisico vede il tempo?»

⁷³ Cullmann 2005, 75.

⁷⁴ *Ecl* 1.8: «Non c'è niente di nuovo sotto il sole».

⁷⁵ Cf. Paulus Diaconus, *De annis a principio*, 11.1-3 (Dümmler 1997, 36): *Iudex venit supernus*

novitas con sospetto, come «doglie»⁷⁶. E quanto non ripete, ma innova, sarà classificato fra i *signa temporum*:

Apparuit igitur prefati regis tempore in occidentalis aeris parte stella que vocatur cometis, septembrio mense, incipiente nocte, perdurans spacio trium fere mensium. Que scilicet nimia claritate fulgens maximam aeris partem sibi inlustrando vendicabat, usque dum circa galli cantum occumberet. Sed utrum noviter a Deo stella mittatur seu ab eodem ob gratiam portenti alicuius stelle lumen multiplicius augeatur, ipsi soli scire competit, qui cetera indicibiliter sua sapientia disponit. Illud tamen habetur probatissimum, quoniam, quotiens huiusmodi hominibus ostenditur, fieri in mundo paulo post quoddam mirum atque terribile patenter innuitur.

All'epoca di questo re, nel mese di Settembre, all'inizio di una notte, apparve nella zona occidentale del cielo una stella detta cometa, che vi rimase per un periodo di quasi tre mesi. Rifulgendo con grandissimo splendore, dominava con la propria luce la maggior parte della volta celeste, finché scompariva al canto del gallo. Se poi si tratti di una nuova stella mandata da Dio, oppure della luce di qualche stella che venga da Dio amplificata molte volte per una rivelazione prodigiosa, può conoscerlo soltanto Colui che governa tutte le altre cose nel segreto insondabile della sua saggezza. Un fatto però è dimostrato con sicurezza: tutte le volte che un fenomeno del genere appare ad occhio umano, esso annunzia per l'immediato futuro, con chiara evidenza, qualche avvenimento straordinario e terribile⁷⁷.

Interpretando il tempo, invece di limitarsi a consumarlo vivendo, il Medioevo esita, indugia fino a rischiare di sclerotizzare il futuro nell'attesa, nell'ipoteca computata sulle sei età del mondo⁷⁸, nel «Cristo storico» che «compie e consuma il tempo», nel «Cristo glorioso», che «manifesta questo compimento cosmologicamente», aprendo «il tempo eterno»⁷⁹; e, nello sforzo continuo di vivere in relazione al superstrato della trascendenza, finisce per sottrarsi alla prova della storia⁸⁰: «non *si* progetta nel futuro, non progetta il *suo* tempo, ma è piuttosto gettato nella fine, nella fine definitiva del mondo e del tempo»⁸¹. *L'esserci*⁸² dura

velut fulgor caelitus, / dies aut hora quando non patet mortalibus, / felix erit quem paratus invenerit Dominus, «il giudice superno giungerà come la folgore dal cielo, il giorno o l'ora sono sconosciuti ai mortali, beato sarà colui che il Signore troverà preparato».

⁷⁶ Cf. *Apc* 12.2.

⁷⁷ Rodulphus Glaber, *Historiarum libri*, III 9 (Cavallo-Orlandi 1989, 126-129).

⁷⁸ Cf. su questo anche Pognon 1989, 71-72 e Magazzù 2002, 109-115.

⁷⁹ Leonardi 2004, 415.

⁸⁰ Per usare parole di Nietzsche, abita «un mondo dietro il mondo» e getta la propria «illusione al di là dell'uomo»: cf. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (Montinari 1985, 30).

⁸¹ Han 2017, 23.

⁸² Con riferimento a Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Marini 2006).

quanto una giornata di Dio⁸³ e tramonta dopo l'«ultima convulsione di Satana»⁸⁴. Tutto questo ci dice che, per la letteratura mediolatina, l'attesa, in fondo, è una cassa di risonanza dell'esegesi: dimensiona la Storia come superfetazione biblica e si esprime per evocazione di blocchi mitici, attraverso una forma e una retorica «capace di dire che il visibile non esaurisce il reale»⁸⁵ e la cui natura espressiva di linguaggio attinge a una grammatica, fundamentalmente, soterica.

Chi attende nel Medioevo latino? Tutta l'antropologia dell'Età di Mezzo trae origine da un'essenziale – platonica (entos anthropos), poi paolina⁸⁶, poi agostiniana – presa di coscienza identitaria⁸⁷: Et direxi ad me et dixi mihi: «Tu quis es?» Et respondi: «Homo». Et ecce corpus et anima in me mihi praesto sunt, unum exterius et / alterum interius (...) Sed melius quod interius⁸⁸. A partire perlomeno da Agostino, è l'anima ad attendere e a misurare il tempo, non il corpo: In te, anime meus, tempora metior⁸⁹.

Agostino compie questa operazione, decisiva per la cultura occidentale, ricorrendo ancora al concetto di «anima», autentica dimora del tempo, perché il tempo non esisterebbe senza l'anima, dove il passato vive come *memoria*, il futuro come *attesa* e il presente come *attenzione* per le cose che ci sono dinanzi. In questo modo il tempo diventa «interiorità» e, saldandosi con le altre figure dell'interiorità che sono la *verità* e la *salvezza*, chiude il senso del tempo nei percorsi dell'anima⁹⁰.

⁸³ Cf. *II Pt* 3.8; *Ps* 84.11; 90.4.

⁸⁴ Focillon 2010, 53.

⁸⁵ Santi 2011, IX.

⁸⁶ *Rm* 7.22; *II Cor* 4.16; *Eph* 3.16-17.

⁸⁷ «Agostino d'Ipbona (...) introducendo il concetto di “anima”, ha posto le basi dell'individualismo occidentale e, visualizzando il tempo come tempo della salvezza, ha inaugurato la “storia”. I cristiani, infatti, non disporrebbero del concetto di *anima* e gli occidentali del concetto di *storia* se Agostino non avesse rivisitato, alla luce di Platone, la concezione giudaico-cristiana dell'uomo e, alla luce del disegno di Dio, la visione greca del tempo. Agostino quindi è un pensatore decisivo per la storia d'Occidente, perché “decisivi” vanno chiamati quei pensatori che offrono a una cultura, a un popolo, a una civiltà, le condizioni per pensare e comprendere se stessi. La tradizione giudaico-cristiana non disponeva, prima di Agostino, del concetto di anima (...) Riprendendo alla lettera la concezione platonica dell'anima come interiorità e come luogo eminente della verità, Agostino si allontana dalla tradizione giudaico-cristiana fondata sui valori del corpo, della carne e del sangue, e inaugura quell'antropologia occidentale per la quale la verità abita l'interiorità» (Galimberti 2012, 141-142).

⁸⁸ Augustinus, *Confessiones*, X 6.9 (Skutella-Reale 2012, 898-899): «Allora mi sono rivolto a me stesso e mi sono posto la domanda: “tu chi sei?”. E mi sono risposto: “un uomo”. Ed eccomi dotato di un corpo e di un'anima, l'uno esteriore, l'altra interiore (...) Certo è meglio quella che in me è interiore».

⁸⁹ Augustinus, *Confessiones*, XI 27.36 (Skutella-Reale 2012, 1074-1075).

⁹⁰ Cf. Galimberti 2012, 144-145.

