

Mariangiola Galligani

## **Topografie della fede: la montagna, il sacro, la violenza**

---

*La montagna come sede ancestrale dell'asse attorno al quale ruota il cosmo nell'antichità mediterranea e del vicino Oriente, dall'Olimpo a Babele/Babilonia, dalla Mecca a Gerusalemme, dalle Crociate al conflitto fra israeliani e palestinesi. Il ruolo della verticalità, dell'immensità, della forza delle rocce dalla topografia religiosa alla percezione "umana" del sublime.*

---

### **Sacro/Pro-fano**

Nel mondo antico ciò che è *sacro* è ciò che è *separato, distinto nello spazio e/o nel tempo*, delimitato da confini fisici o d'altra natura, confini visibili o invisibili, più o meno riconoscibili da parte di chi accede, consapevole o meno, alla sua presenza. *Sacro* non è necessariamente e subito uno Spazio o un Tempo, anche se queste divengono le sue principali declinazioni, le dimensioni che conoscono, nel corso dei secoli e dei millenni, le principali cure umane nel lavoro instancabile di delimitazione, di comunicazione e divulgazione dell'esatta collocazione dei confini, in una parola, di quanto è necessario all'umano per *riconoscere* il confine che separa. In una realtà che contempla un Tempo ed uno Spazio disomogenei (Eliade, 1984), percorsi da fratture, spaccature, faglie nascoste, è necessario infatti stendere mappe, descrizioni spaziali e temporali che rendano palesi, manifesti questi luoghi e/o momenti: tali sono le consacrazioni evidenti dei luoghi (l'edificazione di templi, are, necropoli e cattedrali) e l'istituzione dei calendari. Queste mappe sono, sino ad oggi, incessantemente ri-disegnate, fino a che la carta - sia essa la pergamena o il supporto elettronico - è divenuta ormai consunta e stanca, e la secolarizzazione delle mappe le ha quasi del tutto trasformate in manifesti o annunci turistici e commerciali.

Ma perché tanta cura, nel continuare a ridisegnarle?

Lo studio della designazione del sacro ... ci porta ad ammettere nella preistoria una nozione di segno duplice: positivo 'ciò che è carico di potenza divina', e negativo 'ciò che è proibito al contatto con gli uomini'. ... E' in latino ... che si rivela il carattere ambiguo del 'sacro': consacrato agli dei e carico di una colpa incancellabile, augusto e maledetto, degno di venerazione e che suscita l'orrore. ... Colui che è

Mariangiola Galligani

detto *sacer* porta una vera colpa infamante che lo mette fuori dalla società degli uomini: si deve fuggire il suo contatto (Benveniste, 1976).

Quanto è investito dalla connotazione di *sacro*, sia esso un individuo, un animale, un tempo o un luogo, contiene dunque intrinsecamente un *pericolo* (non a caso, parola che porta con sé nel suo etimo proprio il *πέρας*, confine – ma anche la radice sanscrita \*por, attraverso, quasi un invito a superare i confini stabiliti): pericolo massimo per coloro che non ne riconoscono la natura.

Nozione assolutamente ambivalente, “il sacro è, nello stesso tempo, *sacro e contaminato*” (Eliade, 1976). *Sacer*, che si vuole derivi dalla radice sanscrita \*sak, è l’equivalente latino e poi occidentale del *tabù*, parola polinesiana adottata dagli etnografi con riferimento a una quantità di credenze religiose primitive che hanno come scenario – spesso, non essendo attestati collegamenti fisici fra le diverse regioni continentali - l’intero pianeta. Secondo le testimonianze degli etnografi e degli antropologi, la *forza* del *tabù* è tale che, nel caso anche di una sua involontaria violazione, la punizione (malattia o morte) interviene in assenza di alcuna causa esterna razionalmente riconoscibile: è al momento in cui il soggetto, dapprima ignaro, viene informato di aver irrimediabilmente violato un *tabù* che il suo stesso esistere si comprime su se stesso, fino all’esito estremo. Nel suo studio circa le attinenze fra le pratiche religiose primitive legate al totemismo e determinate declinazioni delle nevrosi ossessive, è lo stesso Freud ad accostare la nozione di *tabù* a quella implicata dal *sacer* latino, se non altro in base ad alcune analogie nei meccanismi di funzionamento (Freud, 1976).

La punizione che segue la violazione d’un *tabù* è in origine affidata ad una legge interiore la quale entra in funzione automaticamente: il *tabù* offeso si vendica da sé (Freud, *cit.*)

La connotazione di *tabù*, ovvero di *sacro e pericoloso*, può estendersi dalle singole azioni minute dell’individuo, al cibo, a determinate persone (re, sacerdoti) o a determinati giorni/periodi dell’anno, a determinate porzioni dello spazio fisico naturale: montagne, fiumi, laghi, isole. La persistenza di tale nozione di sacro, al di là degli ostacoli fisici, dei limiti temporali e degli specifici contesti, è evidente dunque soprattutto nella connotazione di “pericolo” che essa comporta.

E il pericolo consiste nella malaccorta violazione dei suoi *confini*, dunque riguarda in primo luogo coloro che di tali confini/prescrizioni non hanno conoscenza.

Esistono notizie credibili, dalle quali apprendiamo che perfino una trasgressione inconsapevole ha dato luogo alla automatica punizione del colpevole. ... Una donna Maori, che aveva mangiato della frutta ed aveva poi appreso che proveniva da un luogo tabù, si mise a gridare forte che lo spirito del capo-tribù, offeso in tal modo, l'avrebbe uccisa. Il pomeriggio era avvenuto il fatto; al mezzogiorno del giorno successivo era già morta. L'acciarino di un capo-tribù Maori, una volta, fu fatale a parecchie persone. Esso era stato smarrito dal capo-tribù, e molte persone ... lo avevano usato per accendere le proprie pipe. Quando vennero a sapere a chi era appartenuto morirono tutti di spavento (Freud, *cit.*)

Il confine in questo caso assume tutta la sua valenza normativa (*òros*, confine, disposizione, legge) innescando, al momento della sua incauta violazione, una sorta di 'processo' automatico, in cui il ciclo colpa-espiazione si compie senza particolari procedure o possibilità di appello. La 'legge' di cui consta il confine prescrive determinate modalità di contatto/accesso con una realtà distinta, e dunque ribadisce il carattere della 'separazione', rispetto alla quale

L'uomo mostra un atteggiamento di riserva e di timore che è appunto quello voluto in tale situazione dagli dei; la pietà si esprime soprattutto nei divieti: non toccare, non entrare, o farlo solo in casi determinati, con determinate precauzioni (Dumézil, 1977).

Prevenire chi non conosce i "casi" e, soprattutto, le "precauzioni", chi non ha cognizione di specifici e cogenti rituali di accesso al sacro (o di contatto con esso) dall'esiziale pericolo in cui è destinato a trovarsi, è compito plurisecolare delle mappe e della predicazione dei loro estensori – iniziati ad una particolare *confidenza* con il sacro e col pericolo che comporta, essi stessi ammessi alla sua presenza solo a seguito di rituali spesso cruenti (e in certi casi di morte/rinascita), di cui la rinuncia ad alcune gioie terrene non è oggi, nell'ambito delle religioni dominanti, che pallida memoria.

E' tuttavia nel caso dello *spazio* sacro che termini quali *confini*, *mappe*, *fratture*, *entrata*, *accesso* assumono un significato concreto, scendendo dalla metafora ad una realtà che si distende sensibilmente nell'universo percepibile dall'uomo – e dall'uomo religioso in particolare (Eliade, 1984).

L'implicazione spaziale è ancora più evidente all'interno della nozione che definisce, per separazione (Dumézil, *cit.*), ciò che è sacro e ciò che non lo è: la nozione *spaziale* di "pro-fano". E' di nuovo nella lingua latina che la parola assume e trasmette la sua pienezza: *pro-fanum*, letteralmente ciò che sta *pro*, al di fuori del (o davanti al) *luogo consacrato*, e, in seguito, al *fanum* inteso come tempio. L'etimologia della parola latina *fanum* è incerta: nella maggioranza dei casi la si vuole far risalire all'indeclinabile latino *fas* (dirit-

Mariangiola Galligani

to sacro o comando divino), dal quale derivano le aggettivazioni di *fasto* e *nefasto*, ciò che è rispondente o non rispondente ad una sorta di *jus Dei*, di diritto divino:

Un tempo, un luogo, sono *fasti* o *nefasti* a seconda che offrano o non offrano all'azione umana non religiosa l'assise mistica in cui consiste la sua principale sicurezza (Dumézil, *cit.*)

Dumézil riconduce il termine *fas* ad uno dei significati del verbo *facio*, "porre". Ciò che verrebbe "posto", in questo caso, dovrebbe essere per l'appunto il confine, il solco, l'elemento riconoscibile di una separazione, spaziale e/o temporale. Nel caso dei *fasti*, ancora nella Roma arcaica, tale distinzione è percepibile (ed osservata) prevalentemente nella sfera del tempo: *Fasti* sono determinati giorni consacrati all'interno dell'anno; la mappa che con ciò viene disegnata ha maggiore attinenza con il calendario di quanta ne mantenga con la specificità geografica dei luoghi.

Nelle maglie dell'incertezza linguistica degli studiosi, tuttavia, si dà la suggestiva possibilità di accostare il latino *fas* alla radice sanscrita \*bha, poi greca *fa...nw*, dalla quale si dipartono due famiglie verbali che intessono strette relazioni con la nozione dell' *apparire*: le parole *φῶς* (luce), *φαίνω* (apparire, divenire chiaro o manifesto), ma anche *φημί* (far conoscere il proprio pensiero, dichiarare).

Il sacro, infatti, è ciò che *si manifesta*: la consacrazione da parte dell'uomo di uno spazio o di un tempo non avviene a caso. Ciò che conduce al disegno dei confini che sono destinati a separare il sacro dal profano è il manifestarsi della divinità ed il suo riconoscimento da parte dell'uomo, in forma legata a luoghi o momenti. Nello spazio, in particolare, è l'originario manifestarsi del dio a rendere sacro un luogo: all'uomo non resta che riconoscerlo e delimitarlo opportunamente. Il luogo sacro è tale in quanto reca la manifestazione del divino, la iero-fania, implicando con ciò la propria separatezza:

In realtà, il luogo non è mai "scelto" dall'uomo, è soltanto "scoperto"; in altre parole, lo spazio sacro *si rivela* a lui in un modo o nell'altro. La "rivelazione" non avviene necessariamente per il tramite di forme ierofaniche dirette (*quello* spazio, *quella* sorgente, *quell'albero*, ecc.), è ottenuta talvolta per mezzo di una tecnica tradizionale, nata da un sistema cosmologico e basata su di esso. L'*orientatio* è uno dei procedimenti usati per "scoprire" i luoghi (Eliade, 1976).

L'orientamento, la geomanzia, e, al di là di tali tecniche, la presenza di un qualsiasi "segno" ritenuto carico del peso della teo-fania, sono altrettanti veicoli di comunicazione circa la sacralità dello spazio che indicano; si può trattare di uno spazio destinato in seguito ad ospitare un tempio o un santua-

rio, ma anche, più semplicemente, dello spazio predestinato ad accogliere la fondazione di città, o di comuni abitazioni. Lo spazio sacro che così si manifesta è il primo oggetto delle “mappe” cui deve far mente l’uomo religioso, e tali “mappe” sono incise e segnate, fisicamente, *sul* territorio.

Il recinto, il muro o il cerchio di sassi che racchiudono lo spazio sacro sono le più antiche strutture architettoniche note dei santuari. ... “Non ti avvicinare sin qui – dice il Signore a Mosè – scalzati i piedi, perché il luogo dove ti trovi è terra santa” Indi gli innumerevoli riti e prescrizioni per l’ingresso nel tempio, attestati frequentemente sia per i Semiti che per gli altri popoli mediterranei. Lo stesso avviene per le mura delle città: prima di essere opere militari, sono una difesa magica, perché in mezzo a uno spazio “caotico”, popolato di demoni e di larve delimitano un cuneo, uno spazio organizzato, “cosmizzato”, cioè fornito di un “centro”(Eliade, 1976, *cit.*)

Vedremo in seguito quanto potrà accadere agli incauti fondatori di città che non abbiano ottemperato, secondo i diversi riti, ai precetti di consacrazione dello spazio – ovvero a coloro che danno luogo ad insediamenti che pretenderebbero prescindere dal sacro e dalla minaccia che in esso in ogni modo resta nascosta. Il nascondimento del confine è tutt’uno con il nascondimento – e dunque, per converso, l’impossibilità di essere riconosciuta – della ierofania: nelle diverse società che, all’alba dell’epoca antica, popolano il Mediterraneo ed il vicino Oriente, si fa strada dunque una classe – un ceto, uno *stato* – di favoriti, diretti eredi delle competenze/prerogative sciamaniche presenti all’interno delle società primitive: i sacerdoti. Essi sono coloro che, più di altri, sono in grado di riconoscere ciò che alla massa dei viventi sfugge: il limite del sacro e le sue implicazioni. Essi sono coloro che *vedono* ciò che il comune mortale non può morire.

La figura tragica dell’indovino cieco Tiresia, nella vicenda di Edipo, al limite tra lo sciamanesimo e il sacerdozio, è in questo senso mirabilmente restituita da Sofocle nel V secolo a.C., e dunque in tempi relativamente recenti – ma nell’ambito di un lavoro letterario che ha come oggetto, programmaticamente, il *mito*, e dunque quel che si crede sia avvenuto *in illo tempore*. Qui si deve notare che la cecità (reale) dello “sciamano” Tiresia non gli impedisce di perlustrare le tenebre del tempo, sia esso presente, passato o futuro, mentre è proprio l’originaria “ignoranza” di Edipo (al crocevia *non sa* che è Laio, suo padre, colui che sta uccidendo, giunto a Tebe *non sa* che la regina che fa sua sposa, Giocasta, è in realtà la madre che lo ha generato) a fare in modo che l’eroe tragico approdi egli stesso ad una cecità “reale”: il gioco di specchi fra la vista occulta ed iniziatica di Tiresia, e quella, non iniziatica e dunque inconsapevole, di Edipo, diviene evidente proprio nell’autopunizione ch’egli si infligge: l’accecamento. E il richiamo al mito arcaico

Mariangiola Galligani

di Edipo (che condivide la sorte dei “selvaggi” Maori violatori inconsapevoli di specifici *tabù*) è tanto più pertinente se si considera che, all’interno delle religioni primitive, in tutto il mondo, sono individuati come *tabù* principali, in termini di divieto, il non uccidere l’animale totemico e il non intrattenere rapporti sessuali con membri dello stesso *clan*: l’obbligo all’esogamia, e di converso l’orrore dell’incesto (Freud, *cit.*)

Tiresia vede dunque ciò che Edipo non può vedere, benché quest’ultimo sia diretto protagonista delle azioni. Al confine tra la religione primitiva ed il contesto mediterraneo nel quale già opera da quasi un millennio la prima delle religioni “rivelate” (quella ebraica), la sua figura preannuncia quella del *sacer-dote*, *sacer-dos*, termine di nuovo composto dalla radice misteriosa di *sacer* ed il suffisso *dos*, di nuovo riconducibile alla radice (\*dhe) del “porre”. *Sacerdos* è dunque colui che ha cura del sacro e delle sue *posizioni*: in quanto tale, egli fa parte di una classe di iniziati, informati circa l’esatto contenuto delle “mappe”, ed in grado poi di trasmetterne conoscenza.

Sono questi individui (sciamani/sacerdoti) – e lo sono rimasti in parte sino ad oggi – coloro che intervengono nella *benedizione* di luoghi, cantieri, città e case private – in una parola, a loro, avveduti e informati, *iniziati*, in termini di sciamanesimo, è dato il compito di adempiere correttamente ai rituali di accesso (“togliti i calzari...”, ecc), e di mettere in guardia chi non lo facesse.

Essi sono comunque i custodi del sacro, dunque, i *custodi* e gli *interpreti* della separazione che esso comporta – nello spazio, nel tempo, e in qualsiasi altra modalità della sua manifestazione.

Vedremo in seguito come, proprio nell’ambito delle “recenti” religioni rivelate – le grandi religioni monoteistiche contemporanee – il lavoro di interpretazione (e, di converso, il ruolo socio-politico di coloro che lo svolgevano o lo svolgono ancora ) abbia, nel tempo del silenzio ostinato degli “dei in esilio”, guadagnato terreno anche là dove non gli compete, arrivando a contendere con la divinità circa il senso stesso della rivelazione...

E’ probabilmente anche per questo motivo che la classe/casta sacerdotale fin dall’inizio, in quanto munita di un accesso privilegiato al sacro, testimoniato fin dall’antichità delle religioni primitive (o di quelle che Lévi-Strauss ha denominato proprie delle “società a storia stazionaria”), assume un ruolo privilegiato nei confronti del potere politico: Da qui lo sbrigativo termine “teocrazie” che involve di sé, poco prodigo di spiegazioni, la protostoria di parte del Mediterraneo e del vicino Oriente; ma da qui anche, e proprio a partire da connotazioni spaziali quanto mai concrete (Gerusalemme, e il sanguinoso co-dominio religioso che la riguarda?, la nozione di guerra/terra santa dell’Islam contemporaneo, nelle parole di Osama Bin Laden?), l’attuale discorso, sia pure cruento e contaminato da svariati interessi, che ancora

oggi si svolge, dotato di senso o meno, sui *confini*, sul simulacro attingibile dell'ultima separazione/separatezza.

