

PIER GIORGIO G. TANEBURGO

# Chiamati ad esprimere una vita universale. Francesco d'Assisi e Bonaventura letti da P.L. Landsberg

In Italia ci si aspetta verosimilmente una crescita d'interesse e di studio per la vita e le opere del filosofo tedesco Paul Ludwig Landsberg, nato il 3 dicembre 1901 a Bonn e morto di tisi e di stenti presso Berlino, il 2 aprile 1944, nel lager di Oranienburg-Sachsenhausen. Infatti, al principio del 2005 è stata pubblicata la prima edizione assoluta dei suoi scritti, che contemporaneamente rappresenta la prima traduzione in lingua italiana<sup>1</sup>. A sottolineare la strana ricezione che questo pensatore ha incon-

---

<sup>1</sup> Si veda il primo volume sinora apparso: P.L. LANDSBERG, *Scritti filosofici. I. Gli anni dell'esilio (1934-1944)*, a cura di M. Bucarelli, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004. D'ora in avanti ci riferiremo a questa raccolta con il titolo abbreviato *Scritti I*. Le 170 pagine del *Saggio introduttivo* presentano uno stile non completamente scorrevole, a causa delle frequenti ripetizioni sia di concetti sia di notizie biografiche. Non sembra del tutto condivisibile la scelta di un doppio saggio per introdurre gli scritti landsberghiani, come dice di voler fare il curatore alla fine di p. 61. Molti anche gli errori di stampa e diverse imprecisioni nell'indice dei nomi. La *Prefazione*, a firma di Giulio Andreotti, pare interrompersi con un discorso lasciato a metà. Il pregio che tali pagine offrono è di collegare bene tra loro gli *Scritti* dell'esilio, come in un'unica rete, presentando il filo crono-logico e le tematiche principali che li sottendono, dal momento del matrimonio a Zurigo di Landsberg, ormai uscito dalla Germania, sino a quello tragico della sua morte. Infine, debbo ovviamente a quest'opera impegnativa la conoscenza diretta del pensiero landsberghiano, che altrimenti non avrei forse mai potuto avvicinare. Tre recensioni: M. BORGHESI, *La verità è se opera*, in *30Giorni nella Chiesa e nel mondo* 23 (2005/6), 92-94; G. SANTAMARIA, *La variante di Landsberg*, in *Avenire*, 19.2.2005, 26; *Gli avvenimenti del '900 nel pensiero di Landsberg*, in *Pagine Aperte* 19 (2005/2) 7.

trato c'è un evidente, grave errore che riguarda, sia in Italia sia all'estero, finanche il suo nome, come ha evidenziato il curatore dell'opera<sup>2</sup>.

## 1. UNA TRIPLICE BRECCIA NEL MURO

Landsberg era ebreo di nascita, dato che i suoi genitori appartenevano entrambi a famiglie ebraiche ormai da diversi anni integrate nel tessuto socio-culturale della Renania<sup>3</sup>. Era questa l'epoca del Secondo Reich, proclamato a Versailles il 18 gennaio 1871, guidato all'inizio per poco tempo da Federico III e poi governato per trent'anni dall'ambizioso Guglielmo II (1888-1918). Con costui l'impero divenne un gigante politico, caratterizzato da una crescita demografica senza precedenti ed uno sviluppo economico fondato su banche e industrie rinomate nel mondo intero.

L'epoca guglielmina assicurò ai Landsberg e a tante altre famiglie agiate un ambiente assai stimolante dal punto di vista intellettuale. Ciò propriamente accadde a livello accademico, essendo il padre Ernst per oltre quarant'anni docente di Storia del diritto, per un certo tempo decano della Facoltà e nel 1914-15 anche Rettore dell'Università di Bonn. Ma il secondo figlio Paul Ludwig ben presto divenne testimone per vocazione della fede cristiana, essendo stato battezzato nella chiesa luterana e

---

<sup>2</sup> «Non v'è alcun dubbio, infatti, che il nome del nostro filosofo sia Paul Ludwig e non Paul-Louis, come per lo più viene citato»: *Scritti* I, 7-8. Ancor oggi in una delle più grandi librerie virtuali italiane si trova il nome proprio di Paul-Louis, come fosse francesizzato. Così lo riporta anche P. RICOEUR, *Lectures. II. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1992, 191.199.200. Si leggono i nomi Paul Louis e l'anno di nascita 1905 (anziché 1901) nella voce scritta da Bertrand Ogilvie per D. HUISMAN (ed.), *Dictionnaire des Philosophes. K-Z*, Presses Universitaires de France, Paris 1984, 1510. E G. Campanini in un suo recente contributo cita nella nota 18 «P. E. Landsberg» come autore del saggio *Réflexions sur l'engagement personnel*, apparso in *Esprit* nel novembre 1937: G. CAMPANINI, *Mounier e la responsabilità dell'intellettuale. Itinerari dell'«engagement»*, in M. TOSO - Z. FORMELLA - A. DANESE (ed.), *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale nel Centenario della nascita (1905-2005)*. I, LAS, Roma 2005, 197-206 *ivi* 202. *Ne verbum quidem* su Landsberg in: R. AUDI (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, University Press, Cambridge 1995, 20012; L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano 1996, composta da 11 tomi, di cui ben 5 dedicati al Novecento. E neppure andando di poco indietro nel tempo, come nel caso della *Storia della Filosofia* (UTET, Torino 1994), fondata da N. Abbagnano; o nei 35 volumi di M.F. SCIACCA (ed.), *Grande antologia filosofica*, Marzorati, Milano 1985.

<sup>3</sup> A partire dal XVIII secolo il filosofo ebreo tedesco Moses Mendelssohn (1729-1786) aveva dato un forte impulso all'emancipazione ebraica nel contesto europeo. Si potrebbero consultare al riguardo: A. ELON, *Requiem tedesco. Storia degli ebrei in Germania 1743-1933*, Mondadori, Milano 2005 (opera di uno studioso ebreo che attualmente vive tra Gerusalemme e la Toscana); G.L. MOSSE, *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, Giuntina, Firenze 1991.

avendo appreso dalla sua bambinaia protestante il senso e la necessità della preghiera. A parere di M. Bucarelli, «i genitori non potevano di certo immaginare, allora, in che misura quella poca acqua avrebbe segnato la vita del loro figlioletto, facendo germinare un'autentica fede cristiana, anzi cattolica»<sup>4</sup>. Questo giudizio forse non evidenzia sino in fondo la problematicità del rapporto di Landsberg con il fatto cristiano, e ancor più a monte con l'idea di Dio che abita nel cuore dell'uomo.

In questo senso, al di là dell'*ex opere operato* battesimale, tutto il cammino percorso dall'uomo e dal filosofo sembra essere stato, invece, irto di difficoltà, una sorta di conquista della fede, pensata e maturata giorno dopo giorno. Per questo stesso motivo egli si avvicina all'individuo del ventesimo secolo, che potrebbe aver perso certi riferimenti essenziali e non scorgere dinanzi a sé neppure un'ultima scala valoriale.

È originale, ad esempio, l'entusiasmo adolescenziale mostrato da Landsberg per la *Jugendbewegung* (movimento giovanile), con tutto il suo contorno di autodeterminazione, desiderio di spontaneità ed autenticità, vita all'aria aperta, spiccato senso di cameratismo. È pure problematico il pensiero del filosofo che, subito dopo la prima guerra mondiale, sull'onda della rivoluzione russa d'ottobre (1917) e di quella spartachista a Berlino (5-11 gennaio 1919), subisce il fascino del comunismo, l'ideale di una società finalmente senza classi.

---

<sup>4</sup> *Scritti* I, 26. Il significato che viene dato al battesimo dai protestanti ha bisogno costante di confrontarsi con tutta la loro teologia sacramentaria, poiché da essa è chiaramente derivato. Per parte cattolica validità ed efficacia sono assicurate da un insieme di condizioni non gravose, nel senso che deve essere pronunciata la formula trinitaria, usata l'acqua come materia (l'elemento sensibile del sacramento) e nell'intenzione racchiusa la salvezza donata a chi riceve il battesimo, unendosi alla persona e all'opera di Gesù Cristo, unico salvatore. Resta emblematico l'episodio dell'apostolo Filippo che battezza il ministro etiope, poco dopo la sua domanda colma di desiderio (cfr. At 8,36). Spesso, invece, nella riflessione protestante si evidenzia il dato della *sola fides*, che basterebbe a liberare dal peccato e a salvare. O anche capita da qualche tempo, specie nella chiesa presbiteriana degli Stati Uniti, sulla spinta della teologia femminista, di sostituire le parole di Mt 28,19, di sicuro appartenenti all'uso liturgico stabilitosi nella comunità cristiana primitiva, con la formula «nel nome del Creatore, del Redentore e del Santificatore», facendo cioè cadere la «prerogativa maschilista» di un Dio che è Padre. Per quanto riguarda il momento del conferimento, anche fra gli evangelici è diffusa la consuetudine di battezzare da piccoli, restando assai circoscritto il movimento anabattista. Di anno in anno il dialogo ecumenico su questo tema ha da recepire istanze e problematiche nuove, ossia porsi di fronte ad una realtà che appare ed è oggettivamente del tutto fluttuante. L'intrinseco valore del sacramento fontale resta saldo, anche nella prassi ecumenica, se in ambito cattolico è esclusa la possibilità di una reiterazione per i fedeli appartenenti ad altre tradizioni cristiane. Volendo approfondire questo tema del rapporto fra unità dei cristiani e sacramenti, cfr. W. HENN, *Church. The People of God*, Burns & Oates, London-New York 2004, 78-80.

È profonda e umanissima la crisi che egli si trova ad affrontare per cinque lunghi anni, dal 1924 al 1929, quasi culminante nella fase nera o «grande crisi» di portata mondiale, caratterizzata da un'economia in ginocchio, crollo del marco e delle borse, tasso elevato di inflazione e disoccupazione, instabilità internazionale. A poca distanza di tempo muoiono il padre (29 settembre 1927) ed improvvisamente il suo professore all'università di Colonia, Max Scheler (19 maggio 1928)<sup>5</sup>. Non solo non scrive nulla, ma è coinvolto in esperienze negative che lo toccano interiormente, allettato da un mero scetticismo, quasi dimentico della passione iniziale per lo studio e della vivacità della sua indagine nel periodo universitario. È qui forse che potrebbe attecchire la radice di un certo sensualismo.

Parecchi anni più tardi, in un intervento al XXXVII Congresso della Società francese di Filosofia, sembra tornare ai dati di un'esperienza vissuta sulla propria pelle, dicendo:

Ci sono delle estasi nelle quali [...] l'io prova l'angoscia di perdersi e alla quale l'uomo, l'io, può abbandonarsi. In effetti, l'io è tra due forze [...] quella che attira verso il basso e quella che attira verso l'alto, o in ogni caso una forza essenzialmente spirituale e una forza essenzialmente vitale [...] si può parlare, come ha fatto Marcel, di una «sovversione» quando un uomo si è abbandonato alla «estasi nera»<sup>6</sup>.

La crisi, per Landsberg, acquista il duplice senso di tempo del giudizio e tempo della decisione. Illuminante al riguardo è la testimonianza preziosa di Paul Ricoeur, scomparso di recente: «Emmanuel Mounier e Paul Landsberg avevano già colto, nella nozione di *crisi*, al di là del carattere contingente della crisi degli anni trenta, una componente permanente della nozione di persona, in congiunzione con quella di avventura e di impegno»<sup>7</sup>. E in una relazione dell'autunno 1982 a Dourdan, al convegno

---

<sup>5</sup> «(Landsberg) seguì le lezioni di Max Scheler, che già conosceva bene per le sue presenze assidue nella casa paterna. Proprio Scheler, anch'egli di famiglia ebrea, ma convertitosi al cattolicesimo e in quegli anni ancora in comunione con la Chiesa di Roma, reintrodusse Landsberg alla frequentazione dell'abbazia benedettina di Maria Laach, luogo che assume una particolare importanza nella biografia di Landsberg. È significativa, a questo proposito, una lettera inedita di Scheler al padre abate, in cui spiega al monaco che il ragazzo, se pur nominalmente protestante, è un cattolico *de facto* e caldeggia la sua introduzione nei gruppi liturgici di laici che i monaci ospitavano nell'abbazia»: *Scritti I*, 33.

<sup>6</sup> P.L. LANDSBERG, Intervento alla seduta del 4 dicembre 1937 del XXXVII Congresso della «Société française de Philosophie», in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Paris oct.-déc. 1937, 188-191: *Scritti I*, 479-480.

<sup>7</sup> P. RICOEUR, *Tempo e racconto*. III. *Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988, 357, nota 58; or. fr.: ID., *Temps et récit*. III. *Le temps raconté*, Seuil, Paris 1985, 423 nota.

celebrativo del cinquantenario della fondazione di *Esprit*, Ricoeur afferma: «È stato ancora Landsberg, in *Les problèmes du personnalisme*, a ben percepire, attraverso Max Scheler, l'universalità della nozione di crisi»<sup>8</sup>.

