

"Vedranno colui che hanno trafitto". Sulla fortuna di una tradizione escatologica

Rossi Monti, Martino

Source / Izvornik: **Bruniana & Campanelliana, 2018, 24, 385 - 404**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

<https://doi.org/10.19272/201804102002>

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:890406>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-11-23**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Con il patrocinio scientifico di:

ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO
E STORIA DELLE IDEE
CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

MICHAEL J. B. ALLEN, UCLA, Los Angeles
ENZO A. BALDINI, Università degli Studi, Torino
MASSIMO L. BIANCHI, 'Sapienza' Università di Roma
PAUL RICHARD BLUM, Loyola College, Baltimore
LINA BOLZONI, Scuola Normale Superiore, Pisa
EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo - CNR, Roma
JEAN-LOUIS FOURNEL, Université Paris 8
HILARY GATTI, 'Sapienza' Università di Roma
GUIDO GIGLIONI, Università di Macerata
ANTHONY GRAFTON, Princeton University
MIGUEL A. GRANADA, Universitat de Barcelona
TULLIO GREGORY, Accademia Nazionale dei Lincei
ECKHARD KESSLER, München
JILL KRAYE, The Warburg Institute, London
MICHEL-PIERRE LERNER, CNRS, Paris
ARMANDO MAGGI, University of Chicago
JOHN MONFASANI, State University of New York at Albany
GIANNI PAGANINI, Università del Piemonte Orientale, Vercelli
VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Università degli Studi, Firenze
SAVERIO RICCI, Università della Tuscia, Viterbo
LAURA SALVETTI FIRPO, Torino
LEEN SPRUIT, 'Sapienza' Università di Roma

«Bruniana & Campanelliana» è stata fondata da:

EUGENIO CANONE e GERMANA ERNST

Direttore / Editor

EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo, Villa Mirafiori,
Via Carlo Fea 2, 1 00161 Roma, eugenio.canone@cnr.it

Segreteria di redazione / Editorial Staff

Annarita Liburdi

Redazione / Editorial Board

Manuel Bertolini, Candida Carella, Jean-Paul De Lucca, Delfina Giovannozzi,
Manlio Perugini, Chiara Petrolini, Michaela Valente, Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

Simonetta Adorni-Braccesi, Laura Balbiani, Lorenzo Bianchi, Maria Conforti,
Valerio Del Nero, Stefano Gattei, Luigi Guerrini, Giuseppe Landolfi Petrone,
Giacomo Moro, Margherita Palumbo, Sandra Plastina, Tiziana Provvidera,
Ada Russo, Andrea Suggi

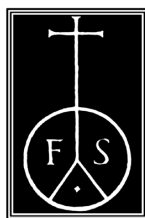
Sito web: www.libraweb.net

BRUNIANA
&
CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XXIV

2018 / 2



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMXIX

«Bruniana & Campanelliana» is an International Peer-Reviewed Journal.
The Journal is Indexed and Abstracted in *Scopus (Elsevier)*, in *Current Contents/Arts & Humanities*
and in *Arts & Humanities Citation Index (ISI / Clarivate Analytics)*.
The eContent is Archived with *Clockss* and *Portico*.

ANVUR: A.

*

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati al direttore. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

Amministrazione e abbonamenti

Fabrizio Serra editore, Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o Online sono consultabili presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

Print and/or Online official subscription prices are available at Publisher's web-site www.libraweb.net.

Uffici di Pisa

Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. +39 050 542332, telefax +39 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Roma

Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. +39 06 70493456, telefax +39 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

*

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

*

A norma del codice civile italiano, è vietata la riproduzione, totale o parziale (compresi estratti, ecc.), di questa pubblicazione in qualsiasi forma e versione (comprese bozze, ecc.), originale o derivata, e con qualsiasi mezzo a stampa o internet (compresi siti web personali e istituzionali, academia.edu, ecc.), elettronico, digitale, meccanico, per mezzo di fotocopie, pdf, microfilm, film, scanner o altro, senza il permesso scritto della casa editrice.

Under Italian civil law this publication cannot be reproduced, wholly or in part (included offprints, etc.), in any form (included proofs, etc.), original or derived, or by any means: print, internet (included personal and institutional web sites, academia.edu, etc.), electronic, digital, mechanical, including photocopy, pdf, microfilm, film, scanner or any other medium, without permission in writing from the publisher.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2019 by Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.

Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints *Accademia editoriale*, *Edizioni dell'Ateneo*, *Fabrizio Serra editore*, *Giardini editori e stampatori in Pisa*, *Gruppo editoriale internazionale* and *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*.

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 1125-3819

E-ISSN 1724-0441

SOMMARIO

STUDI

- EUGENIO CANONE, *Ateismo: il termine e l'idea. Per un confronto tra Bruno e Campanella* 359
- MARTINO ROSSI MONTI, «Vedranno colui che hanno trafitto». *Sulla fortuna di una tradizione escatologica* 385

IL CONCETTO DI EMOZIONE DAL MONDO ANTICO ALL'ETÀ MODERNA

- FRANCESCO FRONTEROTTA, *Per una misura delle passioni: ὄβριον σβεν-
νύναι e θυμῶ μάχεσθαι nei frammenti 43 e 85 DK di Eraclito* 407
- ALESSANDRO ARCANGELI, *Cardano: sognare gli affetti* 421

PENSIERO, CORPO E IMMAGINE IN CHARLES DE BOVELLES

- GUIDO GIGLIONI, *Introduzione* 441
- GUIDO GIGLIONI, *La natura impara a leggere e scrivere: mente, mano e mondo nel Liber de sensu di Charles de Bovelles* 447
- MICHELE MERLICCO, *Il ruolo dell'immaginazione nel Liber de sensu di Charles de Bovelles* 461
- MAGDALENA RYNES, *From acedia to sapientia: Voices and Postures in Charles De Bovelles's De sapiente* 475
- GUIDO GIGLIONI, MICHELE MERLICCO, *Un'anatomia cardiocentrica nel Rinascimento: il Liber de corde di Charles de Bovelles* 499
- MICHELE MERLICCO, *Bibliografia di Charles de Bovelles* 511

HIC LABOR

NOTE · RICERCHE

- CANDIDA CARELLA, *Henry Fagot: il nome della spia* 527
- MAURIZIO ERTO, *Le vedute di Baia e Pozzuoli nel Thesaurus philo-politicus di Daniel Meisner. Una riflessione allegorica sulla fortuna e sul potere* 537
- CHRISTOPHE PONCET, *L'esprit du monde de Marsile Ficin dans la carte du Monde du tarot de Marseille* 551
- PIERO SCHIAVO, *Immagini di Democrito nelle edizioni delle Vite di Diogene Laerzio dal XV al XVIII secolo* 565

RECENSIONI

NICOLAS COPERNIC, <i>De revolutionibus orbium coelestium</i> / <i>Des révolutions des orbes célestes</i> , édition critique, traduction et notes par Michel-Pierre Lerner, Alain-Philippe Segonds et Jean-Pierre Verdet (Stefano Gattei)	581
GUILLAUME ALONGE, <i>Condottiero, cardinale, eretico. Federigo Fregoso nella crisi politica e religiosa del Cinquecento</i> (Simonetta Adorni Braccesi)	586
LUCIO BIASIORI, <i>Nello scrittoio di Machiavelli. Il Principe e la Ciropedia di Senofonte</i> (Simonetta Adorni Braccesi)	590
<i>Ideengeschichte um 1600. Konstellationen zwischen Schulmetaphysik, Konfessionalisierung und hermetischer Spekulation</i> , hrsg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann und Friedrich Vollhardt; JOHANN VALENTIN ANDREAE, <i>Reipublicae Christianopolitanae descriptio</i> (1619) – <i>Christenburg. Das ist: ein schön geistlich Gedicht</i> (1626), bearbeitet, übersetzt und kommentiert von Frank Böhling und Wilhelm Schmidt-Biggemann (Dagmar von Wille)	593
FRANCESCO MARCHESI, <i>Riscontro. Pratica politica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli</i> (Michele Merlicco)	599
OMERO PROIETTI, <i>Variazioni dacostiane. Studi sulle fonti dell'Exame das tradiçoẽs phariseas</i> (Guido Giglioni)	602
<i>La magia naturale tra Medioevo e prima età moderna</i> , a cura di Lorenzo Bianchi e Antonella Sannino (Delfina Giovannozzi)	605
ABBREVIAZIONI E SIGLE	611
INDICE DEI MANOSCRITTI (2018)	617
INDICE DELL'ANNATA XXIV (2018)	619

«VEDRANNO COLUI CHE HANNO TRAFITTO»

SULLA FORTUNA DI UNA TRADIZIONE ESCATOLOGICA

MARTINO ROSSI MONTI

ABSTRACT · «*They shall look on him whom they pierced*». *On the reception of an eschatological tradition* · The essay explores the development of an ancient eschatological tradition according to which, on Judgment Day, Christ the judge will show his wounds to the terrified sinners as a sign of reproach and condemnation. After emphasizing the role of emotions in the context of preaching and Judgment narratives, some of the early-, late-medieval and modern versions of this theme will be explored. The second part will focus on aspects of its iconographic developments and will offer some tentative remarks on its overall meaning in the context of Christian eschatology.

Car d'où pensez-vous que sortent les flammes qui dévoreront les chrétiens ingrats? De ses autels, de ses sacrements, de ses plaies, de ce côté ouvert sur la croix pour nous être une source d'amour infini. C'est de là que sortira l'indignation, de là la juste fureur; et d'autant plus implacable qu'elle aura été détrempee dans la source même des graces.