### **Alto/Basso**

*In principio era il cielo: la nozione di verticalità, la montagna sacra e l'axis mundi*

Esiste tuttavia una prima, primordiale “separatezza” fra sacro e profano, autoevidente all'uomo anche in assenza di coloro che in seguito saranno detentori di una ‘vista privilegiata’: la separazione evidente, la prima, è quella fra terra e *cielo*: “dove è il cielo, ivi è anche Dio” (Eliade, 1976, *cit.*) Se è vero il che il *problema* del rapporto fra sacro e profano attiene alle condizioni e modalità di accesso, è dunque per prima cosa l'*accessibilità o meno* di uno spazio a fornire elementi al suo riconoscimento come ‘sacro’ L'assoluta *inaccessibilità* del cielo, i suoi comportamenti volubili e non sempre prevedibili, comunque non dominabili dall'uomo se non del tutto terrorizzanti – le manifestazioni meteorologiche, piogge, vento, sole, nuvole, fulmini e tuoni; ma anche quelle cosmologiche, l'apparizione di pianeti luminosi e stelle, di astri notturni, ecc. – sono elementi sufficienti perché in epoca preistorica, e quasi universalmente sul pianeta, il cielo sia identificato con una – la prima – divinità. In quanto *inaccessibile*, il cielo è per definizione e per esperienza *trascendente*, è *ciò che sta oltre* le possibilità di esperire e a volte di prevedere dell'uomo:

La volta celeste è per eccellenza “cosa del tutto diversa” dalla pochezza dell'uomo e del suo spazio vitale. ... “L'altissimo” diventa, nel modo più naturale, un attributo della divinità. ... L' “alto” è una categoria *inaccessibile* all'uomo in quanto tale; appartiene di diritto alle forze e agli esseri sovrumani (Eliade, 1976, *cit.*)

La *verticalità*, destinata ad istituire una pluralità di relazioni, mitiche, metaforiche, infine reali, fra “alto” e “basso”, si riscontra dunque ai primordi del sentire religioso umano – né è destinata ad abbandonarlo, anche in tempi in cui l'*accessibilità* del “cielo” potrà esser ridotta a mero problema tecnologico o di bilancio tecno-militare di alcune potenze terrene dei nostri giorni. Ciò che ha *potenza*, all' “alba dell'uomo”, per citare la prima inquadratura di Stanley Kubrick in *2001 Odissea nello spazio*, è, agli occhi del primitivo, ciò che “sta in alto”, e questa *potenza* è in grado d'indurre comportamenti più o meno diversificati anche sul piano dell'*accessibile*, dell'universo spaziale quotidiano che “sta in basso”, sulla *terra*. Il cielo circonda ed avvolge la terra, dai suoi umori e dai suoi comportamenti dipendono una serie di conseguenze *terrene*, ed in primo luogo la fertilità. Associata fin dall'inizio

*Mariangiola Galliani*

alla fecondità della femmina, la fertilità/capacità generatrice della terra diviene la base per l'archetipo della ierogamia originaria, il matrimonio fra cielo e terra, scandito secondo le diverse fasi del giorno e le diverse stagioni, si pone all'origine nella grande maggioranza dei casi di tutte le stirpi e genealogie religiose – fino all'avvento, nell'ambito politeista mediterraneo e mediorientale, delle religioni monoteistiche “del libro”, tuttora viventi, nell'ambito delle quali la nozione di verticalità, pur mantenendosi, subirà come vedremo differenti declinazioni.

E' particolarmente nota la vicenda tramandata da Esiodo a proposito del Dio-cielo alle radici della mitologia greca:

Urano, il dio Cielo, andava di notte dalla sua sposa, la Terra, la dea Gea. ... Urano si accoppiava ogni notte con Gea. Odiava però sin dal principio i figli che generava con lei. Appena nascevano, li nascondeva e non li lasciava uscire alla luce, li nascondeva *nella cavità interna* della Terra. In tale malvagia azione egli provava gran gioia. L'immensa dea Gea ne era costernata e si sentiva troppo angusta per il peso che rinserrava sé... (Kérenyi, 1963).

Nel mito tramandato dalla Cosmogonia Esiodica, la verticalità diviene dunque ulteriormente complessa. Nottetempo il Cielo (l'alto, l'inaccessibile) verosimilmente *scende* presso la Terra sua sposa assieme alla quale consuma l'amplesso: primo tratto del percorso verticale, dal Cielo alla Terra; in un secondo momento, quando l'amplesso produce i suoi frutti, i figli di Urano, invisibili al proprio padre, sono costretti a restare nascosti *nella cavità della Terra*, in un luogo che si trova dunque *in basso*, oscurato alla luce (attributo del Cielo), che preannuncia tutte le successive declinazioni del mondo ctonio e delle diversificate “città dei morti” – secondo tratto del percorso verticale, dalla Terra alle sue viscere, letteralmente agli *inferi*, alle regioni inferiori.

La comunicazione lungo l'asse verticale è in questa fase appannaggio del dio Cielo, Urano, per quanto riguarda la sua parte luminosa, ed obbligata e triste prerogativa dei “condannati” per ciò che riguarda, letteralmente, la discesa nelle viscere della terra, la madre Gea – la parte oscura del viaggio. Questo “asse” verticale, che in potenza congiunge le regioni superne a quelle inferi, la divinità celeste al regno dei morti, il cosmo al caos, è presente in una moltitudine di credenze arcaiche e primitive. In questo senso, esso è comunque un'apertura verso il trascendente, nel suo senso primo di “ciò che sta oltre”. Dotarsi di una simile apertura è, presso molte culture, requisito indispensabile per “consacrare” il mondo, per trasformare l'indeterminatezza naturale del caos in un “cosmo” ordinato e deducibile secondo il mito e il rituale di ogni singolo popolo o di ogni singola tribù. Denominare il

“mondo”, ancora, per separazione dal “caos”, fa sì che popoli e tribù riconoscano il proprio territorio e l’ambito di liceità religiosa del loro esistere sulla terra.

Si incontra qui una seconda declinazione del processo di consacrazione di un determinato luogo: a quella, orizzontale, relativa all’apposizione di confini, si somma e si integra quella verticale: il luogo sacro è riconosciuto/definito tale in quanto ospita appunto l’*axis mundi*, asse del mondo, il sistema esclusivo di collegamenti privilegiati fra l’essere terreno e le due facce – quella uranica, il cielo, e quella ctonia, il profondo – di quanto viene ritenuto essere “al di là”. E’ singolare il fatto che questo luogo – quello che ospita l’*axis mundi*” non abbia in tutti i casi natura stanziale:

...presso gli Australiani *nomadi* la cui economia è ancora allo stadio della coglitura e della piccola caccia ... dal tronco di un’acacia, (la divinità) Numbakula ha foggato il palo sacro e, dopo averlo suggellato col sangue, vi si è arrampicato ed è scomparso nel Cielo. Questo palo rappresenta un asse cosmico attorno al quale il territorio, trasformandosi in un “mondo” diviene abitabile. Di qui il notevole significato rituale del palo sacro; durante le loro peregrinazioni, gli Achilpa *lo portano con sé*, e la sua inclinazione indica loro la direzione del cammino. Ciò permette loro di spostarsi continuamente, per rimanendo costantemente nel “loro mondo” e contemporaneamente in comunicazione con il Cielo (Eliade, 1984, corsivi nostri).

Seguendo le indicazioni del Dio (orientamento) è dunque possibile agli uomini (nomadi) riconoscere in maniera avveduta i luoghi destinati ad essere, sia pure temporaneamente, consacrati. Il potere del dio-Cielo non è, in questo contesto, messo in discussione; è solo quando il palo sacro, per una qualsiasi ragione, si spezza, che sugli uomini incombono catastrofi, se non, addirittura, la fine del mondo.

Più complessa – e ben più recente – la vicenda che intriga gli dei originari di Esiodo, Urano e Gea. Quest’ultima, straziata dal dolore recato dal trattenere nel profondo delle proprie viscere i figli rifiutati dal padre, infine si decide a parlare con essi, e in specie con i maschi, affinché mettano fine a questo obbrobrio. Risponde Crono (=Tempo): costui, evirando il proprio padre Urano con l’inganno, a un tempo riscatta la moltitudine dei propri fratelli e sorelle, assume il posto del grande dio-Cielo originario (che in questo modo resta mero oggetto della memoria, *deus otiosus*, che mai più *scenderà* a possedere la terra), e anticipa la favola tragica di Edipo.

Infatti, per un tratto di tempo le cose sembrano andar bene – ma è proprio il comportamento che Crono avrà a sua volta nei confronti della sua sposa/sorella, Rea, a segnare in certo qual modo il suo destino.

Non si tratta ancora di un destino coatto legato ad una violazione specifica: come potrebbe esse il *tabù* dell’incesto, o come sarà in modo più articolato

Mariangiola Galligani

il rapporto tra colpa e punizione descritto dalla tragedia: nella penuria di esseri, la Cosmogonia è generazione di figli da parte di fratelli che si accoppiano alle proprie sorelle, e tale resterà sino a Zeus. Infrangere un *tabù* che in seguito, nella memoria orale e letteraria, avrebbe dato luogo alla storia di Edipo, era dunque *in illo tempore* prerogativa esclusiva degli dei? (e interessante sarebbe approfondire le differenze fra dei “generatori”, che dunque necessitano di un *alter ego* di genere femminile, e dei invece “creatori”, spesso nella preghiera gratificati da attributi che sono di volta in volta “paterni” o “materni”).

Più di tanto non è dato sapere; della storia e del mito di Edipo, tuttavia, torna al passato in cui scrive Esiodo una sorta di legge “del contrappasso”, se è legittimo utilizzare qui quest’espressione, di una legge che in qualche modo punisce la preventiva *invidia* del padre verso figli che, se lasciati vivere e crescere, potrebbero (come accade ad Edipo) sostituirlo. Crono, il tempo, che succede a Urano-Cielo grazie ad un’offesa mortale inflitta al padre, è infatti destinato a subire quasi la medesima sorte da parte proprio di un figlio, Zeus. Di fronte all’abominevole abitudine di Crono di divorare i propri figli ancora caldi del ventre materno, è questa volta la sua moglie/sorella Rea a sottrarre l’ultimo frutto del proprio grembo ed a sostituirlo, per la mensa di Crono, con una *pietra*.

Il bimbo, il bimbo vivo, Zeus, è una di volta di più occultato agli occhi del padre, nascosto *in una grotta nel seno di un monte*. Il passaggio al simbolo della *pietra*, alle notazioni geomorfologiche di grotta, caverna, monte, è a questo punto il passaggio della stessa *potenza* uranica dell’inaccessibile *cielo* a realtà più concrete e visibili: l’*axis mundi* trova la propria localizzazione *nella montagna sacra*.

E’ interessante notare quanta importanza abbia questa montagna nell’ambito del mito greco: secondo alcune versioni, si tratta del monte Aigaion, sull’isola di Creta, secondo altre del monte Ditte, sempre a Creta, infine, secondo le ultime, si tratterebbe del monte Ida, che potrebbe essere situato tanto a Creta quanto nell’Asia Minore, nei pressi della città di Troia. Le versioni convergono sul fatto che il neonato fu occultato in una grotta o caverna, dunque – di nuovo – nelle viscere della terra. Una volta in grado di far valere i propri diritti, e dopo aver liberato i fratelli del proprio padre, figli di Urano, Titani e Ciclopi, dalle stesse viscere della terra, ed i propri fratelli, facendoli risputare o vomitare al padre Crono, Zeus si trova ad ingaggiare con i primi una prima battaglia per la supremazia: Questa battaglia, secondo quanto narra Esiodo, ha come postazioni base due montagne:

Da dieci lunghi anni i Titani e i figli di Rea e Crono lottavano in dolorosa battaglia gli uni contro gli altri. Gli dei antichi, i Titani, avevano le loro posizioni sulla cima

dell'Otri, Zeus e i suoi fratelli su quella del monte Olimpo. ... I vinti vennero incatenati e precipitati nel Tartaro, sotto la terra, a una distanza così grande quale è quella che separa la terra stessa dal cielo: un'incudine cadendo dal cielo impiegherebbe nove notti e nove giorni per raggiungere nel decimo giorno la terra; nove notti e nove giorni esso impiegherebbe anche cadendo dalla terra per arrivare nel decimo giorno al Tartaro. Questo è circondato da un muro di metallo. Una triplice notte cinge la cinta di questa fortezza. Sopra di essa crescono le radici della terra e del mare deserto (Esiodo, *Teogonia*, cit. in Kérenyi, cit).

In seguito a tale lunga e sanguinosa battaglia infradivina, l'*axis mundi* del pantheon greco si sposterà definitivamente sull'Olimpo, montagna eletta a dimora di Zeus e della sua sposa ufficiale – e tuttavia costantemente frequentata dalle altre divinità. Significativamente, Esiodo informa della precisa distanza che separa il cielo dalla terra e di quella, speculare, che separa la terra dal Tartaro; all'*axis mundi* è conferita in certo senso un'unità di misura, espressa non casualmente in termini di *tempo*, χρόνος : il Tempo dunque si trova assoggettato a una misura, divenendo accessibile all'intellegibilità e al calcolo. Di più: risultato infine vincitore, Zeus, trattiene per sé il dominio della terra, assume le funzioni che un tempo erano state dell'avo Urano, dio del Cielo reso inoffensivo dalla propria mutilazione, il potere del fulmine e del tuono, il dominio degli elementi meteorici, e assegna la diverse parti del mondo sub-uranico, le acque e il mondo sotterraneo, ai propri fratelli, Poseidone e Ade.

Il tema della montagna è destinato a ricorrere nella mitologia greca: in particolare, la grande madre dei tre sovrani del mondo – Rea – assume in determinate regioni dell'Asia Minore la denominazione di *meter oreia*, *madre montuosa*, ed il suo nome veniva aggettivato con la denominazione di diversi monti; all'origine, il racconto della nascita di Zeus – sulla cui ubicazione, come si è visto, erano già sorte peculiari competizioni fra montagne di diverse regioni. In seguito, altri monti entrarono nella mitologia greca, quali l'Elicona, monte sacro ad Eros e alle Muse, e sulle cui pendici pascolava il giovane contadino-pastore Esiodo, destinato a lasciare alla posterità, oltre alla *Teogonia* ed alla narrazione della formazione del cosmo, anche il poema-manuale *Le opere e i giorni*, destinato proprio a contadini e pastori, o il Parnaso, monte sacro ad Apollo.

In un caso molto particolare – in quanto ha a che fare con i futuri rapporti fra esseri immortali e individui mortali, il genere umano, il Titano Prometeo, il *preveggen*te, è punito della colpa di aver recato agli uomini il dono divino del fuoco con l'essere incatenato sulla cima del Caucaso, dove per un lunghissimo periodo di tempo, il suo fegato viene divorato da un'aquila di giorno e ricresce immancabilmente durante la notte: per quanto di durata

Mariangiola Galligani

lunghissima, il supplizio si considera temporaneo, ed all'abisso del Tartaro si sostituisce, come luogo di supplizio, la montagna.

Dotata di connotati geomorfologici tali da conferirle automaticamente il carattere di "luogo sacro" – la difficile se non impossibile accessibilità alla vetta, la convivenza frequente con le manifestazioni visibili della collera del divino –, quali cupi addensamenti di nubi, fulmini, temporali, infine il fatto di trovarsi "in alto", ἀκρόθι, e dunque nei luoghi maggiormente prossimi al cielo, e per questo in grado di favorire il legame primordiale fra Cielo e Terra – la montagna diviene dunque, e non solo presso i Greci antichi, l' *axis mundi* per eccellenza. Le divinità olimpiche – e poi, quelle adorate nell'antica Roma – riconoscono un culto officiato sulle più alte montagne: Zeus, come il latino Juppiter, si riteneva fossero presenti su ogni collina, e sulle cime stesse venivano adorati. Presso diverse popolazioni e culture, spesso lontane e diverse fra loro si ritrova infatti il simbolismo della *Montagna cosmica*:

molte culture parlano di queste montagne, siano esse mitiche o reali, situate al Centro del Mondo: Meru in India, Haraberezaiti nell'Iran, la montagna mitica "Monte dei Paesi" nella Mesopotamia, Garizim in Palestina, che del resto era chiamata "Ombelico della terra". Dato che la Montagna sacra è un *axis mundi* che congiunge la Terra al Cielo, in un certo senso tocca il Cielo e segna il punto più alto del Mondo; ne consegue che il territorio circostante, che costituisce il "nostro mondo" è considerato il paese più elevato (Eliade, 1984).

Molti e diversi "assi del mondo" s'intrecciano nel definire ciò che, per ciascuna cultura o civiltà, può legittimamente essere definito come "nostro": è un Mondo pluricentrico, e tale è destinato a rimanere fino ai nostri giorni – si pensi al simbolismo connesso a Roma nel caso dell'Anno giubilare, o a quello connesso alla Mecca in relazione al pellegrinaggio annuale: Centri del Mondo" plurimi e diversi, ma la cui forza di attrazione sul proprio disperso universo di credenti è ben lontana dall'essersi affievolita.

Le modalità di designazione di tali "centri", ed in particolare il riferimento alla verticalità, mitica o reale, presentano tuttavia, fin dall'antico, analogie sorprendenti.

Così, è proprio in antico che anche popoli abitanti regioni in cui le zone montuose scarseggiano, non avendo montagne *se le inventano*, dotando così, in un gioco circolare, il luogo prescelto per ospitare l' *axis mundi* dell'essenziale connotato dell'altezza: così è per la Palestina, territorio caratterizzato da forti depressioni (si pensi al Mar Morto), che secondo una tradizione israelita, peraltro priva di riscontri nel testo biblico, non fu sommersa dal diluvio essendo "in alto". Altro caso, molto più recente, quello della

*Kaba* della tradizione islamica, riconosciuta fin dai primi secoli della nostra epoca come “centro del mondo”, dunque, per definizione, “luogo elevato”. Il riconoscimento dell’*axis mundi* in un determinato luogo del proprio cosmo induce i vari popoli a conservarne la tradizione al momento in cui “consacrano” uno spazio: al pari degli Achilpa australiani, che portavano sempre con sé il palo sacro, seguendo l’orientamento che ad esso imprimeva il Dio, le civiltà mediterranee e del vicino oriente conservano, per così dire, una visione interiore del centro del mondo, e ne replicano la presenza in ogni opera di fondazione, sia essa il santuario, la città, o la comune abitazione singola. Presso i Greci – che in breve divennero colonizzatori di larga parte delle terre prospicienti il basso Mediterraneo . la nozione di “acro-poli”, “città che sta in alto”, fu replicata nelle nuove città di fondazione, anche nei casi in cui il contesto orografico delle stesse non consentiva una lettura reale dell’espressione, e dunque si aveva a che fare, come in parte della Magna Grecia italiana, con pianure se non con veri e propri acquitrini (Paestum, Selinunte, Sibari, Metaponto). Ma per chi oggi sorvoli l’immenso catino di cemento in cui si è trasformata la città di Atene, è singolare notare, al centro della spianata di palazzi disegnata da un’ossessiva maglia quadrangolare, elevarsi il piccolo pan di zucchero verde (unico ad essere coperto di vegetazione) su cui si eleva bianco il Partenone. E di nuovo troviamo la *mimesi* della Montagna cosmica – nel mondo greco, ma anche in Mesopotamia – nell’edificazione di scale di accesso che portano al santuario – fino ai tre gradini canonici che persistono nell’architettura religiosa cristiana e poi cattolica, destinati ad introdurre all’altare: ancora oggi, in apertura della Santa Messa, il sacerdote annuncia “*Salirò all’altare di Dio*”.