Questa concezione antropologica non resta filosoficamente circoscritta a se stessa, ma costruisce, già nel Tardo-Antico, lo statuto futuro del personaggio medievale ovvero di un soggetto, che ha nella trascendenza il suo effettivo fulcro e la sua autentica semiotica⁹¹. Ancora una volta: *In te, anime meus, tempora metior*⁹². Il «modello medievale del mondo»⁹³ prevede l'esistenza dell'anima non come ipotesi, bensì come postulato. Così, frequentare le espressioni letterarie del Tempo, nel Medioevo, avendo lasciato «perdere l'idea stessa di anima»⁹⁴, non è affatto auspicabile perché l'anima⁹⁵ raccorda l'attesa del microcosmo dell'Uomo al perenne non attendere del macrocosmo di Dio, declinandone, gradualmente, le estatiche levitazioni. Collocare l'attesa nell'anima, dunque, non è un atto neutrale: destoricizza⁹⁶ l'attesa, restituendola significativamente al presente sincronico⁹⁷ dell'Eternità. Perché lo sguardo dell'anima sul Tempo è areale: l'anima non è storica, bensì archetipica; non mette a fuoco porzioni intagliate di Tempo sequenziale e meccanico, bensì riconosce e determina il Tempo tipologicamente, associativamente, sincreticamente.

Apocalypsis significa «scoprire» o «scoperchiare»: la Verità, di cui cogliere l'essenza a distanza, a prescindere dalla disparità cronologica delle sue manifestazioni⁹⁸. Ebbene, per le sinapsi dell'anima, Cristo è il «nuovo Adamo»⁹⁹, la

⁹¹ Cf. Mosetti Casaretto 2017-b.

⁹² Augustinus, *Confessiones*, XI 27.36 (Skutella-Reale 2012, 1074-1075).

⁹³ Jauss 1989, 22.

⁹⁴ Hillman 1997, 123. Cf. Leonardi 2014, 11-12: «È sceso il silenzio sull'anima, su ciò che essa è (...) Il nostro tempo ha perduto ciò che il Medioevo, e in particolare i primi secoli medievali, da Gregorio Magno sino a Gregorio VII, avevano costruito: (...) la prospettiva dell'anima».

⁹⁵ L'«interiorità», come oggi noi modernamente l'intendiamo, non è l'«anima». L'anima appartiene esclusivamente al sacro: non alle esperienze psichiche del corpo. Cf. Spijker 2002, 466: «"Inner life" means different things in different times and contexts. Different ages have employed different conceptual tools to contemplate this inner life, and the inner life has had varying importance at different times. The *homo interior* of (...) monasticism, is of course not the same as Descartes's "disengaged subject", who takes the empirical self as something external, that is in contrast to a transcendental inner self, or Montaigne's self-scrutinizing inner man, or Cervantes's knight of the sad countenance, whose outward adventures establish the novelistic complement to the philosophical project of modernity's subjectivity. It, the *homo interior*, is even further from Freudian or other twentieth-century concepts of the psyche (...) *homo interior* is defined by monastic anthropology and traditions, in which, among other things, an echo can be heard of the Pauline *homo interior* (2 Cor. 4.16: "Though our outward man perish, yet the inward man is renewed day by day")».

⁹⁶ Cf. Frye 1994, 75. Vedi anche Mosetti Casaretto 2014-b, *passim*.

⁹⁷ Per cui «lo storico percepisce la propria epoca secondo le categorie bibliche e vede il mondo circostante qual era quello della Bibbia [...] per lui gli eventi biblici avvenuti un tempo continuano anche ora» (Gurevič 2007, 121).

⁹⁸ Ioachim de Flore, *Enchiridion super Apocalypsim*, I 97-123 (Tagliapietra 1994, 136-137): *Quocirca non immerito Apocalypsis dictus est liber iste, eo quod occulta detegat et revelet archana,*

Croce il nuovo Albero del Bene e del Male, ogni popolo è il «popolo eletto», ogni sovrano cristiano è «Davide», il mito apocalittico della fine coincide con il mito genesiaco dell'inizio: da Paradiso a Paradiso; si risorge più oltre, simili e non identici, trasformati, senza ritorno.

Ecce mysterium vobis dico: omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur; in momento in ictu oculi, in novissima tuba canet enim et mortui resurgent incorrupti, et nos immutabimur. Oportet enim corruptibile hoc induere incorruptelam et mortale hoc induere immortalitatem¹⁰⁰.

Ecco io vi annunzio un mistero: non tutti, certo, moriremo, ma tutti saremo trasformati, in un istante, in un batter d'occhio, al suono dell'ultima tromba; suonerà infatti la tromba e i morti risorgeranno incorrotti e noi saremo trasformati. È necessario infatti che questo corpo corruttibile si vesta di incorruttibilità e questo corpo mortale si vesta di immortalità.

Il baricentro d'attesa nell'anima, allora, non solo ci dice che questa letteratura è *altra* perché attinge a un *altro* modello del mondo e nel quale la distinzione fra «attesa storica» e «attesa metafisica» è un discrimine, che l'Uomo medievale percepisce e risolve tutto a vantaggio della seconda; ma anche che l'*homo coenobialis*, in realtà, attende «cose sperate» su un percorso, che non è né rettilineo (maschile), né ciclico (femminile), bensì spirale (maschile-femminile): ovvero, sull'amplesso rotatorio di un cerchio, che, contemporaneamente, comporta anche un lento – poiché indiretto – avanzamento lineare. Dunque, per il Medioevo, se i calcoli sbagliati di Dionigi il Piccolo hanno compromesso l'esattezza del Tempo, non ne hanno compromesso la prevedibilità: *Quid est quod fuit, ipsum quod futurum est / quid est quod factum est, ipsum quod fiendum est* (Ecl 1.9), «ciò che è stato sarà, e ciò che si è fatto si rifarà». È questa possibilità rotatoria di «prevedere» sulla linea del Tempo, che giustifica gli attimi perduti dell'attesa medievale; e, al contempo, giustifica la forma, conservatoriamente, recursiva delle sue aspirazioni: «L'età d'oro degli uomini del Medioevo altro non è che un ritorno alle origini. L'avvenire era dietro di loro. Camminavano voltando la testa indietro»¹⁰¹. Noi oggi «non neghiamo la magnificenza passata, né la

«Perciò a ragione questo libro è stato chiamato *Apocalisse*, in quanto scopre ciò che è nascosto e rivela ciò che è segreto».

⁹⁹ Cf. *I Cor* 15.21-22; 45-49.

¹⁰⁰ *I Cor* 15.51-53.

¹⁰¹ Le Goff 1981-b, 213. Cf. anche Huizinga 1970, 10-11: «Tutti gli antichi annunziatori di migliori tempi e di migliori vicende (...) sempre richiamarono l'umanità a uno splendore passato, e incitarono al rinnovo, al ripristino di un'antica purezza (...) avevano lo sguardo continuamente fisso a un sognato *ieri*, tanto migliore del rude *oggi*, e predicavano il ritorno a quello».

disprezziamo», ma «sappiamo con certezza» che «un ritorno all'antico in generale non può darsi», che «vi è solo un avanzare, anche se talora ci coglie la vertigine davanti a profondità e lontananze sconosciute, anche quando l'immediato avvenire ci si spalanca davanti come un abisso circonfuso di nebbia»¹⁰²; ma nel Medioevo

l'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infinito. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui al cielo¹⁰³.

Il futuro è ineluttabile, ma gli si dà le spalle perché si spera, nella precipitosa inevitabilità di quell'essere trasportati in avanti, che possa essere curvo come curva è l'Eternità.

Come si attende nel Medioevo latino? Gregorio Magno non ha dubbi:

Finietur vero Testamentum novum, quia perficitur. Nam cum ipse de quo loquitur visus fuerit, eiusdem Testamenti verba cessabunt. Unde et sanctae ecclesiae veri luminis diem quasi tempus vernale praestolanti (...) dicitur: (...) *Tempus putationis advenit*. In putatione quippe sarmenta sterilia reciduntur, ut ea quae praevalent uberius fructum ferant. Nostrae itaque putationis tempus tunc advenit quando infructuosam ac noxiam corruptionem carnis deserimus, ut ad fructum animae pervenire valeamus.

Il Nuovo Testamento terminerà, perché si compirà. Infatti, quando si vedrà colui di cui si parla, cesseranno le parole del medesimo Testamento. Perciò a chi aspetta il giorno della vera luce della santa Chiesa come si aspetta la primavera, vien detto (...) *Il tempo della potatura è venuto*. Nella potatura si recidono i sarmenti sterili perché quelli che rimangono producano frutto più abbondante. Viene il tempo della nostra potatura allorché abbandoniamo la infruttuosa e dannosa corruzione della carne per giungere al frutto dell'anima¹⁰⁴.