J. B. BOSSUET

1. SUL BUON USO DEL TERRORE

COSA faremo – si chiedeva Giuliano Pomerio alle soglie del v secolo – di fronte alla maestà del Cristo nel giorno del giudizio? Come potremo discolparci di fronte alle sue accuse? Come eviteremo di essere gettati in un luogo di eterno dolore dove, lontani dalla luce divina, i nostri corpi e le nostre anime saranno preservati solo per essere torturati da un fuoco inestinguibile ed essere rosi dai vermi? Udire, leggere, meditare e immaginare questi orrori – e credere fermamente che accadranno – significa già respingere i vizi e frenare le tentazioni carnali: bisogna dunque coltivare questa forma «salvifica» di «timore» o «terrore», dal quale è poi necessario innalzarsi verso le realtà celesti, nella speranza della beatitudine futura.¹ Nell'ultimo giorno, scrivono Gregorio Magno e Giuliano da Toledo, il Cristo non si mostrerà «terribile» agli eletti proprio perché, *ora*, essi lo immaginano

martino@ifzg.hr; Institut za filozofiju, Zagreb.

¹ G. POMERIO, *De vita contemplativa*, PL 59, 491-93. Sulla sua fortuna in epoca carolingia cfr. J. DEVISSE, *L'influence de Julien Pomère sur les clercs carolingiens*, «Revue d'histoire de l'Église de France», LVI, 1970, pp. 285-295.

come tale e ne sono quotidianamente atterriti.¹ Ogni volta che penso all'ora del giudizio, scrive Efrem il Siro, «contremiscit cor meum, et renes mei dissolvuntur». Se però disprezzeremo il mondo e ci prenderemo cura della nostra anima, aggiunge, allora sfuggiremo al supplizio eterno e alle terribili accuse del giudice, e saremo accolti in cielo: vedremo Dio, proveremo una gioia inenarrabile, ci mescoleremo ai cori dei santi e non conosceremo più il pianto.² «Terror horribilis, dolor terribilis, maeror inconsolabilis – dirà Anselmo d'Aosta – aggerate vos super me. Irruite, obruite, perturbate, obvolvite, possidete. [...] Anima mea, expavesce».³ Quale pittore potrà mai essere biasimato, si chiederà il cardinale Paleotti, per aver ritratto «le tenebre e lo squalore, i tormenti e le angosce, gli odii e le strida, le disperazioni e le fiamme e la eternità di tutti i tormenti»?⁴ Solo se la Scrittura ci incuterà un «terrore salutare» capace di farci agire per il bene – aveva già detto Agostino in un sermone – eviteremo di finire all'inferno come quel ricco che non aiutò Lazzaro: «si timuimus, si exhorruimus, si contremuerunt viscera nostra, mutemus nos, cum tempus est; ipse est fructuosus timor».⁵

Passi come questi, che si potrebbero facilmente moltiplicare, ci fanno vedere almeno quattro cose: 1) che nell'universo cristiano, ove opportunamente indirizzate, le 'passioni' (in questo caso la paura) possono svolgere un ruolo positivo, perfino *salvifico*;⁶ 2) che il terrore del giudizio finale e del supplizio infernale era profondamente sentito, coltivato e incoraggiato (anche tra coloro che non credevano nell'imminenza della fine) in contesti sia monastici sia secolari; 3) che la speranza e la fiducia in un Dio misericordioso erano saldamente connesse al senso di colpa e alla paura di un Dio vendicatore; 4) che la grande arte dei teologi – come scrisse il barone d'Holbach – è di «insufflare il caldo e il freddo, di affliggere e di consolare, di intimorire e di assicurare».⁷

Quella che segue è una prima ricognizione di un tema escatologico poco noto ai non specialisti dell'apocalittica cristiana. Nello specifico, esso ha a

¹ G. MAGNO, *Moralia in Job*, CCSL 143B, 1335-1336 (PL 76, 403); *Homiliae in Ezechielem*, CCSL 142, 26-27, 96 (PL 76, 802, 850); *Homiliae in Evangelia*, CCSL 141, 158-159 (PL 76, 1163). G. DA TOLEDO, *Prognosticum*, CCSL 115, 87 (PL 96, 501).

² EFREM, *De die iudicii; De resurrectione et iudicio*, in *Opera*, a cura di A. B. Caillau, *Collectio selecta ss. ecclesiae patrum*, Paris, 1833, vol. XXXVIII, pp. 336, 335.

³ A. D'AOSTA, *Deploratio virginitatis male amissae*, in *Opera omnia*, a cura di F. S. Schmitt, Edinburgh, 1946-1951, vol. III, pp. 44-45.

⁴ G. PALEOTTI, *Discorso intorno alle immagini sacre e profane* (1582), in *Trattati d'arte del Cinquecento*, a cura di P. Barocchi, Bari, 1961, p. 418.

⁵ AGOSTINO, *Sermones*, 113b, 3.

⁶ Sulle passioni cristiane come strumento di salvezza si veda C. CASAGRANDE, *Agostino: passioni e salvezza*, in C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, Firenze, 2015, pp. 19-41. Sulla «pastorale della paura» cfr. J. DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, 1983.

⁷ P.T. D'HOLBACH, *Il buon senso* (1772), a cura di S. Timpanaro, Milano, 1985, p. 97.

che fare con il ruolo assegnato alle ferite del Cristo nel giudizio finale, ma può essere introdotto per mezzo di alcune domande molto generali: quale sarebbe stato l'aspetto del Cristo al momento della Seconda Venuta? Come lo avrebbero percepito i beati e i dannati al momento del giudizio? Come era possibile far coesistere un Dio come vittima misericordiosa con un Dio irato che schiaccia trionfalmente i malvagi? Quali emozioni venivano attivate per mezzo di questo immaginario?

2. DA CRISOSTOMO A BEDA E OLTRE

In un testo classico della letteratura meditativa francescana, Bonaventura da Bagnoregio scrive che il «fervore della devozione» va nutrito con il frequente ricordo della Passione di Cristo. Per questo, è necessario che chi vuole rendere inestinguibile quella devozione contempi sempre «con gli occhi del cuore» il Cristo ferito e inchiodato alla croce. Poco dopo, Bonaventura – che si rivolge qui a un pubblico femminile – esorta non solo a contemplare e toccare, come fece l'apostolo Tommaso, le ferite del Cristo, ma a *entrare* nel suo corpo attraverso la «porta» aperta nel costato per raggiungere il suo cuore. Lì, trasformata in Cristo dall'amore per il crocifisso, la devota desidererà solo morire con lui sulla croce.¹

Una lunga tradizione, fiorita nel tardo medioevo e ancora viva, ci ha abituato a un'immagine delle ferite del Cristo come fonte di salvezza e redenzione o come una sorta di rifugio. Il cisterciense Aelredo di Rievaulx, per esempio, descrive quelle ferite come «dolci» e parla della *dulcedo* che si prova nel contemplarle immaginando di trovarsi sotto la croce.² Se riusciva a vincere l'orrore e il disgusto di fronte alle terribili sofferenze del Cristo, rievocate con implacabile realismo,³ il devoto arrivava a vedere le ferite come segni o «porte» attraverso le quali fluivano la misericordia e l'amore divini.⁴ Nella mentalità filopassiana cristiana, la bellezza conviveva con l'orrore, il dolore con la gioia, la gloria con l'umiliazione, il desiderio di eternità con la pulsione di morte.⁵ Si creavano così peculiari tensioni e oscillazioni: se la mia salvezza si deve alle sofferenze del Cristo, si chiedeva Anselmo d'Aosta, significa che devo *godere* per quelle sofferenze e per la crudeltà dei carnefici?

¹ BONAVENTURA, *De perfectione vitae ad sorores*, in *Opera omnia*, Quaracchi, 1882-1902, vol. VI, p. 120. Cf. *Vitis mystica*, in *Opera*, vol. VIII, p. 164. Cfr. C. BINO, *Dal trionfo al pianto. La fondazione del teatro della misericordia nel Medioevo (v-XIII secolo)*, Milano, 2008, pp. 337-350.

² A. DI RIEVAULX, *Sermones de tempore*, CCCM 2A, 94 (PL 195, 275-276).

³ Cfr. per es. RABANO MAURO, *Opusculum de passione Domini*, PL 112, 1425.

⁴ Cfr. Ps. AGOSTINO, *Manuale*, PL 40, 960-961 (compilazione di passi di Anselmo, Ugo di San Vittore, Bernardo di Chiaravalle e altri). Cfr. AGOSTINO, *In Ioann. tract.*, 120, 2.

⁵ Cfr. J. F. HAMBURGER, *Overkill, or History that Hurts*, «Common Knowledge», XIII, 2007, pp. 414-415. Sul filopassianesimo come deliberata ricerca del dolore si veda E. COHEN, *The Modulated Scream. Pain in Late Medieval Culture*, Chicago, 2010.