Per quanto riguarda ... l’identificazione dei templi con le Montagne cosmiche e la loro funzione di “legame” tra Cielo e Terra, ne sono testimoni i nomi stessi delle torri e dei santuari babilonesi: si chiamano infatti “Monte della Casa”, “Casa del Monte di tutto il Mondo”, “Monte delle Tempeste”, “Legame tra Cielo e Terra”, ecc. La *ziggurat* era effettivamente una Montagna cosmica: le sette balze rappresentavano i sette cieli planetari; salendovi, il sacerdote raggiungeva la cime dell’Universo (Eliade, 1984)

Occorre sottolineare, tuttavia, che il luogo prescelto come sede dell’*axis mundi*, sia esso un’altura reale, interiorizzata, o costruita, è tale *solo in quanto* riconosciuto o scoperto come meritevole di *consacrazione*: il rapporto fra l’uomo e il divino viene, ogni volta di più rinsaldato, non interrotto.

*Il Sinai: la montagna-parola*

Mariangiola Galligani

Il Sinai, con le vicende ad esso legate narrate nel libro dell'*Esodo*, introduce, per così dire in modo inedito, per la potenza di dominio sul tempo che queste assumeranno, una connotazione del monte sacro più ampia e complessa di quella legata alla potenza dell'*axis mundi*. Nel corso dell'esodo degli ebrei dall'Egitto, il monte – *quel* monte – diviene infatti teatro della manifestazione del Dio al suo popolo, della ierofania, e, ad un tempo, della manifestazione *non effimera* della sua potenza, di una *cratofania* oggettivata *per sempre* nelle Tavole della legge.

Se Mosè è il necessario mediatore umano della manifestazione del Dio nei confronti di un popolo che, forse per quella propria intrinseca propensione all'idolatria che non tarderà a manifestare proprio alle pendici della montagna, non sarebbe stato in grado di sopportare indenne la presenza divina, e dunque non sarebbe stato in salvo dal pericolo estremo del sacro ("il Signore disse a Mosè: - Scendi, imponi al popolo di non irrompere verso il Signore, per guardare, poiché molti perirebbero-", Es, 19, 21), il mediatore naturale è la montagna stessa. Il Sinai è allo stesso tempo il luogo prescelto da Dio per manifestarsi ed il supporto *fisico* alla sua comunicazione: la *roccia* sulla quale Dio stesso incide le Tavole della Legge è una *parte della montagna*, che gli ebrei custodiranno con venerazione per almeno quindici secoli. L'affinità tra il sacro e la pietra, di cui parleremo, lascia il posto in questo caso a un rapporto inscindibile: la roccia delle tavole che saranno custodite nell'Arca dell'Alleanza, e che gli ebrei condurranno con sé nella loro lunga peregrinazione verso Gerusalemme, è un tutt'uno con la *parola* di Dio, con la sua volontà, con il patto che egli ha stabilito con il suo popolo.

In questo caso, non si tratta del verificarsi, più o meno effimero od occasionale, di una ierofania che doni carattere sacro ad un luogo – fenomeno peraltro, secondo le diverse tradizioni mitologiche, diffuso all'epoca presso larga parte delle culture della Mezzaluna fertile e dell'area mediterranea. Se a queste potevano in molti casi essere associati effetti più o meno durevoli di ordine meteorologico o comunque naturale, la teofania del Sinai ha come peculiarità il fatto di lasciare un segno *scritto*, di associarsi immediatamente alla *parola*. Questa parola pone, nel contesto culturale ancora incerto delle tribù nomadi d'Israele, il primo immenso macigno del monoteismo: "Io sono il Signore Iddio tuo, che ti ha fatto uscire dall'Egitto, dalla casa di schiavitù. Non avrai altro Dio di fronte a me" (Es, 20, 2-3).

Certo, i figli d'Israele non sono i primi, in ordine di tempo, ad avere esperienza del sacro attraversando, nel XIV secolo prima di Cristo, i territori del Negev ed in particolare la zona del Sinai:

Il Negev e il Sinai costituiscono un ponte di terra tra Asia e Africa e sono una caratteristica zona di transito... L'epopea dell'esodo del popolo d'Israele, dall'Egitto

verso la terra Promessa, ha reso quest'area un punto cardinale della mitologia occidentale. ... Tuttavia la funzione di transito di questo territorio non si limita all'episodio dell'esodo. Il libro della Genesi ci dice che i Patriarchi degli ebrei, secoli prima di Mosè, lo attraversarono per recarsi in Egitto. Tali narrazioni riflettono una lunga epoca in cui popolazioni di pastori semi-nomadi si muovevano lungo la periferia della Mezzaluna Fertile e facilmente giungevano dalla Mesopotamia all'Egitto. ... (le) vie di commercio che dall'Arabia conducevano spezie, incenso e profumi al Mediterraneo ... si svilupparono soprattutto nell'età del Ferro, a partire dalla fine del II millennio a.C. ... Ma le orme dell'uomo risalgono assai più a ritroso nel tempo e non è improbabile che già i primi australopitecini, uscendo dalla loro culla africana, abbiano raggiunto il resto del Pianeta attraversando la penisola del Sinai, due milioni e mezzo di anni fa. (Anati, 1984).

Rispetto all'intera regione semidesertica la montagna, nonostante la sua limitata altitudine (847 metri), è un punto di riferimento visibile da grandi distanze, e dunque deve di necessità aver svolto un ruolo di orientamento per i primi spostamenti attraverso la penisola. Ma non solo. Via via che ci si approssima al Sinai, ridenominato nel 1950 Har Karkom sulle carte geografiche israeliane, l'infittirsi dei siti archeologici (che nella zona della montagna sono circa trecento) attesta non solo il transito di popolazioni in epoche anteriori all'esodo, transito che peraltro seguiva piste meno impervie, ma il fatto che, fin da quei tempi remoti, quel monte dovesse essere considerato sacro, dunque luogo di culto. E questo non certo per la sua difficile accessibilità, in quanto pare che fosse intensamente frequentato:

Al centro ha due vette, collegate da una sella, ... L'una di queste vette ha forma stretta e allungata. Su di essa vi è un falsopiano largo circa 130 m e largo da due a sei metri. Sul punto più alto e più largo vi sono resti di un cumulo di pietre; ... La seconda vetta, più bassa della prima di 4-5 metri, ha la cima pressochè rotonda, con un ripiano di circa m 10 di diametro sul quale vi è un circolo di pietra. ... Tutto attorno alla montagna, vi sono diversi punti dai quali si può accedere con diversi gradi di difficoltà. L'accesso più facile è tuttavia da occidente. Dall'ampia valle ad ovest della montagna, si sale sull'altopiano per due sentieri che mostrano piste consumate e certamente sono stati usati da tempi immemorabili. Uno di essi è parzialmente tagliato nella roccia, v'è un passaggio che sembra scavato intenzionalmente dall'uomo per facilitare la salita; ... Il secondo sentiero è quello più sorprendente: ai suoi lati, per un percorso di circa un chilometro, s'incontrano pietre decorate con incisioni rupestri, molte delle quali descrivono scene di adorazione, personaggi nella convenzionale posizione dell'orante con le braccia rivolte verso l'alto, davanti a segni ermetici. ... Vi sono, lungo questo percorso, anche cippi, detti ortostrati o menhir, pietre allungate, scelte per la loro forma naturale, che sono state infitte intenzionalmente dall'uomo in posizione verticale. ... La pista sinuosa che porta verso la montagna appare come una specie di *via crucis* preistorica, con stazioni presso le

*Mariangiola Galliani*

quali ci si è fermati e dove, oltre ad eseguire figure rupestri di oranti ed erigere *massebot* (cippi), forse si sono effettuati anche altri riti (Anati, *cit.*)

In una sorta di gioco di reciprocità, il carattere sacro della montagna è segnalato dalla posizione di altri elementi sacri, sassi, di particolare forma e dimensione, che l'uomo colloca secondo un disegno. Ciò rimanda al carattere intrinsecamente sacro che la pietra, in quanto dura, resistente, scabrosa e, apparentemente, perenne, e dunque trascendente la precarietà della condizione umana, ha nell'ambito delle religioni primitive.

Il sasso, anzitutto, è. Rimane sempre se stesso e perdura; cosa più importante di tutte, colpisce (Eliade, 1976, *cit.*).

Più in particolare, il significato dei *menhir* o dei cumuli di sassi, legato in gran parte ai rituali di sepoltura e custodia dei morti, è attestato diffusamente presso diverse culture; la stessa usanza ebraica, tuttora praticata, di deporre un sasso sulla tomba dei defunti reca traccia di un'abitudine ormai plurimillenaria:

Il sasso proteggeva contro gli animali e i ladri, ma specialmente contro la "morte", poiché, come la pietra è incorruttibile, così l'anima del defunto doveva durare indefinitamente, senza disperdersi (Eliade, 1976, *cit.*)

I *menhir*, in quanto pietre funebri, sono in questo senso la lontana origine delle lapidi odierne, allo stesso modo in cui i cumuli di sassi lo sono dei tumuli e delle tombe monumentali:

La pietra funebre diventa così un mezzo di protezione della vita contro la morte. L'anima "abita" la pietra, come in altre civiltà abita la tomba, considerata, per ragioni simili, la "casa del morto". I megaliti funerari proteggono i vivi da eventuali atti nocivi del morto (Eliade, 1976, *cit.*).

L'anima abita la pietra. E fra l'anima, lo spirito, e la divinità il passo è breve: così le pietre – alcune particolari pietre – *incarnano* (non *simboleggiano*, ma *incarnano*, rendono concretamente presente) la divinità, nelle sue diverse connotazioni e sfaccettature, presso molti popoli primitivi. Esistono ad esempio pietre o combinazioni di pietre "maschili", i *menhir*, e pietre "femminili", i *dolmen*, legate alla fertilità della terra e della donna. Si tratta di usanze che, sia pure in gran parte svincolate dal proprio originario contesto religioso, e transitate alla chetichella nei territori della magia e della superstizione, hanno lasciato tracce anche in Europa e fino a tempi molto recenti, fino a creare qualche preoccupazione anche alla Chiesa, che è infine intervenuta, come in altre occasioni, "colonizzando" i residui dei culti litici con il

volgerli a proprio favore, incorporandoli nel proprio universo di significato: la roccia su cui ha riposato questo o quel santo, l'ex roccia magica ora sovrastata dalla croce, e così via.

Di nuovo però, come già abbiamo visto per i luoghi sacri, queste pietre sono scoperte dall'uomo, il quale se necessario affronta il trasporto delle pietre prescelte da grandi distanze e non senza fatica, come a Stonehenge.

Un caso singolare di culto litico, se non altro perché è tuttora quanto mai vitale e convive tranquillamente con la religione monoteistica maggiormente diffusa sul pianeta, è quello del culto rivolto alla Pietra Nera della Mecca, in origine quasi certamente un meteorite. In questo caso, la pietra non è stata scoperta e collocata dagli uomini, ma è caduta dal cielo, ciò che ne attesta il carattere e la provenienza divina, e la coincidenza della posizione con l'*axis mundi*.

Evidentemente, cadendo dal cielo, la Pietra Nera della Ka'ba bucò il firmamento, e attraverso quel foro può avvenire la comunicazione fra terra e Cielo (vi passa l'"Axis Mundi") (Eliade, 1976, *cit.*)

Nel caso del Sinai, tuttavia, il monte e la roccia delle Tavole della Legge sono scelti *manifestamente* da Dio: "Il monte Sinai fumava tutto, poiché il Signore vi era sceso in forma di fuoco; e il fumo saliva come fumo di fornace; e tutto il mondo fortemente tremava. Il suono delle trombe si faceva sempre più forte: Mosè parlava, e Iddio gli rispondeva con un tuono. Il Signore dunque scese sul monte Sinai, sulla cima del monte e chiamò Mosè, sulla vetta del monte; e Mosè salì" (Es, 19, 18-20). Sulla roccia viva del monte prescelto, Iddio imprime il proprio sigillo: "Io ti darò le tavole di pietra, con la legge e i comandamenti, che Io ho scritti per insegnarli a loro" (Es, 24, 12). La divinità coincide da questo momento con la *parola* divina: come scriverà l'apostolo Giovanni, "*In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*" (Giov, 1, 1, *Biblia Vulgata*). La posizione del monoteismo coincide dunque con la nascita della prima di quelle che saranno dette "religioni del libro", le religioni della *parola*. Si può notare che Dio stesso sceglie, quale veicolo del proprio messaggio, non solamente la devozione e la memoria di Mosè, ma proprio la *pietra*, connotata da quei caratteri di resistenza nel tempo di cui si diceva, e all'epoca investita comunemente di un'aura di perennità. Non casualmente però, a testimonianza dell'inerzia che pratiche culturali antiche e condivise forse con altri popoli avevano presso le tribù d'Israele, il divieto dell'idolatria segue immediatamente la posizione del monoteismo: "Non ti fare nessuna scultura, né immagini delle cose ... Non adorare tali cose, né servir loro; poiché Io, il Signore Iddio tuo, sono Dio geloso" (Es, 20, 4-5); in altri passi del Pentateuco Dio è

Mariangiola Galligani

ancora più esplicito, nel segnalare come fra i culti che si trattava in qualche modo di estirpare avessero larga parte quelli legati alle pietre e ai “luoghi alti”: “Non vi fate idoli, non vi erigete simulacri o cippi e non collocate nel vostro paese pietre con figure scolpite per adorarle, perché sono io il Signore Dio vostro” (Lev, 26, 1); “quando avrete passato il Giordano per entrare nella terra di Canaan, cacciate davanti a voi tutti gli abitanti del paese, distruggete tutti i loro simulacri e le loro statue di getto e abbattete tutti i loro alti luoghi” (Num, 33, 51-52).

Da qui una tradizione religiosa, quella ebraica, che si mantiene a tutt’oggi rigorosamente a-iconica, che non contempla la raffigurazione del percepito ed affida esclusivamente alla parola la propria comunicazione. Unica “pietra” oggetto di venerazione, le Tavole incise da Dio per la seconda volta (ma questa volta, dopo l’incidente del Vitello d’oro, tagliate dalla roccia da Mosè, sia pure su indicazione divina), destinate all’Arca dell’Alleanza e, in seguito, al *Sancta Sanctorum* del Tempio di Gerusalemme.

E’ da notare che anche nel caso dell’Islam la posizione del monoteismo, intervenuta con la predicazione di Maometto circa venti secoli dopo i fatti del Sinai, coincide con l’introduzione della *parola*, e con la redazione del libro da parte del Profeta; di nuovo, anche in questo caso sono condannati gli idoli ed i loro culti – viene però “risparmiata” la Pietra Nera della Mecca, da tempi remoti oggetto di venerazione, e, inglobata nel nuovo contesto di fede, se ne conserva il carattere originario di *axis mundi*.

Certo, il simbolismo litico ritorna anche nel testo biblico, e mostra chiaramente, in analogia con altre e più antiche religioni, come la “pietra” può essere segnale di un “centro”, di un “punto dove il Cielo e la Terra sono in comunicazione” (Eliade, 1976): si tratta della storia del sogno di Giacobbe (Gen, 28, 10-22), che addormentatosi sopra una pietra ha la visione di “una scala appoggiata sopra la terra e con la cima arrivava al cielo”, al di sopra della quale si trova Iddio. E’ in quest’occasione, ed in questo luogo, situato tra Gerusalemme e Sichem, in mezzo ai monti di Efraim, che il Signore dice “io darò a te e alla tua progenie la terra dove tu giaci; e la tua progenie sarà come la polvere della terra; ti estenderai a occidente e ad oriente, a settentrione e a mezzogiorno”; questo luogo si chiama Beth-el, casa di Dio. Spaventato dal sogno, Giacobbe “prese la pietra che gli era servita da capezzale e ne fece un cippo e ci versò sopra dell’olio”. Tuttavia, si tratta appunto di un *simbolismo*, di un rimandare ad *altro da sé* (all’altra parte del simbolo, in questo caso Dio) della pietra, non di una sua *coincidenza* con la divinità, e, dunque, di una sua “divinizzazione”:

la pietra rappresentava ... soltanto un segno, una casa, una teofania. La divinità si manifestava per il tramite della pietra ... Questa testimonianza consisteva, per la

coscienza popolare, nell'incarnazione della divinità in un sasso, e per le *élites*, in una trasfigurazione del sasso mediante la presenza divina. ... La lotta delle *élites* monoteiste mosaiche era condotta contro la confusione frequente fra il segno della presenza divina e l'incorporazione della divinità in un qualsiasi ricettacolo (Eliade, 1976, *cit.*)

Ereditato da tempi remoti, il simbolismo litico non sarà estraneo neppure al Nuovo Testamento: "Tu sei Pietro, e su questa pietra edificherò la mia Chiesa, e le porte dell'inferno mai prevarranno contro di lei" (Mat, 16, 18): anche nelle parole di Gesù la "pietra" è il segno della "porta dei cieli", del percorso reso possibile dalla posizione dell'*axis mundi* fra regioni superne, terrene e inferne. La cosiddetta "confessione di Pietro" equivale in questo senso alla posizione fisica della pietra sacra da parte di Giacobbe – con la differenza essenziale che Simone detto Pietro non è un *luogo*, ma un essere umano, e questo particolare non marginale implica almeno due postille interpretative. In primo luogo, con il doppio passaggio, dall'uomo alla pietra, e dalla pietra alla Chiesa, il *simbolo* diviene *metafora*: l'uomo-Pietro è metafora della costruzione della Chiesa, così come il termine "costruzione" lo è nei confronti dell'opera di evangelizzazione, apostolato, proselitismo e testimonianza, appartenendo ad un contesto significante ed essendo qui usato in senso figurato.