¹⁰² Huizinga 1970, 11.

¹⁰³ Benjamin 2012, 15-16.

¹⁰⁴ Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem*, II 4.15 (Recchia 1993, 114-115).

L'attesa della Fine nel Medioevo latino non assume mai le caratteristiche di una sosta inerte, ma quelle, più attive, di un aspettare in previsione del crivello apocalittico. Così,

L'apocalisse cristiana non è il chiudersi nel vissuto attuale della fine, o nell'attesa di una fine databile in un momento del futuro più o meno prossimo. Non è neanche il terrore di una fine indeterminata che grava su tutti i momenti del tempo, togliendo a ciascuno di essi il suo respiro. La apocalisse cristiana è il momento storico che si solleva dal vissuto del mondo già finito, o dall'attesa di un finire databile, o dal nichilismo di una fine indeterminata sempre incombente, e dischiude un testimoniare operoso, un mondano testimoniare per la fine del mondo, un preparare il giorno del Signore, un progressivo instaurare il mondo cristiano. L'apocalisse cristiana è movimento che fonda un mondo, crea una civiltà, e che riplasma il finire come crisi, e il terrore di ogni mondano inizio, a orizzonte proiettivo giustificativo del dispiegarsi delle virtù cristiane: e per questa riplasmazione culturale il finire come crisi viene ripreso, oltrepassato, nel finire come escaton sprigionando fra l'uno e l'altro il margine di un mondo cristiano in espansione. Anche nel corso della stessa predicazione di Gesù, la prossimità del Regno non è mai soffocante, ma si illumina del sermone del monte, e del progetto di vita in comune che esso fonda; e nel movimento della storia dell'età apostolica l'accento si sposta sempre più dall'annuncio del Regno e dalla *metanoia* che comporta al Regno che «è già cominciato» nel senso che se ne sperimenta sacramentalmente – nell'Eucaristia – l'avvenuto inizio, e se ne anticipa il suo compimento nella Chiesa e nel suo magistero, di guisa che per questo dilatantesi inizio il cristiano si sente chiamato a testimoniare nel mondo con opere civili, giorno per giorno¹⁰⁵.

Insomma, «il tempo non è solo il corso lineare degli eventi o delle informazioni, né soltanto il ciclo cosmico delle stelle o il decorso della vita umana, ma è soprattutto l'opportunità di un agire collettivo nel presente»¹⁰⁶. A differenza della mistica, che è eterodossa e rivoluzionaria, e porta alla quiete dell'anima attraverso l'estasi, la profezia esprime la certezza dell'ortodossia e porta all'inquietudine dell'agire per la Salvezza, per entrare nel numero beato, lasciando ai capri la perdizione del Cielo (*Mt 25.34-41*). È, dunque, la profezia, che genera, a partire dall'Antico Testamento, l'idea del Tempo come crittogramma, teoria di *signa*: *Tempus et responsionem cor sapientis intelligit* (*Ecl 8.5*). Il Tempo dell'attesa è, adesso, il Tempo guardato in modo sapienziale, profetico, come «forma della conoscenza» e come «forma del destino»¹⁰⁷.

Eginardo:

¹⁰⁵ De Martino 2002, 483-484.

¹⁰⁶ Borst 1988, 39.

¹⁰⁷ Cf. Jünger 1994, 83.

Adpropinquantis finis conplura fuere prodigia, ut non solum alii, sed etiam ipse hoc minitari sentiret. Per tres continuos vitamque termino proximos annos et solis et lunae creberrima defectio et in sole macula quaedam atris coloris septem dierum spatio visa. Porticus, quam inter basilicam et regiam operosa mole construxerat, die ascensionis Domini subita ruina usque ad fundamenta conlapsa. Item pons Rheni apud Mogontiacum, quem ipse per decem annos ingenti labore et opere mirabili de ligno ita construxit ut perenniter durare posse videretur, ita tribus horis fortuito incendio conflagravit, ut, praeter quod aqua tegebatur, ne una quidem astula ex eo remaneret.

Dell'avvicinarsi della fine i segni premonitori furono molti: non furono gli altri soltanto a rendersi conto del cattivo presagio che recavano, ma anche egli stesso. Per tre anni di seguito, fra gli ultimi della sua vita, avvennero frequentissime eclissi di sole e di luna, e nel sole si vide per sette giorni una macchia nera. Il portico che egli aveva eretto fra la basilica e la reggia, una costruzione che aveva richiesto grande impegno, crollò all'improvviso fino alle fondamenta il giorno dell'Ascensione. Il ponte sul Reno, nei pressi di Magonza, di cui aveva personalmente promosso la costruzione e che aveva richiesto dieci anni di intenso lavoro, un ponte di legno di architettura mirabile, che sembrava destinato a durare in eterno, bruciò nello spazio di tre ore per un incendio fortuito, tanto che non ne rimase neppure un listello, se non la parte che era coperta dall'acqua¹⁰⁸.

L'inaudito continua a spaventare il Medioevo. E Carlo Magno, incalzato dall'inaudito circostante, diventa segno del destino collettivo: un «imperatore escatologico»¹⁰⁹, una sorta di orologio a polvere materiato del *pulvis es et in pulverem reverteris* (Gn 3.19). Lo scadere dei suoi giorni assume il valore paradigmatico di una profezia, comunque, iscritta all'ansia dell'attesa universale¹¹⁰. Adson di Montier-en-Der, con riferimento alla clessidra sotERICA «dei quattro imperi, l'ultimo dei quali è quello romano»¹¹¹, spiega:

Scimus enim quoniam post regnum Grecorum, sive etiam post regnum Persarum, ex quibus unumquodque suo tempore magna gloria viguit et maxima potentia

¹⁰⁸ Einhardus, *vita Karoli*, 32 (Chiesa 2014, 46-47).

¹⁰⁹ Le Goff 1982, 287.

¹¹⁰ Eginardo credeva «fermamente che l'Impero romano di Costantino il Grande dovesse rinnovarsi per consentire alla Creazione di perdurare nel tempo: la *Renovatio Imperii* rispondeva così a una necessità ideologica. Nella visione tradizionale e teleologica della Storia – soprattutto quella fondata sugli scritti di San Gerolamo — l'Impero romano avrebbe infatti dovuto costituire l'ultima fase della storia dell'uomo. Se fosse crollato, la fine dei tempi sarebbe stata inevitabile» (Milis 2003, 17).

¹¹¹ Con riferimento alla clessidra sotERICA «dei quattro imperi, l'ultimo dei quali è quello romano» (Potestà 2014, 82).

floruit, ad ultimum quoque, post cetera regna, regnum Romanorum fuit et omnia regna terrenarum sub dominacione sua habuit, omnesque populorum nationes Romanis subiacebant et serviebant eius sub tributo. Inde ergo dicit Paulus apostolus Antichristum non antea in mundum esse venturum, «nisi venerit discessio primum», id est, nisi prius discesserint omnia regna a Romano imperio, que pridem subdita erant. Hoc autem tempus nondum venit, quia, licet videamus Romanum imperium ex maxima parte destructum, tamen, quandiu reges Francorum duraverint, qui Romanum imperium tenere debent, Romani regni dignitas ex toto non peribit, quia in regibus suis stabit.

