



Il ritorno degli angeli nella filosofia del Novecento

H. Vorgrimler, allievo di K. Rahner e poi suo successore sulla cattedra di Dogmatica e Storia dei dogmi presso l'Università di Münster (D) nel 1991 pubblicava un piccolo volume: *Wiederkehr der Engel? Ein altes Thema neu durchdacht*¹ dedicato al tema dell'angelo, meglio al «ritorno degli angeli», tema antico ma oggetto di un nuovo approfondimento teorico. Questa nuova attenzione teologica per l'angelo è frutto anche della rimeditazione filosofica dell'angelologia nel Novecento. Prospettiva che continua anche nel nuovo secolo. Basti pensare alla recente antologia monumentale curata dal filosofo G. Agamben *Angeli*² che consta di ben 2016 pagine con i testi selezionati e le corpose introduzioni. Paradossalmente, sembra che sia stata propria la ricerca filosofica sull'angelo ad aver determinato un insospettato recupero in ambito teologico del tema angelologico.

Dopo una presenza fin sovrabbondante ed eccessiva degli angeli nella religiosità popolare, che era caratteristica fino agli inizi del Novecento, abbiamo progressivamente assistito a una sorta di rimozione dell'angelo sia a livello popolare, sia nella riflessione teologica. Sembrava avverarsi la tesi teologica di R. Bultmann che voleva essere anche una sorta di profezia: «Non ci si può servire della luce elettrica e della radio, o far ricorso in caso di malattia ai moderni ritrovati scientifici e clinici, e nello stesso tempo credere al mondo degli spiriti»³, agli angeli.

¹ H. VORGRIMLER, *Wiederkehr der Engel? Ein altes Thema neu durchdacht*, Butzon & Bercker, Kevelaer 1991.

² Cf. G. AGAMBEN - E. COCCIA (edd.), *Angeli. Ebraismo. Cristianesimo Islam*, Neri Pozza, Vicenza 2009.

³ R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*.

L'obiettivo di questo mio contributo è, dunque, quello di ripercorrere alcune tappe decisive del «ritorno filosofico» all'angelo nel Novecento. Protagonisti saranno sia pensatori cristiani (cattolici o ortodossi) come S.N. Bulgakov, E. d'Ors, R. Guardini, E. Stein, sia non cristiani come W. Benjamin o M. Cacciari.

1. Sergej Nikolaevič Bulgakov e l'angelo amico

Una proposta angelologica davvero originale è quella del filosofo (e teologo) russo S.N. Bulgakov (1871-1944). Nello splendido scritto angelologico *La scala di Giacobbe* del 1929⁴, che compone una trilogia insieme a *Il rovetto* e a *L'amico dello Sposo*, Bulgakov ha innestato una straordinaria angelologia nel suo particolare sistema filosofico-teologico che va sotto il nome di «sofiologia». Per Bulgakov esiste un profondo vincolo ontologico che unisce il mondo celeste degli angeli a quello terrestre degli uomini per cui si può addirittura parlare di *syn-anthropia* degli angeli che sono inviati all'uomo ed esistono con lui e per lui, così come di una *syn-angelia* umana, in forza della conformità dell'uomo agli angeli.

Bulgakov dedica una particolare attenzione all'angelo custode. Esso è l'«amico celeste» dell'uomo, il suo «io celeste» o «io dall'alto». Quest'angelo, dunque, «amico spirituale» o *alter ego* unico e personale di ogni singolo uomo, veglia sull'uomo, gli è sempre accanto. È per lui l'essere più prossimo e vicino, ma insieme anche il più lontano, perché non è mai né visibile né udibile né accessibile a una qualche percezione corporea o psichica. L'attività di quest'angelo nei nostri confronti non conosce sosta, tuttavia non ferisce o condiziona mai la nostra libertà: non ha nulla di imperioso o di costrittivo. Il suo contatto spirituale è davvero dolce e delicato, la sua presenza silente e impercettibile. Non s'impone né mai vuol contraddire l'amico terrestre: guida, illumina, ispira, mai suggestiona o costringe. Così

quando noi ci abbandoniamo all'influsso di questo essere tenero e caro, mai egli ci insegna qualcosa direttamente, ma, con la sua stessa esistenza

Il problema della demitizzazione del messaggio neotestamentario, tr.it. di L. TOSTI - F. BIANCO, Queriniana, Brescia 2005⁷ [or. 1941], p. 110.