Inoltre, l'uomo Pietro è per definizione e per missione *mobile*, per necessità *sradicato*. Benchè le vicende legate alla passione e morte di Gesù abbiano in qualche modo alimentato la valenza sacra dei luoghi in cui si sono svolte, si deve sottolineare come in più punti il messaggio evangelico inviti ad evitare o addirittura a rinnegare il radicamento e l'attaccamento ad uno spazio o ad una situazione – ed infine implichi la dispersione e diffusione nel mondo.

Un analogo processo, se così si può dire, di separazione del sacro dai *luoghi* fisici – templi, montagne, rocce, e quant'altro – è implicato dalla prima profezia della Passione (Giov, 2, 19-21), quando Gesù dice ai Giudei: "Disfate questo tempio e in tre giorni io lo farò risorgere". L'allusione è alla sua stessa persona, di nuovo, una *persona*, e non un edificio od un luogo. Infatti i Giudei, non comprendendo tale linguaggio "oscuro", replicano banalmente (ma la loro attenzione per il tempio in quanto fatto fisico è e sarà tutt'altro che banale): "Quarantasei anni ci son voluti per fabbricare questo tempio, e tu lo farai risorgere in tre giorni? Ma egli intendeva il tempio del proprio corpo".

*Babele, la montagna artificiale, e la città*

Ed ecco che il cibo vivente avanzò in massa.  
... E tutti avevano gli stessi volti. E tutti sembravano avere diecimila anni.  
I pugni e le teste penzolanti. Non camminavano: appoggiavano i piedi.

Mariangiola Galliani

La porta aperta della Nuova Torre di Babele, il centro macchine di Metropolis, risputava fuori le masse, così come le risucchiava dentro.

Thea von Harbou, *Metropolis*, 1927

Singolarmente, a differenza di quanto si vuole essere accaduto al linguaggio (Neher, 1983), nel racconto biblico della Genesi la *verticalità* fa una comparsa relativamente tarda. Se infatti sul piano del linguaggio, o, meglio, del dialogo, essa contraddistingue la gran parte dei discorsi che Dio rivolge ai propri pochi interlocutori (Adamo, Eva, Caino) i quali tendono a rispondere con monologhi, se non con menzogne (“Il Signore chiamò Adamo e gli disse “Dove sei?”. Ed egli rispose “Ho sentito il tuo rumore nel giardino ed ho avuto paura, perché ero nudo e mi sono nascosto”, Gen, 2, 9-10), sul piano strettamente fisico-geografico essa non è ancora presente come attributo specifico della divinità. E’ anzi proprio Dio che, in principio, mette ordine in un universo “senza forma” (Gen, 1, 2), senza peraltro, in questa fase, identificare se stesso col “cielo” o con quanto “sta in alto”, ma limitandosi a “muoversi sopra l’indistinto delle acque”: “In principio Iddio creò il cielo e la terra. La terra era una cosa senza forma e vuota: una tenebra ricopriva l’abisso e sulle acque si muoveva lo Spirito di Dio” (Gen, 1, 1-2, c.n.). Il “sopra” e il “sotto”, anziché attributi di Dio, sono in questa narrazione dell’alba dei tempi piuttosto connotazioni del creato *in fieri*:

Iddio disse ancora: “Vi sia fra le acque un firmamento, il quale separi le acque dalle acque”. E Iddio fece il firmamento e separò le acque che stanno sotto il firmamento, da quelle che sono al di sopra. E così fu. E Iddio chiamò il firmamento “cielo”; ... E Iddio disse: “ Si radunino tutte le acque, che sono sotto il cielo, in un solo luogo e apparisca l’Asciutto”. E così fu... E Iddio fece i due grandi luminari; (il luminaire maggiore per presiedere al giorno e il luminaire minore per presiedere alla notte) e le stelle. E Iddio li pose nel firmamento, per dar luce sopra la terra... Poi disse Iddio: “Brulichino le acque di una moltitudine di esseri viventi e volino gli uccelli al di sopra della terra in faccia al firmamento del cielo” (Gen, 1, 6-7; 9; 17; 20).

L’attività di pianificazione *in orizzontale* di Dio si sviluppa al momento in cui Egli vuole assegnare un luogo alla propria creatura, l’uomo:

Poi il Signore Iddio piantò un giardino in Eden, *ad oriente*, e quivi pose l’uomo, che aveva formato; ...In Eden nasceva un fiume che irrigava tutto il giardino e quindi si divideva in quattro capi. Il nome del primo è Fison, ed è quello che circonda tutta la regione di Havilah, dov’è l’oro: e l’oro di quel paese è buono; là si trova pure la resina profumata e la pietra onice. Il secondo fiume si chiama Ghihon, ed è quello che circonda tutto il paese di Cus. Il terzo si chiama Tigri ed è quello

che scorre ad oriente dell'Assiria. Il quarto fiume è l'Eufrate (Gen, 2, 8; 10-14, corsivo nostro).

La successiva denominazione di “paradiso *terrestre*” si appoggia quindi su una geografia precisa, dettagliata in termini di orientamento (a oriente), dei toponimi legati alle regioni o ai paesi (Havilah, Cus, Assiria), ed alla rete fluviale. Questi ultimi, in particolare il Tigri e l'Eufrate, identificano con precisione una regione (la Mesopotamia). Ci troviamo dunque in un universo conosciuto, anche topograficamente, se non sul piano della ricchezza di risorse, dai futuri discendenti di Adamo, e, fra questi, dai successivi compilatori del libro della Genesi. I primi tempi di convivenza fra Dio e la sua (dopo la creazione di Eva, le sue) creatura hanno dunque come scenario un ambito terreno; la trascendenza di questo Dio pare al momento non aver bisogno dell'attributo della verticalità.

Si tratta di un Dio che passeggia volentieri fra gli alberi del giardino “all'aura del giorno” (Gen. 3, 8), al momento in cui sorprende i progenitori in flagranza di peccato e li interroga. Ed anche quando Adamo ed Eva sono cacciati dal giardino di Eden seguono un percorso assolutamente *orizzontale*: è in questo senso che viene posta la barriera invalicabile che da ora in poi separerà le diverse parti del territorio:

Perciò il Signore Iddio cacciò Adamo dal giardino di Eden, perché coltivasse la terra dalla quale era stato tratto, e dopo averlo cacciato, pose dei Cherubini *a oriente* del giardino di Eden e la fiamma della spada rutilante, per custodire l'accesso all'albero della vita (Gen. 3, 23-24, corsivo nostro).

L'avvenimento che in seguito sarà spesso e volentieri denominato “La Caduta” – ovvero la cacciata dei progenitori – non dispone al momento di alcun dislivello a noi noto a causa del quale possa verificarsi: la “Caduta” avviene allora, in un contesto metaforico o morale, archetipo della caduta nel peccato: l'espressione *cadere in tentazione* ne reca traccia. Unico spunto concreto, il destino assegnato al serpente, condannato a strisciare sul proprio ventre ed a mangiare polvere, a rischio di essere schiacciato (trovandosi appunto *in basso*) dal calcagno della donna.

Per incontrare la verticalità come elemento connotante il percorso da Dio all'uomo (e viceversa), dunque per attribuire con certezza al Dio il proprio essere, se non ancora “in cielo”, *in alto*, si dovrà attendere il capitolo 11 del libro della Genesi, quello relativo alla *Torre di Babele*.

Occorre premettere che la datazione dei “testi di base” che fornirono il materiale per la compilazione e sistemazione del testo della Genesi a noi pervenuto rimane tuttora incerta, e potrebbe oscillare tra il primo e il secondo millennio a.C., o risalire addirittura al terzo. In ognuno di questi casi, tuttavia,

*Mariangiola Galligani*

sono riconoscibili tracce – come per la citata menzione del Tigri e dell’Eufrate – di una conoscenza non banale delle culture urbane che, a partire da quella Sumera (metà del terzo millennio), fino alle successive Assira e Babilonese, interessano la Mesopotamia (Penglase, 1994). Lo stesso racconto riportato dalla Genesi pare sia il frutto della rielaborazione addirittura di un originario racconto sumero (Zumthor, 1998). Ecco il racconto biblico:

Tutta la terra aveva una sola lingua e le stesse parole. Emigrando dall’oriente gli uomini capitarono in una pianura nel paese di Senaar e vi si stabilirono. Si dissero l’un l’altro: “Venite, facciamoci mattoni e cuociamoli al fuoco”. Il mattone servì loro da pietra e il bitume da cemento. Poi dissero: “Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo e facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra”. Ma il Signore *scese* a vedere la città e la torre che gli uomini stavano costruendo. Il Signore disse: “Ecco, essi sono un solo popolo e hanno tutti una lingua sola; questo è l’inizio della loro opera e ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile. *Scendiamo* dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l’uno la lingua dell’altro”. Il Signore li disperse per tutta la terra ed essi cessarono di costruire la città. Per questo si chiamò Babele, perché là il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là li disperse su tutta la terra (Gen, 11, 1-9, corsivi nostri).

Fino a questo momento, nella Genesi, la nozione di “alto” non riguarda esplicitamente il Signore Iddio né il luogo (di cui non si fa cenno) dal quale Egli parla (a Caino, a Noè, ecc), quanto piuttosto le sue *azioni*: in particolare, il Diluvio: “in quel giorno tutte le fonti del grande abisso irrupero e le cateratte del cielo si aprirono, e piovve a dritto sulla terra per quaranta giorni e quaranta notti” (Gen, 7, 11-12); è questa, da parte di Dio, un’azione diretta di sconvolgimento dell’ordine che aveva dato in origine alle acque – quelle che stanno *sopra* e quelle che stanno *sotto* il firmamento - il firmamento stesso, cioè la volta che avrebbe dovuto frenare (*firmare*) l’irrompere delle acque superiori cessa provvisoriamente di svolgere la propria benefica funzione separatrice, l’ordine verticale originario è sconvolto, e , segno del “pentimento” di Dio riferito all’intera creazione - “tutto sterminerò poiché mi pento di averli fatti” (Gen, 6, 7) - viene ripristinato il caos.

Gli *uomini* che emigrando *dall’oriente* si ritrovano nella pianura di Senaar, sono dunque i discendenti prossimi dei superstiti del Diluvio, dai quali “vennero i popoli che si sparsero per le isole delle genti nei loro diversi paesi, ciascuno secondo la propria lingua, famiglie e nazioni” (Gen, 10, 5); evidentemente, anziché seguire l’indicazione divina (affinchè si spandano su tutta la terra, Gen, 8, 17), *questi* uomini intendono costituire *un* popolo (“facciamoci un nome”), dotato di una sola lingua e – soprattutto – legato ad un luogo specifico: la città *e* la torre.

L'ubicazione approssimativa della città e della torre, le caratteristiche tecnologiche (mattoni cotti in luogo della pietra, bitume in luogo della malta), e, soprattutto l'immagine dell'architettura della torre che ci è restituita da molti commentatori talmudici prima e cristiani poi (Zumthor, *cit.*), ritorna a mettere in luce le influenze mesopotamiche. Sono influenze, però, che non sembrano riguardare solo la storia della torre: ad esempio l'impiego del bitume, materiale abbondante sul territorio della Mezzaluna Fertile, ha un suo precedente nei tempi prediluviani, quando è Dio stesso a suggerire l'impiego del materiale a Noè: "Fatti un'arca di legno di gofer, fatta a celle e spalmata di bitume di dentro e di fuori!" (Gen, 6, 14); tali influenze non devono dunque essere ignote al compilatore della Genesi.

Lo stesso etimo del termine *Bavel*, può essere ricondotto a *Babel*, dal verbo ebraico *balal*, "confondere", con riferimento diretto alla confusione delle lingue che seguì la seconda discesa di Dio presso la città e la torre - - ma al tempo stesso *Babel* non è altro che la denominazione, in accadico (lingua predominante in Mesopotamia negli ultimi secoli del terzo millennio a.C., cfr. Penglase, *cit.*) di *Bab-ilu*, "Porta del Dio", Babilonia (Zumthor, *cit.*).

Esiste senz'altro una lunga vicenda storica che nel corso dei secoli opporrà Babilonia al popolo eletto, come l'invasione babilonese del 597 a. C., la distruzione di Gerusalemme e la deportazione di gran parte della popolazione, come previsto e narrato dal profeta Geremia, un'opposizione che si cristallizza nell'antitesi radicale fra le due "città", destinata a restare nel tempo simbolica, se non archetipica:

E' Babel la mostruosa trionfatrice della storia, Babel dalle legioni devastatrici, Babel del saccheggio e delle violazioni, Babel dell'assassinio, Babel di tutte le morti. Babel trionfa in tutte le nostre polluzioni, esulta nei depositi dove si ammassano le armi atomiche, che domani devasteranno la mirabile liturgia della creazione. Ai trionfi di Babel Gerusalemme è presente incatenata, cieca, ma viva e presente. Durante tutta la sua storia Gerusalemme è la città martire, la grande crocifissa (André Chouraqui, *cit.* in Carlo Maria Martini, *Verso Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2002)

Un antagonismo storico che si riflette largamente nella scrittura, che farà dire allo stesso Dio, per bocca di Isaia "io sono una divinità all'infuori della quale non ce n'è altre, un Dio senza uguali, che annuncia fin dal principio ciò che avverrà alla fine ... che chiama dall'oriente un rapace e da terre lontane l'uomo strumento della Sua volontà" (Is, 46, 9-11), a proposito del fondatore dell'impero persiano Ciro, che nel 539 a.C. conquisterà Babilonia, consentendo agli ebrei deportati di rientrare in patria. Nel testo di Isaia, il Signore si spinge a gratificare Ciro, il liberatore del popolo seduto e piangente. le cetre appese ai salici, *super flumina Babylonis* (Salmo 137, *Vulga-*

Mariangiola Galliani

ta 136), non soltanto dell'appellativo di "amico", ma di una specifica "chiamata": "Il mio amico ha fatto quanto Io desideravo contro Babele (nel testo della Vulgata, *Babylone*, ad attestare ulteriormente la sovrapposibilità dei due termini) ...Io, Io ho parlato, l'ho chiamato, l'ho fatto venire e ho fatto riuscire la sua impresa" (Is, 48, 14-15), quasi si trattasse di una sorta di anti-tipo del Messia.

Ma esiste anche, sul piano meno impegnativo della ricostruzione storica ed archeologica, il fatto che

Babilonia aveva moltissimi appellativi fra i quali "Casa delle fondamenta del Cielo e della Terra", "Legame tra Cielo e Terra". Ma Babilonia era il punto di unione tra la Terra e le regioni inferiori, perché la città era stata costruita sul *Bab-apsi*, "la Porta di Apsu"; dove *apsu* significa "Acque del Caos" prima della Creazione (Eliade, 1984, *cit.*)

Dunque Babilonia è fondata su un *axis mundi*, su un asse che connette, sacralmente, la terra al cielo; sappiamo che le culture mesopotamiche – a partire da quella sumera, nel terzo millennio prima di Cristo – danno forma al luogo d'insediamento dell'*axis mundi* che consacra e preserva le loro città attraverso l'architettura della *ziggurat*, costruzione che esplicita in maniera mirabile la nozione di verticalità. La *ziggurat* è stata definita in questo senso, non a torto, una "montagna artificiale" (Eliade, 1984, *cit.*); ma essa è "artificiale" *solo in quanto* non è naturalmente offerta dalla geografia dei luoghi – nulla a che fare dunque con il suo carattere/valore sacro, rispetto al quale essa mantiene, rispetto ai credenti, una piena autenticità.

Diverso è il caso narrato al capitolo 11 del libro della Genesi a proposito della Torre di Babele - Torre che, occorre ricordarlo, viene costruita assieme, e tale viene vista dal Dio che *scende* – a una città. Non è che chiaro che cosa irriti maggiormente Dio: se la costruzione della Torre, che nei progetti avrebbe dovuto raggiungere il Cielo (peraltro, nel contesto biblico, sinora sostanzialmente sprovvisto di connotazioni divine), oppure l'edificazione di una città, oppure, infine, come sottolineato da alcune esegesi, dalla pretesa degli uomini di raccogliersi in un unico luogo e di "farsi" (autonomamente) un "nome", dunque di divenire padroni del proprio linguaggio e della forza che ad esso è possibile associare.

Tutte e tre le ipotesi interpretative appaiono affascinanti, e, come tali, degne di attenzione: a cominciare dall'ultima, quella relativa al linguaggio. Si è sottolineato come, assente in termini geografici o spaziali, la verticalità si concentri nei primi capitoli della Genesi proprio sul discorso – l'unico "discorso orizzontale", l'unico vero "dia-logo", come ha notato acutamente André Neher (*cit.*), è quello intrattenuto dalla donna-Eva col Serpente. Al

contrario, nel caso della Torre di Babele, mentre per la prima volta si dice di Dio che *scende* (e lo fa due volte), da un “alto” non meglio identificato, precede e prevale invece il dialogo “orizzontale” il dialogo *fra gli uomini*. Premessa indispensabile è la reciproca comprensibilità: “tutta la terra aveva una sola lingua e le stesse parole (Gen, 11, 1)”. E’ su questa base che gli uomini, giunti in un paese che loro pareva propizio, “si dissero l’un l’altro” (Gen, 11, 3). Umilmente, si può qui suggerire che il “dirsi l’un l’altro” di costruire una città e una torre, costituisce già di per sé, nel contesto della Genesi, un atto eversivo; è stato Dio, sino ad ora che ha detto o non detto “spargetevi su tutta la terra” e altre cose del genere. Da questa eversione la pretesa di potersi dotare in proprio di un dialogo *esclusivamente* orizzontale, che, prescindendo del tutto dalla verticalità della *parola* di Dio, ed anzi, *ignorandola*, pretende di attingere direttamente al Cielo, attraverso la costruzione di una città *laica*, le cui proprie ed autoctone risorse tecnologiche consentono in prospettiva il dominio umano dell’universo. I babelici, in questa ipotesi, non solo prescindono da Dio, ma non ne riconoscono del tutto la presenza; non lo *sfidano*, in quanto non *confidano* neppure nella sua esistenza.