È drammatico, infine, il ricorrente pensiero di Landsberg al suicidio come tentazione subita, possibile soluzione finale degli eventi tragici e crudi che la vita gli riserva<sup>9</sup>. Un pensatore senz'altro moderno per chiunque voglia, sulle sue medesime tracce, provare a interrogarsi sulla nuda verità del mondo e di Dio. In linea con il principio santo e ineludibile del *nulla fides nisi cogitatur*<sup>10</sup>.

Negli anni Cinquanta ebbe un certo successo negli Stati Uniti un volume di mons. John Maria Oesterreicher, ebreo nato in Austria nel 1906, convertito al cattolicesimo in seguito alla lettura delle opere del cardinal

---

<sup>8</sup> P. RICOEUR, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997, 20023, 29; or. fr.: ID., *Meurt le personnalisme, revient la personne*, in *Esprit* 52 (1983/1) 113-119; poi ripubblicato nella sezione intitolata *La personne* di ID., *Lectures*, II, 195-202. *Les problèmes du personnalisme* è una silloge postuma di Landsberg (Seuil, Paris 1952), con prefazione di J. Lacroix (cfr. *Scritti* I, 21-22, e *infra* nota 80), in cui furono raccolti alcuni dei principali articoli usciti su *Esprit* e in altre riviste.

<sup>9</sup> A mostrare quanto fosse ossessionante l'idea del suicidio, Landsberg per un certo tempo portò sempre con sé del veleno, pronto in caso di necessità. Il 4 maggio 1938 sua madre, vistasi negare il permesso di espatriare in Francia, si era tolta la vita (cfr. *Scritti* I, 109, nota 175). Una pietra miliare nella ricerca sull'argomento tanatologico è rappresentata da *Essai sur l'expérience de la mort*, Desclée de Brouwer, Paris 1936: *Scritti* I, 225-275. Cfr. la recensione risalente al 1951 di P. RICOEUR, *Lectures*, II, 191-194. Il culmine di tale riflessione sulla illiceità di una morte scelta e non subita coincide col manoscritto di Landsberg del 1942-43, pubblicato postumo da Jean Lacroix con il titolo *Le problème moral du suicide*, in *Esprit* 15 (1946) 128ss.: *Scritti* I, 751-773.

<sup>10</sup> Qui è possibile scoprire le origini dell'interesse appassionato di Landsberg per le opere di S. Agostino, del quale sembra condividere ricerche interiori, battaglie intellettuali e spirituali, ferite o cicatrici da dover curare, nell'ininterrotto sentiero che conduce alla conoscenza di Dio e della sua verità. Cfr. la sezione V «Attualità di Sant'Agostino» nel II volume di *Scritti filosofici* di prossima pubblicazione, dove potrebbero essere recuperati anche la tesi di abilitazione all'insegnamento della filosofia (*Augustinus. Studien zur Geschichte seiner Philosophie*, Bonn 1928); la sua rielaborazione preparata negli anni della clandestinità, inedita nella parte principale (*Augustin le philosophe*, 1940-1943); finendo con gli scritti pubblicati postumi sul pensiero dell'Ipponense. E come da Agostino, Landsberg sarà attirato da tanti altri filosofi in continua ricerca, quali Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Unamuno, il suo stesso insegnante Scheler. Per prendere in esame solamente uno dei più recenti documenti che descrivono una fede «pensata» cfr. le tracce pastorali offerte dai Vescovi italiani (n. 50): C.E.I., *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del Duemila*, Paoline, Milano 2001, 65.68: «Ci sembra importante che la comunità sia coraggiosamente aiutata a maturare una fede adulta, "pensata", capace di tener insieme i vari aspetti della vita facendo unità di tutto in Cristo [...] Averne una vita interiore, custodire nella memoria le cose, riflettere dentro di sé e nel confronto comunitario è quanto di più umano ci sia dato, e non è certo appannaggio di pochi, perché la fede è sempre ragionevole!».

Newman, divenuto prete nel 1927 e giunto negli USA a novembre 1940, cercandovi riparo dalla furia nazista. Egli vi faceva il ritratto di sette filosofi ebrei, che avevano scoperto Cristo e la sua dottrina. Proprio questo libro contiene una documentata presentazione della vita e del pensiero di Landsberg, ma non venne mai tradotto in italiano, mentre nel 1955 comparve la traduzione in francese<sup>11</sup>. Il dato importante è che vi ritroviamo

---

<sup>11</sup> J.M. OESTERREICHER, *Walls Are Crumbling. Seven Jewish Philosophers Discover Christ*, The Devin-Adair Company, New York 1952, 19533; tr. fr.: *Id.*, *Sept philosophes juifs devant le Christ*, Cerf, Paris 1955. A Paul Landsberg, «difensore della speranza», sono dedicate le pp. 199-260. Gli altri sei filosofi presi in considerazione sono: H. Bergson, E. Husserl, A. Reinach, M. Scheler, M. Picard, E. Stein. Il fine sembra essere soprattutto apologetico, se nella *Prefazione* l'autore esordisce scrivendo: «Questo è un libro di speranza. Per quasi duemila anni gli ebrei hanno negato che Gesù è il Messia [...] Ma i sette di questo libro cambiano tale tendenza verso il "no", essendo il loro messaggio di affermazione e di speranza, il segno di un nuovo avvento» (p. XIII). E più avanti si dice che i sette sono solo una rappresentanza di una schiera assai più vasta, che comprende E. Chapman, R.C. Pollock, H.T. Schwartz, S. Weil, A. Kraus e Raïssa Maritain. Al marito di quest'ultima, Jacques, conosciutissimo ormai da diverso tempo negli Stati Uniti, mons. Oesterreicher chiese di scrivere l'*Introduzione*. Ne risulta un'opera alquanto speculativa, mai banale, variegata nelle descrizioni, una sorta di album di famiglia, sfogliando il quale «sappiamo che nella filosofia è in gioco l'eternità» (p. XVII). M. Bucarelli, descrivendo l'approccio di Oesterreicher, lo inserisce nel gruppo di coloro che «con intenti semi-agiografici fanno di Landsberg un'icona del filosofo "martire", stabilendo un parallelo tra la sua figura e quella di Edith Stein» (*Scritti* I, 7). Una tentazione davvero non semplice da evitare, visto che poi egli stesso finisce per fare un paragone tra Landsberg e Gesù Cristo: «Come per Gesù, Dio non volle risparmiare l'ultima prova a Landsberg» (*Scritti* I, 186), in riferimento alla sua cattura, internamento, deportazione e morte nel campo berlinese. Non sembra bene sottolineata la dimensione di catastrofe universale della *Shoah*, che ebbe tra le sue vittime gente di ogni razza, cultura, religione, ceto, nazionalità, orientamento sessuale, ovvero fu il frutto maturo - come a tutti è noto - di crimini perpetrati nel nome dell'ideologia nazista contro ogni genere di persona e contro ogni regola vigente in tempo di guerra. In realtà, occorre riconoscere a mons. Oesterreicher di essere stato uno dei maggiori fautori del dialogo ebraico-cristiano, specialmente con le attività e le pubblicazioni dell'Istituto per gli Studi Giudaico-Cristiani della Seton Hall University nel New Jersey, da lui diretto. Anche *Walls Are Crumbling* rientrava in questo programma, sfociato in epoca preconciliare nel *votum*-petitione che lo stesso Istituto, pur non essendo un'università pontificia, inviò a Roma alla Commissione Antepreparatoria del Vaticano II, il 24 giugno 1960. Andava aprendosi così un cammino completamente nuovo (incoraggiato da papa Giovanni XXIII, dal cardinal A. Bea ed altri ancora), che sarebbe approdato alla storica svolta rappresentata dal n. 4 di *Nostra Aetate*. Cfr. al riguardo J.P. MCGINTY, *The Genesis of Nostra Aetate's Statement on the Jewish People: A Study of the Development of a Positive Attitude Toward the Jewish People in the Catholic Church in the USA*, Romae 2000, 16-17.170-179.351-352.355-359 (a p. 356, nota 279, cfr. l'elenco di recensioni a *Walls Are Crumbling*). La storia del testo ed un commento particolareggiato alla dichiarazione *Nostra Aetate* sono in: J.M. OESTERREICHER, *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Kommentierende Einleitung*, in *Lexicon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Kommentare*. II, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1967, 406-478.

brani del *Diario* di Landsberg, ossia materiale originale che oggi è andato quasi tutto perduto, secondo la testimonianza di Bucarelli<sup>12</sup>.

Il titolo, *Walls Are Crumbling*, fa riferimento al Vangelo della pace, il celebre passo della lettera agli Efesini riguardante la riconciliazione dei Giudei e dei pagani tra loro e con Dio: «(Cristo) infatti è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia» (Ef 2,14). Ancora adesso quest'espressione per molti studiosi rappresenta uno dei manifesti ufficiali del dialogo con l'ebraismo<sup>13</sup>. In un certo qual senso, si potrebbe parlare nella visione teologica di Paolo dell'unico popolo, *Ecclesia ex circumcissione* ed *Ecclesia ex gentibus*, afferrate insieme dallo *shalom* pasquale di Cristo. Il «muro di separazione» è un'allusione diretta alla chiusura che nel tempio di Gerusalemme separava il cortile dei Giudei da quello dei gentili.

Alla luce di quanto sinora scritto per introdurre la figura di Landsberg, si deduce facilmente che egli ha rappresentato un modello di apertura culturale e di pensiero forte nel contesto europeo e negli anni compresi fra le due guerre mondiali. Si potrebbe qui inventare la metafora di una triplice breccia nel muro.

Tendenze varie della mente e dello spirito, amicizie numerose, contatti frequenti con intellettuali di Germania, Svizzera, Austria, Francia, Spagna, senza soffermarci sui suoi lunghi viaggi di studio, per esempio in Italia. Tutto concorre a darci di lui anzitutto l'immagine di un varco, una

---

<sup>12</sup> *Scritti* I, 11.34 nota 19. Vi si trova anche una delle poche fotografie di Landsberg rimasteci, al fianco della quale si legge: «In questi giorni completamente funesti rimane per noi solo la rassegnazione a qualunque cosa appaia in avanti. Tutti, senza dubbio, abbiamo una parte di colpa per la strada in cui, considerando insieme tutte le cose, abbiamo condotto la nostra vita, a causa dei nostri numerosi peccati e delle nostre spaventose omissioni. "Padre, ho peccato...". Portaci via, o Signore, nella terra lontana che l'occhio del nostro spirito vede, e la cui brezza soffia sull'arpa della nostra anima. Facci forti per aspettare e render stabile la tua grazia, e percorrere il sentiero che essa indica. Amen». Si tratta di una preghiera che per Oesterreicher evidentemente è riassuntiva di tutta l'avventura landsberghiana, rappresentando il grido lancinante dell'uomo del «secolo breve», come Eric J. Hobsbawm ha definito il secolo XX.

<sup>13</sup> E in effetti la terza nota di otto complessive, che costituiscono l'apparato annesso al n. 4 di *Nostra Ætate*, richiama queste stesse parole di Paolo agli Efesini. Differentemente legge invece uno studioso evangelico, tra i massimi esegeti dell'Antico Testamento: «In una nota a piè di pagina si rimanda a questo proposito a Efesini 2,14-16. I pensieri che si rinvergono in quel punto della lettera agli Efesini sono indubbiamente molto belli e importanti, ma a un esame più approfondito si constata che in questa concezione Israele *in quanto tale* ha cessato di esistere. È invece proprio questo il punto decisivo, irrinunciabile da cui bisogna partire: *Israele è e resta Israele* nel pieno senso biblico-teologico»: R. RENDTORFF, *Cristiani ed ebrei oggi nuove consapevolezza e nuovi compiti*, Claudiana, Torino 1999, 125-126.

*breccia vivente*, aperta mediante lo strumento del pensiero nei recinti difensivi collocati su qualunque opposto versante. La forza del pensiero e della dimostrazione filosofica: insieme gentile ed irresistibile. Scriverà Landsberg all'amico Mounier: «L'idea principale del mio lavoro: analizzare l'idea moderna di mito e di verità, opponendole l'immagine della verità come presenza, come presenza che agisce realmente. La verità è se opera»<sup>14</sup>. Una *conditio sine qua non* perché l'essenza stessa di verità possa esprimersi, definendosi dentro e fuori di sé.

Poi si potrebbe considerare Landsberg protagonista di una *morte sulla breccia*, un sacrificio consumato sull'ara della guerra e delle sue assurde logiche di azzeramento e distruzione della dignità umana. Questa caduta lo piegherà nel pieno svolgimento della sua attività, a 43 anni non ancora compiuti. E sarà morte non solo per malattia, ma anche per fame. Alla sua tomba che non si conosce, oggi nessuno può recare un omaggio. La grande, mirabile lezione impartita è che «soltanto per la grazia di Gesù Cristo [...] l'uomo può vivere la sofferenza scoprendo un senso trascendente nel profondo di sé»<sup>15</sup>.