Sappiamo infatti che dopo il regno dei Greci e anche dopo il regno dei Persiani, ciascuno dei quali si affermò nel proprio tempo con grande gloria, raggiungendo il culmine della potenza, dopo i successivi regni ebbe inizio per ultimo il regno dei Romani: esso fu ancora più potente dei regni precedenti, ed ebbe sotto il proprio dominio tutti i regni della terra: infatti tutte le nazioni erano sottomesse ai Romani e li servivano pagando loro un tributo. Di conseguenza l'apostolo Paolo afferma che l'Anticristo non verrà nel mondo, «se prima non sia venuta l'apostasia» (2 Ep. Tess. 2.3), cioè se tutti i regni non si saranno prima separati dall'impero romano, cui erano precedentemente sottomesse. Questo tempo peraltro non è ancora giunto; infatti, anche se è evidente che l'impero romano è stato per la massima parte distrutto, tuttavia fino a che dureranno i re dei Franchi, cui spetta mantenere l'impero romano, la dignità del regno non perirà del tutto, perché sussisterà nei suoi re¹¹².

Per paura di un Dio, che minaccia di giungere *sicut fur in nocte* (Apc 16.15), il Medioevo s'inventa «la finzione di un impero romano che non è scomparso»¹¹³, cercando di guadagnare tempo nel cronoscopio dell'immaginario e procrastinare l'attesa. Il monachesimo medievale aspira al deserto diafano del sacro *in excelsis*, ma, poi, nei fatti mostra che la prospettiva di un reale deserto della vita storica lo atterrisce. È un fatto di *humanitas*, non di fede. In fondo, il «Medioevo» è, prima di tutto, uno «stato della mente»¹¹⁴, che diviene, poi, forma del Tempo; e dall'attesa come incubo deriva l'attributo retorico stesso della propria intermedietà.

Quanto si attende nel Medioevo latino?

¹¹² Adso Dervensis, *De ortu et tempore Antichristi, Tractatus* (Potestà-Rizzi 2012, 352-353).

¹¹³ Flori 2010, 92.

¹¹⁴ Cf. Frye 1989, 54.

Un mandarino era innamorato di una cortigiana. «Sarò vostra – disse lei – solo quando voi avrete passato cento notti ad aspettarmi seduto su uno sgabello, nel mio giardino, sotto la mia finestra». Ma, alla novantanovesima notte, il mandarino si alzò, prese il suo sgabello sotto il braccio e se n'andò¹¹⁵.

Monachesimo vuol dire *stabilitas loci* e *stabilitas loci* vuol dire *stabilitas expectandi*: la condizione necessaria per entrare in un monastero medievale è saper sopportare il peso dell'attesa oltre ogni narcisismo del far aspettare. *Ad-tendo*, «tendere a», tendere verso»¹¹⁶. Per un monaco medievale, che si nutre di *prophetica expectatio*, solo Dio può essere davvero atteso: il tempo di Dio, il compimento storico e soterico di Dio; anche se, certamente, quest'attesa si dà in forme erotiche e retoriche ascensionali ben diverse da quelle «assenti» o «vuote»¹¹⁷ ipotizzate da Simone Weil, per cui «alla creatura è concesso solo di volgere lo sguardo al cielo, poiché non si dà ascesa creaturale, ma unicamente discesa divina»¹¹⁸. I monasteri medievali, al contrario, sono luoghi d'attesa perché luoghi di un appuntamento e di un'incontro, specializzati nell'ascendere per abbreviare l'attesa del *descensus*. Si aspetta sempre per amore, ma senza dubitare, né contare le notti passate ad aspettare.

«L'attesa è una vocazione»¹¹⁹. Secondo la cosiddetta *Regula Cassiani*, per essere ammessi *intra moenia salutis*, bisogna sostare davanti alla porta del cenobio per almeno dieci giorni, implorando con abbondanti lacrime¹²⁰. Attendere può, quindi, trasformare l'imperfetta impurità in purezza perfetta. L'impressione è che il Medioevo sia un ambiente per professionisti dell'attesa e, dovunque l'anima indugi per il Cielo, là è già «purgatorio»: ancora una volta, come «stato»¹²¹ interstiziale dell'anima, noto ben prima di nascere, ben prima d'essere inventato o scoperto come luogo metafisico.

«L'attesa è una passione»¹²²:

Tu nisi me multum iuveris modo, non ego scutum / ulterius frangam, mulctavit me quia papa: / consobrina valens, fac me benedicere valde»; / ipsaque surrexit regique spondit, et exit / ascendens sursum, stetit ac rex ipse deorsum. / Alloquitur papam de regis fine reclamans; / sinceris dictis dominae venerabilis istis, / credidit antistes, ut iuret sic tamen ipse / rex illi, sedi Romanae sitque fidelis.

¹¹⁵ Barthes 2001, 42.

¹¹⁶ Cf. Gasparini 1998, 40.

¹¹⁷ Cf. Sielo 2015, 99.

¹¹⁸ Sala 2008, XVII. Cf. anche Sielo 2015, 99.

¹¹⁹ Bompiani 2011, 67.

¹²⁰ *Regula Cassiani*, 18 (Bianchi 2001, 435).

¹²¹ Cf. Le Goff 1981-a, 18.

¹²² Bompiani 2011, 67.

/ Presul quaeque velit Gregorius, hoc sibi faecit / retro scriptus. Solitoque nivem
 mage, frigus / per nimium magnum Ianus dabat hoc et in anno; / ante dies septem
 quam finem Ianus haberet, / ante suam faciem concessit papa venire / regem, cum
 plantis nudis a frigore captis. / In cruce se iactans papae sepiissime clamans: /
 «Parce o beate pater, o pie, parce michi peto plane!» / Papa videns flentem,
 miseratus ei satis est est, / nam benedixit eum, pacem tribuit, sibi demum / missam
 cantavit corpus dedit et deitatis, / secum convivans super arcem quin Canusinam.

«Se tu non mi aiuti in questo momento, / non potrò più combattere, perché il papa
 mi ha condannato; / o valente cugina, fa' che egli mi benedica, va'» / Ella s'alzò
 promettendo al re d'aiutarlo ed uscì / a salire in alto alla rocca, mentre il re
 rimaneva giù in basso. / Illustrò dunque al papa le intenzioni del re. / Alle parole
 sincere dell'illustre Contessa / il papa credette, solo volle che il re in persona /
 giurasse a lui fedeltà e alla Sede Romana. / Il re fece quanto voleva il papa
 Gregorio. / In quell'anno, Gennaio aveva portato / più neve del solito, ed un freddo
 pungente ed intenso. / Sette giorni avanti la fine, il papa concesse / che venisse al
 suo cospetto il sovrano, / nudi i piedi, gelati dal freddo. / A terra prostrato in forma
 di croce dinanzi al papa, / il re supplicò: «Perdonami, o padre beato; o pio, /
 perdonami, te ne scongiuro». Vedendolo sì lacrimare, / il papa provò compassione:
 lo benedisse, gli diede la pace / ed infine cantò messa per lui, gli diede la
 comunione / e sull'arce di Canossa pranzò con lui¹²³.

Non c'è sostanziale differenza tra l'immobilità dei giorni del novizio, trascorsi
 ad aspettare di fronte alla soglia, che può dischiudergli l'*hortus conclusus*, e
 l'attesa del Re penitente più famoso della Storia, scalzo, vestito d'un solo saio, con
 il capo cosparso di cenere, inginocchiato davanti a un portale d'ingresso del
 castello di Canossa mentre attorno imperversa una bufera di neve: entrambi,
 umiliandosi, «sgorgando lacrime e sospiri» (*Purgatorio* XXXI 20) cercano di
 ricucire il proprio *Fatum* con il solo *Logos*, che può garantire loro la Salvezza.
 L'attesa ha «in sé due tensioni diverse: una tendenza a perdurare e una tendenza
 a smettere»¹²⁴; ma nel Medioevo latino le attese sono indefinite e sono
 pneumatiche: hanno, spesso, un peso specifico, una capacità espiatoria, che
 trascende la natura strumentale del tempo trascorso ad aspettare; per questo
 possono assumere la valenza religiosa di un'infinita speranza o, al contrario,
 quella di un'infinita disperazione: perché sono comunque orientate a percorrere
 lo stesso, verticale, *montuoso* orizzonte, che porta all'Eternità.