⁴ S.N. BULGAKOV, *La scala di Giacobbe. Sugli angeli*, tr.it. M. CAMPATELLI, Lipa, Roma 2005 [or. 1929].

e la sua presenza accanto a noi, suscita in noi le nostre forze migliori che altrimenti sarebbero ignote a noi stessi, come se fossero versate in noi da lui. Di questo «influsso» non siamo capaci di rendercene conto, non per la sua debolezza, piuttosto per la sua profonda e delicata intimità. Essa è simile all'ispirazione che permette all'uomo di scoprire la profondità più personale⁵.

L'angelo sollecita l'uomo – con un servizio svolto senza imposizioni ma in modo personale e interiore – a manifestare pienamente se stesso. L'uomo così non è mai solo, ma ha sempre con sé il proprio compagno celeste. Quest'angelo, per Bulgakov, stabilisce con l'uomo un'amicizia «sponsale»: egli ama l'uomo che gli è affiancato con amore personale e vivo. Stabilisce una relazione d'amicizia con una tale profondità che supera ogni forma di umano amore per pienezza e absolutezza. Un amore che non fluisce solo, in modo totalmente asimmetrico, dall'angelo all'uomo ma – come ogni autentico amore personale – ritorna anche a vantaggio della vita dell'angelo. È dunque una dimensione essenziale anche per lui: l'angelo vive con l'uomo, ne condivide il destino, ne ricerca la corrispondenza d'amore. Si tratta, dunque, di un autentico legame reciproco che fa parte di un «ministero» voluto da Dio stesso all'atto della creazione dell'angelo e che ne rappresenta la dimensione ontologica costitutiva. L'angelo, prendendosi cura dell'uomo, in certo qual modo «cambia» egli stesso, non perché venga compromessa la beatitudine senza fine che gli viene dalla contemplazione di Dio, ma perché, legandosi in modo sponsale all'uomo, la stessa vita angelica è, in certa misura, condizionata dall'uomo e dal suo destino. C'è, per Bulgakov, una sorta di «rinuncia» angelica alla pienezza della visione divina per poter guidare l'uomo in questa vita al compimento integrale di sé:

Questo amore è un certo abbandono della beatitudine del mondo angelico nell'unione con la vita e il destino della natura corporea, carnale. Per lo spirito incorporeo si tratta di un autoimpoverimento metafisico, di una *kenosi* ontologica, grazie alla quale la sua vita si unisce per amore alla vita dell'uomo di carne. [...] L'essere angelico non si fa uomo, ma diventa «sin antropico», cioè *co-umano*, si unisce all'uomo con i legami dell'amore⁶.

Amicizia totale con l'uomo, puro amore oblativo, fedeltà che perdura anche quando un tale amore angelico viene disconosciuto, gratu-

⁵ *Ibid.*, pp. 33-34.

⁶ *Ibid.*, p. 37.