Infine, sembra che la sua opera possa *fare breccia* nell'animo di parecchi lettori, colpendone la sensibilità, affinandone il gusto per tutto ciò che è bello, onesto e sincero, persuadendo al bene e, di conseguenza, allargando la cerchia degli estimatori. Sul senso ultimo della vocazione, per esempio, egli affermava: «Il termine "vocazione" designa una categoria fondamentale della vita personale [...] Possiamo vivere contro la nostra vocazione, mai più però senza di essa. Siamo suoi per la vita, e forse è ancora essa che ci attende dall'altra parte della tomba»<sup>16</sup>. Una riflessione che indubbiamente scava dentro.

Nel presente studio cerchiamo di evidenziare come siano stati interpretati da Landsberg gli esempi di vita e di pensiero giunti sino a lui dal medioevo francescano, e in particolare dai capisaldi di quel movimento, cioè Francesco d'Assisi e Bonaventura da Bagnoregio<sup>17</sup>. A loro modo

<sup>14</sup> *Corrispondenza Landsberg / Mounier* (Parigi, 2 dicembre 1937): *Scritti I*, 776.

<sup>15</sup> P.L. LANDSBERG, *Le problème moral du suicide*, in *Esprit* 15 (1946) 128ss : *Scritti I*, 768.

<sup>16</sup> P.L. LANDSBERG, *Pierres Blanches*, in *Les Nouvelles Lettres*, ottobre 1938: *Scritti I*, 745.

<sup>17</sup> Al centro della nostra attenzione si trova il saggio di P.L. LANDSBERG, *La philosophie d'une expérience mystique. L'Itinerarium*, in *Supplément du Tome 51 di La Vie Spirituelle* 19 (1937) [71-85]: *Scritti I*, 511-524. Come asserisce egli stesso nel prologo all'*Itinerarium* (n. 2), Bonaventura è il settimo successore di Francesco nel governo dell'Ordine. Era stato eletto Ministro Generale dei frati francescani il 2 febbraio 1257, succedendo a Giovanni da Parma, destituito e incarcerato in seguito alle sue estreme tendenze spiritualiste. Resta datato e limitato l'aiuto offerto da J.-G. BOUGEROL (ed.), *Lexique Saint Bonaventure*, Editions franciscaines, Paris 1969. Un repertorio bibliografico ricco di 4842 titoli è: ID., *Bibliographia bonaventuriana (c. 1850-1973)*, Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 1974, quinto

anche questi uomini dello spirito, e al tempo stesso perfettamente incarnati, hanno fatto cadere parecchi muri nella storia della chiesa e nel loro specifico contesto geografico, storico e culturale, più in generale nella concezione antropologica del loro tempo.

## 2. MEDIOEVO, PROSPETTIVA DI ETERNITÀ

L'interesse per il medioevo nasce presto nell'animo di Landsberg, che sente di dover riservare ad esso un posto singolare, diverso da quello delle altre epoche storiche<sup>18</sup>. Non ancora terminati gli studi universitari, a ventun anni, pubblica il suo primo lavoro, intitolandolo *Il mondo del medioevo e noi*<sup>19</sup> e dedicandolo a Max Scheler. Come apertura sceglie tre diversi brani di Novalis, Dante e Agostino: sulla comunicazione e il tempo, l'ordine nell'universo, il rapporto fra virtù e ordine. In conclusione, per chiudere questo cerchio, ad altre tre appendici affianca una lauda di Jacopone da Todi, in cui Cristo parla all'anima dicendole: «Ordina que-

---

ed ultimo volume della serie pubblicata per commemorare il VII centenario della morte del *Doctor seraphicus*. Spunti rilevanti e interdisciplinari si trovano nei due volumi di F. CHAVERO BLANCO (ed.), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, I-II, Antonianum, Roma 1988. Di impostazione manualistica ma chiara: A. POMPEI, *Bonaventura da Bagnoregio. Il pensare francescano*, Miscellanea francescana, Roma 1993; L. SILEO, *La 'via' teologica di Bonaventura di Bagnoregio*, in G. D'ONOFRIO (ed.), *Storia della Teologia nel Medioevo. II. La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996, 699-767 (con ampia bibliografia). Un discreto aggiornamento bibliografico in: D. BOSCO, *Bonaventura da Bagnoregio*, in G. PENZO - P. SALADINI - R. LOLLI, *Filosofie nel tempo. Storia filosofica del pensiero occidentale e orientale. I. Dalle origini al XIV secolo d.C. Tomo II*, Spazio Tre, Roma 2001, 1053-1068. L'ultima traduzione della *Legenda maior* comparsa in italiano è: BONAVENTURA, *Vita di san Francesco*, Città Nuova, Roma 2005. Dopo la morte del P. Bougerol si aspetta che riprenda il suo corso la pubblicazione dell'*Opera omnia* bonaventuriana (per i tipi di Città Nuova), rimasta ferma alcuni anni e solo di recente arricchita dal vol. XIV/2, *La difesa dei poveri contro il calunniatore*. Infine, è in fase di realizzazione il progetto di un *Dizionario Bonaventuriano*, curato da Prospero Rivi, Letterio Mauro, Pietro Maranesi e altri, che verrà a colmare lo spazio di una ponderata riflessione su opere, temi e sfide lanciate da san Bonaventura.

<sup>18</sup> Stessa attrattiva da parte del medioevo subiranno altri filosofi della storia come Karl Löwith (1897-1973, ebreo e discepolo di Heidegger, come era stato anche Landsberg); Eric Voegelin (1901-1985); ed Hans Blumenberg (1920-1996), che affrontano con vera passione i problemi storiografici relativi all'epoca medievale e tracciano interpretazioni fra loro discordanti. Sulle opposte visioni del medioevo, specie di Löwith e Blumenberg, un contrasto-scelta fondamentale anche per la comprensione della postmodernità, si veda: G. PASQUALE, *Oltre la fine della storia. La coscienza cristiana dell'Occidente*, Bruno Mondadori, Milano 2004.

<sup>19</sup> P.L. LANDSBERG, *Die Welt des Mittelalters und wir. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters*, F. Cohen, Bonn 1922, 19253.

sto amore tu che m'ami / Non è virtute senza ordine trovata... / Alma, tu se' empazita? / For d'orden tu se' uscita / Non t'è freno el fervore»<sup>20</sup>. Il sentiero indicato come possibile percorso di restaurazione parte dall'ordine, passa dalla consuetudine e attraverso l'anarchia torna di nuovo all'ordine. Naturalmente la strada inizialmente è in discesa, mentre poi è tutta quanta in salita.

Nel sottotitolo, *Ricerca storico-filosofica sul significato di un'epoca*, si coglie in un certo senso la distinzione ben chiara all'autore tra universale e particolare nella filosofia della storia. C'è tutto l'ottimismo giovanile nella proposta che egli sente di dover fare alla sua generazione, ossia quella di una *konservative Revolution*, una rivoluzione conservatrice ovvero la rivoluzione dell'eterno. Nell'ossimoro è racchiuso il punto d'inizio del cammino, per il momento tutto ideale, in attesa di consolidarsi nella proposta concreta e fattiva di quell'*Engagement*, l'impegno in prima linea, che diverrà uno dei pilastri dell'umanesimo cristiano di Landsberg e cuore pulsante del futuro personalismo francese<sup>21</sup>. Il realismo storico e il pensiero filosofico partono insieme, esattamente da questo desiderio di coinvolgimento personale nella storia degli uomini: «Tirarsi fuori è sempre l'inizio della generalizzazione, ma spesso è la fine della filosofia»<sup>22</sup>.

Il Secondo *Reich* era ormai alle spalle e a novembre del 1918, dopo la sconfitta in guerra e l'abdicazione dell'imperatore, era stata proclamata la Repubblica di Weimar. Un giorno Landsberg si farà eco della «voce di un pensatore libero», il filosofo russo Nikolaj A. Berdjaev (1874-1948), sottolineandone la sincerità e il sapere retto. Egli asseriva: «Gli eventi catastrofici che sono derivati dalla guerra del 1914 hanno un senso ancora più profondo. Il vecchio mondo è giunto al termine. Una nuova epoca è iniziata»<sup>23</sup>.

Weimar rappresenta per certi versi l'epoca d'oro delle arti e delle lettere, per altri una forma politica e sociale instabile. Per Landsberg è chiaro che una presa di posizione da parte di ciascuno è improcrastinabile e dunque vuole mettere sotto gli occhi dei lettori il modello medioevale con il segreto che racchiude: la possibilità di un'eternizzazione nell'oggi.

<sup>20</sup> P.L. LANDSBERG, *Die Welt*, 124.

<sup>21</sup> Al riguardo cfr. E. ZWIERLEIN, *Konservative Revolution und Engagement. Paul Ludwig Landsbergs Weg vom Ideal der konservativen Revolution zur Wirklichkeit des engagierten Humanismus*, in *Zeitschrift für Politik* 36 (1989/1) 88-95. Questo personalismo non rappresenta nessun cedimento all'individualismo, anzi si lega alla dottrina di J.H. Newman (1801-1890) sulla coscienza, fondamento del personalismo teologico, che tanto influsso esercitò in diverse scuole nel corso del '900.

<sup>22</sup> P.L. LANDSBERG, *Pierres Blanches: Scritti I*, 735.

<sup>23</sup> N. Berdjaev su *Esprit* di gennaio 1940, riportato da P.L. LANDSBERG, *Die Stimme eines freien Denkers*, in *Die Zukunft*, 2.2.1940: *Scritti I*, 727.

Perciò, al principio del suo scrivere, afferma: «Una nuova predilezione è condizione per una nuova visione [...] un amore nuovo verso il medioevo soffia come vento forte attraverso i nostri cuori»<sup>24</sup>. Contro tutti i vecchi pregiudizi che hanno riempito le pagine di storia con l'idea del medioevo come d'un tempo oscuro, segnato dalla superstizione e dal servilismo, *sine ira et studio*.

Di Francesco, come pure di Benedetto, Landsberg sente tutto il fascino, non restando indifferente di fronte alla loro grande lezione specialmente di umanità, disciplina e passione per Dio. Anche Oesterreicher evidenzia nel suo ritratto quest'aspetto, proprio dove si sofferma a descrivere l'idea di medioevo presa in esame e coltivata dal filosofo. Scrive:

Questo spirito (medievale) egli lo vede idealmente realizzato e luminosamente vivo nei grandi ordini religiosi, in particolare nei benedettini e nei francescani. E che fino ad oggi essi siano ancora mossi da questo stesso spirito è per lui un segno che non sono superati, ma che la loro fede e il loro modo di vivere sono sovrastorici<sup>25</sup>.

Su questa medesima linea si colloca al giorno d'oggi Jacques Le Goff, grande studioso dell'epoca medioevale. Nella prefazione ai suoi saggi su Francesco sente di poter asserire:

Nell'attrattiva che su ogni storico esercita la tentazione di raccontare la vita di un uomo (o di una donna) del passato, di scrivere una biografia che si sforzi di raggiungere la sua verità [...], Francesco è stato ben presto l'uomo che più di qualunque altro ha suscitato in me il desiderio di farne un oggetto di storia totale [...], storicamente e umanamente esemplare per il passato e il presente<sup>26</sup>.

Con la riflessione landsberghiana non tardiamo ad entrare in contatto con le varie forme di amore che sono racchiuse nella vocazione francescana. Il mondo perde ogni connotazione negativa, in quanto è creato da Dio, l'Architetto perfetto, che ha lasciato le sue tracce nelle crepe della storia e continua a guidarla con la sua azione provvidente: «Per i francescani è cosa buona nella sequela di san Francesco l'*amare mundum in Deo*, l'amore del mondo come opera di Dio, l'amore verso i *vestigia Dei*, le

<sup>24</sup> P.L. LANDSBERG, *Die Welt*, 7. Sono anche le parole con cui Oesterreicher comincia il suo saggio. Cfr. J.M. OESTERREICHER, *Walls*, 200.

<sup>25</sup> J.M. OESTERREICHER, *Walls*, 215.

<sup>26</sup> J. LE GOFF, *San Francesco d'Assisi*, Laterza, Roma-Bari 2000, VI.

orme divine di Tommaso, e così anche l'amore all'uomo, come creatura a sua immagine, conformata alla purezza»<sup>27</sup>.

Il mondo qui non può avere il significato di un'umanità chiusa nella sua autosufficienza e chiusa anche a Cristo. Piuttosto, esso appare come l'opera divina in Cristo, dato che «tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (Gv 1,3). In merito ai *vestigia Dei* si può qui brevemente ricordare che per Bonaventura c'è un triplice modo di essere delle cose rispetto a Dio (*vestigium, imago, similitudo*)<sup>28</sup>, corrispondente alla triplice causalità divina (*causa essendi, ratio intelligendi, ordo vivendi*). Tutte le cose create ed amate da Dio portano in sé *significatione* di lui, quindi a loro il senso definitivo viene dall'alto, ovvero l'ideale precede il reale. E in maniera inaspettata, mediante un richiamo alle *Gottspuren*, Landsberg - qui e altrove - prova a lanciare un ponte tra la filosofia francescana e quella del Dottore Angelico, attingendo continuamente allo scrigno delle ricchezze del medioevo. Egli in verità non sembra preoccupato di rimarcare la distanza a tutti nota fra la linea aristotelico-averroista-tomista e quella platonico-agostiniano-francescana; fra il cristianesimo, che di sicuro segna l'età medievale, inteso secondo la prospettiva di Tommaso (il prevalere dell'intelletto sulla volontà o della teologia sulla filosofia), e l'orizzonte spiccatamente bonaventuriano di epifania della bontà del Dio trinitario (primato del *bonum* sul *verum*).