Se devo invece *dolermene*, come potrò godere per il bene che mi hanno arrecato?¹ Contemplando il Cristo glorificato in una delle sue visioni, Angela da Foligno affermava di rendersi conto in modo misterioso che quel corpo era stato crocifisso, torturato e umiliato, ma che in quel momento non si doveva affatto per tutto ciò, e anzi provava una gioia impossibile a descriversi. La sua sofferenza maggiore, allora, era di *non* poter morire così da raggiungere quel bene indicibile che contemplava.² In un testo molto più tardo, le «sferzate» inflitte durante la flagellazione – descritte con compiaciuto sadismo – servono a rivelare il pietoso cuore di Cristo:

È già del tempo che quelle carni di puro latte hanno cessato d'essere di color livido, e fosco, e enfiate dalle prime percosse; apertesì cento ferite, già tutto è sangue, che riga il suolo, che tinge il sasso, che arrossa le mura, che bagna e volto, e mani, e vesti de' flagellanti; né perciò si sente una voce, che dica: basta. Ma voi men di tutti lo dite, mio caro Bene; credo certo, perché vorreste, che per alcuna di tante aperture del vostro corpo noi potessimo arrivare a vedervi l'acceso cuore; al che era d'uopo, che vi si togliesser di dosso, quasi parete, o maceria, che c'impediva lo sguardo, questi ritagli di pelle, e questi brani di carne, che noi vediamo sparsi sopra il terreno. Sì dunque, Uditori, questo cuore miriamo; questo è del presente spettacolo crudelissimo da canto degli uomini, ma da canto di Gesù amorosissimo, la più cara parte, e la più degna d'essere contemplata.³

Questo, però, è solo uno dei tanti modi nei quali le ferite del Cristo furono discusse e immaginate. Ve ne furono altri altrettanto importanti,⁴ uno dei quali è forse meno noto. Per illustrarlo, riassumerò un testo che godette di larga diffusione nella cristianità occidentale. *Misericordia in priori adventu, iudicium in secundo*:⁵ Cristo venne a salvare l'umanità, non a giudicarla, ma nella seconda venuta egli giungerà trionfalmente come «re» e «giudice» e non mostrerà alcuna pietà. Nel giorno del giudizio, quelli che hanno creduto in lui saranno salvi; gli altri saranno dannati in eterno. Alcuni identificano il «segno del Figlio dell'Uomo» che apparirà nei cieli alla fine dei tempi (Mt 24, 30) con la croce, ma in verità sarà Cristo stesso a manifestarsi, marcato dai segni (*testimonia*) della Passione, ossia dalle ferite (*vulnera*) inflitte dalla lancia e dai chiodi. In questo modo, si avvererà quanto è scritto: «vedranno colui che hanno trafitto» (Ap 1, 7).⁶ Il «segno del Figlio dell'Uomo» è perciò il suo stesso corpo. Come fu detto agli apostoli dopo l'ascensione di Cristo (At 1, 11), egli tornerà *cum hoc corpore, cum quo ascendit*. Ma perché ha deciso di conservare le ferite invece di cancellarle? Come le mostrò a Tommaso dopo la Resurrezione per guarire la sua incredulità, allo stesso modo le

¹ *Meditatio redemptionis humanae*, in *Opera omnia*, vol. III, p. 89.

² Si veda il passo del *Memoriale* in *Il Cristo*, a cura di C. Leonardi, Milano, 1992, vol. v, pp. 348-349.

³ F. MASOTTI, *Prediche*, Venezia, 1770, p. 138.

⁴ Cfr. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, p. 1400.

⁵ Cfr. *Gc* 2, 13.

⁶ Cfr. *Gv* 19, 37; *Zc* 12, 10.

esibirà nell'ultimo giorno. Questa volta, però, non lo farà per convertire, ma per *condannare* sia gli ebrei che lo hanno «trafitto» sia tutti coloro che, rifiutando il Crocifisso, «fanno come i Giudei» (*judaiizant*).¹ A questo punto, tutti i peccatori cadranno nella disperazione e piangeranno il loro terribile destino: a ebrei, pagani, cristiani ed eretici non verrà concessa possibilità di pentimento, resistenza o fuga. Alle parole di accusa del Cristo essi risponderanno solo con grida di angoscia. Non è dato sapere quando questo giorno verrà, ma è sicuro che verrà.²

Il passo appena parafrasato è tratto dal cosiddetto *Opus imperfectum in Mattheum*, un commento latino al Vangelo di Matteo in 54 omelie composto da un ariano probabilmente nel v secolo; attribuito a Giovanni Crisostomo, fu molto popolare nel Medioevo.³ In effetti, nelle due versioni dell'omelia *De cruce et latrone* di Crisostomo, anch'esse largamente diffuse nel mondo latino, troviamo una descrizione del giorno del giudizio assai simile. Anche qui, l'arrivo del Cristo «accusatore» è paragonato all'ingresso trionfale del sovrano in città preceduto dalle insegne militari, ma le schiere di angeli e arcangeli sorreggono la *croce*, che preannuncia l'arrivo del giudice.⁴ In questo caso, quindi, è la vista sia della croce sia delle ferite a suscitare il terrore dei peccatori.⁵ In una versione latina della prima omelia (risalente forse a prima del vi secolo e a lungo attribuita ad Agostino), è invece la *croce stessa* ad essere presentata come «accusatrice».⁶

Come si vede, nell'apocalittica e più in generale nell'escatologia, le ferite del Cristo potevano assumere anche un significato fortemente *minaccioso*, che rimanda non alla speranza, all'amore e alla salvezza, ma alla colpa, alla paura del castigo e alla giustizia divina. In questo caso, la descrizione e la

¹ Alla luce di questo testo – che è del v secolo – sembra decisamente da rivedere la tesi secondo la quale, prima dell'uso che ne fece Bernardo di Chiaravalle per indicare la pratica dell'usura, il verbo *judaiizare* avesse l'«innocuo» significato di «fare proselitismo» o «convertire al Giudaismo» (L. K. LITTLE, *The Jews in Christian Europe*, in *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict. From Late Antiquity to the Reformation*, a cura di J. Cohen, New York, 1991, p. 292).

² *Opus imperfectum in Mattheum*, PG 56, 919-921.

³ Sulla fortuna dell'opera cfr. J.-P. BOUHOT, *Remarques sur l'histoire du texte de l'Opus imperfectum in Mattheum*, «Vigiliae Christianae», xxiv, 1970, pp. 197-209.

⁴ L'identificazione del «segno del Figlio dell'Uomo» con la croce era già nell'*Apocalisse di Pietro*, 1 (II sec.). Nel testo etiopico della coeva *Epistula apostolorum* (15), invece, Cristo afferma che verrà «con le sue ferite» (similmente secondo una lezione del testo greco del *Commentario a Daniele* di Ippolito: 4, 10, 4). Cfr. anche GEROLAMO, *In Ev. Matt.*, CCSL 77, 230 (PL 26, 180).

⁵ G. CRISOSTOMO, PG 49, 319-418. Cfr. *Homiliae in Matthaicum* 76 (PG 58, 693-702) e 79 (ivi, 717: qui però il tema delle ferite è assente). Le 90 *Omelie su Matteo* vennero parzialmente tradotte in latino già nel v secolo, poi per intero nel XII da Burgundio Pisano (cfr. M. FLECCIA in «Aevum», xxvi, 1953, pp. 113-130) e da Giorgio di Trebisonda nel 1466.

⁶ Ps.-AGOSTINO, *Sermo* 155, PL 39, 2052. Giuliano da Toledo citerà passi di questa omelia nel *Prognosticum futuri saeculi* (CCSL 115, 85-86; PL 96, 498-500), attribuendola a Crisostomo. Sulle vicende testuali cfr. J.-P. BOUHUT, *Une homélie de Jean Chrysostome citée par Julian de Toledo*, «Revue des études agustiniennes», xxiii, 1977, pp. 122-123.

contemplazione delle ferite e, più in generale, delle sofferenze del Cristo avevano come scopo la contrizione e la penitenza piuttosto che la partecipazione affettiva. Sono molte le testimonianze, sia patristiche sia medievali, nelle quali l'evento della Passione è per così dire incorporato nella descrizione dell'ultimo giorno.¹ Questo immaginario si nutriva di rimandi testuali incrociati al Vecchio e al Nuovo Testamento. Dei quattro evangelisti, solo Giovanni racconta che Cristo, una volta crocifisso, fu trafitto nel fianco dalla lancia di un soldato (*Gv* 19, 34). Questo evento appariva a Giovanni (*Gv* 19, 37) come l'adempimento di quanto era scritto in Zaccaria 12, 10: «et aspicient ad me quem confixerunt».² La citazione giovannea, a sua volta, era interpretata come una profezia apocalittica, e questo non sorprende in quanto il testo di Zaccaria parlava di un giorno nel quale il «Signore degli eserciti» avrebbe schiacciato i nemici di Gerusalemme. Nel libro dell'Apocalisse, attribuito a Giovanni, troviamo infatti scritto (*Ap* 1, 7): «Ecce venit cum nubibus, et videbit eum omnis oculus, et qui eum pupugerunt. Et plangent se super eum omnes tribus terrae». Questi passi, negli scritti degli interpreti cristiani, andarono a formare una catena esegetica nella quale ogni riferimento, anche parziale, a uno richiamava implicitamente gli altri. Il testo dell'Apocalisse, inoltre, si ricollegava all'apocalisse sinottica dei vangeli, in particolare a *Mt* 24, 30: «et tunc parebit signum Filii hominis in caelo: et tunc plangent omnes tribus terrae: et videbunt Filium hominis venientem in nubibus caeli cum virtute multa et majestate».³ Quasi sempre richiamato era anche il passo di *Atti* 1, 11, in base al quale molti sostenevano che Cristo sarebbe tornato a giudicare recando ancora i segni della crocifissione.⁴

Oltre al Crisostomo latino, altri testi importanti andarono a formare una

¹ Su questo tema: CH. L. CHASE, «Christ III», «*The Dream of the Rood*», and Early Christian Passion piety, «*Viator*», XI, 1980, pp. 11-34; J. O'REILLY, *Early medieval text and image. The Wounded and Exalted Christ*, «*Peritia*» 6-7, 1987-88, pp. 72-118; R. FULTON, *From Judgment to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*, New York, 2002, pp. 53-59, 86-89, 105-106; P. WIDDICOMBE, *The Wounds and the Ascended Body. The Marks of Crucifixion in the Glorified Christ from Justin Martyr to John Calvin*, «*Laval théologique et philosophique*», LIX, 2003, pp. 137-154; C. W. BYNUM, *Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Germany and Beyond*, Philadelphia, 2007, pp. 180-183. Più in generale, cfr. *Wounds in the Middle Ages. The History of Medicine in Context*, a cura di K. Anne, C. Warr, Farnham, 2014.