ità assoluta. Un amore davvero particolare rivolto all'uomo che gli è affidato: un amore che rimane sempre, inizia con la nascita e accompagna l'uomo fino alla morte e alla beatitudine celeste. Addirittura, un tale amore angelico preesiste alla stessa nascita dell'uomo: l'angelo è il mio prototipo celeste, il «me celeste», il polo in cielo dell'uomo. Questo straordinario amico spirituale è per l'uomo lo specchio in cui egli può riflettersi, conoscersi spiritualmente e amarsi senza amor proprio. L'angelo invita l'uomo a quella trasformazione interiore che può realizzare la sua forma teofanica potenziale fino a divenire icona vivente, epifania terrena della vita divina. Senza l'angelo, dunque, l'uomo perde di vista la sua natura profonda, che è celeste, mutila la sua personalità integrale, rinuncia alla propria vocazione profonda. Ispiratore segreto dell'uomo, amico vero, portatore della conoscenza più alta, l'angelo costituisce, per Bulgakov, l'unica possibilità di uscire da un riduzionismo antropologico devastante che imporrebbe all'uomo un carico etico insopportabile e, alla fine, impossibile da reggere e portare. Solo l'angelo amico può, dunque, aiutare l'uomo a essere pienamente se stesso, evocando l'invisibile alterità di una *méta* di cui egli solo conosce il segreto.

2. Eugenio d'Ors e l'angelo del sovraconscio

La grande angelologia del filosofo Eugenio d'Ors i Rovira d'origine catalana, conosciuto in Spagna come Eugenio d'Ors (1881-1954), si concentra nell'opera *Introducción a la vida angélica*⁷ in cui egli si autodefinisce «restauratore della fede negli angeli»⁸. Il testo raccoglie le *glosas* scritte in forma epistolare negli anni Trenta e dedicate al tema dell'esistenza e dell'assistenza dell'angelo. La sua prospettiva si colloca in un preciso quadro antropologico che prevede, al di là della dimensione conscia e dell'inconscio o subconscio, un «metaconscio» ove interviene l'assistenza dell'angelo: «Se a fianco della coscienza c'è una subcoscienza, perché – si chiede d'Ors – non deve esistere allo stesso modo una “sovracoscienza”?»⁹. Così «nel fondo

⁷ E. D'ORS, *Introducción a la vida angélica*, Editorial Tecnos, Madrid 1986² (or. 1939)

⁸ *Ibid.*, p. 52.

⁹ *Ibid.*, p. 23.

dell'io – forse più profondo dell'io – c'è un altro volere di irriducibile libertà»¹⁰ che agisce in noi, assistendoci e accompagnandoci senza che ce ne rendiamo conto. È proprio questa quell'«entità a cui le religioni hanno dato il nome di angelo, demone, *numen*»¹¹. Se la dimensione subconscia rappresentava l'invisibile per oscurità, quella sovraconscia riguarda l'invisibile per abbagliamento (*deslumbramiento*): questa è la regione dell'umano dove governa l'angelo. Se il subconscio è disorganizzazione, dispersione, spersonalizzazione, il sovraconscio presieduto dall'angelo è coordinamento e unità superiore della vita. Il primo ha il suo centro gravitazionale nel passato, il secondo nel futuro. Un futuro che va a lambire l'eterno, il «luogo» dell'angelo, per cui la vita dell'uomo grazie alla presenza angelica si converte in un'«ipostasi indiscernibile»¹² di storicità e di eternità. Per d'Ors è poi importante recuperare la grandiosità dell'angelo e questo egli lo fa soprattutto con le arti figurative, prima fra tutte la rappresentazione virile dell'angelo che accompagna Tobia proposta dal Pollaiuolo e che si trova nella Pinacoteca Regia di Torino. Ci sono, per d'Ors, tre figure dell'angelo:

- l'*angelo ribelle* (archetipo della giovinezza) nell'adolescenza che presiede alle rivoluzioni anticonformiste;
- l'*angelo dell'annunciazione* (l'angelo della ragione) nella maturità che ordina e struttura la personalità e le costituzioni sociali
- l'*angelo custode* nella serenità che presiede ai riti – anche sociali oltre che individuali – di congedo.

Da questa trilogia angelica d'Ors trae una conseguenza che è insieme un monito: «Disgraziato chi abbia vissuto senza la sequenziale compagnia di questi tre angeli. Ma più disgraziato ancora chi confonde il loro ordine»¹³, determinando un disastro esistenziale ma anche sociale. Ad esempio, ribelle al momento dell'incombente congedo, disincantato fino a divorziare dalla vita all'appuntamento

¹⁰ *Ibid.*, p. 21.