E’ rispetto a tale pretesa – ma soprattutto rispetto al proprio *misconoscimento* - che Dio si irrita, fino alle estreme conseguenze di far interrompere la costruzione della città e della torre, e, soprattutto, di confondere in una molteplicità di lingue l’unico idioma che aveva consentito agli uomini, sia pure per breve tempo, di prescindere dal dialogo verticale. Iddio è in qualche modo costretto a *scendere* allo scopo di manifestarsi nuovamente.

Seconda ipotesi: Dio era fin dal principio ostile alla fondazione di città, almeno in quel periodo, quasi che, avendo eletto il *proprio* popolo *ante litteram*, ne difendesse fino alle estreme conseguenze le caratteristiche di erraticità e nomadismo:

Da dove veniva questo popolo? ...Mentre lo slancio sumerico, quello dell’Egitto e di Creta, si propagavano in tutte le attività del corpo e dell’intelligenza ... le tribù di pastori si affezionavano (la stabilità delle loro tradizioni ce lo suggerisce) al loro relativo ristagno ed erano contrarie a ogni iniziativa troppo manifestamente innovatrice. Una reazione primitiva, che proveniva dagli strati arcaici dello spirito, ispirava loro diffidenza, se non orrore dell’opera, della costruzione, della macchina, delle cause seconde. ...essi, i pastori innocenti, si identificavano con l’Abele della Genesi; gli altri sono Caino. ... Un *antagonismo radicale*, che abbraccia l’individuo e le strutture collettive, si rivela così a sé stesso... (Zumthor, *cit.*).

Ne sarebbe conferma il fatto che, nel testo della Bibbia, la città è generalmente associata ad attributi malefici e dunque per lei nefasti: Sodoma, Gomorra, Ninive, Babilonia conquistatrice - -“Martello tu sei stata per me, un’arma da guerra”, (Ger., 51, 20) e la stessa Gerusalemme conquistata, in-

Mariangiola Galligani

vasa e distrutta dai babilonesi poichè infedele – “Guai a te, Gerusalemme! Perché non ti purifichi? Fino a quando tarderai a ritornare a me?” (Ger., 13, 27). Tracce di questa sorta di “antiurbanesimo” divino possono anche essere individuate negli episodi che seguono immediatamente la catastrofe di Babel e del suo “popolo”, nella chiamata di Abramo a lasciare la città di Ur dei Caldei, per raggiungere “la terra che io ti mostrerò” (Gen, 12, 1). Il tema è ripreso, dal cuore di una “nostra” città, ai nostri giorni, dall’Arcivescovo di Milano Carlo Maria Martini, che parla non tanto e solo di diffidenza indotta dalla città – nel secolo che ci avvolge quanto nel testo biblico – quanto, addirittura, di “paura”:

E’ la paura che niente succeda, che non ci sia niente da fare, paura che si chiama anche frustrazione, impotenza, e che genera solitudine e rabbia.

Credo che la prima cosa onesta da fare sia riconoscere che tale paura c’è.

... Penso che tale paura fosse anche quella degli autori biblici, se la prima città viene attribuita a Caino (Gen 4, 17) ed è fondata sulla paura e sulla difesa dalle vendette incombenti. ... Le città dunque, a partire dalla prima, sono fondate sulla paura, e si difendono facendo paura, imponendosi con l’altezza delle loro muraglie e la forza delle loro guarnigioni. (Martini, 2002).

In questo antico (e attuale) atteggiamento, trovano radice molte remote tradizioni, fra l’altro basate su un testo della Scrittura che all’epoca dell’edificazione della torre non era senza dubbio disponibile, se non, al massimo, a livello di trasmissione orale. Da qui il legame fra il Diavolo, o altre potenze inferie e/o oscure, potenze al cui cospetto si accede solo in quanto iniziati, e qualsiasi opera di “costruzione”: da quello, richiamato poco fa, di cui la Scrittura ci informa circa il destino del proto-omicida Caino (*et aedificavit civitatem*, Gen, 4, 17; *Biblia Vulgata*), primo costruttore di città, alle tendenze esoteriche (e non solo) che in tempi più recenti la *massoneria* - originariamente, la società segreta dei *maçons*, dei muratori - ha assunto nell’Europa occidentale – al di là dei suoi, altrettanto esoterici, se non stravaganti, tentativi di appellarsi a verità rivelate che ancora giacerebbero, nascoste da antichi uomini, nel ventre minerario della terra, ed in particolare, stando ai presunti legami della massoneria originaria con l’Ordine dei Templari, nei sotterranei occulti di quello che fu il tempio di Salomone a Gerusalemme.

C’è però qualcosa che attiene la *struttura*: il conflitto, o la competizione, si gioca in quest’epoca nel Vicino Oriente fra nomadi e sedentari: fra chi, con le proprie carovane – all’epoca appiedate, dal momento che i cammelli sembra entrino in scena addirittura *dopo* l’esodo dall’Egitto (Anati, 1984) – frequenta di passaggio e di necessità i centri mercantili costituiti dalle metropoli mesopotamiche o di altre regioni, senza ancora in esse trovare/riconoscere il proprio *axis mundi*, e chi invece, i sedentari di Sumer, o di Babilonia, ha

installato il proprio *axis mundi* e con ciò si avvia ad “entrare nella storia”: I nomadi, in questa fase, si troverebbero ancora più sprovveduti dei loro colleghi australiani, dotati almeno del “palo sacro” che li accompagna nel loro peregrinare, in quanto sostenuti dalla sola parola di Dio.

Il nomade e il sedentario utilizzavano l’uno e l’altro i ritmi e i numeri della natura. Ma il primo li considerava nella loro armonia globale, il secondo dissociava le loro relazioni per ricompone nuove. ... I babelici entravano nella Storia, i nomadi non ne avevano, non ne volevano; si contentavano di una geografia, fuori da ogni computo temporale! ... Il babelico distingueva le categorie e mirava a ricreare, al di là della sua analisi, un insieme: la totalità complessa di “una città e una torre”. Il nomade si illudeva di cogliere senza intermediari un tutto, di cui porterebbe in tutta innocenza il nome: solo l’universo, dato primo ed ultimo, esisteva per lui (Zumthor, *cit.*)

Terza ipotesi: i babelici hanno perfetta nozione dell’esistenza della divinità, ma

Non se la prendono affatto con il loro dio: ne fanno a meno (Zumthor, *cit.*).

La costruzione della città e della torre, in presenza della cognizione di esistenza della divinità, corrisponde allora alla pretesa consapevole di potersi dotare in proprio, al di là delle manifestazioni sino ad allora conosciute del sacro, di un *axis mundi*, attraverso appunto la costruzione della “montagna artificiale” (Zumthor, *cit.*). Ciò che quegli uomini “si dicono l’un l’altro” è che *si può*, prescindendo dalla *consacrazione* del luogo in questione, e dunque, in qualsiasi modo, dall’aver sondato quale sia in merito l’opinione di Dio. Non è tanto la *sfida* ad emergere, quanto piuttosto una sorta di *Hùbris*, di eccessiva volontà di potenza gettata, etimologicamente, “in alto”, di un estremo specchiarsi nell’immagine e somiglianza di Dio. Ciò che in qualche modo fanno, ma che decidono di ignorare, è la *necessità* di accompagnare ogni fondazione terrena alla consacrazione a Dio: come si dirà in Geremia (31, 23) a proposito del ripopolamento d’Israele dopo la deportazione a Babilonia, “nella terra di Giuda e nelle sue città, quando ne avrò mutate le sorti, si dirà ancora questa parola: « Ti benedica il signore, dimora di giustizia, o Monte Santo!».

Il “monte” (ammesso che sia orograficamente tale) diviene “santo” in quanto benedetto in nome del Signore – allo stesso modo in cui un luogo “consacrato” diviene per ciò stesso un luogo “elevato”. L’antagonismo radicale fra le città (i popoli, i mondi) di Sion e di Babilonia trova modo ancora nel testo di Geremia di esprimersi facendo uso della metafora montana, forse – chissà? – proprio conservando memoria dell’artificio e dell’orgoglio umano che

Mariangiola Galliani

aveva progettato di elevare sino al cielo la torre: “Eccomi a te, monte della distruzione, dice il Signore, tu che distruggi tutta la terra. Stenderò la mia mano verso di te e ti precipiterò dalle rupi; e ti ridurrò un monte di tizzoni. Non si scaverà da te pietra per l’angolo, né pietra per le fondamenta, perché giacerai nello squallore per secoli” (Ger. 51, 25-26).

*Gerusalemme o l'intrico degli assi del mondo, tra guerra “giusta” e guerra “santa”*

Destati, destati, Gerusalemme,  
tu che dalla mano del Signore hai bevuto la coppa della Sua ira,  
tu che hai bevuto fino alla feccia la coppa di stordimento!  
Fra tutti i figli che dato alla luce  
Non c’è chi ti guidi,  
non c’è chi ti prenda per mano...

Isaia, 51, 17-18

Se svincoliamo il concetto di *axis mundi* per un momento dal suo rigore geometrico, ed in luogo dell’astrazione lineare poniamo quella, più duttile, ma anche più rischiosa, del *filo*, Gerusalemme appare, ancora oggi, come un groviglio inestricabile di fili multicolori: certamente “crocifissa”, e inchiodata (per quanto tempo?) al suo destino di luogo *troppo* gravido di sacro per essere umanamente decifrabile/decidibile secondo i criteri e le cadenze della politica internazionale e della sua ancella diplomazia. Riflettere su Gerusalemme, come antitesi estrema a Babele/Babilonia, aiuta forse anche a comprendere come ciò che davvero più profondamente avesse irritato Dio nel corso dei fatti babelici non sia stato l’edificazione della torre, quanto piuttosto, forse, la costruzione della *città*. *Questa* città pare essere, per buona parte dell’Antico Testamento, come vedremo, non tutto, neppure secondo il cosiddetto “canone ebraico”, la smentita tangibile del sospettato generico antiurbanesimo divino: questa città è la città che Dio *sceglie*.

In un contesto che vuole occuparsi dei rapporti fra la montagna, la verticalità e il sacro, occorre notare che Gerusalemme non è precisamente una montagna, ma un insieme di “luoghi elevati”, e, comunque, e per sua fortuna, scarsamente accessibili:

Gerusalemme sorge su due colli, separati dalla valle del Tiropeo, oggi quasi ricolma: il colle occidentale (m 770) diviso da una piccola depressione in due parti, Garreb al Nord e Monte Sion al Sud, e l’orientale, più basso (m 740) con le sue tre parti, Bezeta, a Nord del Tempio, Moria, al centro, e Ofel al Sud. La posizione era naturalmente fortificata, circondata ad Ovest e Sud dalla valle dei Figli di Hinnon o

Geenna e a Est dalla valle del Cedrch, che la separa dal monte degli Ulivi (m 820). (Schiro, 1958)

Probabilmente, è proprio in virtù di questa conformazione, “naturalmente fortificata”, che vi sono attestati insediamenti fin dalla prima età del bronzo (3500-2500 a. C.); al momento in cui il luogo entra far parte del racconto biblico (fine del secondo millennio a. C.), la città è in mano ai Gebusei, popolo cananeo forse proveniente in passato dall’oriente, e possiede già un nome: *Uru-Salem*. Sulle ascendenze della denominazione esistono diverse ipotesi, che accostano la parola *Salem* alla divinità gebusea Shalem, ma anche al *Salam* arabo ed allo *Shalom* ebraico, espressioni entrambe traducibili come augurio di *pace*. Il nome della città significherebbe dunque “fondazione del Dio di pace” (Moubarac Youakim, 2002). E’ da notare però che – al di là del fatto che la definitiva conquista di Gerusalemme da parte del popolo d’Israele avviene a seguito di diversi decenni di guerre continue con i popoli confinanti, o già insediati -, a differenza di quanto accade nel corso dell’Esodo dall’Egitto, quando il Signore fornisce Mosè ed Aronne di una meta precisa (la terra di Canaan), nel caso della città l’avvicinamento avviene in due tempi.

Neo-eletto re alla morte di Saul, suo predecessore/persecutore, in una situazione ancora di sostanziale nomadismo del popolo e con lui dell’Arca dell’Alleanza, ulteriormente aggravata dai continui eventi bellici, Davide interroga il Signore, quasi fosse egli stesso stanco della perpetua erranza della sua stirpe: fino a questo momento, Dio non ha fornito indicazioni precise:

David consultò il Signore dicendo: “Devo io *salire* in qualche città di Giuda?” E il Signore gli rispose: “*Sali*.” E David chiese: “Dove devo *salire*?” Rispose: “A Ebron” (2° Sam, 2, 1, c. n.)

Ma è solo quando tutte le tribù d’Israele si riuniscono in Ebron (sui mille metri di altitudine, forse un po’ meno), riconoscendo in Davide il loro unico re e “condottiero”, che questi si accinge alla conquista di Gerusalemme, e trasporta l’Arca di Dio sul monte Sion, occupando la città fortificata e stabilendovi il suo popolo e la propria dimora. Si può dire che, per il popolo d’Israele, si tratta del passaggio dal nomadismo alla condizione stanziale – del trasformarsi di un “popolo” in “nazione”.

Ed è a questo punto che Dio interviene su Davide, per mezzo del profeta Natan, rivelando la *propria* necessità di stabilizzarsi in quel luogo – dunque di *consacrarlo*; la richiesta di Dio, da principio, ha quasi il tono di una supplica:

Vorresti tu costruirmi una Casa per mia dimora? Io infatti non ho avuto una Casa per dimorarvi da quando Io trassi i figli d’Israele dall’Egitto fino ad oggi, ma ho

*Mariangiola Galligani*

camminato qua e là sotto un padiglione e una tenda. Dovunque Io sono andato con tutti i figli d'Israele, ho mai detto a qualcuno dei giudici di Israele posti a governare il mio popolo: Perché non mi costruite una Casa di cedro? (2° Sam, 7, 5-7)

Il Signore però chiarisce subito come sia Lui in realtà l'artefice della fine della snervante vita nomade, il costruttore del luogo per il suo popolo, "piantato" sul pianeta, ma anche – in antitesi con le pretese di autonomia dei babelici – Colui che di quel popolo *fa il nome*:

Io ti ho tolto dalle mandrie, dall'andar dietro alle pecore, per essere duce del mio popolo, Israele. ... *Io ti farò un nome* pari a quello dei più grandi che sono sulla terra. Darò un posto al mio popolo, Israele, e ve lo planterò, e vi abiterà come in casa sua (2° Sam, 7, 9-10, c.n.)

In realtà, benchè Davide, il quale, fra parentesi, si era *già* costruito una casa di cedro (2° Sam, 7, 2), si profonda in ringraziamenti al Signore proprio per aver dato al suo popolo stabilità sulla terra, sarà Salomone, figlio suo e di Betsabea, a costruire il Tempio, la nuova (e prima) casa che Dio aveva richiesto (1° Re, 6). L'ubicazione del Tempio, più di quanto non lo facciano le sue dimensioni o il suo decantato splendore, rivela infine la meta "segreta" cui Dio ha condotto il suo popolo per mano di Davide: il colle Moria, che all'inizio dei tempi era stato teatro della "prova" di Abramo. In quel caso, la scelta del luogo da parte di Dio è estremamente precisa e dettagliata, infatti dice ad Abramo:

"Orsù, prendi tuo figlio, l'unico che hai e che tanto ami, Isacco, e va' nella regione di Moria e lì offrilo in olocausto *sopra quel monte che Io ti mostrerò* (Gen, 22, 2, c.n.).

Ciò che accade nei secoli seguenti alla Gerusalemme di Salomone, che prende forma all'inizio del primo millennio avanti Cristo, sembra seguire con grande fedeltà quanto preannunciato da Dio al momento della consacrazione del Tempio: "se voi e i vostri figli vi rivolgerete indietro da me e non osserverete i miei comandamenti ... questo Tempio sarà ridotto a un cumulo di rovine; chiunque passerà fischierà per lo stupore" (1° Re, 9, 6-8).

Molto più tardi, i vaticini dei profeti - Geremia, di cui si è detto, Isaia, Ezechiele, Osea, Zaccaria – renderanno evidente che, come nel caso di Babilonia, anche in questo caso il senso è metonimico: il Tempio è anche immediatamente la *città* – come già lo era stato per la torre -, e lo è come simbolo costruito dell'essere un *popolo* costituito in *nazione*.

In questa letteratura profetica prende corpo una sorta di "doppio livello" metaforico, che introduce il tema dell'amore "coniugale" fra Dio e il suo popo-

lo (Neher, 1984), la sua *città*. Si tratta di una metafora che porterà il suo peso fino alle visioni dell'*Apocalisse* di Giovanni, la *città-donna*. La *donna* – la sposa, ma anche la “donna abbandonata”, la “donna della propria giovinezza” (Is, 54, 6) – rimanda alla *città*, quasi che quest’ultima, questa *forma compiuta* (‘crescesti e ti facesti alta, e giungesti al fiore di tua giovinezza’, Ez, 16, 7), costituisca il *destino* del *popolo*, prima nomade e diviso al proprio interno (‘ma eri ignuda e scoperta’, Ez, *cit.*), ammesso infine, in virtù della propria fede, al rango di nazione fra le nazioni, al rango di *stato*, nel significato radicale di “*status* politico di un popolo organizzato su un territorio chiuso” (Schmitt, 1972), riconosciuto dagli altri stati come tale. Questa è la “forma compiuta” che sembra caratterizzare, al termine delle interminabili guerre di conquista, la *pax* salomonica entro la quale si colloca la costruzione del Tempio – e dunque la fissazione (‘pianterò’) dell’*axis mundi*.