In riferimento al mondo come insieme delle realtà create, ivi inclusa la luce (cfr. Gen 1,3: «Dio disse: "Sia la luce!". E la luce fu»), si potrebbe costruire una sorta di *filosofia della luce*, prendendo in esame il contributo specifico di san Bonaventura: «Tutto il mondo, infatti, è come uno specchio, pieno di luci, come carbone che diffonde luce»<sup>29</sup>.

Afferma il P. Bougerol, tra i massimi conoscitori del pensiero bonaventuriano: «Il Medioevo cerca la luce. Compare il vetro alle finestre del-

<sup>27</sup> P.L. LANDSBERG, *Die Welt*, 56. Questi concetti sono espressi con simili parole anche da J.M. OESTERREICHER, *Walls*, 216.

<sup>28</sup> BONAVENTURA, *Sermo IV (Unus est magister vester Christus)*, 16-17: *In creaturis reperitur triplex modus conformitatis ad Deum. Quaedam enim conformantur Dei sicut vestigium, quaedam sicut imago, quaedam sicut similitudo*. Per questo scritto ed altri in seguito ricordati si rimanda all'edizione Delorme, Quaracchi 1934.

<sup>29</sup> BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron* II, 3. Anche al centro dell'opuscolo *Reductio artium in theologiam* si ritrova il diffondersi di molteplici luci, a partire dalla luce fontale del Padre, secondo il metodo *divisio-reductio* caro a Bonaventura. Ne tratta A. POMPEI, *Bonaventura*, 160-163. Vedremo, dunque, che nell'universo analogico bonaventuriano, alla scoperta del suo nucleo più profondo, è impossibile prescindere «dall'influsso della luce, il più nobile analogo dello spirito nel mondo dei corpi»: É. GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, Jaca Book, Milano 1994, 448; or. fr.: ID., *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1923, 19533.

le cattedrali e delle case [...] La ricerca fisica della luce si trasforma presto in ricerca del suo significato. Si dice che il XII secolo abbia scoperto la natura e l'abbia descritta, ma il XIII secolo ne ricerca le cause»<sup>30</sup>. Tale ricerca è condotta su due binari ugualmente importanti, quello ossoniense dell'osservazione scientifica della luce con Roberto Grossatesta, e quello parigino della riflessione metafisica con san Bonaventura<sup>31</sup>. Entrando in una cattedrale provvista di vetrate colorate non è difficile sentire la presenza di Dio. Non fu esperienza umanamente spiegabile quella di Paul Claudel (1868-1955), che ebbe la piena sensazione di un Dio amore e il desiderio profondo di convertirsi, durante i Vespri celebrati nella cattedrale di Nôtre Dame a Parigi. Era la solennità di Natale del 1886: la grazia lo stava toccando attraverso il canto del *Magnificat* e sicuramente con la luce giunta sino a lui da un medioevo profondamente intriso di misticismo<sup>32</sup>.

Landsberg legge volentieri e commenta certe pagine di Novalis o di altri esponenti di spicco del romanticismo tedesco, ma non sa cosa farsene dei romanzi storici proliferati nel XIX secolo, delle rievocazioni medie-

<sup>30</sup> J.G. BOUGEROL, *Introduzione generale alle Opere di San Bonaventura*, Città Nuova, Roma 1990, 23.

<sup>31</sup> Di Roberto Grossatesta (1167/70-1253), vescovo di Lincoln, teologo, filosofo e scienziato inglese, autore di una novantina di trattati, caratterizzati da una base sperimentale di osservazioni e dati, si consideri specialmente il *De luce seu de inchoatione formarum*, un'opera di cosmologia. A mo' di introduzione generale si legga: L. SILEO, *I primi maestri francescani di Parigi e di Oxford*, in G. D'ONOFRIO (ed.), *Storia della Teologia nel Medioevo*. II, 645-698 *ivi* 672-684 (con bibliografia su Grossatesta in 694-698). Nel 750° anniversario della sua morte è stata pubblicata una raccolta di saggi, tra cui uno sulla sua metafisica della luce: S. GIEBEN, *Grosseteste and Universal Science*, in M. O'CARROLL (ed.), *Robert Grosseteste and the Beginnings of a British Theological Tradition. Papers delivered at the Grosseteste Colloquium held at Greyfriars, Oxford on 3rd July 2002*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2003, 219-238. Per una carrellata di testi esemplificativi di Grossatesta, oltre che di san Bonaventura, cfr.: H. POUILLON, *La beauté, propriété transcendente chez les Scolastiques (1220-1270)*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 15 (1946); C. BIGI, *La dottrina della luce in s. Bonaventura*, in *Divus Thomas* 64 (1961) 392-422. Su tale argomento si sofferma anche O. TODISCO, *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, EMP, Padova 20052, 298-299. In quest'opera più in generale si mostra il primato francescano del bene sulle prospettive adottate da Nietzsche (e più tardi da Hitler), in grado di mortificare o eliminare molteplici forme di vita.

<sup>32</sup> Un'impronta di questa conversione si ritrova specialmente nell'opera teatrale di P. CLAUDEL, *L'annuncio a Maria*, Rizzoli BUR, Milano 20053. Recente è lo studio del teologo G. WEIGEL, *The Cube and the Cathedral. Europe, America and Politics without God*, Basic Books, New York 2005, in cui si descrive la contrapposizione tra il Cubo (*la Grande Arche de la Défense*, il monumento alla modernità laica voluto da François Mitterand, fuori Parigi) e la cattedrale di Nôtre Dame, metafora della divergenza che oppone oggi in Europa laicismo e cristianesimo.

vali frutto di una sensibilità patetica e sognante<sup>33</sup>. Punta assai più in alto e proclama: «Nessun “ritorno al medioevo” ci può giovare, nessuna neomistica, nessuna neoscolastica. Ci può giovare solamente la riscoperta dell’eterno nel mondo, anche nel mondo della storia, anche nel medioevo. Solo l’eterno può essere un modello decisivo»<sup>34</sup>. Si potrebbe, dunque, affermare che è continua la dialettica fra tempo ed eternità, fra il misurabile nella dimensione umano-contingente e l’irrecuperabile in quella divino-assoluta, senza inizio né fine. A ben pensarci, più che d’una opposizione dialettica, si potrebbe parlare di successione logica, in quanto il tempo rappresenta l’inizio stesso dell’eternità, secondo una concezione tipicamente balthasariana<sup>35</sup>. Per tornare al tema della luce in precedenza accennato, «siamo sul crinale tra tempo ed eterno, dove il tempo non è senza la luce dell’eterno e l’eterno senza l’ombra del tempo»<sup>36</sup>. Non sono due realtà contrastanti, ma consequenziali. Si potrebbe anche affermare che ogni tempo pesante, di buio e di peccato, viene trasformato in tempo lieve della fede e dell’amore<sup>37</sup>. Ciascun individuo è in una catena intergenerazionale, per cui la storia da cui proviene è importante ai fini della storia che verrà.

Di fronte a un simile enunciato, cioè quello del medioevo come archetipo d’eternità, si comprende come mai le recensioni all’opera prima di Landsberg furono largamente favorevoli e poche le critiche ad un lavoro tanto erudito e documentato, innovativo e pieno di coraggio<sup>38</sup>.

---

<sup>33</sup> A dimostrare quanto fossero presenti anche i religiosi, e i frati mendicanti in particolare, in tali rievocazioni, si può leggere ad esempio: L. CIBRARIO, *Scene storiche del Medio Evo d’Italia*, Tip. dell’Industriale, Napoli 1840. Nella prima di 4 scene complessive si trova il ritratto del domenicano fra Giovanni da Vicenza, che dialoga col feroce tiranno Ezzelino III da Romano, capo della parte ghibellina, e con Alberico, suo fratello minore: «Ma e contro l’incontinenza, la superbia e la cupidigia crudele dei potenti ancora predicavano quei primi seguaci di Francesco e di Domenico senza rispetto alla forza, senza sgomento delle persecuzioni» (p. 9).

<sup>34</sup> *Nur das Ewige kann entscheidend Vorbild sein*: P.L. LANDSBERG, *Die Welt*, 99.

<sup>35</sup> Cfr. ad esempio la III parte di H.U. VON BALTHASAR, *Il Tutto nel Frammento. Aspetti di teologia della storia*, Jaca Book, Milano 19902, 95-194. E ancor prima, Karl Barth sostiene l’idea di quest’incontro fra tempo ed eternità, proclamando - come fosse un manifesto - che Dio ha tempo per l’uomo (*Gott hat Zeit für die Menschen*) dal momento della creazione a quello della redenzione, sino ad ogni puntuale espressione del suo amore provvidente.

<sup>36</sup> O. TODISCO, *Lo stupore*, 298.

<sup>37</sup> Per la teoria «psicologica» del tempo formulata da Agostino, cfr. il libro XI delle *Confessiones*, interamente dedicato a quest’argomento.

<sup>38</sup> È sufficiente scorrere la letteratura sul pensiero di Landsberg per ritrovare numerose illustri recensioni a *Die Welt des Mittelalters und wir*: Jacob Adrian, Franz Arens, Joseph Bernhart, Karl Fleischmann, Romano Guardini, Hermann Hesse, Otto Lerche, Alfred von Martin, Anton L. Mayer-Pfannholz, Heinz Monzel, Friedrich Muckermann S.J., Leopold

### 3. LA FILOSOFIA DI UN'ESPERIENZA MISTICA

#### 3.1 Francesco incontra Domenico

Nel 1919 il Padre Bernadot, dei Domenicani di Francia, sentì forte l'impulso a fondare una nuova rivista di spiritualità. Era l'anno della firma del Trattato di Versailles e dei conseguenti risarcimenti alla Francia e agli altri paesi alleati al termine della prima guerra mondiale. Nasceva dalle macerie e dai caduti di un'«inutile strage» il tentativo di dare nuovo slancio e vitalità al pensiero teologico e spirituale dell'Ordine dei Predicatori, da sempre volto a «trasmettere agli altri le verità contemplate». Il nome della rivista che ospitò il contributo di Landsberg, risalente al 1937, è *La Vie Spirituelle. Ascétique et Mystique*, che ancor oggi viene pubblicata e largamente diffusa. Si inseriva nel novero delle qualificate riviste domenicane già nate e cresciute come *Revue thomiste*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, *Divus Thomas*, *Angelicum*.

Negli anni Trenta del secolo scorso in *Vie Spirituelle* comparivano articoli e saggi di padri domenicani, che già facevano parlare di sé quali Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964), per molti anni insegnante all'*Angelicum* di Roma<sup>39</sup>; Marie-Dominique Chenu (1895-1990), che proprio nel 1937 iniziò a far circolare in poche copie il suo manifesto teologico, *Une école de théologie. Le Saulchoir*<sup>40</sup>, dopo 5 anni posto all'*Indice* dei libri proibiti dalle autorità ecclesiastiche romane; Hyacinthe Dondaine (1893-1987), che diverrà fine conoscitore della teologia trinitaria e sacramentaria di san Tommaso; Yves M.-J. Congar (1904-1995), anima del movimento ecumenico del secolo XX. Quest'ultimo, ancora nel 1937, inaugurò la collana di testi «Unam Sanctam», a cui deve tantissimo lo sviluppo dell'ecclesiologia contemporanea, e per la prima volta incontrò A.M. Ramsey, destinato a diventare arcivescovo di Canterbury e a suscitare in lui un'ammirazione sincera verso la liturgia anglicana.

Il 1937 segnò questi ed altri eventi nel mondo della teologia cattolica, in particolare di quella domenicana francese, e significò anche per Landsberg una serie di ulteriori affermazioni sul versante prettamente filoso-

---

Sange, Leo Sudhoff, Karl Thieme, Karl Weidel, Karl Wich e Xavier Zubiri. Si tratta della sua opera in assoluto più recensita in un arco di tempo che va dal 1922 al 1929. Cfr. la *Nota bibliografica* in *Scritti* I, 211-218; qualche espressione o giudizio favorevole si può leggere in *Scritti* I, 34-35, oppure nella fonte d'origine: J.M. OESTERREICHER, *Walls*, 217-218.

<sup>39</sup> In questa Università Pontificia, primo caso nella storia dell'educazione cattolica, fu fondato nel 1950 da P. Paul Philippe O.P. († 1984) l'Istituto di Spiritualità per lo studio scientifico e sistematico della teologia ascetico-mistica, fucina di rinnovamento teologico e di formazione spirituale, i cui prodromi stiamo descrivendo.