¹²³ Donizone, *Vita Mathildis*, II 95-115 (Golinelli 2008, 130-133).

¹²⁴ Bompiani 2011, 66.

È *culturale*, l'attesa?

Inspiciunt vultus, nec pallida forma videtur, / non macies foedat, nec membra dolore rigescunt; / attractant venas, vivo quae sanguine gaudent, / nec signum loetale vident mortisve periculum / fidentesque animo vitae compendia spondent / praesentis, mortemque procul discedere dicunt. / Ille quibus responsa dedit, quae protulit ante: / «Crastina namque dies animam de corpore pellet» / Taliter ergo diem frater consumpserat illam, / instantemque rotam noctis dieique sequentis, / exponendo metum gravida de carne recessus, / suspirans, gemitusque imo de pectore fundens, / fratribus et cunctis sese committere certans. /... / Vesper adit, tandemque mihi est sic ore locutus: /... / «En», ait, «incumbit metam finire supremam / carnis in exilio, terram terraeque recondi. /... / Finitis igitur contentibus ille parumper / respirat pavidus, fratesque ad strata recurrunt. / Surgit et huc illucque viam deflectere temptat, / aestuat agnoscens velox quod transitus instet, / decidit in lectum Christi mysteria sumens, / clausit et extremam vitae mutabilis horam.

Esaminarono attentamente il suo volto: non sembrava pallido, né deforme o emaciato, né il corpo irrigidito dal dolore; le vene, tastate, gioiscono del flusso di un sangue vitale e non c'è segno o pericolo apparente di morte. Così, fiduciosi, assicurano a Vetti il guadagno della vita terrena e dichiarano allontanata la morte. Ma lui diede loro la stessa risposta che aveva dato prima: «Domani la mia anima lascerà il corpo». Il confratello Vetti consumò quel giorno, il corso successivo della notte e del giorno seguente, manifestando la paura della separazione della carne appesantita, sospirando e gemendo dal profondo del cuore nello sforzo di affidare se stesso ai confratelli tutti (...) Giunse la sera e, alla fine, mi parlò così: (...) «Ecco» disse Vetti «si avvicina, per chi è esiliato nella carne, il momento dell'ultimo traguardo e per chi è terra di tornare alla terra (...) terminate le salmodie, per un po' prende fiato, impaurito, mentre i confratelli tornano ai loro giacigli. Vetti si alza, prova a camminare avanti e indietro; rendendosi conto di quanto sia prossima la morte, comincia a sudare; cade a letto, prende il sacramento di Cristo e conclude l'ultima ora della sua instabile vita¹²⁵.

Dall'*exitus* del macrocosmo all'*exitus* del microcosmo. Come l'*Apocalisse*, la morte di Vetti è profetizzata: per questo è ineluttabile. «*Cras migrabis*», ait, «*vitae confinia linquens / terrenae*», «domani migrerai, abbandonando i confini della vita terrena»¹²⁶. Le rassicuranti evidenze del corpo possono contraddire le scadenze dell'anima, ma non eluderle; la separazione dalla carne, decisa dal Cielo, è

¹²⁵ Walahfredus Strabo, *Visio Wettini*, 897-945 (Stella-Mosetti Casaretto 2009, 105-109).

¹²⁶ Cf. Walahfredus Strabo, *Visio Wettini*, 540-542 (Stella-Mosetti Casaretto 2009, 76-77).

imminente, irreversibile, si può solo aspettare. Vetti è, forse, il moribondo in attesa più emozionante di tutta la letteratura mediolatina per la sua umana fragilità. *Per lacrimas*, ha già ottenuto l'abbraccio del suo Angelo custode¹²⁷; ma, essendo stato un grande peccatore, teme lo stesso il tramonto del Sole; forse perché, rammaricandosi di giungere alla morte soltanto dopo aver oltraggiato Dio, ha nell'anima, la stessa consapevolezza, che, più tardi, avrà Caterina da Siena: Oggi è vivo l'uomo, e domani è morto (...) Dolce Dio, dacci la morte innanzi che noi t'offendiamo¹²⁸.

Altrove, in un altro tempo, di fronte alla stessa letale profezia — *Tomorrow ends thine earthly ills. Farewell*, «domani finiranno le tue pene terrene, addio!»¹²⁹ — un altro grande peccatore, Manfred, attenderà la morte davanti al dileguo del Sole come una liberazione, senza alcuna inquietudine: *There is a calm upon me — inexplicable stillness! which till now / Did not belong to what I knew of life*, «c'è una calma in me... una quiete inesplicabile! che fino ad ora non apparteneva a ciò che io conoscevo come vita»¹³⁰. Due attese in sé paradossali, due modi speculari di aspettare il proprio travaglio; «ma c'è un modo giusto di aspettare? di aspettare la morte?»¹³¹; in mezzo ad esse sedimenta, intermedia, la disperante attesa dell'Inferno di un celebre fabbro anglosassone:

Novi autem ipse fratrem, quem utinam non nossem (cuius etiam nomen, si hoc aliquid prodesset, dicere possem), positum in monasterio nobili, sed ipsum ignobiliter viventem. Corripiebatur quidem sedulo a fratribus ac maioribus loci, atque ad castigatiorem vita converti ammonebatur. Et quamvis eos audire nolisset, tolerabatur tamen ab eis longanimiter ob necessitatem operum ipsius exteriorum; erat enim fabrilis arte singularis. Serviebat autem multum ebrietati et ceteris vitae remissioris illecebris, magisque in officina sua die noctuque residere, quam ad psallendum atque orandum in ecclesia audiendumque cum fratribus verbum vitae concurrere consuevit. Unde accidit illi, quod solent dicere quidam, quia qui non vult ecclesiae ianuam sponte humiliatus ingredi, necesse habet in ianuam inferni non sponte damnatus introduci. Percussus enim languore atque ad extrema perductus, vocavit fratres, et multum merens ac damnato similis coepit narrare, quia videret inferos apertos et Satanam demersum in profundis Tartari Caiphanque cum ceteris qui occiderunt Dominum iuxta eum flammis ultricibus contraditum;

¹²⁷ Cf. Walafridus Strabo, *Visio Wettini*, 693-694 (Stella-Mosetti Casaretto 2009, 88-89): *Nunc iterum placido temet complector amore / merentem lacrimis et toto corde reversum*, «ora ti abbraccio, di nuovo, di pacifico amore perché hai versato lacrime di pentimento dal profondo del cuore».

¹²⁸ Caterina da Siena, *Lettere*, 31 (Meattini 1987, 549-551).

¹²⁹ George Gordon Byron, *Manfred*, II 4 (Buffoni 1984, 90-91).

¹³⁰ George Gordon Byron, *Manfred*, III 1 (Buffoni 1984, 94-95).

¹³¹ Bompiani 2011, 80.

«in quorum vicinia» inquit «heu misero mihi locum despicio aeternae perditionis esse preparatum». Audientes haec fratres coeperunt diligenter exhortari, ut vel tunc positus adhuc in corpore paenitentiam faceret. Respondebat ille desperans: «Non est mihi modo tempus vitam mutandi, cum ipse viderim iudicium meum iam esse completum». Talia dicens sine viatico salutis obiit.