¹¹ E. D'ORS, *El secreto de la filosofía*, Editorial Tecnos, Madrid 1997, p. 107.

¹² J.L. ARANGUREN, *La filosofía de Eugenio D'Ors*, Ediciones y Publicaciones Españolas, Madrid 1945, p. 104.

¹³ E. D'ORS, *Tres Angeles*, in «Faro de Vigo» (número extraordinario del centenario), aprile 1953, pp. 33-34.

con la maturità, prematuramente e troppo ragionevole e conformista nell'adolescenza.

3. Romano Guardini: l'angelo del mito e l'angelo della fede

Particolarmente ricca e complessa è la prospettiva angelologica di R. Guardini (1885-1968)¹⁴. Egli parte dalla considerazione che l'angelo è una realtà presente sia nell'esperienza religiosa universale sia nella fede ebraico-cristiana. Ogni grande religione conosce la credenza in «spiriti» intermedi negativi o positivi. Egualmente, nell'Antico come nel Nuovo Testamento, l'angelo riappare di continuo. Questa doppia «figura» dell'angelo, l'*angelo delle religioni* e l'*angelo della rivelazione* è, per Guardini, all'origine di tutti i problemi. La domanda decisiva è la seguente: quale può essere il rapporto tra l'angelo dell'esperienza religiosa umana pre-cristiana (o post-cristiana) e l'angelo di cui parla la Scrittura? C'è il rischio concreto che un «teologo liberale» demitizzante che vuol sbarazzarsi delle scorie mitiche che sarebbero – a suo dire – presenti nella Bibbia e uno storico delle religioni di convinzioni razionalistiche, possano concordare nel ritenere l'angelo della Bibbia e quello dell'esperienza religiosa extra-biblica lo stesso angelo. Per l'uno e per l'altro gli angeli rappresenterebbero una forma di credenza primitiva e irriflessa negli «spiriti». Uomini e popoli primitivi (oggi le persone superstiziose), incapaci di spiegare in modo scientifico gli eventi e gli imprevisti della vita o le sorprendenti realtà della natura, avrebbero immaginato degli esseri potenti che guiderebbero la vita degli uomini così come i processi naturali. La credenza negli angeli sarebbe mero sintomo di ignoranza o comunque di fragilità psicologica. Oppure la credenza negli angeli potrebbe rispondere a un naturale bisogno umano di inserire tra l'«assoluto» (la divinità troppo lontana) e la policroma varietà del mondo umano e terrestre, un essere sì divino però meno diverso dall'uomo: una sorta di «intermediario» di certo più grande e più in alto dell'uomo ma, pur sempre, al di sotto della divinità assoluta. In tal modo viene colmata l'abissale lontananza tra la fragilità umana e la potenza sovrana dell'«assoluto». Pur con molte varianti e articolazioni, l'angelo delle religioni e quello della Scrittura

¹⁴ Ho cercato di ricostruirla nella mia monografia: S. ZUCAL, *Ali dell'invisibile. L'angelo in Guardini e nel '900*, Morcelliana, Brescia 1998.

risponderebbero a tale duplice istanza: trovare una causa e una guida per quanto riguarda gli eventi sorprendenti, colmare la distanza tra umano e divino. Anche Gesù ne sarebbe condizionato, egli parlerebbe di angeli solo perché influenzato dalla storia religiosa del suo popolo. La visione biblica dell'angelo risentirebbe così dell'influsso culturale determinante di civiltà in cui era frequente la rappresentazione di «esseri-mediatori»: così tra gli assiri, i babilonesi e, in mondo particolare, i persiani. A questo quadro complessivo Guardini oppone anzitutto il fatto inoppugnabile che

se persone di un certo rango religioso, come i maestri dell'Antico e del Nuovo Testamento – per non dire di Gesù stesso – parlano degli angeli, lo fanno per la semplice ragione che gli angeli esistono. Lo hanno sperimentato e questa esperienza attesta la realtà; allo stesso modo che un discorso sulle aquile si basa sul fatto che la gente ha visto delle aquile con i propri occhi. Suona molto strano che un dotto del XIX o XX sec. che forse non ha mai fatto personalmente vere esperienze religiose, né sta nell'autentica tradizione religiosa, voglia giudicare che cosa significa quando la Genesi o Isaia o Gesù stesso parlano di angeli¹⁵.