<sup>40</sup> In traduzione italiana: M.-D. CHENU, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1982.

fico e culturale europeo. Su invito di Léon Brunschvicg egli tenne un corso alla Sorbona sull'esistenzialismo tedesco, a partire dalle pagine kafkiane. In un viaggio a Cambridge rivide il suo professore di «Sociologia e giurisprudenza» alla Facoltà filosofica di Freiburg, Hermann U. Kantorowicz, che sarebbe poi morto nel 1940<sup>41</sup>.

Ci fu un suo intervento, già prima ricordato<sup>42</sup>, alla seduta del 4 dicembre 1937 del XXXVII Congresso della Société française de Philosophie sul tema «Soggettività e trascendenza». Qui si soffermò molto a parlare di Kierkegaard e della sua vocazione, oltre che dell'io collocato fra due forze, corrispondenti all'impeto dionisiaco di Nietzsche e all'estasi spirituale. Uscirono alcuni articoli su Scheler<sup>43</sup>, su «Marx e il problema dell'uomo»<sup>44</sup>, la traduzione tedesca dell'*Essai sur l'expérience de la mort*<sup>45</sup>, e in *Esprit* di novembre 1937 le *Réflexions sur l'engagement personnel*<sup>46</sup>, ove descriveva il fondamento antropologico dell'impegno e formulava una teoria personalista della conoscenza.

Non si potrebbe qui tacere della rilevanza d'un incontro che avveniva con il contributo di Landsberg proprio nelle pagine di *Vie Spirituelle*. Grazie al nostro filosofo, chiamato a vivere la sua vocazione nello stato di vita laicale, si realizzava una volta ancora l'appuntamento tra Francesco e Domenico. Nell'aiuola del pensiero domenicano francese, assai rigogliosa e piena di germogli, spuntava un'erba di colore francescano, recante il nome e la linfa di colui che veniva unanimemente riconosciuto come erede spirituale del Serafico Padre. Il che non è poco, se si pensa all'annosa polemica che aveva investito schiere di *magistri* (con divergenze tra secolari e religiosi mendicanti, oltre che tra domenicani e francescani) e aveva diviso le scuole teologiche, anzitutto quella parigina, opponendo due diverse letture della realtà umana, della storia, di Dio<sup>47</sup>.

---

<sup>41</sup> Di lui Landsberg scrisse in un necrologio: «L'incontro con un uomo veramente libero e intelligente è un arricchimento unico [...] era un uomo che agiva sempre secondo le sue convinzioni, senza interrogarsi sulle conseguenze esterne»: P.L. LANDSBERG, *Hermann U. Kantorowicz zum Gedächtnis*, in *Die Zukunft*, 8.3.1940: *Scritti I*, 730.

<sup>42</sup> Cfr. *supra* nota 6.

<sup>43</sup> P.L. LANDSBERG, *L'acte philosophique de Max Scheler*, in *Recherches philosophiques* 6 (1936-37): *Scritti I*, 337-350.

<sup>44</sup> P.L. LANDSBERG, *Marx et le problème de l'homme*, in *La vie intellectuelle* 51 (1937): *Scritti I*, 425-441.

<sup>45</sup> *Scritti I*, 225-275.

<sup>46</sup> *Scritti I*, 459-475.

<sup>47</sup> Un chiaro riflesso di quest'antica contesa si può cogliere nella disposizione della materia e nei toni marcati dell'opera del filosofo domenicano T. CAMPANELLA, *Apologia dell'Immacolata Concezione*, L'Epos, Palermo 2004, 100: «Sono inesperti e invidiosi coloro che per questo rendono san Tommaso e i domenicani inferiori a Scoto, ai francescani e ai gesuiti, poiché sono sconfitti nella controversia sul concepimento. In questa controversia

Un tentativo era riuscito perfettamente nella linea della conciliazione e dell'armonia degli opposti grazie alla poesia, arte che sortisce effetti inimmaginabili. Dante Alighieri nel XII canto del *Paradiso* ritrae Bonaventura con poche, efficaci pennellate e fa dire alla sua anima, iniziando il racconto della vita di Domenico: «L'amor che mi fa bella / mi tragge a ragionar»<sup>48</sup>, unendo in sintesi rara le facoltà dell'intelletto e della volontà, le spinte di necessità e libertà, le istanze della fede e quelle della ragione. E fotografando in un solo gruppo i giganti della spiritualità medievale europea.

Dunque, erano anni di un certo qual fermento teologico, in cui non si trascurava neppure di ritornare alle fonti del pensiero cristiano. Inseriti nelle pagine di *Vie Spirituelle* si trovavano testi antichi dei Padri della Chiesa, adoperati come nutrimento sostanzioso e guida sicura verso la maggiore conoscenza dell'amore e delle verità divine. Uno strumento di teologia ascetica e mistica come questo sembrò la casa ideale per ospitare la riflessione di Landsberg sull'*Itinerarium mentis in Deum*.

### 3.2 I passi dell'*Itinerarium*

In questo opuscolo scritto nel 1259 sul monte della Verna, ove Francesco 35 anni prima aveva ricevuto le stigmate, san Bonaventura traccia all'anima francescana i sentieri della sua elevazione in Dio<sup>49</sup>. Egli, dopo aver lasciato la cattedra parigina di teologia da oltre due anni, non smette di cercare Dio mediante la sua esperienza di teologo e l'insieme del suo bagaglio culturale ed esistenziale. Lo scopo ultimo dell'articolo di Landsberg è «definire il senso universale di un esempio personale»<sup>50</sup>, parten-

---

non sono sconfitti veramente, in altre restano sempre vincitori e in questa ancor di più». E come titolo del capitolo IV: *Da sempre i domenicani superano i francescani e i tomisti superano gli scotisti*.

<sup>48</sup> D. ALIGHIERI, *Paradiso*, XII, 32. Per approfondire questi temi è possibile ricorrere ad una *Lectura Dantis*, ad esempio: A. BERTOLDI, *Il canto XII del Paradiso letto da Alfonso Bertoldi nella Sala di Dante in Orsanmichele*, G.C. Sansoni, Firenze 1912; o anche: D. ALIGHIERI, *Canto XI del Paradiso* (FF 2103-2112); utile in più: R. MANSELLI, *San Francesco e san Domenico nei canti del Paradiso*, in *Frate Francesco* 38 (1971) 143-154.

<sup>49</sup> A settembre 1988 si svolse alla Verna un Simposio di studi sull'*Itinerarium mentis in Deum*. Risultano molto interessanti per l'approfondimento dei temi di quest'opera gli *Atti* comparsi in *Studi francescani* 85 (1988) 199-403. L'allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, card. Ratzinger, durante la concelebrazione finale, tenne l'omelia sull'insegnamento del grande teologo francescano, presentando «il prodigio delle Stigmate come la sintesi emblematica della discesa di Dio all'uomo, perché l'uomo possa salire a Dio: il punto d'incontro è l'incendio d'amore che si consuma nella croce»: G.G. ZOPPETTI, *Symposium sull'«Itinerarium mentis in Deum» di San Bonaventura (La Verna, 14-17 settembre 1988)*, in *Vita Minorum* 59 (1988) 369-374 *ivi* 373-374.

<sup>50</sup> *Scritti* I, 512.

do dall'esperienza di Francesco d'Assisi, raccolta e reinterpretata dai suoi discepoli. Come percorso strumentale il nostro filosofo sceglie di offrire un sunto delle tappe che Bonaventura descrive in un prologo, sei capitoli (corrispondenti ai sei giorni della creazione) e il settimo ed ultimo capitolo, in cui «questo rapporto tra la filosofia e la vita di san Francesco è ulteriormente chiarito»<sup>51</sup>, grazie alla via della conoscenza per immedesimazione. Bonaventura segue la concezione base di Gioacchino da Fiore, secondo il quale le sette epoche dell'Antica Alleanza corrispondono alle sette epoche della Nuova Alleanza. Si possono individuare e provare a descrivere cinque concetti-chiave, che di questo contributo rappresentano l'ossatura: il cristocentrismo, il significato speciale attribuito alla Verna, la mistica, la morte, l'universalità.

### 3.2.1 Una filosofia cristocentrica

L'influsso esercitato da Bonaventura su Landsberg non prescinde sicuramente dall'armoniosa teologia della storia sviluppata dal primo. Già Landsberg si era dedicato ad approfondire l'opera di sant'Agostino, attingendo da lui la percezione dell'ambiguità del divenire storico. Questo breve studio sul pensatore francescano ha il merito di ricordare a teologi e filosofi contemporanei, unilateralmente propensi a volgersi al presente e al futuro, l'ineliminabile legame col passato, col centro vivo che è Cristo, del pensiero e della realtà cristiana. Scrive Landsberg a proposito di Bonaventura:

Il simbolismo costante della sua filosofia nell'interpretazione della natura, della storia e della Bibbia, il cristocentrismo assoluto, il primato dell'emozione amorosa sulla speculazione pura ed un biblicismo così potente che pervade la stessa terminologia filosofica, mi sembrano essere nel pensatore francescano i tratti più vicini alla pietà medievale popolare. Con lui si entra in un clima più caldo, più gotico<sup>52</sup>.

Con poche pennellate l'autore ritrae già tutto l'*Itinerarium* di Bonaventura. L'impressione effettivamente pare giusta e fondata, specialmente considerando che viene da un profondo conoscitore del medioevo, la cui patria adottiva era ormai la Francia, vera culla dell'arte gotica. E ancora:

Il cristocentrismo di tutta la filosofia bonaventuriana è l'eredità di san Francesco. Il progetto dell'*Itinerarium* è stato concepito da Bonaventura trentatré anni dopo la morte del Santo, nella solitudine della Verna, il sacro

<sup>51</sup> *Scritti* I, 520.

<sup>52</sup> *Scritti* I, 512.

luogo dove il Fondatore aveva ricevuto le stigmate della passione [...] Visione che simbolizza l'itinerario spirituale di Francesco nel suo correre dietro a Cristo<sup>53</sup>.

Proveremo ora a meglio delineare il quadro spirituale, perfettamente staurologico, in cui il monte della Verna può dirsi monte santo ovvero monte del compimento<sup>54</sup>.

### 3.2.2 Alla Verna, «terrazza di redenzione»

È alla Verna che si compie l'ascesa e si sperimenta come «l'estasi mentale e mistica acquieta l'intelletto e trasporta tutto l'affetto in Dio»<sup>55</sup>. In questo contesto, che non funge da semplice cornice, ma è realizzazione di un percorso cristocentrico, la vita di frate Francesco assume per Landsberg significati nuovi e più alti: «Il santo delle stigmate è diventato un esempio insostituibile, poiché fu condotto al vertice dell'identificazione amorosa»<sup>56</sup>. La scalata alla santa montagna diventa già figura della personale chiamata alla cristificazione, secondo quanto verrà mirabilmente ripreso e descritto dai mistici spagnoli, in particolare nella salita al monte Carmelo. Per Bonaventura la Verna è il *mons excelsus*<sup>57</sup>, non solamente il luogo più adatto per ritirarsi e scrivere d'un *excessus mentis*, ma soprattutto la roccia spoglia dove l'essere umano non può non incontrare il divino. Altri teologi e maestri di spiritualità, incontrando questa vetta, la porranno al compimento del cammino francescano, paradigmatico per quello d'ogni persona. Vediamo alcuni casi in particolare.

Il mistico francescano Ubertino da Casale (1259-1327), convertito dalla beata Angela da Foligno (1249-1309), che reputava sua «reverenda e santissima madre», scrisse nel 1305 sul sacro monte della Verna la prima redazione d'un voluminoso trattato in cinque libri, l'*Arbor vitae crucifixae*,

<sup>53</sup> *Scritti* I, 515-516.

<sup>54</sup> Un'iscrizione che si trova nel santuario francescano dice: *Non est in toto sanctior orbe mons* («Altro Monte non ha più santo il mondo»). Non è questo il luogo per tentare di offrire una bibliografia sui significati e le vicende collegate alla Verna. Solamente per l'aspetto storico si rimanda ai due tomi curati da A. CACCIOTTI (ed.), *Itinerarium Montis Alvernae. Atti del Convegno di Studi Storici. La Verna 5-8 Maggio 1999*, I-II, Firenze 2000 [= *Studi francescani* 97 (2000/3-4)].

<sup>55</sup> È questo il titolo del capitolo VII dell'*Itinerarium: De excessu mentali et mystico in quo requies datur intellectui, affectu totaliter in Deum per excessum transeunte*.

<sup>56</sup> *Scritti* I, 520. Dirà il Divino Poeta: «Nel crudo sasso intra Tevere ed Arno / da Cristo prese l'ultimo sigillo, / che le sue membra due anni portarno»: D. ALIGHIERI, *Paradiso*, XI, 106-108.

<sup>57</sup> BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum* VII, 3.

in cui sostanzialmente illustra la vita e la passione di Cristo<sup>58</sup>. Il libro V è dedicato tutto a Francesco e al francescanesimo come coronamento e *fructificatio* più alta della storia e fu certamente fonte d'ispirazione per il canto XI del *Paradiso* dantesco. L'idea madre dell'opera è da ricercare nel *Lignum vitae* (o *Albero della vita*) di san Bonaventura.