La ‘forma compiuta’ della donna la rende – seguendo la metafora – potenzialmente sposa – o, all’opposto, come vedremo fra poco, meretrice. La stessa ‘sposa’ può essere fedele o infedele, può avvertire ad ogni momento l’impulso di sottrarsi (per timore?, per senso d’inadeguatezza?, per pigrizia?) alla chiamata impegnativa che la risveglia nel sonno (Cantico dei Cantici, 5, 2-8) – allo stesso modo in cui il ‘profeta’, colui al quale il Signore ha dato “una lingua da iniziato” (Is, 50, 4) suo malgrado, può, e spesso lo fa, desiderare di non avere alcun potere profetico, e di rinunciare alle proprie peculiarità. Il tema tornerà fino al Nuovo Testamento: “Padre, se vuoi, allontanata da me questo calice” (Luc, 22, 42; Neher, 1984). Gerusalemme è questa città-donna-sposa, dunque, fin dal momento della consacrazione del Tempio; le sue ‘infedeltà’ non passeranno inosservate.

Si è già detto dell’invasione babilonese e della distruzione di Tempio e città del 587 a.C.; al ritorno dall’esilio, intorno al 520, il Tempio e la città vengono ricostruiti, ed escono sostanzialmente indenni dalle svariate successive conquiste, fino a quella romana, nel 63 a.C., ad opera di Pompeo. I Romani tuttavia, che succedono come nuovi dominatori alle confuse e sanguinose vicende legate al succedersi dei regni ellenistici, questa volta non distruggono, come non hanno fatto i loro predecessori, né la città né il Tempio. Hanno anzi inizio proprio in questo periodo grandi ed ambiziose opere di restauro ed arricchimento edilizio della città. La Gerusalemme in cui fa il suo ingresso Gesù poco tempo prima della Pasqua ebraica di un anno tra il 30 e il 40 della nostra epoca, la Gerusalemme di Erode il Grande, opportunamente alleato dei Romani, è dunque una città in piena espansione, urbanistica quanto economica.

La parola di Gesù rivolta alla città – una parola pronunciata circa quarant’anni prima della definitiva distruzione della città e del Tempio ad opera delle legioni di Tito - non avrà però nessuna cadenza metaforica, a differen-

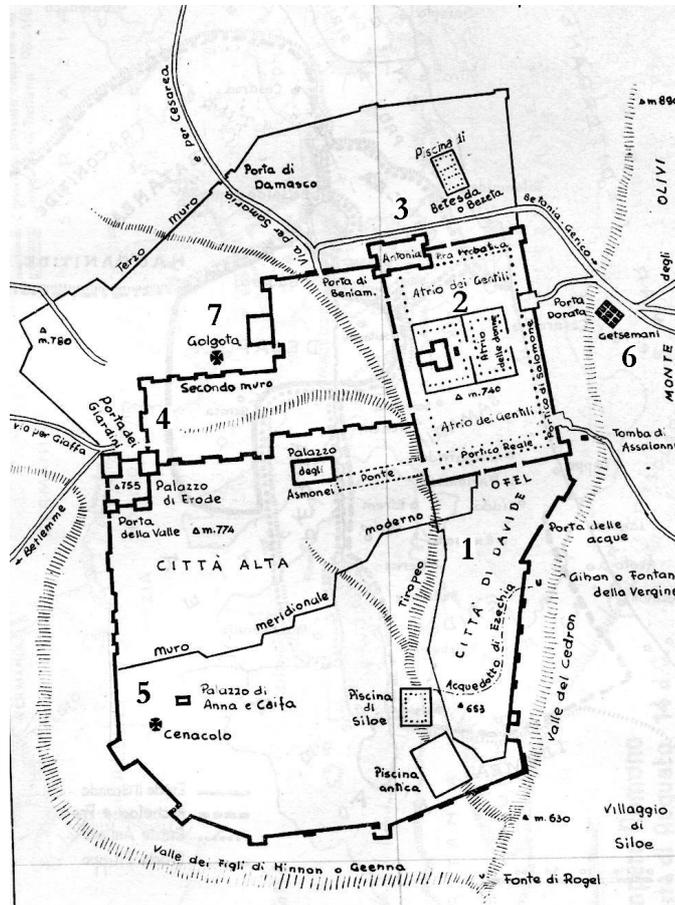
*Mariangiola Galliani*

za di quella dei profeti: sarà diretta e tagliente, lontana dalla consuetudine dell'esprimersi in parabole che caratterizza il messaggio evangelico:

Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi quelli che ti sono inviati! Quante volte Io ho voluto radunare i tuoi figli, come la gallina i pulcini sotto le sue ali, e non hai voluto! Ecco, la vostra casa vi sarà lasciata deserta (Mat, 23, 37-38)

Quando vedrete Gerusalemme circondata da eserciti, sappiate allora che la sua desolazione è vicina. ... Guai alle donne incinte e allattanti in quei giorni! Perché grande sarà la carestia sopra la terra e la collera sopra questo popolo: e saranno passati a fil di spada e saranno condotti schiavi in mezzo a tutte le nazioni; e Gerusalemme sarà calpestata dai Gentili, finché non siano compiuti i tempi dei Gentili (Luc, 21, 20-24)

In questa "metropoli" che con evidenza non può esser definita "fedele" (Is, 1, 26), ma che cresce e si sviluppa sotto l'egida romana, Gesù consuma la propria passione e muore crocifisso. Di nuovo si mostra, e questa volta fino alla fine, la "meta segreta" di Dio, che già era stata suggerita a Davide: Gesù viene crocifisso nella stessa città – negli stessi luoghi, sia pure, in quanto condannato, al di fuori di quelli allora consacrati – in cui il Signore aveva richiesto ad Abramo il sacrificio d'Isacco; la "mappa" di Dio si tiene in se stessa in piena coerenza: sono le mappe degli uomini che, nei secoli a venire, disciplineranno nel sangue e nelle sevizie la città sede dell' *axis mundi*. Si è fin troppo sottolineato, senza peraltro trovare conferma nei testi – nell'ambito delle tante tradizioni che fioriscono attorno al testo evangelico, come quella della Veronica, mai riconosciuta ufficialmente dalla chiesa – che il luogo dell'esecuzione si trovava su un "monte" o su un'altura, e come Gesù, andando a farsi uccidere, abbia compiuto una faticosa ascensione, al punto di cadere tre volte, di essere sostituito dall'ignaro Simone di Cirene nel trasporto della croce, e di dover essere soccorso in vari modi durante il cammino. Come abbiamo accennato in altri casi, la "montagna" o l' "alto" possono essere, in termini religiosi, reali o meno: l'attributo di "monte" è utilizzato da Dio in entrambe le accezioni, come a Babilonia. In questo senso, la figura dell'ascensione al Calvario può, metaforicamente e simmetricamente, alludere ad un percorso comunque difficile e doloroso (l'attuale Via Dolorosa di Gerusalemme ne reca ancora traccia). Le cose in proposito non sono troppo chiare, anche perché, a partire dalla conquista romana, il luogo (e il toponimo) Golgota o Cranio, non esiste più, quanto meno come fatto geograficamente riconoscibile.



### **La Gerusalemme del Nuovo Testamento**

- |                              |                             |
|------------------------------|-----------------------------|
| <b>1. Città di Davide</b>    | <b>5. Palazzo di Caifa</b>  |
| <b>2. Tempio di Salomone</b> | <b>6. Monte degli Olivi</b> |
| <b>3. Fortezza Antonia</b>   | <b>7. Golgota</b>           |
| <b>4. Palazzo di Erode</b>   |                             |

La cancellazione del luogo (o lo spianamento dell'altura?) sembra da attribuirsi all'imperatore Adriano, che invano tentò di trasformare Gerusalemme, attorno al 135 d. C., in una grande città romana, Aelia Capitolina:

Sostammo a Gerusalemme. Qui studiai sul posto la pianta d'una città nuova, che mi proposi di costruire sul terreno della città ebraica distrutta da Tito. L'eccellente amministrazione della Giudea, l'incremento del commercio con l'Oriente rendevano necessario lo sviluppo d'una grande metropoli in quell'incrocio di strade. Mi configurai la solita capitale romana: Aelia Capitolina avrebbe avuto i suoi templi, i

*Mariangiola Galliani*

mercati, le terme pubbliche, il santuario della Venere romana. La mia simpatia di fresca data per i culti teneri e appassionati m'indusse a stabilire sul monte Moriah una grotta dove si sarebbero celebrate le feste Adonie. Tali progetti indignarono la plebe ebraica: quei diseredati preferivano le loro rovine a una grande città nella quale verrebbero offerti tutti i profitti del guadagno, del sapere e del piacere. Gli operai che davano il primo colpo di piccone a quelle mura venivano molestati dalla folla. Passai oltre (Yourcenar, 2002).

Pare accertato che l'altura detta Cranio o Golgota, in realtà, prima di Adriano esistesse effettivamente, e che sia stato proprio questo imperatore, che probabilmente non avrebbe meritato una biografia così illustre, non tanto a "spianarla", quanto a renderla parte di un terrapieno ottenuto con terra di riporto, destinato ad ospitare un tempio romano dedicato alla "Triade Capitolina", Giove, Giunone, Minerva. Il "sacro" legato a questi luoghi sembra seguire tuttavia altri percorsi, che fanno dell'epoca di Adriano, come peraltro sottolinea la Yourcenar, una sorta di "terra di nessuno" della fede; la stessa autrice delle *Memorie* ricorda come fu colpita da una frase tratta da Flaubert, "quando gli dei non c'erano più e Cristo non ancora, tra Cicerone e Marco Aurelio, c'è stato un momento unico in cui è esistito l'uomo, solo" (Yourcenar, *cit.*)

La città di Gerusalemme, con la passione e morte di Gesù, è tuttavia divenuta "sacra" una seconda volta. La risposta, quasi contemporanea, al piccone di Adriano ed alle sue tonnellate di terra, è la Gerusalemme celeste descritta nell'*Apocalisse* di Giovanni, di nuovo in contrapposizione, questa volta definitiva, con la "grande meretrice" Babilonia, "la madre delle fornicazioni e delle abominazioni della terra" (Ap, 17, 4-5); a fronte di quest'immagine, Gerusalemme è finalmente la "sposa":

... e vidi la Città Santa, la Nuova Gerusalemme, che scendeva dal cielo, da presso Dio, pronta come una sposa, abbigliata per il suo sposo. ... uno di quei sette angeli che avevano le sette coppe ... s'avvicinò a me e mi disse: "Vieni, ti voglio mostrare la Sposa, la consorte dell'Agnello". E mi trasportò in spirito sopra un monte grande ed eccelso, e mi mostrò la città, Gerusalemme, che scendeva dal cielo da presso Dio (Ap, 21, 2-10)

Di nuovo, ci troviamo di fronte ad un richiamo ad Abramo, al quale *in extremis* viene indicato un montone da sgozzare al posto del figlio: il simbolismo legato all'Agnello – "Un Agnello in piedi, che pareva essere stato sgozzato" (Ap, 5, 6), "Come un agnello condotto al macello e come pecora davanti ai tosatori" (Is, 53, 7) - , che rimanda tanto alle prescrizioni alimentari della religione giudaica ("voi potete mangiare ogni animale che ha il piede forcuto e l'unghia spaccata e che rumina", Lev, 11, 3) quanto alla stessa pre-

dicazione di Gesù (il “buon pastore”), quasi a voler far tornare la memoria, ad un popolo ormai divenuto stanziale, non più “pastore” ma agricoltore o commerciante, di ciò che quel popolo stesso era alle proprie origini, “fra tutte le tue nefandezze e fornicazioni non ti ricordasti del tempo di tua giovinezza, di quando eri ignuda e scoperta e ti agitavi nel tuo sangue”(Ez, 16, 22), *prima* di avere edificato il Tempio e la città.

Ma al tempo in cui scrive Giovanni, nel primo secolo dell’era cristiana, il Tempio e la città sono in effetti un cumulo di macerie spopolato – o, se si vuole, un grande cantiere chiuso per interruzione lavori, da cui la diaspora ha disperso in gran parte gli ebrei (per i quali vige il divieto di stabilirvisi), e da cui sono usciti anche i primi cristiani:

... per la Chiesa primitiva era importante “uscire” da Gerusalemme, non solo per affermare la propria indipendenza rispetto all’ebraismo circostante, ma anche per affermare la propria natura universale e la sua apertura a tutti i popoli. Così, si può dire che la Chiesa non sia stata “fondata” a Gerusalemme, ma ad Antiochia, dove i discepoli di Cristo ricevettero per la prima volta il nome di cristiani (Moubarac, *cit.*)

E’ a partire dall’editto di Milano, emanato da Costantino nel 313, in cui si istituisce il cristianesimo come religione di stato, che il cumulo di macerie spopolato – solo in parte ricostruito da Adriano – cede il posto al concetto, nuovo per la cristianità, ma destinato ad avere notevole peso in futuro, di *Luoghi santi*, precisato in seguito in occasione del concilio di Nicea (325), cui fa seguito l’ordine imperiale di sgomberare il sito dalle macerie e di restaurare le vestigia dei sacri avvenimenti. Proprio in questo periodo, si moltiplicano i pellegrinaggi verso Gerusalemme e quella che ora è denominata la *Terrasanta*, pellegrinaggi che a volte danno luogo a veri e propri trasferimenti definitivi, come nel caso di San Gerolamo. Si vuole anche che Elena, madre di Costantino, si rechi a Gerusalemme in ricognizione, e fornisca le direttive per il recupero del sito del Golgota, mediante la costruzione del Tempio detto Anastasi o Santo Sepolcro (consacrato nel 355). Sempre subito dopo il concilio (326), sotto la guida di Elena, hanno inizio a Betlemme i lavori di costruzione della futura Basilica della Natività – da allora meta di pellegrinaggi, e di recente teatro di scontri fra israeliani e palestinesi. Sia pure in pessime condizioni sotto il profilo urbanistico e demografico, la Gerusalemme dell’impero cristiano, romano prima, bizantino poi, ferma restando l’esclusione degli ebrei, è, in modo differente se non violentemente anti-tetico rispetto al passato ebraico, nuovamente considerata un *luogo sacro*, sede, dunque, dell’*axis mundi*.

Mariangiola Galligani

Mentre però la cristianità discetta e si divide secondo le diverse interpretazioni della scrittura, altrove e – per ora – silenziosamente il vento sacro che spira da Gerusalemme tocca una regione apparentemente remota, destinata però a *consacrarla* una terza volta:

In una notte del 619, mentre dormiva nello Hijr, la valle della Mecca dove sorge la Kaba, si racconta che il profeta Maometto venisse destato dall'arcangelo Gabriele, ed in seguito condotto, grazie alle magiche virtù di un singolare destriero alato di colore bianco, esattamente a Gerusalemme, dove lo attendevano Abramo, Mosè, Gesù e molti altri profeti. Nel corso di questa strana spedizione, che ci è narrata dal primo biografo del profeta, Ibn Ishaq, nato a Medina nel 704 e morto a Baghdad nel 769, si narra venga istituito l'obbligo delle cinque preghiere quotidiane, e quello di astenersi dal vino e dagli alcolici. Ma ciò che più importa è che da questa tradizione si consolida presso l'Islam (a quell'epoca, ancora ai primi passi: l'Egira è infatti datata 622) il concetto di Gerusalemme quale città "santa":

La Kaba sorge come abbiamo visto attorno alla Pietra Nera, il meteorite cui già in tempi pre-islamici venivano attribuite proprietà divine. E la "Moschea remota" di cui parla la Sura, quella che sarà la principale moschea di Gerusalemme, sarà eretta proprio attorno alla roccia di Moria, su cui si presume Abramo sia stato invitato a sacrificare il proprio figlio – nella tradizione islamica, non Isacco, ma Ismaele. Nell'Islam Gerusalemme gode, dal punto di vista lessicale, di un privilegio senza pari. Mentre le altre due città sante, la Mecca e Medina, sono solamente aggettivate (la prima è *al-Mukarrama*, "l'Onorata", la seconda *al-Munawwara*, "l'Illuminata"), Gerusalemme è, in assoluto, *al-Quds*, "il luogo della santità" o, meglio ancora, "la Santità" (Stétié, in Mardam-Bey, Sanbar, *cit.*).

Si deve considerare la portata rivoluzionaria dell'opera di Maometto nel contesto religioso del VII Secolo, ed in particolare la sua azione di forza contro l'idolatria – ai tempi, ancora praticata alla Mecca e in generale nel mondo tribale arabo – ed a favore di un accentuato monoteismo. In questo contesto, i primi seguaci del profeta, e fino a tempi anche successivi all'Egira, pregavano allora non rivolti verso la Mecca, come fanno oggi i musulmani, bensì *proprio* rivolti verso Gerusalemme. Se si considera inoltre che nello stesso periodo, in particolare a Medina, erano insediati, accanto ai clan arabi, anche alcuni clan ebrei (Watt, 2001), si è portati a riconoscere i tratti di una particolare contaminazione fra culture: "schematicamente, lo storico-etnologo riterrà che il ritrovamento di caratteristiche simili, collegate tra loro in modo analogo, dall'una e dall'altra parte di una frontiera sia prova sufficiente che vi è stato un processo di propagazione" (Demurger, 1999).