Non si può quindi parlare dell'angelo al di fuori dell'esperienza di fede e, in tale direzione, lo scontro con la soluzione «banale» della demitizzazione razionalistica è inevitabile. Ma, per tornare al cuore dell'angelologia biblica, occorre schivare un ulteriore pericolo ovvero quello della corruzione e alterazione di senso che l'angelo ha progressivamente conosciuto nel sentimento diffuso e nella concezione dominante. Occorre, per Guardini, ritrovare una grande sobrietà di linguaggio e di immagini. Basti pensare a come la paccottiglia devozionale ha ridotto l'angelo, «alle sciocchezze e al disonore, di cui l'industria del Natale si fa colpevole con la figura dell'angelo»¹⁶. Un vero e proprio smarrimento iconografico che dice una deriva spirituale: angeli, angioletti, figure ambigue, effeminate, sensuali... L'«angelo dell'uomo» non è una figura strappa-lacrime né un toccasana né un terapeuta del dolore. Il fatto che la sua potenza s'abbassi fino all'uomo non toglie che essa rimanga umanamente inattuabile e non possa essere impunemente sfigurata fino alla caricatura.

¹⁵ R. GUARDINI, *L'angelo tra religioni e Bibbia* (or. 1959), tr.it. C. DI ZOPPOLA, in ID., *L'angelo*, Morcelliana, Brescia 1994, pp. 59-74, qui pp. 61-62.

¹⁶ R. GUARDINI, *L'angelo degli uomini* (or. 1956), tr.it. di G. COLOMBI, in ID., *L'angelo*, cit., pp. 43-58, qui pp. 43-44.

Tornando al punto decisivo: è indubbio, per Guardini, che l'angelo dell'esperienza religiosa universale non è l'angelo della fede. Con ciò però non si vuol dire che tutta l'angelologia meramente religiosa sia da buttare. Essa annuncia come in stato di «avvento» la rivelazione dell'autentica natura dell'angelo. La religiosità naturale è purificata dalla rivelazione e non semplicemente soppressa. Essa porta alla fede cristiana nell'angelo forze e immagini elementari, elementi del mondo e della vita, attese e speranze dell'uomo che la rivelazione angelologica può discernere, chiarire e portare a compimento.

4. Edith Stein e l'angelo liberatore

La pensatrice e martire del nazismo E. Stein (1891-1942) sostiene che non bisogna vedere l'angelo come una barriera tra noi e Dio:

Vorrei spezzare una lancia in favore degli angeli: non stanno tra noi e Dio come una barriera; il raggio di luce che (secondo Dionigi) giunge a noi dopo aver attraversato tutti i nove cori, abbraccia tutto il mondo spirituale; la stessa Trinità è presente in ogni grado, fino all'ultimo coro angelico. Il fatto che Dio tratti con noi attraverso dei messaggeri non è segno di maestà inavvicinabile, bensì di amore straripante. La loro felicità è collaborare con Dio nel distribuire le grazie; questo del resto costituirà anche la nostra felicità¹⁷.