Saltando in avanti di circa sei secoli, Romano Guardini (1885-1968), amico della famiglia Landsberg, ricevette l'incarico di tenere un discorso commemorativo per il VII centenario della morte di san Francesco (1226-1926). Nell'ultimo capitolo, intitolato «I segni dell'amore crocifisso», egli collocò la Verna come esperienza-scenario conclusivo della storia di quest'uomo della Provvidenza, riportando un brano della *Leggenda dei Tre Compagni* e descrivendo così la fase del ritiro più assoluto: «Francesco era già malato. Egli sapeva che la sua strada non sarebbe stata più lunga e aspirava a un periodo di perfetta solitudine e di preghiera raccolta. Nel bosco si fece costruire, in disparte dai compagni, una capanna di rami, e nel giorno dell'Assunzione di Maria, il 15 agosto, entrò nel silenzio orante»<sup>59</sup>.

Insieme a Landsberg, tra i tanti collaboratori assidui di *Esprit*, figurava anche Étienne Gilson (1884-1978), filosofo cristiano e storico della filosofia medievale. Con lui nel periodo francese Landsberg poté stringere legami di conoscenza e di stima. Ne *La filosofia di san Bonaventura*, sempre verso la fine, Gilson spiegava in questo modo l'evento capitato a Francesco sulla Verna:

Il termine è giunto e il pensiero lo tocca, ma è proprio in questo momento che esso teme di disperarne [...] Tra l'Essere e il nostro quasi nulla si pone un mediatore, che è il Cristo [...] L'anima giunge alla meta [...] è ridiventata l'immagine di Dio che era già stata nel paradiso terrestre, una specie di cosa perfetta che ha raggiunto il suo compimento, come la creazione ebbe il suo alla sera del sesto giorno. Non le resta più nulla da raggiungere, perché tutto ha ricevuto»<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> Cfr. UBERTINO DA CASALE, *L'albero della vita crocifissa di Gesù* (FF 2044-2102, con introduzione di Felice Accrocca; si tratta di brani scelti dal libro V).

<sup>59</sup> R. GUARDINI, *San Francesco*, Morcelliana, Brescia 20052, 43; or. ted.: ID., *Der heilige Franziskus* (1927) in *In Spiegel und Gleichnis* (19321-19907), 181-203. Può anche risultare utile la lettura del primo saggio dedicato a Bonaventura nella raccolta: ID., *Pensatori religiosi*, Morcelliana, Brescia 20012.

<sup>60</sup> É. GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, 428-429. Nella prima nota al suo saggio (che in *Scritti I*, 514, è inspiegabilmente posposta dal traduttore rispetto alla collocazione originale), Landsberg lascia intendere di conoscere bene la prima edizione di questo studio su san Bonaventura, risalente al 1923: «abbiamo anche la migliore monografia apparsa su un filosofo del medioevo, quella di Étienne Gilson».

Da notare, ancora una volta, come la visione del Serafino dalle sei ali si spieghi ed interpreti unicamente alla luce del Cristo crocifisso.

Di Ghislain Lafont (1928), monaco benedettino dell'abbazia di *La Pierre-qui-vire*, è una riflessione sulla teologia medievale francescana, che riguarda assai da vicino il monte della Verna e la figura del Povero di Assisi, in quanto prolettica di un

ordine futuro interamente abbandonato all'*excessus*. Così san Francesco diventa come il simbolo di ciò che verrà alla fine dei tempi: nella sua umiltà e povertà assolute egli sta a significare il termine della storia; ma egli indica anche, come nessun altro prima di lui, il centro contemplativo della vita cristiana quaggiù; nella sua esperienza unica della Verna egli manifesta il compimento della vocazione umana all'amore estatico e alla conoscenza ineffabile di Dio in Gesù crocifisso<sup>61</sup>.

Quasi si potrebbe parlare di un punto omega, che mostra Francesco una volta ancora identificabile come *alter Christus*, presente lungo il corso della storia e concentrato alla fine di essa. E inoltre si può descrivere la Verna non solo come il «monte santo, altura stupenda [...] dimora divina» (Sal 48,3), ove a Sion viene collegato dal salmista il tema della «montagna del nord», desunto dai poemi fenici; ma specialmente come il punto privilegiato d'osservazione della «fidanzata, la sposa dell'Agnello», ossia la Gerusalemme messianica, secondo la lettura escatologica del Veggente dell'Apocalisse, portato in estasi dall'angelo: *Et sustulit me in spiritu in montem magnum et altum, et ostendit mihi civitatem sanctam Ierusalem* (Ap 21,10). Questo monte, alla fine dei tempi, sarà come sospeso tra cielo e terra, adatto a godervi il panorama sublime della città degli eletti, in discesa come puro dono «dal cielo, da Dio, risplendente della gloria di Dio».

Un autentico teologo della storia è stato il prof. Giorgio La Pira (1904-1977), membro dell'Assemblea Costituente nel 1946, costruttore di speranza in tutti i giorni della sua vita. Lo si potrebbe definire l'apostolo della *spes contra spem*, l'operaio-sognatore di un mondo più bello perché più uno. Anch'egli sentì forte l'attrattiva della Verna e la rilesse e visse alla luce della sua personale esperienza e delle necessità impellenti del dialogo tra i credenti, anticipando le istanze del Vaticano II e l'alta considerazione verso Abramo, padre delle genti. Proprio costui, nella prospettiva teologica paolina, «ebbe fede sperando contro ogni speranza» (Rm 4,18).

---

<sup>61</sup> G. LAFONT, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, San Paolo, Ciniello Balsamo (MI) 1997, 131-137 *ivi* 136; or. fr.: ID., *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Cerf, Paris 1994.

La Pira «per la prima volta salì alla Verna il 18 luglio 1926, dopo la sua laurea: “Ho fatto a piedi – scrisse ai suoi – la strada da Bibbiena (13 chilometri di salita ripida) in tre ore!... Impressione?! Sublime!”»<sup>62</sup>.

Sembra che La Pira fosse entusiasta delle proposte e delle intuizioni su Maometto, san Francesco e il mistero della Verna da parte del prof. Louis Massignon (1883-1962)<sup>63</sup>. Questi, studioso e mistico francese, ritrovata improvvisamente la fede cattolica, divenne terziario francescano e paladino del dialogo fra cristiani e musulmani. Alla luce di ciò si può comprendere il pensiero di La Pira ben espresso in una delle sue *Lettere alle claustrali*, che porta la data del 18 settembre 1963:

Proprio ieri – stimate di san Francesco – parlavo alla Verna con un vescovo carmelitano; si diceva: – San Francesco si maturò spiritualmente quando «vide» i popoli dell’Islam quale termine della sua preghiera e del suo apostolato; quando sperò di andare in Marocco; quando andò (in piena crociata) in Egitto! Segno e prezzo insieme di questa maturazione furono appunto le stimate! Il Signore lo maturò sulla croce; fece della Verna una terrazza di redenzione propendente sullo spazio religioso di Israele e di Ismaele e sullo spazio religioso del mondo intiero!<sup>64</sup>.

Cercando gli spazi vitali del confronto e della crescita, insieme a tutti gli uomini e le donne di buona volontà, anche il «sindaco santo» aveva scoperto in Francesco d’Assisi il profeta di una pace possibile e nella Verna un centro stabile di gravità, perché l’uno e l’altra marchiati dal sigillo d’amore del Cristo.

---

<sup>62</sup> G. BASETTI-SANI, *La Verna per Giorgio La Pira e Louis Massignon*, in *Vita Minorum* 54 (1983) 400-407 *ivi* 403. Una ricostruzione precisa è stata fatta con le carte d’archivio del Convento da: A. BUCARELLI, *Giorgio La Pira pellegrino alla Verna*, in *PROVINCIA TOSCANA DEI FRATI MINORI* (ed.), *Giovanni Paolo II pellegrino alla Verna*, Firenze 1993, 107-110; già comparso nel *Supplemento ad Avvenire*, 16.9.1993.

<sup>63</sup> «Per commemorare il 13° centenario “solare” della morte del profeta Muhammad (632-1932) Massignon aveva domandato ai Francescani del Santuario della Verna di celebrare una novena di sante Messe, dal 31 maggio all’8 giugno 1932, e con un gruppo di “amici hallaggiani” di Parigi vi era salito in pellegrinaggio»: G. BASETTI-SANI, *Un orientalista cristiano: Luigi Massignon*, in *Frate Francesco* 38 (1971) 167-182 *ivi* 175.

<sup>64</sup> G. LA PIRA, *Lettere alle claustrali*, Vita e Pensiero, Milano 1978, 388. Si tratta senz’ombra di dubbio di una visione a 360 gradi, che ha l’impronta della sua apertura interiore e dell’universale fratellanza fra i popoli. Il 4 aprile 2005, nella Basilica dell’Annunziata a Firenze, è stata chiusa la fase diocesana del processo di beatificazione di G. La Pira. In occasione del I centenario della sua nascita sono stati pubblicati alcuni nuovi studi, tra cui segnalo in modo particolare: L. MARINI (ed.), *Giorgio La Pira e la vocazione di Israele*, Giunti, Firenze 2005.

Se si volesse ulteriormente definire questo scenario, si potrebbe anche dire della riflessione di Balthasar in *Gloria*. Anziché inserire il monte santo alla conclusione del cammino, egli sembra invece partire di lì, per tracciare un ideale percorso di speculazione ed elevazione, in cui alla santità si intrecciano le istanze filosofiche bonaventuriane<sup>65</sup>.

Tanti poeti, artisti, letterati negli anni sono saliti alla Verna, vi hanno abitato, hanno parlato di essa. Basterà qui menzionare Johannes Joergensen<sup>66</sup>, Giulio Salvadori, Giovanni Papini, Pietro Pancrazi, Domenico Giuliotti, Piero Bargellini, che hanno riconosciuto un ruolo particolare a questa rupe, vista come fonte della loro poesia e spiritualità, a volte di un rinnovamento interiore o di una vera e propria conversione. E che hanno testimoniato come nel silenzio si percepisca più distinta che mai la divina Parola<sup>67</sup>.

C'è una valenza universale, evidentemente, racchiusa nel luogo santo della Verna, che senza difficoltà alcuna viene a collocarsi tra gli spazi dello spirito, in una geografia della grazia che assume proporzioni di gran lunga superiori alla vicenda storica sanfrancescana. Non potrebbe certo

---

<sup>65</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica. II. Stili ecclesiastici. Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, Jaca Book, Milano 1985; contiene il saggio dedicato a Bonaventura (235-325) ed alcune pagine specialmente sul mistero della Verna (246-248).

<sup>66</sup> La cronaca del viaggio tutto francescano compiuto da J. Joergensen (1866-1956) fu scritta nell'autunno del 1903 in Danimarca con una prosa intrisa di poesia: «Tutto intorno a me è silenzio e deserto, e riesco appena a intravedere sul fondo della nebbia il disegno dei rami delle siepi gocciolanti di rugiada. Dietro di me il monte della Verna è nascosto nella nebbia; solo le campane di lassù m'invisano con il loro leggero tintinnio il saluto mattinale»: G. JOERGENSEN, *Il libro del pellegrino*, Minerva, Assisi 1991, 216. Gli ultimi quattro capitoli (165-220) sono dedicati interamente alla Verna e ai suoi dintorni.

<sup>67</sup> Cfr. F. MATTESINI, *Una stazione sacra dell'umanità*, in PROVINCIA TOSCANA (ed.), *Giovanni Paolo II*, 86-90, ripreso dal *Supplemento all'Osservatore Romano*, 17.9.1993, VI. Alla Verna si è recato come semplice pellegrino, più che in forma ufficiale, anche Papa Giovanni Paolo II, il 17 settembre 1993, nella festa delle Stimmate di san Francesco. Vi era salito già altre due volte, nel 1969 e a novembre 1971, in occasione del XXV anniversario della sua ordinazione sacerdotale. Una coppia di messaggi memorabili: il Santo Padre nel refettorio del convento disse di trovarsi in un «luogo privilegiato dove è nato non solamente il francescanesimo, ma è nato di nuovo anche il cristianesimo»: PROVINCIA TOSCANA (ed.), *Giovanni Paolo II*, 37; «Ringraziamo il Signore perché ci ha dato La Verna. Ringraziamolo per avercela lasciata attraverso i secoli fino a questo XX secolo, e speriamo che, con la grazia del Signore, La Verna passerà al Terzo Millennio»: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. XVI, 2. 1993 (luglio-dicembre), LEV, Città del Vaticano 1995, 796. In questa serie gli interventi pontifici alla Verna (inclusa la condanna dell'assassinio di don Pino Puglisi) sono alle pp. 781-796. Terza raccolta esaustiva è nell'*Osservatore Romano: Supplemento* del 17.9.1993; 18.9.1993, 1.4-5; 19.9.1993, 4. Un approfondito commento con numerose foto in: G. MATTEI, *Dall'Eremo dello Stigmatizzato all'Eremo degli Stigmatizzati del XX secolo. In pellegrinaggio con Giovanni Paolo II sulle orme di san Francesco dal Santuario della Verna alla Collina delle Croci in Lituania*, L'Osservatore Romano, Città del Vaticano 2004, 31-47.

sbagliare chi parlasse di luogo carismatico oppure di santuario della memoria religiosa. Nella prospettiva di un desiderio da realizzare gradualmente, attraverso la fatica quotidiana, ossia ritirarsi in qualunque attimo nella minuscola, silenziosa Verna rappresentata dal proprio cuore e là incontrare segni parlanti d'amore.