Ho conosciuto di persona un fratello — meglio sarebbe stato non conoscerlo! — di cui potrei anche fare il nome, se servisse a qualcosa, che viveva in un nobile monastero, ma teneva una condotta tutt'altro che nobile. Era rimproverato in continuazione dai fratelli e dai superiori, che lo esortavano a convertirsi a una vita di maggiore continenza. Egli non dava loro ascolto, ma veniva ugualmente sopportato con pazienza perché l'opera delle sue mani era necessaria, dato che era un fabbro abilissimo. Era schiavo dell'ebbrezza e degli altri peccati di una vita immorale, e preferiva passare il giorno e la notte nella sua bottega che recarsi in chiesa a cantare i salmi, a pregare o ad ascoltare coi fratelli la Parola di vita. Capitò a lui quel che dice il proverbio, che chi non vuole entrare dalla porta della chiesa umiliandosi di sua spontanea volontà, sarà inevitabilmente condotto nella porta dell'inferno dannato contro la sua volontà. Colpito dunque da una malattia e ridotto in fin di vita, chiamò i fratelli, e con grandi pianti, come fa un condannato, raccontò di vedere l'inferno spalancato e Satana immerso nella profondità del Tartaro, e vicino a lui Caifa, insieme agli altri che uccidono il Signore, consegnato alle fiamme vendicatrici. «E vicino a questi» disse «vedo un posto di eterna rovina pronto per me disgraziato!» Sentendo questo, i fratelli presero a esortarlo pressantemente a far penitenza almeno allora, mentre era ancora in vita. Ma lui, privo di speranze, rispose: «Ormai non ho più tempo per cambiare vita. Ho visto coi miei occhi che il giudizio su di me è già stato pronunciato». Dicendo questo egli morì senza il viatico di salvezza¹³².

«Attendere», in letteratura, non è mai un uguale «perdere tempo»¹³³: c'è una profondità esistenziale dell'attesa, che ha un radicamento nella cultura specifica di chi attende. Così, la disperazione può essere prodotto e conseguenza di attese troppo prolungate, e il *Non est mihi modo tempus vitam mutandi* pronunciato nell'VIII sec. dall'anonimo fabbro di Beda è solo, linguisticamente, diverso dall'*It is too late*.¹³⁴ gridato nel XIX sec. dallo stesso Manfred all'Abate di San Maurizio, il quale, *in limine mortis*, intendeva spingerlo al pentimento «perché la morte ammutolisce l'attesa (...) prende l'ultimo fiato e subito lo perde»¹³⁵. Eppure, fra

¹³² Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, V 14.1-2 (Lapidge-Chiesa 2010, 392-395).

¹³³ «Essere in attesa è sinonimo (...) di perdita di tempo» (Gasparini 1998, 45).

¹³⁴ George Gordon Byron, *Manfred*, III 1 (Buffoni 1984, 100-101): «È troppo tardi!».

¹³⁵ Bompiani 2011, 80.

Valafrido Strabone, Beda Venerabile e George Gordon Byron si chiude un mondo di attese e se ne apre un altro dove «la carne, la morte e il diavolo», pur condivisi dal Medioevo, rispondono a schemi diversi, dove a essere attesa non è più la Salvezza, bensì il «piacere di dissolversi nell'inorganico»¹³⁶:

Thou false fiend, thou liest! / My life is in its last hour – *that* I know, / Nor would
redeem a moment of that hour; / I do not combat against death, but thee / And thy
surrounding angels.

Tu, falso demone, tu menti! / La mia vita è nella sua ultima ora – *questo* io lo so,
/ Né vorrei riscattare un solo istante di quell'ora; / Io non combatto contro la morte,
ma contro di te / E gli spiriti che ti circondano¹³⁷.

Il *Fatum* si dissocia dal *Logos* per infelicità e la morte diventa un agognato e conseguito oblio. Come ebbe a scrivere Ernst Jünger, ogni «tramonto altrove è un'alba»¹³⁸.

Alla fine, quanto *pesa* ermeneuticamente l'attesa?

C'è una celebre attesa escatologica con cui vorremmo concludere: ed è quella che va in scena alla fine del XXX canto del *Paradiso*. Dante si trova al centro della rosa celeste e Beatrice gli indica uno scanno vuoto sul quale è posta una corona; su di esso siederà, prima che il Poeta muoia, l'anima dell'imperatore Arrigo VII:

E'n quel gran seggio a che tu li occhi tieni
per la corona che già v'è sù posta,
prima che tu a queste nozze ceni,
sederà l'alma, che fia giù agosta,
de l'alto Arrigo, ch'a drizzare Italia
verrà in prima ch'ella sia disposta¹³⁹.

Uno scanno attende il fabbro di Beda all'Inferno e uno scanno attende l'Arrigo di Dante in Cielo: «Salvezza e perdizione richiedono il medesimo dispendio di energia»¹⁴⁰. Eppure, l'attesa del «gran seggio» di Arrigo non è solo l'ennesimo

¹³⁶ Canzaniello 2015, 19.

¹³⁷ George Gordon Byron, *Manfred*, III 4 (Buffoni 1984, 116-117).

¹³⁸ Jünger 2012, 9: *Sonnenuntergang ist Aufgang anderswo*.

¹³⁹ Dante Alighieri, *Commedia*, III: *Paradiso*, XXX 133-138 (Chiavacci Leonardi 1997, 843-844).

¹⁴⁰ Cioran 1995, 22.

espediente dell'Alighieri per certificare l'autenticità profetica del proprio resoconto odeporico; costituisce, altresì, un parametro semiotico indiscutibile per disambiguare¹⁴¹ la discussa partecipazione ontologica del celeste Pellegrino all'Empireo, di cui è spettatore, perché sancisce la relatività e non l'assolutezza della sua visione. *Vexata quaestio*, quella di Dante visionario o viaggiatore¹⁴²: viaggiatore perché misticamente visionario o visionario perché corporealmente viaggiatore. *Quaestio*, che il Poeta stesso crea ad arte, appellandosi per via apofatica ai modelli di Enea e di Paolo¹⁴³; e che, poi, come Paolo¹⁴⁴, non risolve: «s'i' era sol di me quel che creasti / novellamente, amor che 'l ciel governi, / tu 'l sai, che col tuo lume mi levasti»¹⁴⁵. Forse, ha ragione Teodolinda Barolini quando scrive che

Non ci deve necessariamente essere conflitto fra «visione» e «viaggio». Per liberarci da ogni contraddizione dobbiamo solamente accettare l'analogia che Dante propone fra se stesso e san Paolo. Scegliendo Paolo come modello, Dante sceglie un precursore che non solo «andò» ma «vide». Non solo, egli sceglie un precursore che notoriamente non spiegò come ci fosse andato¹⁴⁶.

E, tuttavia, «se il tempo trova il suo senso nell'eternità, allora esso va compreso muovendo da quest'ultima»¹⁴⁷. Lo scanno vuoto di Arrigo ci dice, implicitamente, che, come già Paolo, ma, soprattutto, come Giovanni sull'isola di Pathmos, Dante vede «nello spirito, con il suo corpo spirituale»¹⁴⁸ ovvero vede a partire dalla prospettiva della Storia, alla quale resta in qualche modo agganciato, e non da quella dell'Eternità. In sostanza, è l'anima di Dante, non il corpo, che accede all'Empireo¹⁴⁹: e vi accede «mentalmente», con un atto contemplativo cioè esta-

¹⁴¹ Cf. anche Barolini 2012, 199: «L'ambigua condizione corporea del pellegrino (...) specialmente nel *Paradiso*, si ritrova nei viaggi ultraterreni di ogni periodo, i quali postulano la possibilità che una visione si realizzi mentre il corpo rimane sulla terra in un sonno apparente (...) simili premesse non spianano la strada a un'astratta e disincarnata esperienza visionaria; anzi, questi resoconti insistono a lungo sulla realtà fisica di tali esperienze, insistenza che rende altamente ambiguo lo *status* corporeo del viaggiatore».

¹⁴² Per la quale rimandiamo a Nardi 1984, 283 e sgg.; Segre 1990, 25-48; Barolini 2013, 199-231.

¹⁴³ Cf. Dante Alighieri, *Commedia*, I: *Inferno*, II 10-33 (Chiavacci Leonardi 1991, 48-52).

¹⁴⁴ Cf. *II Cor* 12.2. «Tale fu il *raptus* di san Paolo, il quale fu innalzato sino a vedere l'essenza divina, in una tale alienazione dei sensi, da ignorare se la sua anima era ancora unita al corpo o n'era separata» (Nardi 1984, 293).

¹⁴⁵ Dante Alighieri, *Commedia*, III: *Paradiso*, I 73-75 (Chiavacci Leonardi 1997, 91).