Affascina la Stein il lavoro dell'angelo che non va mai «intralciato»: solo così avverrà una specifica epifania dell'angelo, come ricorda «la ricorrenza di San Pietro in Vincoli, una ricorrenza a me molto cara – dice la filosofa – non come mera commemorazione, ma nel senso della liberazione dai ceppi da parte dell'angelo»¹⁸. Un angelo liberatore, dunque, oltre che messaggero e distributore di grazie. Per Stein l'angelo ha un tratto personale, nel suo *proprium* analogo alla singolarità umana: tutto ciò che noi chiamiamo persona, che siano uomini o angeli, «è *rationalis naturae individua substantia* nel senso che contiene nel suo *quid* qualcosa di “incomunicabile”, che non

¹⁷ E. STEIN, *La scelta di Dio. Lettere 1917-1942*, Mondadori, Milano 1998 (or. 1967), pp. 102-103.

¹⁸ *Ibid.*, p. 36.

divide con nessun altro»¹⁹. Anche se in modo diverso dagli uomini – spiriti incorporati e legati alla materia – i puri spiriti angelici sono caratterizzati da vita perfetta. Essa, totalmente libera dalla materia, può procedere da sé in un movimento del tutto diverso da quello d'umana auto-attuazione, un movimento essenzialmente *ek-statico* e di auto-trascendenza:

In un caso, però, è un movimento per cui l'ente [l'uomo] – in quanto diviene – giunge a se stesso; nell'altro caso [l'angelo] è un moto, in cui l'ente – in quanto perfetto – esce da sé, si attua senza per questo lasciarsi o perdersi²⁰.

In virtù della dimensione spirituale situata nella corporeità o da essa libera, uomo e angelo si differenziano nel loro «essere persona», nel loro abbracciare e portare a pienezza la propria essenza personale. L'uomo infatti – diversamente dall'angelo – deve dominare con lo spirito il «fondo oscuro» della propria vita corporeo-materiale e solo così può elevarsi in grandezza dinanzi a Dio quale trasfiguratore in senso spirituale di tutto ciò che è materiale e che rischia di imprigionarlo. L'angelo invece – diversamente dall'uomo – può formare personalmente tutto il suo «sé», può illuminarlo e dominarlo agevolmente²¹. Ne viene per l'angelo e per l'uomo una diversa libertà. L'angelo sarà, in tal senso, assolutamente libero, avrà «una pronta scelta nel libero arbitrio»²², conoscerà la verità senza discorso e ricerca, senza dubbio o difficoltà nel discernere e giudicare. Una libertà straordinaria e luminosa che può però generare anche l'opzione demoniaca e nichilistica negli angeli caduti:

Gli angeli [in tal caso] devono necessariamente cadere dal regno della luce in un altro regno e devono produrlo da se stessi perché non lo trovano. Esso porta in sé i segni della sua origine: proprio per l'opposizione a quello a cui si è sottratti, è qualificato come tenebra, vuoto, assenza, nulla²³.

¹⁹ E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno. Per un'elevazione al senso dell'essere*, ed.it. L. VIGONE, Città Nuova, Roma 1992 (or. 1937), p. 380.

²⁰ *Ibid.*, p. 391.

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 398.

²² E. STEIN, *Natura, persona, mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, a cura di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 1997, p. 54.

²³ *Ibid.*, p. 55.

Ben diverso il destino umano affaticato nella sua libertà. Uomo e angelo sono

accomunati dal fatto che entrambi diventano consapevoli della vita del loro Io e possono agire liberamente sul suo andamento. Sono diversi in quanto il comportamento libero dell'anima [umana] non abbraccia tutto il suo essere, ma è un interferire in un accadere in atto, e in quanto il suo comportamento lascia tracce in essa, cosicché essa riceve dapprima uno sviluppo e una forte impronta dall'esterno. Il puro spirito [dell'angelo] riceve la sua essenza come forma definita, e la sviluppa nella sua vita, senza cambiarvi nulla. (Prescindendo dall'inversione dell'essenza nella decisione unica degli angeli caduti). L'anima [umana, invece,] deve dapprima arrivare al possesso della sua essenza e la sua vita è la via per giungere a questo²⁴.