### 3.2.3 *La mistica, un amore in atto*

Una terza parola-chiave nello studio di Landsberg è «mistica». Facilmente nel pensare o dire «mistico», la mente vola verso quei doni straordinari che nel tempo vengono concessi ad alcuni solamente, segni di predilezione speciale, di indiscutibile derivazione soprannaturale. Per non cadere in tale errore d'interpretazione, occorre partire dal presupposto che la base e pure gli sviluppi della mistica sono oggettivi. Per troppo tempo la si è legata in maniera esclusiva alle predisposizioni naturali o alla grazia agente nel soggetto.

Dall'opera bonaventuriana si ricava l'attenzione alla dimensione mistica della teologia. Quando emergono in modo evidente i limiti dell'intelligenza umana, che può per un certo cammino aver sostenuto la speculazione del teologo, si sceglie di percorrere con maggior profitto la strada della conoscenza di Dio che è amore, per mezzo dell'amore stesso. In tale cammino il paradigma francescano resta di sicuro valore, come segnaletica ben visibile nel vasto panorama della teologia medievale ed anche posteriore<sup>68</sup>.

C'è un viaggio che ogni uomo, anche il più spirituale, può scegliere di intraprendere verso altri uomini, scoprendo con loro la gioia della fraternità, della differenza, della novità negli stili e nelle esperienze di vita. Si pensi qui ai resoconti di numerosi viaggi che sono andati a costituire un vero e proprio genere letterario, dal quale sono stati attirati anche i figli di san Francesco, come ad esempio il beato Odorico da Pordenone (1280 ca.-1331)<sup>69</sup>. Ma esiste pure un cammino che si realizza sui sentieri dell'Assoluto, quando l'*itinerarium hominis in hominem* si conclude per trasformarsi misticamente nell'*itinerarium hominis in Deum*, fattibile anche da un doppiamente amputato o da un anziano senza più forze fisiche. La persona ritrova le proprie origini più vere e si accorge che l'amputazione

<sup>68</sup> È interessante al riguardo la lettura di almeno un paio di voci nel *Dizionario di Mistica*: V. BATTAGLIOLI, *Francesco d'Assisi (santo)*, in L. BORRIELLO - E. CARUANA - M.R. DEL GENIO - N. SUFFI (ed.), *Dizionario di Mistica*, LEV, Città del Vaticano 1998, 526-531; A. POMPEL, *Bonaventura (santo)*, *ibid.*, 242-243.

<sup>69</sup> Del suo viaggio in Oriente ci è rimasta una cronaca avvincente tenuta da lui stesso; cfr. A. ANDREOSE (ed.), *Libro delle nuove e strane e meravigliose cose. Volgarizzamento italiano del secolo XIV dell'itinerarium di Odorico da Pordenone*, Ass. Centro Studi Antoniani, Padova 2000.

più seria è quella causata dal peccato, dalla ribellione contro Dio, che ha come conseguenza quella di affievolire la luce dello spirito. Nella possibile fuoriuscita da sé l'uomo riesce a decentrarsi, dirigendosi finalmente con decisione verso l'Assoluto. Si coglie per costituzione, e quindi di natura, pellegrino dell'Assoluto, in marcia verso un destino di salvezza. Una via in cui non contano tanto la sua discrezionalità ed il suo impegno, quanto piuttosto lo slancio e la fedeltà con cui l'Assoluto lo attira a sé<sup>70</sup>. E, dunque, l'esperienza mistica acquista valenza e colore di un'opportunità accessibile a tutti gli individui spirituali.

### 3.2.4 *La morte, via per eternarsi*

Il significato della morte nella speculazione di Landsberg è fondamentale, per cui anche questo contributo s'innesta nel tronco del suo pensiero, orientato a dare una risposta al dolore e all'angoscia del mondo. Guardare al mistero della morte con occhi liberi dalla paura rappresenta una conquista che l'autore potrà fare nel tempo e con l'approfondimento dell'aspetto religioso-trascendente dell'esistenza. Solamente di qui egli sarà in grado di offrire una risposta di tipo metafisico agli interrogativi sollevati dalla morte. In quegli stessi anni scrive:

Nessuno può sostenere che l'esperienza della morte del prossimo equivalga all'esperienza che farò della *mia morte*; tuttavia essa ha per me un significato così profondo, da appartenere essenzialmente alla mia esistenza personale e per nulla al «si» (*man*). Come esperienza vissuta differisce dai diversi stati psichici che può comportare. Non può essere confusa con nessun tipo di dolore e può persino essere vissuta con una certa gioia<sup>71</sup>.

Esiste una valenza positiva della morte, che si può percepire semplicemente riflettendo sulle tappe della salita mistica dell'anima a Dio. Se c'è una beatitudine che essa riesce a provare già prima della morte, è di tipo provvisorio, giacché quella duratura, perpetua e definitiva coincide con la visione beatifica ultraterrena. «È la morte che realizza eternamente tale stato [...] Il settimo giorno nella sua pienezza è l'eternità: per arrivarci veramente occorre morire, uscire dal tempo definitivamente. L'e-

---

<sup>70</sup> In questa prospettiva venne pubblicato da G. MARCEL, *Homo viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'espérance*, Montaigne, Paris 1945; tr. it.: ID., *Homo viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, Borla, Roma 1980, ove è descritto il mistero ontologico per cui l'esistenza è partecipazione all'Essere. La successione consequenziale dei due *itineraria hominis* è una delle conclusioni a cui approda il manuale di A. ALESSI, *Sui sentieri dell'Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, LAS, Roma 20042.

<sup>71</sup> P.L. LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort: Scritti I*, 239-240.

stasi mistica è una morte, un *eternarsi* istantaneo»<sup>72</sup>. Sembra di ritornare ai temi già presenti nel primo studio *Il mondo del medioevo e noi*, in cui – come abbiamo visto – tra vari modelli e categorie da Landsberg viene data dignità e incisività soltanto all'eterno.

Poiché lo stato dell'estasi mistica corrisponde al settimo giorno nel racconto della creazione, è solo nel VII capitolo dell'*Itinerarium*, esattamente al termine dell'opera, che Bonaventura può affermare: «Chi desidera questa morte può vedere Dio, poiché è indubbiamente vero che *l'uomo non mi potrà vedere senza morire*. Moriamo, dunque, ed entriamo nella caligine, tacitiamo gli affanni, le passioni e i fantasmi»<sup>73</sup>. E compiendo un volo leggero nella storia della mistica, lo stesso Landsberg avverte: «Questa relazione essenziale tra la quiete mistica e la morte che ci eternerà sarà più tardi il centro stesso della mistica spagnola»<sup>74</sup>. Sia la permanenza in Spagna per lunghi periodi, sia la lettura e lo studio delle opere di S. Teresa d'Avila costituiscono un incentivo per comparare fra loro i testi bonaventuriani e quelli teresiani e per descrivere il cammino ascetico-mistico dei santi: «Se la vita è in realtà morte, la morte è in realtà Vita [...] I santi, che muoiono accedendo alla visione beatifica, giungono alla Vita eterna, alla presenza divina che è l'unica vera presenza»<sup>75</sup>. Con un riferimento esplicito al pensiero di Agostino, ai gradi della sua esperienza mistica e alla domanda che i mistici spagnoli sempre si ponevano: *¿Muero, porque no muero?*

Oggi si potrebbe con frutto completare questa riflessione sulla morte, andando a rileggere ciò che il Vaticano II ci ha offerto a proposito del mistero dei misteri:

In faccia alla morte l'enigma della condizione umana raggiunge il culmine [...] Il germe dell'eternità che (l'uomo) porta in sé, irriducibile com'è alla sola materia, insorge contro la morte. Tutti i tentativi della tecnica, per quanto utilissimi, non riescono a calmare le ansietà dell'uomo: il prolungamento di vita che procura la biologia non può soddisfare quel desiderio di vita ulteriore, invincibilmente ancorato nel suo cuore<sup>76</sup>.

<sup>72</sup> *Scritti* I, 522.

<sup>73</sup> BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum* VII, 6.

<sup>74</sup> *Scritti* I, 523.

<sup>75</sup> P.L. LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort: Scritti* I, 267.

<sup>76</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 18. Per una riflessione ulteriore sulla morte cfr.: G. LORIZIO (ed.), *Morte e sopravvivenza. In dialogo con Xavier Tilliette*, AVE, Roma 1995; B. FORTE - V. VITIELLO, *La vita e il suo oltre. Dialogo sulla morte*, Città Nuova, Roma 2001.

Era pure nelle pagine di Landsberg il senso profondo di tale insurrezione e della libertà dalla morte procurata all'uomo da Cristo col suo sacrificio e la sua morte.

### 3.2.5 «Un nucleo di universalità»

Ultimo concetto che si ricava dalle pagine qui presentate, cifra interpretativa della proposta di Landsberg, è la chiamata all'universalità, racchiusa nell'avventura di Francesco e di Bonaventura. Scrive il filosofo renano: «La storia di san Francesco contiene un nucleo d'universalità, dacché essa diviene la regola della nostra vita. Scoprire nella vita individuale di san Francesco l'espressione della vita universale di ogni vero uomo spirituale è, per Bonaventura, il compito centrale della sua filosofia cristiana»<sup>77</sup>. Di qui provengono alcune considerazioni a tre diversi livelli.

Anzitutto, tale *noyau d'universalité* ha il potere di rendere l'esperienza francescana perennemente valida, informando di sé i giorni, le parole e i gesti di quanti desiderano coltivarsi interiormente e amplificare le risonanze del proprio spirito. Come già nella luce della Rivelazione è presentata agli uomini d'ogni tempo e latitudine la possibilità della cristificazione in base alla verità del Vangelo, così ora si tratta di ipotizzare una francescanizzazione del mondo secondo il modello della *Regola*. Quest'ultimo in effetti è proponibile a tutti, improntato all'ortoprassi e assai poco teorico, non senza aver evidenziato le sue prossimità e aderenze al Vangelo, in numero inferiore rispetto alle esatte corrispondenze. Ce lo spiega Francesco laddove «ha inizio la vita dei fratelli Minori»: *Regula et vita Minorum fratrum hec est, scilicet Domini nostri Ihesu Christi sanctum evangelium observare vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate*<sup>78</sup>.

Poi, ad un secondo livello, si collocano la bellezza, la necessità e l'utilità di una continua reinterpretazione della vita di san Francesco. Quando ad agire come motore della storia è lo Spirito di Dio, che di fianco alla libertà di ciascuno diventa co-autore e ispiratore d'ogni suo nuovo passo, si scopre che l'ideale subisce attualizzazioni dinamiche e personali adattamenti. A riprova di ciò, nello stesso articolo Landsberg sostiene che «un creatore di forma di vita come san Francesco determinerà un'interpretazione incessante della sua vita da parte di coloro che vogliono seguirla: al genio di san Francesco seguirà il genio di san Bonaventura, un po' come Platone risponde a Socrate»<sup>79</sup>. E chiunque sia appena studioso di storia

<sup>77</sup> Scritti I, 520.

<sup>78</sup> È l'incipit della *Regola bollata* del 1223: FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti. Testo latino e traduzione italiana*, EFR, Padova 2002, 370.

<sup>79</sup> Scritti I, 512 (il corsivo è nostro). Esattamente è quel che accade con la sacra Scrittura.

del pensiero occidentale, sa che a Socrate e Platone sono seguiti Aristotele, l'Accademia, i neo-platonici, come lo Pseudodionigi e Plotino, S. Agostino, la scuola francescana, Niccolò Cusano, Cartesio e il suo dualismo, ossia non si è mai fermata la serie infinita delle riletture di Platone e si sono moltiplicati gli effetti innescati dalla sua opera filosofica. Proprio come nella visione francescana della vita ha continuato a fiorire l'albero nuovo della carità e della santità, originatosi dentro le mura medievali di Assisi. Col genio francescano, tutto derivante dalla logica disarmante delle Beatitudini, perdono forza le espressioni di ottusa violenza, dalla vendetta alla guerra, al razzismo, ad ogni forma di oppressione e d'ingiustizia. L'unica vera sfida da cogliere è quella della genialità dell'amore, ovvero la radicalità del bene, la sola capace di sconfiggere la banalità del male.