La cura posta dagli studiosi musulmani nel sottolineare l'analfabetismo di Maometto, al fine di dimostrare che non poteva avere nozione di quanto nar-

rato dalla Bibbia, ma, al contrario, che tutto il materiale coranico deriva direttamente da Dio, non pare un grave ostacolo a tale conclusione. E' noto il peso che taluni personaggi biblici assumono nel contesto coranico: Abramo, in particolare, di cui si narra come assieme a Ismaele, il figlio avuto dalla schiava Agar, abbia eretto la Kaba nel corso di un suo soggiorno alla Mecca. In ogni caso, che conoscesse o non conoscesse la Bibbia, o che ne avesse solo sentito parlare, Maometto lascia traccia della vicenda narrata nella Sura XXVII del Corano, dal titolo, appunto, *Il Viaggio Notturmo*:

Gloria a Colui che di notte trasportò il Suo servo dalla Santa Moschea alla Moschea remota di cui benedicemmo i dintorni (Corano, XXVII, 1).

Quando, poco più di un decennio dopo l'Egira, gli arabi del califfo Umar strappano Gerusalemme ai bizantini (636), sarà infatti proprio il luogo in cui si trova la roccia di Abramo, la "spianata" del Tempio – tale, ovviamente, ad opera dei romani di Tito – ad ospitare i primi luoghi di culto islamici: in particolare, la Cupola della Roccia (eretta verso la fine del VII secolo pressappoco sul sedime del *Sancta sanctorum* del Tempio di Salomone), e la moschea al-Aqsa (in arabo "la più lontana", la Moschea "remota" della Sura XXVII del Corano, eretta pochi decenni dopo), in luogo di una basilica bizantina dedicata alla Madonna, che a sua volta insisteva sulle fondamenta del Palazzo di Salomone. Il primo santuario fa riferimento al sacrificio di Abramo ed al Viaggio Notturmo del profeta Maometto, ed il secondo – non discostandosi troppo dalla precedente destinazione - a Zaccaria, Giovanni Battista e Maria, madre di Gesù.

Per il momento, il Santo Sepolcro, *luogo santo* della cristianità, edificato su indicazione di Elena, imperatrice madre, non viene toccato, e sarà demolito solo dal califfo al-Hakim (detto "il pazzo") nel 1009, per essere ricostruito dal *basileus* di Bisanzio Costantino Monomaco nel 1048.

Infine, benché gli ebrei siano per il momento – e per molti anni ancora – ufficialmente banditi dalla città, anch'essi conservano uno specifico *luogo santo*: è tutto ciò che resta delle origini ebraiche della Spianata del Tempio – già divenuta Spianata delle Moschee, *Haram* - , quello che ancora oggi è chiamato "Muro del Pianto" Hakotel Hama'aravi, il muro occidentale (edificato da Erode, probabilmente con finalità di contenimento del terrapieno superiore, la Spianata), per un breve periodo, prima della conquista musulmana del 636, reso accessibile agli ebrei solo per un giorno all'anno.

Come si vede, all'alba dell'anno Mille, il groviglio dei fili è già più che mai serrato: in realtà, al momento in cui, a Clermont, nel 1095, papa Urbano II bandisce la prima "crociata" – e con ciò dà inizio ad un susseguirsi di "guerre giuste e/o sante" plurisecolare - , è difficile dire che la città di Gerusalemme-

me sia “nelle mani degli *infedeli*”. Essa è infatti un luogo in cui il sacro, i suoi luoghi e i suoi simboli – ma anche, in periodi di particolare tolleranza da parte dei musulmani, i suoi *fedeli* si sono peculiarmente e inaspettatamente moltiplicati, è il luogo in cui le religioni “del libro” – per tradizione, tollerate dall’Islam in cambio del pagamento di un tributo da parte delle popolazioni che ad esse si riferiscono - coesistono più o meno conflittualmente, manifestando comunque, sino ad oggi, una *alterità* di carattere ambiguo. Non è il caso qui di dilungarsi sulle ragioni reali del fenomeno politico-religioso (o l’inverso) che dà luogo alla prima serie di crociate – fino all’instaurarsi dell’Impero Ottomano, tra il XV e il XVI Secolo - , se non per sottolineare il fatto che, a fronte dell’incredibile espansione del mondo musulmano in età tardo-antica, è l’intero Occidente a reagire, per conservare almeno il dominio dell’Europa e del Mediterraneo. Ai nostri giorni, però, in cui tanto spesso si parla, e da ogni parte, della *jihād*, la “guerra santa” secondo il credo musulmano, può essere utile, oltre che interessante, ricordare come, anche nel seno più profondo della cristianità, a partire dal IV secolo, e dunque della sostanziale fusione fra l’Impero di Costantino e la Chiesa di Roma, il tema della “guerra” assuma particolari declinazioni. Inaspettatamente, la guerra infatti può essere anche “giusta”, sia pure in determinate situazioni: da Sant’Agostino a Isidoro di Siviglia (VII secolo), la guerra, sia pure *extrema ratio*, cui ricorrere solo al momento in cui si verifichi l’insuccesso di ogni altra azione, può definirsi “giusta” quando ha come scopo la difesa o la restituzione di beni sottratti mediante atti ingiusti (Demurger, 1999); tale potrebbe considerarsi il caso dei *Luoghi santi*, conquistati dagli arabi di Umar a spese dell’impero bizantino – e dunque “ingiustamente” sottratti.

Le crociate, giuste o ingiuste che siano, e in particolare la prima, che vede Gerusalemme cadere in mano ai cavalieri di Goffredo di Buglione nel 1099, incidono ovviamente sulla gestione e sulla struttura dei *Luoghi santi*. Benché, secondo quel che ne hanno narrato protagonisti e testimoni, nel corso della presa di Gerusalemme, e del conseguente massacro degli arabi e degli ebrei che non riuscirono a fuggirne, il sangue arrivasse, lungo le strade lastricate, “fino alle caviglie” o addirittura “fino al morso dei cavalli”, i cavalieri della Croce *non distruggono* i *Luoghi santi* degli “infedeli”, in particolare quelli situati sulla Spianata delle Moschee: piuttosto se ne appropriano, li riciclano (consacrazione cristiana delle moschee), e, nel corso del tempo, li ricoprono di superfetazioni. La continua opera di devastazione/ricostruzione, in un modo o nell’altro, comincia a denunciare la propria scarsa economicità – e ciò in un contesto in cui, neanche troppo nascostamente, lo scopo dei “crociati” o dei loro accoliti che si installeranno in Oriente in modo definitivo è comunque anche quello di migliorare le proprie condizioni di reddito e di vita. L’edificio, il costruito, con quel che verrà dopo, può comunque

restare: importante è che cambi il *verso* della consacrazione. Nel caso degli ebrei e dei musulmani, il verso cambia bruscamente: semplicemente, vengono massacrati; il filo che lega le loro culture al sacro si ritiene, per il momento, reciso. Ma la matassa è ancora più aggrovigliata; divisa da uno scisma nel 1054, del quale si recano le tracce ancora oggi, la Chiesa cristiana è da una parte greca, dall'altra latina: sono i *latini*, genericamente chiamati *franchi*, a condurre le guerre nel segno della Croce, la quarta della quali, nel 1204, si arresterà non per caso proprio a Costantinopoli, che ne uscirà devastata. E sono i latini, ancora, ovvero la Chiesa che fa capo a Roma e non a Bisanzio, che tra la prima e la seconda crociata (1146) procedono a poco a poco all'interdizione dell'accesso alla "città santa" non solo agli ortodossi, ma anche ad altre e diverse frange della cristianità: i copti, i giacobiti, gli armeni. In compenso, Gerusalemme vede la nascita e lo sviluppo degli ordini monastico-militari, quali i benedettini "ospitalieri" di San Giovanni, insediati nei pressi del Santo Sepolcro, e i più celebri cavalieri Templari, che si insediano direttamente nella moschea al-Aqsa, già reggia di Salomone, a partire dal 1118, dotandola di una quantità di servizi aggiuntivi, fra cui capaci stalle per cavalli e cammelli (Demurger, 1999).

Quando Saladino, guerriero di razza, curdo-armeno, riprenderà la città, nel 1187, saranno proprio e quasi solo questi monaci-guerrieri ad essere uccisi; Saladino dà inoltre ordine di ripotare lo *Haram* (la Spianata), alle sue condizioni originarie, eliminando le varie e cospicue superfetazioni eseguite dai *franchi* ed in particolare dai templari. Ma Saladino fa anche un'altra cosa: apre Gerusalemme tanto ai profughi ebrei quanto ai pellegrini cristiani; per gli ebrei, che contemporaneamente divengono sempre più di frequente oggetto di persecuzione nell'Europa cristiana, l'asilo musulmano costituisce un rifugio, che in seguito sarà sancito, per ordine di un altro sultano abbasside, dall'autorizzazione ufficiale ad istituire una sinagoga. Questo periodo di tregua non è destinato a durare molto: su iniziativa personale di Federico II di Sicilia, la città di Gerusalemme ritorna in mani cristiane in base a un accordo, nel 1229, accordo che lascia però sotto la giurisdizione musulmana la zona sacra delle Moschee. Federico II tuttavia, giudicato troppo conciliante con l'Islam, viene scomunicato una seconda volta e rinnegato da Roma; l'accordo del '29 cessa di avere valore, e nel 1241 i musulmani vengono espulsi dalla città. Contemporaneamente, però, si sgretola il fragile sistema di potere che, a partire dalla prima crociata, i *franchi* avevano imposto alle regioni siriana e palestinese, i cosiddetti cinque *Regni latini*: nel 1244 i Mamelucchi invadono nuovamente Gerusalemme – e nuovamente ha luogo una carneficina, le cui vittime ora sono i cristiani, destinati ad essere definitivamente espulsi dalla Palestina nel 1291.

*Mariangiola Galliani*

Gerusalemme e i *Luoghi santi* sono destinati a divenire nuovamente oggetto di scontro ormai in un tempo assai lontano dalle crociate, un tempo recente che sfiora e invade di forza il nostro presente. I quattro secoli che separano l'instaurarsi sulla città del dominio dell'impero Ottomano – 1516 - dall'inizio del mandato britannico conferito alla fine della prima guerra mondiale dalla Società delle Nazioni – 1918 – sono un periodo di relativa tranquillità: l'amministrazione della Porta, infatti, non pone particolari problemi alla convivenza religiosa, e non ostacola i pellegrinaggi – che proprio in questo periodo cominciano ad esser considerati una sorta di *business* turistico – e le immigrazioni. Queste andranno intensificandosi vero la fine del scolo XIX, sulla spinta congiunta del giovane movimento sionista e di alcuni rigurgiti di antisemitismo in Europa, dalla Francia di Dreyfus alla Russia agonizzante di Nicola II. La dinamica migratoria, tuttavia, tenderà ad accentuarsi in corrispondenza dell'inizio del mandato britannico, incoraggiata dalla cosiddetta “dichiarazione Balfour”, del 1917, in realtà una semplice lettera di Lord Balfour a Lord de Rothschild, in cui si fa cenno alla necessità di creare “un focolare ebraico in Palestina” – ma in seguito considerata, non senza contraddizioni anche aspre, quasi una dichiarazione d'intenti impegnativa per i governi inglesi. Le contraddizioni si manifestano immediatamente, quando i mandatarî britannici fissano quote precise per controllare il flusso migratorio. La situazione dà luogo a disordini che si succedono per tutti gli anni Trenta, sfociando spesso in conflitti aperti tra componente ebraica ed araba della popolazione, fino a quando, proprio nel 1939, nell'imminenza della seconda guerra mondiale, gli inglesi bloccano le quote sulla cifra (risibile, a posteriori) di 75.000 unità previste in entrata nell'arco di cinque anni. Le “leggi di Norimberga” sulla protezione della razza sono state promulgate nel 1935; nel 1938 si è svolta la cosiddetta “notte dei Cristalli”: la concretezza delle intenzioni antisemite del Terzo Reich è ben visibile e per niente segreta. Ma il 1939 pare essere un anno cruciale: con l'invasione della Polonia, comincia lo sterminio – prima “caotico”, in seguito “metodico”, secondo la definizione di Léon Poliakov (1955) - degli ebrei dell'Est, cui seguirà, via via perfezionandosi, quello degli ebrei dell'intera Europa invasa o “controllata” dai nazisti. Si pone qui il “dubbio” sulla maggiore o minore consapevolezza degli Alleati, e, tra questi, dei britannici ancora mandatarî in Palestina, di che cosa realmente stia accadendo in questi anni agli ebrei d'Europa (Laqueur, 1983). Per il resto, gli inglesi si occupano con grande cura della conservazione dei *Luoghi santi* e della città che li ospita, procedendo, tra gli anni Venti e Trenta, ad una pianificazione orientata alla conservazione ed alla tutela, che porterà la firma prestigiosa di Patrick Geddes. La politica nei confronti dell'immigrazione, tuttavia, manterrà i propri caratteri di rigidità anche quando, a guerra finita, non sarà più possibile fingere di non sapere

che cosa sia accaduto agli ebrei d'Europa. Dal 1946 al '47 si moltiplicano da un lato gli attentati sionisti alle installazioni inglesi, dall'altro le immigrazioni clandestine, contribuendo a fomentare la conflittualità con la componente araba. A guerra finita, una risoluzione della neonata Assemblea delle Nazioni Unite, nel novembre 1947, stabilisce per Gerusalemme e i suoi dintorni lo *status* di "corpo separato", non attribuibile cioè né allo stato ebraico né allo stato arabo, mentre contemporaneamente la Palestina dovrebbe essere divisa in due stati; Gerusalemme rimarrebbe nell'ambito del territorio arabo. Questa prima risoluzione Onu – come accadrà alle altre, circa cento, che si susseguiranno nei decenni successivi – viene immediatamente violata con il riprendere in forze del conflitto fra arabi ed ebrei. In questo clima, il 14 maggio 1948 gli inglesi lasciano la Palestina; nel pomeriggio di quello stesso giorno, uno dei capi sionisti moderati, David Ben Gurion, annuncia la costituzione e l'indipendenza del nuovo stato d'Israele, immediatamente riconosciuto da Stati Uniti e Unione Sovietica. Il giorno dopo, 15 maggio, le milizie israeliane muovono alla conquista di Gerusalemme, che peraltro era stata definita capitale del nuovo stato. Nei giorni immediatamente successivi, le truppe della Lega araba (Siria, Egitto, Iraq, Libano Transgiordania) accorrono in difesa degli arabi palestinesi: dopo un lungo assedio, la parte Est di Gerusalemme, comprendente la città vecchia e i *Luoghi santi*, passa sotto il controllo giordano. La divisione della città sarà confermata dall'armistizio di Rodi, sottoscritto nel novembre del 1949 dalle parti in conflitto sotto l'egida delle Nazioni Unite. I *Luoghi santi*, dunque, e con essi il Muro del Pianto, restano inaccessibili agli ebrei, fino a quando, nel giugno del 1967, in violazione dello stesso armistizio, la città sarà nuovamente (e definitivamente) invasa dalle truppe israeliane e passerà sotto la giurisdizione dello stato ebraico – di nuovo in violazione delle risoluzioni internazionali.

La nuova amministrazione interviene fin da subito, e concretamente, sui *Luoghi santi*, procedendo a questo scopo alla distruzione dell'intero antico quartiere magrebino, che si trova nelle immediate vicinanze dell'Haram. In questo modo si dà luogo all'attuale spianata del Muro del Pianto, finalmente, a questo prezzo, restituito alla devozione dei fedeli ebrei. L'intervento sulla città è tuttavia più pesante, e contempla, a dispetto delle previsioni orientate alla tutela varate dagli inglesi, una massiccia espansione "metropolitana" di Gerusalemme, e la progressiva sostituzione dei quartieri della città vecchia, in particolare di quelli storicamente arabi, non solo con una "edilizia" nuova, ma con una nuova "etnia", quella, appunto, ebraica, utilizzando mezzi leciti o meno, e procedendo drasticamente alla "requisizione" di terreni ed edifici arabi, cristiani, luterani, ecc. (Dakkak, Dumper, in Mardam Bey, Sanbar, *cit.*).

*Mariangiola Galligani*

La guerra del '67 dà inizio ad un “non cessate le ostilità” che si protrae anche oggi: a dispetto del diritto internazionale che voleva Gerusalemme “città internazionale e demilitarizzata”. Il destino dei *Luoghi santi* appare allora quello di una guerra permanente, ciò che dovrebbe dare maggior forza, qualunque sia il punto di vista religioso, ad una “Gerusalemme interiore”, vissuta nel profondo della devozione di ciascuno, *sradicata* ed in qualche modo emancipata dal proprio materiale radicamento terreno...

### ***Dal superno al sublime***

*La rappresentazione del monte e il “sacro”: alcune immagini dalla pittura e dintorni*

Prendendo parte notevole all'interno della “Storia Sacra”, la montagna ha un ruolo necessariamente importante nella sua rappresentazione. E ciò tanto di più in regioni in cui la stessa percezione dell'universo naturale restituisce l'immagine di un paesaggio prevalentemente montuoso; l'Italia, con il 75 % del proprio territorio montuoso o collinare, è senza dubbio una di queste regioni.

Tuttavia il termine “rappresentazione” non implica affatto che si tratti di semplice mimesi dell'universo naturale circostante. Al contrario, la montagna che “si vede” è interpretata, interiorizzata, meditata, reinventata: è una montagna “mentale”. Così, se il paesaggio montano reale è dunque percepito, e in particolare quello appenninico, è nel Medioevo caratterizzato dalla “selva”, da una vegetazione spontanea, non governata e spesso non accessibile, che si è estesa fino a lambire di sé pianure e villaggi, con il rischio non infrequente d'imbattersi in animali appunto “selvatici” – la “selva oscura” di Dante e le fiere del primo canto della *Commedia*, ma anche il lupo di Gubbio ammansito da San Francesco, e prima ancora i lupi che accolgono San Colombano (Fumagalli, 1988) -, la montagna *rappresentata* è molto diversa. Si tratta di una montagna in cui l'elemento principe è la roccia, una roccia tagliata e spigolosa, priva di gradualità nelle variazioni altimetriche, che procede per salti (balze) verso l'alto. Di una montagna priva o quasi di vegetazione, sulla cui superficie le rare piante affondano le proprie radici nella nuda roccia: una montagna morfogenetica, priva di zolle, che pare esprimere assenza di vita. Metafora di durezza, asprezza, solitudine, espiazione, ma anche, francescanamente, di nudità, povertà, umiltà, raccoglimento, estraniamento dal mondo, questa montagna mentale morfogenetica è simbolo del deserto, nel senso che questo luogo – questa *condizione* – assume in origine nella parola greca **ἴργμοq**, luogo solitario, eremo.