² Cito dalla Vulgata Clementina. Sulle vicende testuali e il riuso di *Zc* 12, 10 cfr. *Apocalisse di Giovanni*, a cura di E. Lupieri, Milano, 2009⁵, p. 113 e T. KATO in «*Vigiliae Christianae*», LXVII, 2013, pp. 297-298. Sulle ferite, cfr. anche *Zc* 13, 6.

³ A sua volta, il passo di Matteo era costruito intorno a Zaccaria e alla visione di Daniele (*Dan* 7, 13-14).

⁴ In questo versetto erano stati fusi *Mt* 24, 30 e *Mc* 16, 9 (assunzione in cielo di Gesù risorto alla destra di Dio). Questa immagine era stata poi condensata nel Credo apostolico (vv. 6-7): «Ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis: inde venturus est iudicare vivos et mortuos».

sorta di base teorica di questa tradizione. Posso solo richiamarne brevemente alcuni. In un sermone – il 57, a lungo attribuito ad Agostino – di Cesario, vescovo di Arles dal 502 al 542, il giorno del giudizio è evocato con toni di grande efficacia. Nel terrore generale, il Signore, «più giusto che misericorde», siede in trono circondato dalle schiere angeliche e si rivolge direttamente ai peccatori. In un crescendo di accuse e colpevolizzazione, l'ostensione dei segni della crocifissione serve a enfatizzare l'ingratitudine dei peccatori e la loro prossima dannazione.¹ Degna di nota, per il suo sicuro effetto sull'uditorio, l'insistenza sul fatto che il disprezzo, l'indifferenza e i peccati degli uomini arrechino al Cristo più dolore della croce su cui ascese volontariamente. In altre parole, peccare significava, ogni volta, ferire Cristo e crocifiggerlo di nuovo.²

In un altro testo molto citato (anch'esso attribuito ad Agostino, ma composto forse dal discepolo Quodvultdeus) è scritto che il Cristo giudice ritornerà nella forma in cui fu giudicato, affinché i suoi «nemici» – gli ebrei, ma in realtà tutti i peccatori – vedano le ferite che gli hanno inflitto. Torna anche qui la contrapposizione con l'episodio di Tommaso: non si vuole curare l'incredulità, ma esibire una prova in vista di una condanna:

Vidētis vulnera quae inflixistis, agnoscitis latus quod popugistis: quoniam et per vos et propter vos apertum est, nec tamen entrare voluistis. Qui non estis redempti pretio mei sanguinis, non estis mei: *discedite a me in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius* [Mt 25, 41].³

«Prima enim erit in reos intoleranda sententia reverendarum praesentia cicatricum», è scritto in un sermone del v secolo di incerta attribuzione.⁴ Il tema delle ferite era connesso a questioni teologiche fondamentali: la realtà della resurrezione,⁵ la doppia natura del Cristo, l'incorruttibilità del suo corpo, il suo aspetto nel giorno del giudizio, la dannazione e la beatitudine. Emergevano, in questo contesto, alcuni problemi spinosi: come è possibile che, alla fine dei tempi, i peccatori «vedranno colui che hanno trafitto», se solo «i puri di cuore [...] vedranno Dio» (Mt 5, 8)?⁶ Detto altrimenti, se la visione di Dio era la ricompensa suprema dei beati, come lo avrebbero

¹ CESARIO DI ARLES, *Sermo LVII*, CCL 103, 253 (PL 39, 2207). Sul rapporto tra queste accuse e gli *Improperia* nel rito latino dell'*Adoratio crucis* cfr. CHASE, *Christ III*, pp. 27-30.

² Così, nell'iconografia tardomedievale del «Cristo della domenica», tipica delle valli alpine, lavorare nel giorno del Signore equivaleva a torturarlo con gli strumenti del proprio lavoro: cfr. D. RIGAUX, *Le Christ du dimanche. Histoire d'une image médiévale*, Paris, 2005.

³ *De symbolo sermo II ad catechumenos*, PL 40, 647.

⁴ *Homilia IV ad monachos*, PL 50, 843 (qui attribuito a Eucherio di Lione).

⁵ Cfr. AGOSTINO, *Sermo CXVI*, 1: «De sepulcro autem surrexit, sanatis vulneribus, servatis cicatricibus. Hoc enim discipulis suis expedire iudicavit, ut cicatrices eius servarentur, unde cordis vulnera sanarentur. Quae vulnera? Vulnera infidelitatis», ecc.

⁶ Spesso citato anche Is 26, 10: «Tollatur impius, ne videat gloriam Dei».

visto i dannati? La soluzione di Agostino, divenuta poi tradizionale, fu che Cristo sarebbe apparso *a tutti* in forma umana – non più debole, ma gloriosa – mentre solo i beati lo avrebbero visto anche nella sua uguaglianza al Padre. I peccatori, quindi, lo vedranno – terribile – solo «nella forma in cui aveva sofferto, era risorto e asceso in cielo». ¹ Agostino non nomina espressamente le ferite, ma questo era facilmente ricavabile dal testo, soprattutto se combinato con altri passi agostiniani ² e patristici.

Questo immaginario svolge un ruolo centrale anche nella spiritualità irlandese e britannica del VII secolo. Qui, è stato detto, Dio non era oggetto di contemplazione in astratto, ma perlopiù nel contesto del giudizio finale come giudice della singola anima. ³ È qui che si inseriscono altri testi fondamentali, ripresi innumerevoli volte. Si tratta del *Commento al Vangelo di Luca* di Beda il Venerabile e di una sua omelia. In essi, Beda distingue quattro ragioni per le quali il Cristo risorto ha scelto di conservare le cicatrici: ⁴ 1) per convincere i discepoli della realtà *corporea* della resurrezione, affinché possano proclamarla e così diffondere la speranza nella resurrezione finale di tutti gli uomini; 2) per intercedere presso il Padre e suscitare la sua pietà verso il genere umano, esibendo le cicatrici come segno del suo amore per gli uomini e della sua partecipazione al loro destino; ⁵ 3) affinché i beati, vedendo le cicatrici salvifiche, gli innalzino in eterno canti di lode e ringraziamento; 4) affinché le vedano i peccatori nel giorno del giudizio e capiscano così di essere giustamente condannati. Nel testo di Beda emerge chiaramente il carattere *ambiguo* delle ferite di Cristo: esse vengono esibite sia a Dio sia agli uomini, sia ai beati sia ai dannati, e testimoniano tanto della compassione quanto della giustizia terribile di Dio, tanto della sua umiliazione quanto della sua gloriosa vittoria sulla morte.

¹ AGOSTINO, *De trinitate*, 1, 13, 28-30. Cfr. *De spiritu et littera*, 22, 37; *In Ioann. tract.*, 19, 16; 36, 12. Cfr. G. DA TOLEDO, *Prognosticum*, CCSL 115, 87 (PL 96, 501) e *Antikeimenon*, CCSL 115B, 196-199 (PL 96, 623); PRIMASIO, *Comment. in Apocalypsin*, CCSL 92, 11 (PL 68, 798-99); PAOLO DIACONO, *Homilia* 73, PL 95, 1215; UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis christianae fidei*, PL 176, 598-599 (si veda ora l'edizione a cura di R. Berndt, Münster, 2008). Per altri riferimenti cfr. *infra*, p. 394, nota 3.

² In particolare *De civ. dei*, 22, 19, 3, sulla bellezza delle cicatrici dei martiri risorti.

³ M. W. HERREN, S. A. BROWN, *Christ in Celtic Christianity*, Woodbridge, 2002, p. 174. Sull'impatto emotivo degli affreschi apocalittici della chiesa di S. Pietro nell'Inghilterra nord-orientale cfr. BEDA IL VENERABILE, *Historia abbatum*, in *Historical works*, a cura di J. E. King, London, 1930, vol. II, pp. 404-406.

⁴ BEDA IL VENERABILE, *In Lucae Evangelium expositio*, CCSL 120, 418-420 (PL 92, 629-631); *Homiliae*, CCSL 122, 241-243 (PL 94, 141-142). La distinzione è ripresa, in epoca carolingia, nel carne XI di TEODULFO D'ORLÉANS (MGH Poetae Latini Aevi Carolini, I, pp. 465-466), su cui vedi P. MEYVAERT, *Théodulfe et Bède au sujet des blessures du Christ*, «Revue Bénédictine», CXIII, 2003, pp. 71-79; C. BINO, *Dal trionfo al pianto*, pp. 91-92. Cfr. anche WIDDICOMBE, *The Wounds*, pp. 148-149.

⁵ Non è possibile qui affrontare il rapporto tra le ferite e il tema dell'intercessione (o della «doppia intercessione», quando è coinvolta anche la Vergine), che avrà una larga fortuna sia testuale sia iconografica sia devozionale.

Questi temi ebbero grande fortuna nella letteratura escatologica anglosassone del x secolo, nella quale la drammaticità del giudizio finale è accresciuta da immagini di particolare violenza.¹ Nel poema *Cristo III*, contenuto nel *Codice Exeter*, il discorso del Cristo giudice ai peccatori è stato probabilmente modellato sul sermone di Cesario di Arles richiamato sopra. Le frequenti allusioni alle ferite e alle sofferenze del Cristo vi sono sempre associate alla condanna dei peccatori, i quali sono *costretti* a guardarle.² A differenza che in Beda e nella tradizione dalla quale attinge, la visione delle ferite non sembra essere condivisa dai beati (privati così di una fonte di gioia, essendo le ferite testimonianza dell'amore divino verso di loro): di loro viene detto solo che vedono il Cristo come gioioso e raggiante. Forse la ragione sta nella esigenza dell'autore di accentuare il più possibile il contrasto tra le gioie dei beati e le sofferenze dei dannati in modo da ottenere un maggiore effetto sul lettore, il cui destino ultraterreno è ancora in bilico.