Infine, Landsberg sembra avere la certezza che una filosofia di vita cristiana può trasformare le umane disavventure in esperienze di salvezza, e più in generale che un pensiero cristianamente orientato opera incidendo nella prassi quotidiana, ossia lavorando ad un progetto etico universale. In sintesi, fuori dalla pagina letta, si potrebbe coniare la formula: Vangelo e *Regola* francescana, una proposta per l'umanizzazione del mondo. Giacché il pensiero di Landsberg si può caratterizzare come filosofia dell'esistenza più che come esistenzialismo, un germe di umanesimo cristiano e relazionale nella riflessione di un secolo difficile come quello trascorso<sup>80</sup>.

#### 4. CORPO PERFETTO E TOTALE

Ancora una volta sono san Paolo e la sua cristologia a venirci in aiuto, per fondare anche scritturisticamente la nostra riflessione sull'universalità. Il testo in lingua corrente della lettera agli Efesini dice: «E così si costruisce il corpo di Cristo, fino a quando tutti assieme arriveremo all'unità, con la stessa fede e con la stessa conoscenza del Figlio di Dio; finché

---

ra nella tradizione ebraica e in quella cristiana, che è già una riletture della prima. Si veda al riguardo il contributo di M.-A. OUAKNIN, *La lettura infinita. Introduzione alla meditazione ebraica*, ECIG, Genova 1998; e l'intuizione bellissima di san Gregorio Magno descritta da P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1987.

<sup>80</sup> «Egli abitava il proprio pensiero. Non amava affatto l'esistenzialismo, ma voleva cogliere quanto di esistenziale è presente in ogni dottrina, in sant'Agostino come in Pascal, in Montaigne come in Machiavelli, in Goethe come in Lutero, in Nietzsche come in Malebranche e persino in san Tommaso»: J. LACROIX, *Prefazione*, in P.L. LANDSBERG, *Problèmes du personalisme*, 7.

diventeremo uomini perfetti, degni della infinita grandezza di Cristo che riempie l'universo» (Ef 4,12-13; nella traduzione ufficiale della C.E.I.: «allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo»). Qui siamo nella seconda parte dell'epistola, di carattere parenetico, ove l'Apostolo lancia un appello all'unità, delineando in Cristo il capo, che «ha dato la grazia sotto forma di doni diversi» (4,7) e che assicura alle membra «quella forza che fa crescere tutto il corpo, nell'amore» (4,16).

Si tratta di un cammino verso la perfezione e una nuova dignità da acquisire, tendendo all'espansione massima del Corpo cristico, il solo capace di empire ogni angolo dell'universo. C'è una chiara azione trinitaria alla luce del fatto che è Dio Padre a diffondere «sino ai confini della terra i doni dello Spirito Santo», affinché quel Corpo si dilati sempre più, in modo «eccessivo», attraverso la santificazione «in ogni popolo e nazione»<sup>81</sup>. Unicamente per questa via si recupera l'unità del corpo-famiglia di Cristo e si realizza nell'*agápe* una fraternità totalizzante. Riceve, dunque, una luce speciale ogni chiamata all'universalità, da intendere e vivere come una possibile assunzione delle stesse dimensioni del Cristo-capo. L'interezza del suo Corpo può essere compresa in vari modi e applicata di volta in volta alla chiesa, alla comunità dei credenti, al tempio di pietre vive, alla fidanzata-sposa, all'assemblea liturgica, al popolo di Dio, possibilmente in termini di dimensioni cosmiche. In qualsiasi caso occorrerà preservare l'unità e credere motivatamente che la costruzione non conosce sosta, la crescita è continua, il lavoro finalizzato a trasformare la creatura perfettibile in «uomo perfetto».

Il segreto di questo *anêr téléios* è altrove svelato da Paolo: «Cristo è presente in voi e perciò anche voi parteciperete alla gloria di Dio. Quando con tutta la saggezza che mi è possibile, predico, rimprovero e insegno, parlo sempre di Cristo; così che, per mezzo di Cristo, io possa far diventare ciascun uomo perfetto» (Col 1,27-28). La missione di Paolo si allarga sino a diventare parte e strumento del progetto divino alla fine rivelato, «grande e magnifico, preparato per tutti gli uomini» (cfr. sempre il testo in lingua corrente). Ovviamente il Gesù storico è il principale mezzo e insieme coautore di tale progetto, mentre il fine è il *Christus totus*, il Cristo universalmente conosciuto, datore di maturità e di perfezione, laddove il singolo trova senso solamente nel Tutto. La dialettica esistente tra il singolo uomo e il tutto viene inserita da Papa Benedetto XVI fra le strutture portanti del cristianesimo. Ecco alcune sue considerazioni al riguardo:

---

<sup>81</sup> Recita così la preghiera di *Colletta* nel III formulario delle Messe votive dello Spirito Santo nel *Messale Romano*, LEV, Città del Vaticano 1973, 19832, 848.

La fede cristiana non prende le mosse dal singolo individuo frammentario, ma sgorga invece dalla consapevolezza che il mero individuo singolo di fatto non esiste, e l'uomo sussiste per contro solo in tensione col tutto complessivo: inserito nell'umanità, nella storia, nel cosmo, come essenzialmente gli si addice nella sua qualità di 'spirito incorporato' [...] In ciascun uomo sussiste pure il passato e l'avvenire dell'umanità, la quale quanto più attentamente la si guarda, tanto più realisticamente si presenta come un unico 'Adamo' [...] Si è cristiani per partecipare ad una diaconia al servizio del tutto<sup>82</sup>.

Per questo, negli stessi tragici giorni del Terzo *Reich* in cui Landsberg moriva, si estrinsecava nei termini seguenti la riflessione di Bonhoeffer: «Avvertiamo molto fortemente l'incompiutezza e la frammentarietà della nostra [vita]. Ma proprio il frammento può rinviare a un compimento più alto»<sup>83</sup>.

Alla follia nazista era imputabile la responsabilità – prima, intermedia ed ultima – di aver condotto l'individuo a un minimo storico di massa e di peso, quasi una sorta di scomposizione nucleare, ché parlare di «frammentarietà» sarebbe già un eufemismo. Appare, quindi, assai denso di contenuto e di energia ogni pur piccolo tentativo di fusione tra parti o frammenti leggeri, compiuto in quel momento storico, nel Vecchio Continente, da uomini e donne che non volevano, ma rischiavano di farsi piegare dalla disperazione. Proprio in tale cammino verso la *teleiotes*, la compiutezza spirituale, fede e ragione furono colte come opportunità irresistibili, portando frutti duraturi nei campi delle lettere, della filosofia, della teologia, della santità di vita e in tanti altri ancora (si pensi ad esempio alla musica), che diversamente sarebbero rimaste aride distese improduttive nella piaga già assurda dei campi di sterminio.

Dopo la disamina nel contesto paolino sull'«infinita grandezza di Cristo che riempie l'universo», spostiamo ora l'attenzione – solo per un attimo – ad un ambito più speculativo, avente la storia della teologia come sfondo. L'argomento di Cristo come *universale concretum* ha per secoli ani-

<sup>82</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1969, 200312, 196-197.198.200.

<sup>83</sup> Questo pensiero fu scritto il 20 febbraio 1944 da Dietrich Bonhoeffer (1904-1945) ed è riportato in: P.C. BORI, *Universalismo come pluralità delle vie*, Marietti, Genova-Milano 2004, 25. Proprio alla fine del primo studio (13-28) di tale raccolta, l'autore cerca di distinguere tra universalismo intensivo (con le riflessioni sulla frammentarietà) e quello estensivo, basato sulla cristologia di *Efesini*. Cfr. anche in Bonhoeffer l'asserzione di «Cristo come legge del reale» secondo la lettura del compianto studioso: A. GALLAS, *Anthropos téleios: l'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Queriniana, Brescia 1995, 454.

mato e continuamente tenuto vivo il dibattito teologico, facendo registrare le riflessioni di numerosi Padri e teologi<sup>84</sup>.

Ireneo di Lione vi pensa mediante la categoria della «ricapitolazione». In dialogo col Prologo del vangelo giovanneo e con la filosofia ellenistica, Giustino vede il Cristo come il vero Logos e questa stessa cristologia viene poi ripresa da Origene. Gregorio di Nissa sviluppa nel suo *Grande discorso catechetico* la dottrina della «redenzione fisica». Si registrano, a seguire, i contributi fondamentali di Agostino, Anselmo di Canterbury, i teologi francescani. Questi cercano di comprendere il rapporto fra *singulare* e *universale*<sup>85</sup>, e a loro direttamente si lega la riflessione di Niccolò Cusano con la *coincidentia* tra *universale* e *contractum*, specie nel *De docta ignorantia*. Non si può qui dimenticare Lutero e la sua affermazione dell'ubiquità dell'umanità di Gesù, anche in riferimento alla reale presenza di Cristo nella Cena sotto le specie del pane e del vino. Ecco perchè il tema del Cristo «universale concreto» riveste un'indiscussa importanza in campo ecumenico, essendo visitato senza problemi dalle diverse tradizioni cristiane.

Non solo il Cristo della fede possiede insieme i caratteri di universalità e singolarità, ma pure ogni uomo ha la vocazione ad abitare quel Corpo perfetto e totale, *concretum* in quanto formato dall'aggregazione di molteplici parti tendenti all'unità. Posto di fronte ad un tale progetto-chiamata, il soggetto che ascolta e crede passerebbe più facilmente da una conoscenza concettuale di Gesù Figlio di Dio ad un'appartenenza grata e confessante a Lui. E verificherebbe con spontaneità le dinamiche facilitanti di un serio cammino comunitario. Tutto ciò che si è detto sinora evidentemente fa riferimento in maniera diretta ed equidistante al problema della natura dell'uomo e al problema di Dio.

---

<sup>84</sup> Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 19905, 278-297, dov'è analizzata la questione dell'incarnazione di Dio e la creatura umana è vista «come la grammatica di una possibile auto-manifestazione divina»; W. LÖSER, «*Universale concretum*» come legge fondamentale dell'«*oeconomia revelationis*», in W. KERN - H.J. POTTMEYER - M. SECKLER (ed.), *Corso di Teologia Fondamentale. II. Trattato sulla Rivelazione*, Queriniana, Brescia 1990, 123-138; W. LÖSER, *Universale concretum*, in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (ed.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 1391-1394; S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale. «Rendere ragione della speranza» (1Pt 3,15)*, Queriniana, Brescia 2002, 258-282.

<sup>85</sup> Cfr. E.H. COUSINS, *Bonaventure and the coincidence of opposites*, Franciscan Herald Press, Chicago 1978, con una parte originale dedicata a Bonaventura in dialogo con le altre religioni.

## 5. CONCLUSIONE

Vengono in mente a questo punto le parole del grande poeta cileno Pablo Neruda (1904-1973), pronunciate in occasione del ritiro del Premio Nobel per la Letteratura (Stoccolma, 10.12.1971): «Io appartengo con orgoglio alla moltitudine umana, non a pochi individui, ma a molti, e sono qui circondato dalla loro presenza invisibile». Anche san Francesco, passando i secoli, è diventato sempre più amico di molti e non solamente dei suoi figli, consacrati e non.

L'istinto e lo spirito di san Francesco sono armonizzati in funzione di un'ascesi continua ed interagiscono per offrire ai posteri quella freschezza inesauribile, che ancor oggi è espressa e visibilmente feconda nel carisma. Resta saldo e credibile Francesco ad incarnare un modello di umanità eloquente, di «una verità che agisce realmente», anche di fronte alle sfide della postmodernità, perché intreccio sereno fra natura e sovrannatura, interiore conflitto gestito egregiamente-virtuosamente-santamente fra grazia e peccato<sup>86</sup>.

In sintesi, P.L. Landsberg è riconoscibile come un osservatore acuto della realtà, dai processi conoscitivi ai suoi aspetti fenomenologici, sognando al contempo una personale *reductio ad unum*: «Le commistioni impure tra l'istintivo e lo spirituale sono pericolose e detestabili. Ma bisogna inchinarsi davanti a quei rari uomini nei quali l'istinto ha assunto l'arditezza dello spirito, e lo spirito la sicurezza dell'istinto. Quando si costituisce un'innegabile unità, non è più questione di commistioni»<sup>87</sup>. Inchinandoci a ricercare ed evidenziare la traccia di san Francesco nel mondo, universale sentiero percorribile da ogni figlio e figlia di Dio, anche noi dinanzi a un tale padre restiamo piccoli. Egli appare come un uomo semplificato al massimo nell'unità, cristificato nelle istanze di fondo e nella sua stessa immagine e, proprio per questo, nelle condizioni ideali per ridiventare dono gratuito per tutti, in ogni tempo e in ogni luogo.

---

<sup>86</sup> Tre diverse sezioni (su san Francesco uomo, asceta, mistico) compongono il recente studio di G.M. LUISETTO, *Francesco d'Assisi. Natura e grazia*, Ass. Centro Studi Antoniani, Padova 2005.

<sup>87</sup> P.L. LANDSBERG, *Pierres Blanches: Scritti I*, 742. Tale pensiero è formulato da Landsberg in riferimento al suo amico spagnolo José Bergamín (1897-1983), scrittore e saggista, ma ben si adatta all'interpretazione che egli ci ha consegnato del Povero di Assisi.