¹⁴⁶ Barolini 2013, 207.

¹⁴⁷ Heidegger 1998, 23.

¹⁴⁸ Frye 1986, 183.

¹⁴⁹ Cf. Mosetti Casaretto 2017-c.

tico. Dante assiste alla visione di Dio «qual è colui che sognando vede»¹⁵⁰ e la riferisce «dopo 'l sogno»¹⁵¹. Perché «Eternità» vuol dire «simultaneità»: non c'è Tempo, né attesa di banchetto escatologico¹⁵² nell'Eternità, tutto accade simultaneamente, «l'eterno non si dà dopo il tempo»¹⁵³. Questo significa che, se Dante partecipasse davvero dell'Eternità di Dio, se fosse veramente presente, al cospetto della candida rosa come un risorto, con tutto il suo Essere, anima e corpo, il seggio di Arrigo, certamente, non potrebbe essere vuoto¹⁵⁴.

BIBLIOGRAFIA

- Barolini 2012: T. Barolini, *Dante and the Origins of Italian Literary Culture*, s. I. 2006, *Il secolo di Dante. Viaggio alle origini della cultura letteraria italiana*, trad. it. a cura di G. Bernardi, Milano.
- Barolini 2013: T. Barolini, *The Undivine Comedy. Detheologizing Dante*, Princeton, Princeton University Press, 1992, *La «Commedia» senza Dio. Dante e la creazione di una realtà virtuale*, trad. it. a cura di R. Antognini, Milano.
- Barthes 2001: R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, Torino.
- Benjamin 2012: W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, Milano-Udine.
- Bianchi 2001: *Regole monastiche d'Occidente*, a cura di E. Bianchi, Torino.
- Bompiani 2011: G. Bompiani, *L'attesa*, Milano.
- Borst 1988: A. Borst, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt a.M.-Berlin, Ullstein Verlag, 1973, *Forme di vita nel Medioevo*, trad. it. a cura di P. Albarella, Napoli.
- Buffoni 1984: George Gordon Byron, *Manfred*, a cura di F. Buffoni, Milano.
- Calvino 1988: I. Calvino, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano.
- Canzaniello 2015: E. Canzaniello, *Nostalgia dell'inorganico*, in *Le attese*, a cura di E. Abignente ed E. Canzaniello, Napoli.
- Cavallo-Orlandi 1989: *Rodolfo il Glabro, Cronache dell'Anno Mille*, a cura di G. Cavallo e G. Orlandi, Milano.
- Chiavacci Leonardi 1991: Dante Alighieri, *Commedia, I: Inferno*, a cura di A. M. Chiavacci Leonardi, Milano.
- Chiavacci Leonardi 1994: A. M. Chiavacci Leonardi, *Introduzione*, in Dante Alighieri, *Commedia, II: Purgatorio*, Milano.

¹⁵⁰ Dante Alighieri, *Commedia*, III: *Paradiso*, XXXIII 58 (Chiavacci Leonardi 1997, 915).

¹⁵¹ Dante Alighieri, *Commedia*, III: *Paradiso*, XXXIII 59 (Chiavacci Leonardi 1997, 915).

¹⁵² Cf. *Apc* 19.9; *Lc* 14.16-24.

¹⁵³ «Come potrebbe infatti? Sarebbe un eterno condizionato dal tempo il che è assurdo, se di eternità si tratta» (Vacchelli 2014, 87).

¹⁵⁴ «Nelle situazioni estatiche, il vuoto è un campo di tensioni da attraversare; non una posizione inerte. E il riempimento del vuoto, per così dire, avviene in un attimo che sembra comprendere in sé, insieme, massima accelerazione e totale immobilità. E che brucia in un colpo solo il tempo che lo precede» (Facchinelli 1989, 31).

- Chiavacci Leonardi 1997: Dante Alighieri, *Commedia, III: Paradiso*, a cura di A. M. Chiavacci Leonardi, Milano.
- Chiesa 2014: Eginardo, *Vita Karoli. Personalità e imprese di un re grandissimo e di meritatissima fama*, a cura di P. Chiesa, Firenze.
- Cioran 1995: E. Cioran, *La chute dans le temps*, Paris, Gallimard, 1964, *La caduta nel tempo*, trad. it. a cura di T. Turolla, Milano.
- Cohn 2000: N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, s.l. 1957, *I fanatici dell'Apocalisse*, trad. it. a cura di A. Guadagnin, Torino.
- Croce 1944: B. Croce, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, Bari.
- Cullmann 2005: O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zürich 1946, *Cristo e il tempo*, trad. it. a cura di B. Ulianich, Bologna.
- De Martino 2002: E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino.
- Delumeau 1979: J. Delumeau, *La paura in Occidente*, Torino.
- Duby 1976: G. Duby, *L'An Mil*, Paris 1967, *L'Anno Mille. Storia religiosa e psicologia collettiva*, trad. it. a cura di L. Zella, Torino.
- Dümmmler 1997: *Pauli et Petri diaconorum carmina*, E. Dümmmler ed., Berolini 1871, rist. anast. München (MGH, PLAC, I, 25-86).
- Dupront 1993: A. Dupront, *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi, linguaggi e immagini*, Torino.
- Eliade 1949: M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour. Archetypes et répétition*, Paris.
- Facchinelli 1989: E. Facchinelli, *La mente estatica*, Milano.
- Falco 1988: G. Falco, *La polemica sul Medioevo*, Napoli.
- Flori 2010: J. Flori, *La fine del mondo nel Medioevo*, Bologna.
- Focillon 2010: H. Focillon, *L'Anno Mille*, Milano.
- Frugoni 1999: C. Frugoni, *Premessa*, in C. Frugoni - G. Duby, *Mille e non più Mille. Viaggio tra le paure di fine millennio*, Milano.
- Frye 1986: N. Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*, s.l. 1982, *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, trad. it. a cura di G. Rizzoni, Torino.
- Frye 1989: N. Frye, *Mito, metafora, simbolo*, Roma.
- Frye 1994: N. Frye, *Words With Power*, New York and London 1992, *Il potere delle parole. Nuovi studi su Bibbia e letteratura*, trad. it. a cura di E. Zoratti, Firenze.
- Fuhrmann 1993: H. Fuhrmann, *Einladung ins Mittelalter*, München 1987, *Guida al Medioevo*, trad. it. P. Visconti, Roma-Bari.
- Galimberti 2011: U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Milano.
- Galimberti 2012: U. Galimberti, *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto*, Milano.
- Gasparini 1998: G. Gasparini, *Sociologia degli interstizi. Viaggio, attesa, silenzio, sorpresa, dono*, Milano.
- Gennari 2017: M. Gennari, *Dalla «paideia» classica alla «Bildung» divina*, Firenze-Milano.
- Golinelli 2008: Donizone, *Vita di Matilde di Canossa*, a cura di P. Golinelli, Milano.
- Guenée 1991: B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'occident médiéval*, Paris 1980, *Storia e cultura storica nell'Occidente medievale*, Bologna 1991.
- Gurevič 2007: A. J. Gurevič, *Kategorii srednevekovoj kul'tury*, Moskva 1972, *Le categorie della cultura medievale*, trad. it. a cura di C. Castelli, Torino.