Da rilevare, infine, come questo tema venisse spesso utilizzato nella polemica contro gli ebrei, ritenuti personalmente responsabili del 'deicidio' (cfr. *Mt* 27, 25) e allo stesso tempo assurti a simbolo dell'umanità peccatrice. Questa ostilità si traduceva spesso in linguaggio e immagini crude,³ e naturalmente anche in violenza e persecuzioni vere e proprie.

3. DAL GIUDIZIO ALLA PIETÀ?

Per molti secoli l'immagine prevalente del Cristo non fu quella di un dio umiliato e sofferente. Come ha sottolineato Rachel Fulton, il Cristo alto-medievale fu soprattutto «un dio molto più a suo agio sul campo di battaglia che nel cuore»: un guerriero invincibile, un giudice vendicatore e un sovrano celeste piuttosto che una vittima degna di amore e compassione. A sua volta, la croce fu vista per molto tempo come un'arma, un simbolo di vittoria o un *tribunal judicantis* – l'espressione è di Pascasio Radberto – piuttosto che come uno strumento di tortura e umiliazione o un simbolo

¹ Per quanto segue vedi TH. HILL, *Vision and Judgment in the Old English Christ III*, «Studies in Philology», LXX, 1973, pp. 233-242; CHASE, «Christ III», cit.; T. D. ARNER, P. D. STEGNER, *The Voyeuristic Appeal of Christ III*, «Journal of English and Germanic Philology», CVI, 2007, pp. 428-446.

² Vedi anche il poema *The Dream of the Rood*, contenuto nel *Libro Vercelli*, dove la croce *sostituisce* il Giudice nel ruolo di accusatore, e viene presentata contemporaneamente come splendente di gloria e insanguinata. Questi temi tornano nel poema inglese *Prick of Conscience* (prima metà del xiv secolo, a lungo attribuito a Richard Rolle): si veda ora l'edizione a cura di J. H. Morey, Kalamazoo, 2012, vv. 1525 sgg.

³ Cfr. ad es. *Airdena an Brátha* (testo irlandese probabilmente scritto dopo il 1100), edito da W. Stokes, *The Fifteen Tokens of Doomsday*, «Revue Celtique», xxviii, 1907, p. 317. Cfr. ora M. McNAMARA, *The (Fifteen) Signs Before Doomsday in Irish Tradition*, «Warszawskie Studia Teologiczne», xx, 2007, pp. 244-250. Su questi temi cfr. BYNUM, *Wonderful Blood*, pp. 182-185. «Cerne manus, Iudaeae, quas fixeras», aveva già scritto Gerolamo (*Epist.* 14, 11; CSEL 54, 61).

di sacrificio.¹ Si trattava di un Cristo di fronte alla cui eroica e trionfale maestà i fedeli erano tenuti a nutrire gratitudine, pentimento per i propri peccati e soprattutto timore, *non* compassione. Non sorprende quindi ritrovare il nostro tema, ad esempio, in un autore come Rabano Mauro, abate del monastero di Fulda dall'822 all'842. Anche in questo caso l'ostensione minacciosa delle ferite va insieme con l'apparizione della croce e il doppio riferimento al dubbio di Tommaso e ad *Ap* 1, 7.² Molti altri testi monastici simili a questo, composti tra l'VIII e l'XI secolo, potrebbero essere citati.³

Studi fondamentali sono stati dedicati, negli ultimi decenni, al processo storico che, a partire almeno dal IX secolo, ha visto affermarsi, in Occidente, una progressiva umanizzazione della figura del Cristo e una conseguente enfasi sulla resa realistica delle sue sofferenze e sulla necessità di una loro condivisione emotiva e fisica. Le magistrali ricostruzioni di Rachel Fulton e Carla Bino hanno insistito sul graduale passaggio «dal Giudizio alla Passione» (o alla «pietà») e «dal trionfo al pianto»: la postura emotiva del devoto viene gradualmente a modellarsi, soprattutto a partire da Anselmo d'Aosta, sullo sguardo compassionevole e sul pianto di Maria sotto la croce. La croce e le sofferenze del Cristo, pertanto, non vengono più contemplate e vissute solo con terrore e senso di colpa, ma soprattutto con «amore materno». ⁴ La paura e la contrizione – pur restando tappe necessarie – lasciano il posto a un sentimento di condivisione amorosa del dolore. Se tutto questo è vero, è bene però non dimenticare un fatto importante: l'immagine terribile e minacciosa del Cristo, con tutta la gamma di emozioni che suscitava nei fedeli, non è stata affatto cancellata dall'affermarsi, nel tardo Medioevo, di una devozione di tipo affettivo ed 'empatico', ma ha continuato a rappresentare l'altro polo di una tensione mai risolta.

Non è questa la sede per ripercorrere la fortuna tardomedievale del nostro tema escatologico.⁵ Basti tener presente che compare in testi cisterciensi del

¹ FULTON, *From Judgment to Passion*, p. 54.

² R. MAURO, *Homiliae in Evangelia et Epistolae*, PL 110, 149; cfr. *Commentaria in Ezechielem*, PL 110, 504-505; *De videndo Deo*, PL 112, 1270-1272.

³ ALCUINO, *Commentaria in Ioannis Evangelium*, PL 100, 811-814; *Commentaria in Apocalypsin*, PL 100, 1094; *Contra Felicem Urgellitanum*, PL 101, 197-198 (cfr. PAOLINO DI AQUILEIA, *Concilium foroiuliense*, MGH *Concilia aevi Karolini*, I, pp. 188-189; PL 99, 294-295); CANDIDO WIZO, *Opusculum de passione domini*, PL 106, 98-101; PASCASIO RADBERTO, *Expositio in Mattheum*, CCCM 56B, 1183-1186, 1244-1245 (PL 120, coll. 819-820, 861-862); BERENGAUDUS, *Expositio super septem visiones libri Apocalypsis*, PL 17, 768; AIMONE DI AUXERRE, *Expositio in Apocalypsin*, PL 177, 347-348; PIER DAMIANI, *Carmina*, PL 145, 979; BRUNO DI WÜRZBURG, *Commentarius in orationem Dominicam symbolum Apostolorum et fidem Athanasii*, PL 142, 568.

⁴ BINO, *Dal trionfo al pianto*, p. 183.

⁵ Ciò vale anche per gli sviluppi di questo tema in ambito francescano, i quali meriterebbero uno studio a sé.

XII secolo,¹ nei commenti della *Glossa ordinaria* (XII secolo),² nel popolarissimo *Compendium theologiae veritatis*³ e nella *Legenda aurea* del domenicano Jacopo di Varazze,⁴ entrambi della seconda metà del XIII secolo (presto tradotti in volgare), e nello *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais.⁵ Con esso si misurano anche i grandi maestri di teologia: nel quarto libro delle *Sententiae* (dist. XLVIII), Pietro Lombardo discute il problema dell'aspetto del Cristo nell'ultimo giorno, mentre Tommaso d'Aquino e Alessandro di Hales trattano dettagliatamente della questione delle ferite di Cristo.⁶ Per avere un'idea dei toni nei quali questa immagine poteva essere articolata – e per ricordarsi che non di soli sguardi materni si trattava – vale la pena riassumere un passo sul giudizio finale tratto dal *De dieta salutis*, un'opera che veniva attribuita a Bonaventura: in quel giorno, l'apparizione del Figlio dell'Uomo segnato dalle cicatrici – insieme alla croce, ai chiodi, alla lancia e alla corona di spine – sarà essa stessa un atto di accusa. Se adesso viviamo nel tempo della clemenza, allora sarà il tempo della vendetta, e la severità e inflessibilità del giudice saranno tremende: non solo non darà ascolto alle

¹ RUPERT DI DEUTZ, *De Trinitate et operibus eius*, CCCM 24, 2108-2109 (PL 167, 1812-13); AELREDO DI RIEVAULX, *Sermones*, CCCM 2A, 113 (PL 195, 289): toni fortemente anti giudaici.

² Ho tenuto presente *Biblia cum glossa ordinaria Walafri di Strabonis aliorumque et interlineari Anselmi Laudunensis*, Strasbourg, 1481, 4 voll., consultabile qui: <http://gloss-e.irht.cnrs.fr/index.php>

³ In BONAVENTURA, *Opera*, vol. VIII, p. 237. Si ritiene che l'autore di questa opera sia il domenicano Ugo Ripelin di Strasburgo.

⁴ J. A VORAGINE, *Legenda aurea*, a cura di Th. Graesse, Leipzig, 1850², pp. 3-12. Jacopo si richiama al commento di Crisostomo a Matteo (si tratta in realtà dell'*Opus imperfectum*). Le *insignia passionis* – la croce, i chiodi, le cicatrici – sono presentate come la dimostrazione della gloria e del trionfo di Cristo, della sua misericordia e della sua giustizia implacabile. Nell'*Elucidarium* di Onorio Augustodunense, uno dei testi più importanti dell'escatologia del XII-XIII secolo, prevale non il tema delle ferite, ma il paragone tra il secondo avvento e il trionfo imperiale. Si dice però che il corteo degli angeli porterà la croce e che il Signore apparirà agli eletti nella forma assunta durante la Trasfigurazione e ai dannati *in ea qua in cruce pependit*. Poco dopo si rimanda a *Gv* 19, 37 (PL 172, 1165-1167). Sull'idea (sostenuta sulla base di *Gv* 19, 37) secondo la quale il Cristo crocifisso sarebbe apparso all'anima anche al momento del giudizio *individuale* (ossia subito dopo la morte) cfr. INNOCENZO III, *De contemptu mundi*, PL 217, 738.

⁵ V. BEAUVAIS, *Bibliotheca Mundi seu Speculi Maioris tomus quartus*, Douai, 1624, pp. 1326-1327.