La presenza di questa montagna, all'interno della rappresentazione pittorica, non ha il semplice ruolo di sfondo, di quinta o scena predisposta per l'azione: essa, con il suo significato simbolico, è co-protagonista dell'azione stessa. Come tale, essa assume un ruolo altrettanto preciso nell'ambito della comunicazione religiosa, che trova all'epoca nell'iconografia il proprio principale *mass medium*, in particolare per ciò che riguarda l'architettura religiosa francescana, di cui la narrazione pittorica è elemento essenziale.

Se il paragone fra Dante e Giotto viene ridotto da Giulio Carlo Argan alla contemporaneità ed al peso che ciascuno di questi autori assume nel rispettivo ambito di espressione, le cose sembrano stare diversamente per ciò che riguarda la montagna. In Giotto infatti ritroviamo – in particolare nelle due sequenze di affreschi di Assisi – quella rappresentazione della montagna che John Ruskin (1998), nella sua descrizione della “geologia del Medioevo”, definirà “stagliata”, fondandosi tanto sul testo della *Commedia* dantesca quanto, a ritroso nel tempo, su omero. Analoga è la morfologia dell'universo verticale dantesco (analizzato approfonditamente, in questo numero, dal saggio di Riccardo Viel): Dante, che percorre l'intero sviluppo dell'*axis mundi* (e non per caso parte da Gerusalemme), dagli inferi al Paradiso, ha modo infatti di descrivere nei particolari i paesaggi che incontra, ed essi sono sostanzialmente discendenti e ascendenti, ma fortemente discontinui e spezzati; perfino i colori dominanti descritti dal poeta rimandano in qualche modo alla sobrietà ed essenzialità delle montagne giottesche:

l'idea di Dante sul colore della roccia ... è quella di un grigio smorto e livido, più o meno chiazzato dal marrone dell'ocra ferroso ... entrambi questi colori, il grigio e il marrone, erano ... sfumature che rappresentavano dolore, disperazione e mortificazione e, come tali, venivano sempre utilizzate per le tuniche dei monaci (Ruskin, 1998, *cit.*).

L'iconografia corrente della montagna purgatoriale restituisce questa altura grigia a terrazze o a “ciglioni” (Sereni, 1974), funzionale alla suddivisione tematica delle anime punite, ed all'indicazione della prossimità alla conclusione della pena (la vetta del monte).

Si tratta di una modalità di rappresentazione della montagna che, secondo Emilio Sereni, darà luogo ad una vera e propria “maniera pittorica”, trovando riscontro, a partire circa dall'età dei Comuni, nella messa a coltura progressiva di zone via via più elevate, in funzione di un fabbisogno alimentare crescente che non può, in un paese montuoso come l'Italia, essere soddisfatto dalle sole coltivazioni di pianura. Tale “maniera” continua a lungo a rispondere alle esigenze iconografiche e comunicative dell'arte a soggetto religioso: in altre parole, la montagna “mentale” morfogenetica dei pittori vei-

*Mariangiola Galligani*

cola un messaggio che si inserisce senza difficoltà nella tradizione religiosa medioevale e nella predicazione degli ordini mendicanti. Ed il fatto stesso che si dia “maniera” pare implicare, se non una sorta di interiorizzazione collettiva, il più o meno consapevole adeguamento ad una modalità di comunicazione diffusa ed accettata dalla committenza. Tuttavia, terrazzamenti, “lunette” e “cigliani” messi a coltura sono cosa diversa dalle balze nude e stagliate che i pittori italiani continueranno a rappresentare fino all’alba del Rinascimento e anche oltre. La montagna “mentale” del primo Medioevo continua ad imporsi, come in Jacopo Bellini o in Andrea Mantegna, sia pure talvolta convivendo con alture all’opposto ingentilite e vivificate da coltivazioni, boschi, ville e giardini, in una sorta di “catalogo” pittorico quale è quello offerto da diverse opere di Benozzo Gozzoli. Si tratta probabilmente dell’obbedienza ad una legge analoga a quella che sempre Emilio Sereni definisce

“la legge d’inerzia” del paesaggio agrario: che, una volta fissato in determinate forme, tende a perpetuarle – anche quando siano scomparsi i rapporti tecnici, produttivi e sociali che ne han condizionato l’origine – finchè nuovi e più decisivi sviluppi di tali rapporti non vengano a sconvolgerle (Sereni, 1974, *cit.*)

Il “nuovo e più decisivo sviluppo” si ha con il Rinascimento, che porterà con sé una profonda revisione delle relazioni fra percezione, immaginazione, rappresentazione. A partire dall’esigenza di confrontarsi direttamente con i testi e con le opere d’arte della classicità, dalla pratica diretta dell’anatomia, del taglio dei corpi dei cadaveri operato da pittori e scultori nonostante i divieti ripetuti, fino all’indagine scientifica sulla natura, le dimensioni di ciò che è direttamente conosciuto o conoscibile si ampliano notevolmente. Come è stato scritto, “alla percezione mentale si sostituisce la percezione sensoriale” (Schama, 1997): il che non significa affatto che le arti figurative si limitino alla funzione di pura “imitazione”. Se ora è l’individuo che attinge direttamente al “vero”, è di nuovo l’individuo che singolarmente lo interiorizza e lo restituisce nella rappresentazione, al di fuori da ogni iconografia tradizionale o “di maniera” – e ciò vale naturalmente anche per le montagne. Si è detto della messa a coltura di colline e pendici montane, che cessano così di offrire alla percezione immagini simboliche, misteriose o mistiche, per porsi nella dimensione del tutto umana dell’economia. Contemporaneamente, si risveglia e si accresce l’interesse per un altro e diverso tipo di coltivazione, la coltivazione mineraria: le rocce e le lande montane e brulle, un tempo sacre e misteriosamente minacciose, divengono ora, molto laicamente, preziosi indizi di quale e quanto materiale pregiato la terra può in determinati luoghi offrire (Camporesi, 1992).

Questa progressiva espansione del laico, del coltivato e del coltivabile, del *conosciuto* in qualche modo libera la montagna e le rocce dai tratti convenzionali-simbolici legati alla “maniera” medievale, come diviene evidente ad esempio negli “studi” (non per caso) e nei dipinti di Leonardo. La rappresentazione muta: il simbolismo mentale della “maniera” medioevale lascia il posto negli sfondi leonardeschi alla visione di montagne cui non è più necessario rimandare, simbolicamente, a null’altro che a se stesse. Se dunque nella montagna vi è “mistero”, tale mistero non è trascendente: gli sfondi di Leonardo – peraltro, presenti anche in opere di soggetto non religioso – cessano di essere protagonisti funzionali alla vicenda sacra eventualmente oggetto della pittura. Se la montagna ha carattere “sacro”, tale carattere riposa, come alle origini del sentire religioso, soltanto in essa. Ma il compimento della liberazione della montagna, ad un tempo dal ruolo di co-protagonista dei fatti sacri e dalla semplice funzione di quinta teatrale di qualsiasi azione divina o umana che sia, si ha tra la seconda metà del secolo XVIII e la prima metà del XIX, con la pittura romantica e, soprattutto, con la tematizzazione del *sublime*. Nozione già presente nel pensiero antico, il sublime, nel pensiero di uno dei suoi primi teorici pre-romantici, Edmund Burke (1757), attiene una tipologia del piacere estetico affine a quella riferita già da Aristotele alla tragedia. Se questa era, per il filosofo greco, “la mimesi di un’azione seria e compiuta ... che, sebbene solo mediante il racconto delle azioni, attraverso *la pietà e il terrore* porta a compimento la purificazione da queste stesse passioni” (*Poetica*, 6, IV sec. a.C., c.n.), l’esperienza del sublime produce “non piacere, ma una specie di dilettevole orrore, una specie di tranquillità tinta di terrore, la quale, dal momento che dipende dall’istinto di conservazione, è una delle passioni più forti” (Burke, 1985). Il saggio di Burke è preceduto e seguito da diverse escursioni alpine che hanno come scopo proprio la *sperimentazione percettiva* della terribilità della montagna, e danno luogo a resoconti che in breve generano diffusi fenomeni imitativi (Schama, 1997). E’ tuttavia in Kant, verso la fine del ‘700, che il sublime trova la sua trattazione più compiuta:

Noi chiamiamo sublime ciò che è assolutamente grande, al di là di ogni comparazione. ... Quando chiamiamo qualcosa non solo grande, ma assolutamente grande (al di là di ogni comparazione, vale a dire sublime) ... non intendiamo di cercare una misura adeguata fuori di essa, ma soltanto in essa, E’ una grandezza che è eguale solo a se stessa. ... sublime è ciò al cui confronto ogni altra cosa è piccola (Kant, 1992).

La nozione di sublime pertiene la facoltà del giudizio estetico, il quale fa riferimento ai sentimenti di piacere o dispiacere; l’esperienza del sublime im-

Mariangiola Galligani

plica per Kant un piacere raggiunto attraverso il dispiacere: mentre il dispiacere è causato dalla constatazione della finitezza delle nostre facoltà sensoriali nel comparare ciò che è al di là della comparazione, e dunque della misura, il piacere che ad esso si accompagna si deve al fatto che proprio tale constatazione della *finitezza* attesta, da parte della ragione, la capacità di comprensione dell'infinito: “sublime è ciò che, per fatto di poterlo anche solo pensare, attesta una facoltà dell'animo superiore ad ogni misura dei sensi” (Kant, 1992, *cit.*). In questo quadro, le grandi manifestazioni della natura trovano ovviamente un luogo privilegiato:

Le rocce che sporgono audaci in alto e quasi minacciose, le nuvole di temporale che si ammassano in cielo tra lampi e tuoni, i vulcani che scatenano tutta la loro potenza distruttrice, e gli uragani che si lascian dietro la devastazione, l'immenso oceano sconvolto dalla tempesta, la cataratta d'una gran fiume, etc., riducono ad una piccolezza insignificante il nostro potere di resistenza, paragonato con la loro potenza (Kant, 1992, *cit.*)

Non si deve però credere che si tratti di una caratteristica intrinseca a tali manifestazioni naturali, o di un ritorno di una loro “sacralità” *sub alia specie*, infatti “è da chiamarsi sublime non l'oggetto, ma la disposizione d'animo, la quale risulta da una certa rappresentazione che occupa il Giudizio” (Kant, 1992, *cit.*). Evidentemente dotati di questa “disposizione d'animo”, i pittori come i poeti romantici si fanno *mediatori* dell'esperienza del sublime. Opere come la *Tempesta di neve* di Joseph Mallord William Turner, del 1812, che raffigura Annibale mentre attraversa le Alpi, rappresentano intenzionalmente proprio della finitezza dell'uomo, in qualche modo punito dalle stesse forze della natura per la propria *÷ briq*, letteralmente, per la propria pretesa di spingere la propria “forza” sempre più “in alto”. Nel 1812, è probabile che Turner ed i suoi estimatori abbiano in mente il Napoleone non ancora sconfitto in Russia, e le condizioni della spedizione di Annibale raffigurate nel quadro non promettono nulla di buono. Tuttavia non sono l'esercito o il suo comandante o gli elefanti i protagonisti della scena: protagonista ora è la montagna.

Se non si dà coincidenza fra sacro e sublime sul piano teorico, ciò non impedisce che alcuni artisti sovrappongano le due connotazioni, offrendo alla percezione la propria visione interiore – e questa, naturalmente, può assumere declinazioni religiose. Scrive Caspar David Friedrich alla fine della sua vita, verso il 1840: “il pittore non deve soltanto dipingere ciò che vede davanti a sé, ma anche ciò che vede in sé. Se però in sé non vede nulla, tralasci pure di dipingere ciò che vede davanti a sé” (cfr, De Paz, 1992). L'operazione di Friedrich è, se così si può dire, quella di sovraccaricare semanti-

camente il dato percettivo naturale (la montagna), sovrapponendovi, nella percezione interiore come nel fatto pittorico, il simbolo del sacro (la croce, la cattedrale, ecc.). Tuttavia, in questo autore come in altri, il tratto da sottolineare è che comunque, sia essa o meno sovrapposta a motivi esplicitamente religiosi, la montagna sembra recuperare quel ruolo di luogo privilegiato di manifestazione dello “spirito universale del mondo” – sia esso il *geist* della cultura romantica ovvero, per suo stesso tramite, il soffio divino – che fin dai tempi più remoti le era stato spontaneamente assegnato dall’uomo.

Il fatto che, quasi contemporaneamente a tale recupero, si assista alle prime prove dell’alpinismo europeo – dapprima proprio guidate dalla ricerca di sensazioni “sublimi”, in seguito, più attrezzate e “scientifiche”, dirette alla conquista delle vette - , non implica soltanto, negli sviluppi inaspettati che esso avrà in termini di moda, competizione, divulgazione narrativa, l’inevitabile commercializzazione e banalizzazione dell’ascesa. Ciò che con la diffusione dell’alpinismo si produce è la possibilità, per l’uomo che veda anche qualcosa “dentro di sé”, di esperire direttamente, e spesso a pericolo della propria vita, il “mistero” che, nel corso di secoli e millenni, la montagna in quanto luogo “sacro”, continua, al di fuori di questa o quella precisa connotazione religiosa, a comunicare a chi vi si accosti.

### **Riferimenti bibliografici**

- Anati, Emmanuel, *Har Karkom – La Montagna sacra nel deserto dell’Esodo*, Jaca Book, Milano 1984.
- Aubé, Pierre, *Gerusalemme e i crociati*, in Mardam-Bey, Farouk, Sandar, Elias, *Gerusalemme – Il sacro e il politico*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- Benveniste, Emile, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, (1969), Einaudi, Torino 1976.
- Burke, Edmund, *Inchiesta sul bello e il sublime*, (1757), Palermo 1985.
- Camporesi, Piero, *Le belle contrade*, Garzanti, Milano 1992.
- Dakkak, Ibrahim, *Giugno 1967: la resistenza giorno per giorno*, , in Mardam-Bay, Sandar, cit.
- Demurger, Alain, *Vita e morte dell’Ordine dei Templari*, (1985), Garzanti, Milano 1999.
- De Paz, Alfredo, *Il Romanticismo e la pittura*, Liguori, Napoli 1992.
- Dumézil, Georges, *La religione romana arcaica*, (1974), Rizzoli, Milano 1977.
- Dumper, Michael, *Coloni e colonie nella città vecchia di Gerusalemme*, in Mardam-Bay, Sandar, cit.
- Eliade, Mircea, *Il sacro e il profano*, (1965), Bollati Boringhieri, Torino 1984.
- Eliade, Mircea, *Trattato di storia delle religioni*, (1948), Boringhieri, Torino 1976.
- Freud, Sigmund, *Totem e tabù*, (1913), Newton Compton, Roma 1976.
- Freud, Sigmund, *Psicologia delle masse e analisi dell’Io*, (1921), in, id., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino, 1982.
- Fumagalli, Vito, *La pietra viva*, Il Mulino, Bologna 1988.
- Kant, Immanuel, *Critica del Giudizio*, (1799), Laterza, Roma-Bari 1992.
- Kerényi, Károly, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, (1963), Mondadori, Milano 1989.

### *Mariangiola Galligani*

- Laqueur, Walter, *Il terribile segreto*, (1980), Giuntina, Firenze 1995.  
Le Goff, Jacques, *La nascita del Purgatorio*, (1981), Einaudi, Torino 1996.  
Martini, Carlo Maria, *Verso Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2002.  
Moubarac, Youakim, *Gerusalemme e i Luoghi santi nella storia*, in Mardam-Bey, Farouk, Sandar, Elias, *Gerusalemme – Il sacro e il politico*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.  
Neher, André, *L'esilio della parola*, (1970), Marietti, Casale Monferrato 1983.  
Neher, André, *L'essenza del profetismo*, (1972), Marietti, Casale Monferrato 1984.  
Penglase, Charles, *Dall'Ekur all'Olimpo*, (1994), ECIG, Gnova 1997.  
Poliakov, Léon, *Il nazismo e lo sterminio degli ebrei*, Einaudi, Torino 1955.  
Ruskin, John, *Pittori moderni*, Einaudi, Torino 1998.  
Schama, Simon, *Paesaggio e memoria*, (1995), Mondadori, Milano 1997.  
Schiro, Mario, *Piccolo atlante biblico*, Istituto Salesiano Teologico Internazionale, Torino 1958.  
Schmitt, Carl, *Il concetto di 'politico'*, (1932), in, id., *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna 1972.  
Sereni, Emilio, *Storia del paesaggio agrario italiano*, (1961), Laterza, Roma-Bari 1974.  
Stétié, Salah, *Gerusalemme tra sogno e veglia*, in Mardam-Bay, Sandar, cit.  
Watt, William Montgomery, *Breve storia dell'Islam*, (1996), Il Mulino, Bologna, 2001.  
Yourcenar, Marguerite, *Memorie di Adriano – seguite da Tacchini di appunti*, (1974), Einaudi, Torino 2002.  
Zumthor, Paul, *Babele*, (1997), Il Mulino, Bologna 1998.

### **Riferimenti biblici**

Per i riferimenti biblici si è utilizzata la traduzione dai testi originali di Fulvio Nardoni, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1960, Imprimatur del 14 dicembre 1960, con l'eccezione del capitolo XI della Genesi, per cui si è fatto riferimento alla traduzione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana del 1996.

### **Abbreviazioni:**

Ap	Apocalisse	Is	Isaia
Es	Esodo	Lev	Levitico
Ez	Ezechiele	Luc	Vangelo di Luca
Gen	Genesi	Mar	Vangelo di Marco
Ger	Geremia	Mat	Vangelo di Matteo
Giov	Vangelo di Giovanni	Sam	Samuele