- Han 2017: B.-C. Han, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, Milano.
- Heidegger 1998: M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft (Juli 1924)*, Tübingen 1989, *Il concetto di tempo*, a cura di F. Volpi, Milano.
- Hillman 1997: J. Hillman, *The Soul's Code. In Search of Character and Calling*, s.l. 1996, *Il codice dell'anima. Carattere, vocazione, destino*, trad. a cura di A. Bottini, Milano.
- Huizinga 1970: J. Huizinga, *In de schaduw van morgen, een diagnose van het geestelijk lijden van onzen tijd*, Haarlem 1935, *La crisi della civiltà*, trad. it. di B. Allason, Torino.
- Jauss 1989: H. R. Jauss, *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956-1976*, München 1977, *Alterità e modernità della letteratura medievale*, trad. it. a cura di M. G. Saibene Andreotti e R. Venuti, Torino.
- Jünger 1994: E. Jünger, *Das Sanduhrbuch*, Stuttgart 1954, *Il libro dell'orologio a polvere*, trad. it. a cura di A. La Rocca e G. Russo, Milano.
- Jünger 2000: E. Jünger, *An der Zeitmauer*, Stuttgart 1981, *Al muro del tempo*, trad. it. a cura di A. La Rocca e A. Grieco, Milano.
- Jünger 2012: E. Jünger, *Maxima minima. Adnoten zum «Arbeiter»*, Stuttgart 1964, *Maxima minima. Annotazioni su «L'operaio»*, trad. it. a cura di A. Iadiccio, Parma.
- Lapidge-Chiesa 2010: Beda, *Storia degli Inglesi*, a cura di M. Lapidge - P. Chiesa, 2 voll., I, Milano.
- Le Goff 1981-a: J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Torino.
- Le Goff 1981-b: J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris 1964, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Torino.
- Le Goff 1982: J. Le Goff, *Storia e memoria*, Torino.
- Le Goff 2001: J. Le Goff, *I riti, il tempo, il riso. Cinque saggi di storia medievale*, Roma-Bari.
- Leonardi 1995: C. Leonardi, *L'eredità medievale*, in *Storia della letteratura italiana, I: Dalle origini a Dante*, a cura di E. Malato, Roma.
- Leonardi 2004: C. Leonardi, *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze.
- Leonardi 2014: C. Leonardi, *Luce e tenebra del Medioevo*, a cura di F. Santi, Firenze.
- Magazzù 2002: C. Magazzù, *La teoria delle sei età del mondo: tra tarda antichità ed alto medio evo*, in *Tempo sacro e tempo profano. Visione laica e visione cristiana del tempo e della storia*, a cura di L. Di Salvo e A. Sindoni, Soveria Mannelli, 109-115.
- Marini 2006: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927, *Essere e tempo*, trad. it. a cura di A. Marini, Milano.
- Meattini 1987: Caterina da Siena, *Lettere*, a cura di U. Meattini, Milano.
- Milis 2003: L. Milis, *Les moines et le peuple dans l'Europe du Moyen Âge*, s.l. 2002, *Monaci e popolo nell'Europa medievale*, trad. it. a cura di S. Arecco, Torino.
- Montinari 1985: Friedrich Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra: Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo*, trad. it. a cura di M. Montinari, Milano.
- Mosetti Casaretto 2009: Ermenrico di Ellwangen, *Epistola a Grimaldo*, ed. critica, trad. it. e commento a cura di F. Mosetti Casaretto, Alessandria.
- Mosetti Casaretto 2014-a: F. Mosetti Casaretto, *Letteratura mediolatina fra ecdotica ed ermeneutica*, in *Filologia e modernità. Metodi, problemi, interpreti*, a cura di G. Peron e A. Andreose, Padova.

- Mosetti Casaretto 2014-b: F. Mosetti Casaretto, *Tra Nani e Giganti. Ripetizione e «auctoritas» nel Medioevo latino*, in *Auctor et Auctoritas in Latinis Medii Aevi Litteris*, a cura di E. D'Angelo - I. Ziolkowski, Firenze, 741-757.
- Mosetti Casaretto 2017-a: F. Mosetti Casaretto, *Essere e tempo nella letteratura mediolatina*, in *Le sens du temps, 7ème Congrès International de Latin Médiéval (Lyon, Ecole normale Supérieure, 10-13 Septembre 2014)*, a cura di P. Bourgain - J.-Y. Tilliette, Genève, 41-48.
- Mosetti Casaretto 2017-b: F. Mosetti Casaretto, *La prospettiva dell'anima*, in «*Homo interior*». *Presenze dell'anima nelle letterature del Medioevo*, a cura di F. Mosetti Casaretto, Alessandria, VII-LI.
- Mosetti Casaretto 2017-c: F. Mosetti Casaretto, *Anima in fabula*, in «*Homo interior*». *Presenze dell'anima nelle letterature del Medioevo*, a cura di F. Mosetti Casaretto, Alessandria, 37-100.
- Nardi 1984: B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, Roma-Bari.
- Parker 1999: D. Parker, *Lo strano caso del polipo del faraone e altre questioni connesse*, in *Saggi su «Il nome della rosa»*, a cura di R. Giovannoli, Milano, 412-428.
- Pastoreau 2005: M. Pastoreau, *Medioevo simbolico*, Roma-Bari.
- Pognon 1989: E. Pognon, *La vie quotidienne en l'an Mille*, Paris 1981, *La vita quotidiana nell'anno Mille*, trad. it. a cura di M. N. Pierini, Milano.
- Potestà 2014: G. L. Potestà, *L'ultimo messia. Profetia e sovranità nel Medioevo*, Bologna.
- Potestà-Rizzi 2012: *L'Anticristo, II: Il figlio della perdizione*, a cura di G. L. Potestà - M. Rizzi, Milano.
- Recchia 1993: Gregorio Magno, *Omellie su Ezechiele*, a cura di V. Recchia, Roma.
- Sala 2008: M. C. Sala, *Il promontorio dell'anima*, in Simone Weil, *Attesa di Dio*, Milano.
- Santi 2011: F. Santi, *L'età metaforica. Figure di Dio e letteratura latina medievale da Gregorio Magno a Dante*, Spoleto.
- Segre 1990: C. Segre, *Fuori dal mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*, Torino.
- Sergi 1998: G. Sergi, *L'idea di Medioevo. Tra senso comune e pratica storica*, Roma, Donzelli.
- Severino 1999: E. Severino, *L'anello del ritorno*, Milano.
- Sielo 2015: F. Sielo, *Simone Weil: l'attesa di Dio, l'attesa del vuoto*, in *Le attese*, a cura di E. Abignente - E. Canzaniello, Napoli.
- Skutella-Reale 2012: Agostino, *Confessioni*, M. Skutella ed. - G. Reale trad. comm., Milano.
- Spengler 2008: O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1918-1922, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, trad. it. a cura di J. Evola, Milano.
- Spijker 2002: I. van 't Spijker, *Peter Damian and the «Homo Interior»: Life as a Work of Art*, in *Latin culture in the Eleventh Century*, M. W. Herren - C. J. McDonough - R. G. Arthur cur., II, Turnhout.
- Stella-Mosetti Casaretto 2009: Valafrido Strabone, *Visione di Vetti*, a cura di F. Stella - F. Mosetti Casaretto, Pisa.
- Tagliapietra 1994: Gioacchino da Fiore, *Sull'Apocalisse*, a cura di A. Tagliapietra, Milano.
- Teja 2002: R. Teja, *Tempo escatologico e tempo reale: la fine dell'Impero Romano e la*

durata del regno dell'Anticristo, in *Tempo sacro e tempo profano. Visione laica e visione cristiana del tempo e della storia*, a cura di L. Di Salvo e A. Sindoni, Soveria Mannelli, 23-29.

Vacchelli 2014: G. Vacchelli, *L'«attualità» dell'esperienza di Dante. Un'iniziazione alla «Commedia»*, Milano.

Valastro Canale 2006: Isidoro di Siviglia, *Etimologie o Origini. Libri I-XI*, trad. it. a cura di A. Valastro Canale, 2 voll., Torino.

Zanella 1991: Paolo Diacono. *Storia dei Longobardi*, a cura di A. Zanella, Milano.

Zumthor 1981: P. Zumthor, *Parler du Moyen Age*, Paris 1980, *Leggere il medio evo*, trad. it. a cura di A. Tiby, Bologna.

Zumthor 1995: P. Zumthor, *La Mesure du monde*, Paris 1993, *La misura del mondo. La rappresentazione dello spazio nel Medio Evo*, Bologna.