⁶ P. LOMBARDO, *Libri IV sententiarum*, Quaracchi, 1916, vol. II, pp. 1022 sgg. (PL 192, 955-956); T. D'AQUINO, *Summa theologiae*, III^a, q. 54 (dove sono citati Beda, Agostino – sulle ferite dei martiri – e il *Sermo II de symbolo*); cfr. anche *Supplementum*, q. 90 (redatto dai discepoli di Tommaso, dove è citata l'omelia 76 su Matteo di Crisostomo); A. DI HALES, *De adventu Christi ad iudicium: la quaestio* è stata edita da A. HOROWSKI, *Le questioni disputate sul giudizio finale di Alessandro di Hales. Introduzione ed edizione*, «Collectanea Franciscana», LXXV, 2005, pp. 27-101. Cfr. anche i commenti alle *Sentenze* di T. D'AQUINO (*Super Sent.*, IV, d. 48, q. 1, a. 2), BONAVENTURA (*Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, in *Opera*, vol. IV, pp. 985-988), e G. DUNS SCOTO (*Quaestiones in quartum librum Sententiarum*, in *Opera omnia*, Paris, 1891-1895, vol. XX, pp. 520-522).

suppliche di Maria e degli angeli, ma anzi *riderà* della dannazione dei peccatori, mentre i santi, lungi dal compatirla, *godranno* della loro infelicità.¹

L'*ostensio vulnerum* compare anche nel poema *De die iudicii* composto dal milanese Bonvesin de la Riva (morto intorno al 1315), che fu poeta, grammatico e confratello laico degli Umiliati:

Lo segn de Iesù Christe illora dé parire,
 Zoè lo segn dra crox o el degnó morire.
 El monstrará le plaghe ke i placqu' a sostenere
 Per liberar nu miseri k'um no de vess perire.
 Oi, que faran illora li peccaor maligni,
 Vezando Iesum Christe ke mostrará li signi,
 Le plaghe k'el sostenne per fa k'um foss benigni?
 «Vedhí», dirà 'lo ai miseri, «zo k'eo per voi sostigni».²

Non sorprende che a questa tradizione attingessero anche le *artes praedican-di*. In questo mondo, scrive ad esempio il domenicano Guglielmo Peraldo, Cristo fu *con* i peccatori, ma, se non si pentiranno in tempo, nell'ultimo giorno sarà *contro* di loro: «tunc cicatrices quae sunt modo in fiduciam reconciliationis erunt in testimonium iustae damnationis. Apoc. 1 *Videbunt in quem pupugerunt*».³ Nell'*Ars componendi sermones* di Ranulph Higden, composta intorno al 1340, l'autore, un benedettino dell'Abbazia di St. Werburgh a Chester, elenca, tra gli *exempla* utili a suscitare il «terrore» degli uditori, la storia di un peccatore impenitente al quale Critso sarebbe apparso per gettargli in faccia il sangue delle proprie ferite, apostrofandolo così: «iste sanguis quem modo induratus contempnis testificabitur contra te in die iudicii».⁴ Il tema è largamente presente anche nella predicazione del domenicano Vincenzo Ferrer, noto per il suo fervore apocalittico.⁵

¹ *De dieta salutis*, in BONAVENTURA, *Opera*, vol. VIII, pp. 332-333. Il tema – già patristico – della *Schadenfreude* divina raggiungerà vertici di puro sadismo in ambito gesuitico: cfr. P. CAMPORESI, *La casa dell'eternità*, Milano, 1987, pp. 127-137.

² B. DE LA RIVA, *De die iudicii*, in *Opere volgari*, a cura di G. Contini, Roma, 1941, p. 196. Cfr. il poema tedesco del XIII secolo *Von dem jungesten Tage*, edito da L. A. Willoughby, London, 1918, pp. 62-63.

³ G. PERALDO, *Sermones eximii*, Lugduni, 1576, p. 54.

⁴ Si veda l'edizione (spesso imprecisa) a cura di M. Jennings: *The Ars componendi sermones of Ranulph Higden*, O.S.B., Leiden, 1991, pp. 33-34. Ringrazio Carla Casagrande per avermi segnalato questo passo. Nel *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* del domenicano STEFANO DI BORBONE troviamo un paragrafo intitolato «De inductione timoris per insignia Passionis» (CCC 124, 224-225); poco dopo (p. 237) è citato un passo erroneamente attribuito a Gerolamo («[...] Crux Christi contra te perorabit, Christus per vulnera sua contra te allegabit, cicatrices contra te loquentur, clavi de te conquerentur») – il passo verrà citato molte altre volte nei secoli successivi e attribuito a Gerolamo o a Crisostomo. Per un esempio più tardo vedi, del domenicano DOMENICO PAOLACCI, *Pensieri predicabili sopra tutti gli evangelii correnti nella Quaresima*, Venezia, 1641, pp. 103-105.

⁵ Si veda il sermone dedicato ai sei significati delle cinque piaghe in V. FERRER, *Sermones aestivales*, Antverpiae, 1572, pp. 72-79 (cfr. p. 137).

Da rilevare, infine, la fortuna di questo tema in ambito gesuitico, dove la devozione alle cinque piaghe fu particolarmente sentita e propagandata. Nel secondo volume del *De incarnatione Verbi*, pubblicato nel 1592, Francisco Suarez dedica una dettagliata trattazione al significato delle cicatrici conservate dal Cristo dopo la Resurrezione. Fra le sei ragioni individuate, qui interessa l'ultima, che concerne il giorno del giudizio: *ad terrorem et confusio-nem malorum*.¹ Nella sua fortunata *Bibliothèque des prédicateurs* – un'immensa raccolta di materiali a uso dei predicatori, pubblicata in venti volumi tra il 1712 e il 1724 – Vincent Houdry dedica più di quaranta pagine alle «Piaghe di Nostro Signore». ² È infatti nei sermoni dei predicatori della Compagnia di Gesù che si incontrano le più barocche rielaborazioni di questa tradizione. In un sermone dedicato all'ostensione delle ferite agli apostoli, Giacomo Lubrano le descrive come «intagli d'amore», «scuole di estasi», «ruscelli di balsamo», «balconetti di misericordie»; le presenta inoltre come «cittadelle», «spelonche» e «porte sante» attraverso le quali i peccatori possono trovare rifugio e salvezza. ³ In testi come questo, ha scritto Andrea Torre in un elegante saggio sulla ferita come «traccia mnestica» nella letteratura religiosa cinque-secentesca, «il campo metaforico più frequentemente attivato è quello che configura la piaga come un luogo che contiene, conserva e protegge». ⁴ Basta però cambiare contesto, e passare a un sermone di Lubrano sul giudizio finale, per accorgersi che ben altri campi metaforici erano attivati:

Ahi, [...] miseri noi, se la morte ci coglie in peccato, proveremo un'angoscia atrocissima nel mirar nelle cicatrici Divine l'accuse de' nostri misfatti, le fucine de' nostri supplicii ci scoppieranno per disperazione le viscere, nel veder le Piaghe, costellazioni di grazie fatte Comete di pena, il Sangue distillato per nostra medicina gorgogliare in schiume di tossico, nel nostro porto il naufragio, nella nostra salvazione la perdizione, giustiziati da un Padre delle misericordie, dannati da un Crocifisso per noi? [...] Sparitemi davanti, tonerà Cristo, nemici della mia Croce. ⁵

¹ F. SUAREZ, *De incarnatione pars secunda*, in *Opera*, Venetiis, 1746, vol. xvii, pp. 424-428. L'opera è un commento alle questioni della terza parte della *Summa theologiae* di Tommaso. Le altre ragioni addette sono nell'ordine: 1) come segno di trionfo e vittoria; 2) come prova della Resurrezione; 3) per intercedere presso il Padre in favore degli uomini; 4) per eccitare la speranza, la fiducia e la riconoscenza degli uomini per il beneficio ricevuto; 5) affinché i seguaci di Cristo, vedendo le sue ferite, non sentano le proprie e siano più forti nel tollerare il dolore (siamo in un'epoca di rinnovate possibilità di martirio).

² V. HOUDRY, *La Bibliothèque des prédicateurs*, Lyon, 1716, vol. II, pp. 62-106.

³ G. LUBRANO, *Prediche quaresimali*, Padova, 1703, p. 644.

⁴ A. TORRE, *Corpo ferito, memoria aperta*, in *Per violate forme. Rappresentazioni e linguaggi della violenza nella letteratura italiana*, a cura di F. Bondi, N. Catelli, Lucca, 2009, p. 193.

⁵ LUBRANO, *Prediche quaresimali*, p. 89. Per altri esempi in ambito gesuitico cfr. CLAUDE DE LA COLOMBIÈRE (1641-1682), *Oeuvres*, Avignon 1832, vol. I, pp. 129-130; ACAZIO SARACINELLI (nobile orvietano, ex-gesuita), *Prediche quaresimali*, Foligno, 1803, pp. 550-566.

Lungi dal «contenere» e «proteggere», in questo caso le piaghe – a testimonianza dell'ambivalenza del loro significato – respingono, condannano e distruggono.

4. DISCEDITE A ME, MALEDICTI

Non è certo possibile in questa sede affrontare l'evoluzione di questa tradizione escatologica nell'iconografia cristiana dell'Europa occidentale. Sarà utile però sottolineare alcuni punti. In primo luogo lo scarto temporale tra lo sviluppo *testuale* precoce di questo immaginario e quello iconografico, più tardivo. In secondo luogo, il riutilizzo, nelle rappresentazioni paleocristiane del Cristo in gloria, dei simboli e degli schemi trionfali dell'iconografia imperiale romana per celebrare il nuovo regno celeste del Cristo e il suo trionfo sulla morte. In terzo luogo, la graduale trasformazione, avviata in epoca carolingia, di queste rappresentazioni della gloria *intemporale* della divinità in immagini che collocano il suo ritorno trionfale *nella storia*, alla fine dei tempi, e che presentano una dimensione *giudiziaria*, facendo del Cristo il giudice dell'umanità. Proprio qui si incontrano elementi, come l'ostensione delle ferite e degli strumenti della Passione, che si collegano anche alla coeva e progressiva umanizzazione della figura del Cristo.¹ Va rilevato, infatti, che l'iconografia del Cristo 'ferito' diffusasi nei secoli delle meditazioni affettive sulla Passione non è solo quella – pietosa – dei crocifissi orrendamente sfigurati, ma anche quella – minacciosa – del Cristo giudice.

Bisogna quindi attendere il XII secolo perché l'immagine del Cristo giudice insieme alla croce e agli strumenti del supplizio e alle piaghe della Passione si diffonda – declinata in una varietà di formule e contesti – nell'iconografia della Seconda Venuta e del Giudizio Universale.² Uno degli esempi più eloquenti è la croce in avorio di Gunhild (FIG. 1), conservata a Copenaghen, sulla cui facciata anteriore il Cristo giudice appare assiso in trono nell'atto di mostrare le cinque ferite e separare i beati dai dannati. Le iscrizioni e le immagini intagliate intorno alla figura del Cristo e sui bracci della croce connettono tre testi evangelici: la parabola di Lazzaro

¹ Cfr. Y. CHRISTE, *La vision de Matthieu (Matth. xxiv-xxv)*, Paris, 1973, e i commenti di J. BASCHET, *Les justices de l'au-delà*, Roma, 2014², pp. 138-139, 165-167.

² Tra i primi esempi: un affresco nella chiesa romanica di San Michele a Burgfelden (Germania meridionale, 1100 ca.) e un'illustrazione premessa a un Vangelo proveniente dall'abbazia di Bury St. Edmunds in Inghilterra (1130-40 ca.), nella quale i palmi delle mani di Cristo sono orientati in modo opposto: il destro, rivolto ai beati, verso l'alto; il sinistro, rivolto ai dannati, verso il basso (Cambridge, Pembroke College, MS 120, fol. 6). Cfr. E. PARKER, *A Twelfth Century Cycle of New Testament Drawings from Bury St Edmunds Abbey*, «Proceedings of the Suffolk Institute of Archaeology», xxxi, 1969, pp. 263-302.

e del ricco (Lc 16, 24-25),¹ l'ostensione delle piaghe agli apostoli da parte del Risorto (Lc 24, 39: *Videte manus meas* ecc.), e il passo apocalittico di Matteo (Mt 25, 34; 41: *Venite benedicti* ecc., e *Discedite a me maledicti* ecc.). Come nei testi che abbiamo incontrato, la croce – il «segno» del Figlio dell'Uomo – è unita alla figura del Cristo accusatore che pronuncia il giudizio estremo.²

Il Cristo giudice in trono, in posizione frontale, con entrambe le braccia sollevate simmetricamente a mostrare le piaghe, affiancato dagli angeli che portano gli strumenti della Passione e, in basso, dai cortei dei beati e dei dannati, è scolpito sui portali delle grandi cattedrali gotiche, non solo francesi,³ e si incontra anche nelle illustrazioni miniate dell'Apocalisse, della Bibbia e dei Libri d'Ore; in queste, le ferite erano spesso raffigurate ancora sanguinanti, probabilmente in quanto continuamente riaperte dai peccati umani.⁴ Particolarmente interessanti, però, soprattutto per il loro impatto emotivo, sono le rappresentazioni nelle quali la gestualità potente e asimmetrica del Cristo lo avvicina al Dio vendicatore che colpisce i peccatori piuttosto che al giudice impassibile che li separa: il braccio destro è alzato, il corpo, lo sguardo e il palmo della mano destra sono rivolti ai dannati, mentre il braccio sinistro scopre o indica la ferita sul costato.⁵ Questo schema si



FIG. 1. Croce di Gunhild, retro. Copenhagen, Nationalmuseet.

¹ Sulla base di una interpretazione divenuta tradizionale, la parabola di Lazzaro rimandava al giudizio individuale e al contempo simboleggiava il destino dei peccatori nel giorno del giudizio.

² Cfr. E. C. PARKER, CH. T. LITTLE, *The Cloisters Cross. Its Art and Meaning*, New York, 1994, pp. 142-143; O'REILLY, *Early Medieval Text*, pp. 75-78; J. MUNNS, *Cross and Culture in Anglo-Norman England. Theology, Imagery, Devotion*, Woodbridge, 2016, pp. 31-44.

³ E. MÂLE, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, Paris, 1922, pp. 105-106; BASCHET, *Les justices de l'au-delà*, pp. 163-232.

⁴ Cfr. ad es. il giudizio universale della *Trinity Apocalypse* (1260 ca.), Cambridge, Trinity College. Natasha e Anthony O'Hear, che hanno commentato questa e altre simili immagini, appaiono del tutto all'oscuro della tradizione al centro di questo saggio (*Picturing the Apocalypse. The Book of Revelation in the Arts Over Two Millennia*, Oxford, 2015, pp. 27, 202-203). Si veda anche il Libro d'Ore del MAESTRO DI BEDFORD (prima metà del XV sec.: BL Add MS 18850, f. 157r).

⁵ In altri casi – come nell'affresco di Giovanni Canavesio a Notre-Dame-des-Fontaines a La Brigue (1492) – il braccio sinistro è abbassato, con il palmo rivolto in direzione dei dannati.



FIG. 2. BUFFALMACCO, *Giudizio Universale*, particolare. Pisa, Camposanto.

ritrova – anche se con notevoli differenze – negli affreschi di Buffalmacco nel Camposanto di Pisa (anni Trenta del Trecento, FIG. 2) e nell'affresco absidale di Niccolò Delli nella Cattedrale Vecchia di Salamanca (1445 ca., FIG. 3).¹ Si ritrova anche nel *Giudizio Universale* di Michelangelo (1541, FIG. 4), la cui «terribilità» fu sottolineata da Giorgio Vasari: «con faccia orribile e fiera» – scrive – il Cristo si rivolge ai dannati, «maladidendoli», mentre la Vergine, spaventata, quasi si ritrae alla vista di «tanta ruina». ² La croce e gli strumenti della Passione, portati da angeli, sono ritratti nelle lunette, al di sopra del Cristo. Già secondo Ascanio Condivi la gestualità asimmetrica del Cristo indicava da un lato l'ira e la condanna (mano destra), e, dall'altro, l'accoglienza amorosa dei beati nel regno celeste: con la mano

sinistra – scrive – «par che dolcemente raccolga i buoni». ³ Dato che la sinistra è rivolta verso la ferita sul costato, è tendenza diffusa tra gli interpreti moderni (almeno tra quelli che dedicano attenzione a questo tema) leggere in chiave *solo* positiva il ruolo delle piaghe sul corpo del Cristo michelangeloesco. ⁴ Credo invece che ne vada messa in rilievo l'*ambiguità*: la ferita

Una postura simile era comparsa già sul timpano dell'abbazia romanica di Conques (prima metà del XII secolo). In un manoscritto della *Somme le roi* di LORENZO D'ORLÉANS (Paris, BN, fr. 938, f. 37), datato 1294, invece, il Cristo, assiso in posizione frontale e con due spade che gli fuoriescono dalla bocca (cfr. *Ap* 1, 12-17; 19, 13-15), indica la ferita sanguinante sul costato con la destra e alza il braccio sinistro.

¹ Si veda anche il ritaglio di una miniatura del giudizio dipinta dal monaco camaldolese Lorenzo Monaco per l'antifonario del convento di Santa Maria degli Angeli a Firenze (1406 ca.), conservata al Metropolitan Museum di New York.

² G. VASARI, *Le Vite de' piu eccellenti pittori, scultori e architettori nelle redazioni del 1550-1568*, a cura di P. Barocchi e R. Bettarini, Firenze, 1966-1987, vol. VI, p. 71.

³ A. CONDIVI, *Vita di Michelagnolo Buonarroti*, Roma, 1553, p. 38r. Cfr. G. A. GILIO, *Due dialogi*, Camerino, 1564, p. 103r.

⁴ B. BARNES, *Michelangelo's Last Judgment. The Renaissance Response*, Berkeley, 1998, pp. 35-36. JACK M. GREENSTEIN richiama giustamente il legame tra la trasfigurazione e l'aspetto del Cristo giudice (2 Pt 1, 16-18), ma trascura del tutto la presenza delle ferite, che segna una differenza fondamentale tra le due apparizioni (*How Glorious the Second Coming of Christ: Michelangelo's Last Judgment and the Transfiguration*, «Artibus et Historiae», X, 1989, pp. 33-57).

dei chiodi compare anche sulla mano che *condanna* e quella sul costato è egualmente visibile ai dannati.¹ Sembrano valere anche qui le parole del Cristo nel sermone pseudo-agostiniano ricordato sopra: «Videtur vulnera quae infixistis, agnoscitis latus quod popugistis: quoniam et per vos et propter vos apertum est, nec tamen entrare voluistis. Qui non estis redempti pretio mei sanguinis, non estis mei: *discedite a me in ignem aeternum qui paratus est diabolo et angelis eius*». ² Da questo punto di vista, non mi pare che l'affresco di Michelangelo – pur nella sua grande e, per tanti contemporanei, scandalosa novità – si sia allontanato molto da questa tradizione.



FIG. 3. N. DELLI, *Giudizio Finale*, particolare. Salamanca, Cattedrale Vecchia.

5. L'AGNELLO E IL LEONE

In conclusione, data la complessità e vastità dei temi qui solo accennati, si possono sottolineare brevemente alcuni punti. Il primo riguarda le emozioni: non va dimenticato che le immagini della sofferenza del Cristo e della Madre (comunque evocate) non erano le uniche nelle quali era incoraggiato un intenso coinvolgimento emotivo e un annullamento della distanza – sia spaziale sia temporale – tra spettatore e spettacolo. Questo valeva anche per le immagini del giudizio e dei supplizi infernali (due spettacoli di solito richiamati insieme). Certamente, l'angoscia dei peccatori di fronte al giudice *vulneratus* e i tormenti dei dannati non erano ritratti per suscitare compassione, ma questo non significa che non invitassero a una sorta di terrificante

¹ Condivi, come Vasari, non nomina le ferite, ma, a proposito della croce e degli strumenti del supplizio, scrive che servono «per rinfacciare à i rei i benefici de Iddio, de quali sieno stati ingrattissimi et sconoscenti, et confortare et dar fiducia à buoni» (CONDIVI, *op. cit.*, p. 39r).

² *Sermo II de symbolo*, PL 40, 647.

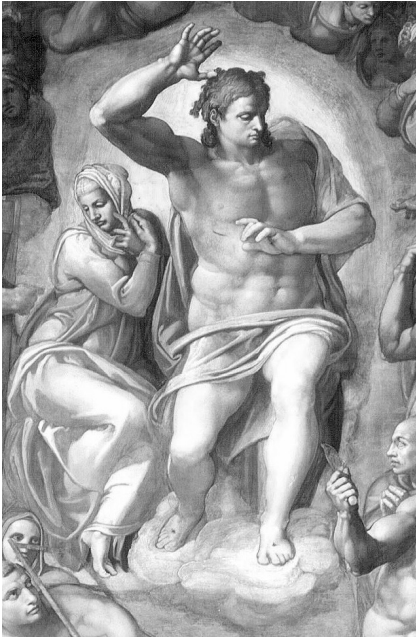


FIG. 4. MICHELANGELO, *Giudizio Universale*, particolare. Città del Vaticano, Cappella Sistina.

© Copyright by Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.

ambito gesuitico. Tutto ciò naturalmente non implica che, su un piano più generale, il terrore e l'angoscia fossero le *uniche* emozioni coinvolte nella produzione e nella fruizione dell'immaginario connesso al giudizio finale e all'inferno. Come ha scritto Jérôme Baschet, l'inferno non ha svolto solo una funzione *punitiva* legata all'esigenza di una riparazione delle ingiustizie terrene: ha incarnato anche l'altra faccia del cristianesimo come religione d'amore. Inscenato o immaginato, in questo senso, era anche un grande spettacolo di odio e vendetta.⁴ In questo contesto, l'aggressività e il sadismo si mescolavano con la paura, la colpa e il desiderio di punizione. Vale la pena ricordare che l'affresco di Michelangelo fu criticato anche perché in esso la Vergine, invece di conformarsi alla severità del Figlio,

sostituzione. Si prendano gli affreschi nel Camposanto di Pisa. Opportunamente indirizzato e preparato dalla predicazione,¹ il fedele era invitato dalle immagini e – se sapeva leggere – dalle epigrafi in volgare e in latino a *fissare lo sguardo* sulle «aspre figure» dei dannati o dei «rei dannati allo eterno supplicio» e a prendere mentalmente il loro posto: «Chosì com'elle son, così serrai / se non ti penti del mal che facto hai».² Questa identificazione, naturalmente, valeva anche per gli spettacoli di beatitudine, ma era opinione largamente condivisa che la stragrande maggioranza del genere umano fosse destinata alla dannazione.³

Questo genere di tecniche ed esperienze, nelle quali confluivano arti della memoria, meditazione, predicazione e iconografia, avrebbe avuto un'enorme fortuna tra Cinque e Seicento, soprattutto in am-

¹ L'adozione del volgare nella predicazione da parte degli Ordini mendicanti fu in questo senso fondamentale.

² Cfr. BASCHET, *Les justices de l'au-delà*, pp. 327-330 e soprattutto L. BOLZONI, *La rete delle immagini*, Torino, 2002, pp. 3-46.

³ Cfr. Mt 22, 14; AGOSTINO, *De civ. dei*, 21, 12. Cfr. DELUMEAU, *Le Pêché et la peur*, pp. 315-338.

⁴ BASCHET, *Les justices de l'au-delà*, p. 589.

si mostrava timorosa e – soprattutto – *compassionevole* verso i dannati.¹

Il secondo punto può essere solo accennato. Riguarda il rapporto fra il graduale sviluppo, almeno dall'età di Anselmo, di un nuovo tipo di devozione affettiva all'umanità sofferente del Cristo e la tradizione escatologica delle ferite. Vista la *persistenza* di questa tradizione (fino al Settecento e oltre) in una grande quantità di testi appartenenti a diversi generi letterari e la sua fioritura iconografica *in parallelo* allo sviluppo di quel tipo di devozione, credo che l'immagine storiografica di un passaggio «dal giudizio alla pietà» – o dal terrore all'amore – colga solo una parte della storia. L'esigenza di una condivisione (mentale o fisica) delle sofferenze del Cristo non implicava affatto la rinuncia a immaginare i tormenti dell'inferno e a diffondere i terrore del giudizio finale. Basta leggere gli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola per convincersene.

Se la tradizione delle ferite ci dice qualcosa, è proprio che l'immagine di Cristo come vittima misericordiosa è difficilmente separabile dall'immagine di Cristo come giudice inesorabile. Questo ci porta all'ultimo punto, quello dell'ambiguità delle ferite. Essa ha radici molto antiche, e ha a che fare con la difficoltà di tenere insieme quelle due immagini. Le idee, tipicamente cristiane, secondo le quali la salvezza giunge attraverso il dolore, il trionfo attraverso la sconfitta e la forza attraverso la debolezza erano razionalizzazioni necessarie se si voleva dare senso allo shock di un Messia crocifisso invece che vittorioso e alla realtà delle persecuzioni.² Esse però non erano sopportabili senza l'assicurazione che – presto o tardi – il Messia risorto sarebbe tornato in trionfo per fare finalmente giustizia e instaurare il suo regno. Anche quando le persecuzioni cessarono, i fervori apocalittici diminuirono o furono apertamente condannati e il cristianesimo diventò religione dell'Impero, l'idea che il secondo avvento del Cristo – *in sublimitate* – sarebbe stato *diverso* dal primo – *in humilitate* – restò fondamentale. Egli non sarebbe tornato come la pecora che si fa condurre al macello o l'agnello che si fa tosare restando muto (*Is* 53, 7), ma come l'agnello furioso o il leone dell'Apocalisse che schiaccia i malvagi senza pietà.³ Verrà «*praeclarus in vindictam*», scrive Agostino.⁴ «The Lamb will be then a Lion arm'd with terrors for their destruction», avrebbe scritto efficacemente il presbiteriano William Bates nel 1691.⁵ Nell'ultimo giorno la croce sarebbe forse apparsa

¹ GILIO, *Due dialogi*, pp. 107r-v. A questo riguardo, l'indecisione di BASCHET (*Les justices de l'au-delà*, pp. 312-314) quanto al ruolo della Vergine nell'affresco di Buffalmacco (dove siede accanto al Cristo giudice) mi sembra significativa. Su Maria accusatrice cfr. anche PAOLACCI, *I pensieri predicabili*, p. 96.

² Cfr. J. C. GAGER, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs, 1975, pp. 20-65.

³ *Ap* 5, 5; 6, 16; 14, 1-5; 17, 14; 20, 11-15.

⁴ AGOSTINO, *In Ioann. tract.*, 4, 1.

⁵ W. BATES, *The Four Last Things: Death, Judgment, Heaven, Hell*, London, 1691, p. 236 (cfr. p. 233, dove si cita il passo sulle ferite del *Sermo 11 de symbolo*).

prima del Cristo giudice insieme agli strumenti del supplizio, ma egli non sarebbe apparso *su* di essa.¹ In questo contesto, le ferite della Passione – e i suoi strumenti² – non potevano che assumere significati ambivalenti: testimonianza di sottomissione volontaria e amore per l'umanità, ma anche atto di accusa verso i peccatori e, in ambienti fortemente militarizzati (l'Impero, le tribù germaniche), marchio di virtù guerriera e di eroico sacrificio.³ In Occidente, si rivelarono in qualche modo necessarie a sostenere sia l'immagine di un Dio che si umilia fino alla morte, sia quella di un Dio che torna in trionfo a vendicare le offese subite.

¹ R. LANDES, *Relics, Apocalypse, and the Deceits of History. Ademar of Chabannes, 989-1034*, Cambridge, 1995, p. 306.

² Cfr. BYNUM, *Wonderful Blood*, p. 182.

³ AGOSTINO, *Epist.* 102, 7.

COMPOSTO IN CARATTERE SERRA DANTE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Gennaio 2019

(CZ 2 - FG 3)



*Tutte le riviste Online e le pubblicazioni delle nostre case editrici
(riviste, collane, varia, ecc.) possono essere ricercate bibliograficamente e richieste
(sottoscrizioni di abbonamenti, ordini di volumi, ecc.) presso il sito Internet:*

www.libraweb.net

*Per ricevere, tramite E-mail, periodicamente, la nostra newsletter/alert con l'elenco
delle novità e delle opere in preparazione, Vi invitiamo a sottoscriverla presso il nostro sito
Internet o a trasmettere i Vostri dati (Nominativo e indirizzo E-mail) all'indirizzo:*

newsletter@libraweb.net

★

*Computerized search operations allow bibliographical retrieval of the Publishers' works
(Online journals, journals subscriptions, orders for individual issues, series, books, etc.)
through the Internet website:*

www.libraweb.net

*If you wish to receive, by E-mail, our newsletter/alert with periodic information
on the list of new and forthcoming publications, you are kindly invited to subscribe it at our
web-site or to send your details (Name and E-mail address) to the following address:*

newsletter@libraweb.net