Nel paragrafo del VII capitolo di *Essere finito e Essere eterno*, interamente dedicato agli angeli, la Stein riprende la *Gerarchia celeste* di Alberto Magno e, in particolare, quell'espressione scritturistica assunta da Alberto e applicata agli angeli: «Ad locum, unde exeunt, flumina revertuntur, ut iterum fluant» (Qo 1,7). Gli angeli, quindi, còlti come fiumi che tornano al luogo da cui sono venuti per poi riscorrere²⁵. Luogo divino che alimenta in permanenza la loro funzione di collaboratori di Dio e suoi messaggeri: essi soltanto possono trasmettere «la potenza gerarchica: sono, infatti, messaggeri di Dio, inviati a portare la luce divina nella creazione»²⁶. Gli angeli sono i primi illuminati da Dio e fungono da suoi intermediari nelle rivelazioni trasmesse all'uomo: «I puri spiriti sono come raggi attraverso i quali la luce eterna si comunica alla creazione»²⁷. La peculiarità della comunicazione angelica è, per la Stein, il suo carattere linguistico metaforico: «Gli angeli hanno comunicato le cose divine servendosi di metafore»²⁸. Lo scopo del linguaggio metaforico o simbolico degli angeli è quello di

sottrarre allo sguardo profano della moltitudine il sacro e rivelarlo a coloro che aspirano alla santità, a coloro che, abbandonata la mentalità puerile, hanno acquistata la necessaria acutezza mentale e la visione delle semplici verità²⁹.

²⁴ STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., pp. 444-445.

²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 405.

²⁶ E. STEIN, *Vie della conoscenza di Dio e altri scritti*, EMP, Padova 1983, p. 132.

²⁷ STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 481.

²⁸ STEIN, *Vie della conoscenza*, cit., p. 139.

²⁹ *Ivi.*

Fondamentale, infine, per la Stein, è contemplare la vita comune degli angeli modulata in modo trinitario:

A causa della purezza del loro donarsi, la vita comune degli angeli è anche l'immagine più pura della vita divina in tre persone; infatti ogni spirito celeste è unito dall'amore a uno spirito superiore, e in virtù di quest'unione dà frutti, risvegliando la vita divina negli spiriti inferiori. La loro vita di gloria rappresenta una partecipazione alla vita di Dio uno e trino, come non è possibile a nessun altro uomo durante la vita terrena³⁰.

5. Walter Benjamin e l'angelo «nuovo»

Tutto l'itinerario filosofico ed esistenziale di W. Benjamin (1892-1940), pensatore tragico morto suicida, è profondamente intrecciato con la figura dell'angelo e segnatamente con quell'*Angelus novus* dipinto da P. Klee a Monaco nel 1920 e in cui egli ravvisò l'angelo della storia. Di quest'angelo enigmatico, raffigurato in un acquerello relativamente piccolo, Benjamin fece il compagno prediletto, una sorta di personale genio tutelare, portandolo con sé lungo tutta la sua breve e tormentata esistenza. L'*Angelus novus* è per lui un angelo di carattere effimero, *debole* appunto: non appartiene alla schiera degli angeli superbamente immortali, buoni o cattivi, della Scrittura, ma a quel numero sterminato di nuovi angeli di cui parla la tradizione talmudica. Angeli creati da Dio per vivere un solo istante, il tempo di cantare un loro inno davanti al suo trono, per poi svanire nel nulla «come la favilla sul carbone»:

Perfino gli angeli – nuovi ogni attimo in schiere innumerevoli – secondo una legge talmudica vengono creati per cessare di esistere e dissolversi nel nulla, non appena abbiano cantato il loro inno davanti a Dio³¹.

Quest'angelo non ha però solo significato personale, non è soltanto il genio tutelare, l'«Io segreto» dell'uomo di cui – come vedremo – custodisce il «nome» egualmente segreto, ma assume una valenza storica. In un testo del 1931, egli scrive:

³⁰ STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 480.

³¹ G. SCHOLEM, *Walter Benjamin e il suo angelo*, tr.it. M.T. MANDALARI, Adelphi, Milano 1978 (or. 1972), pp. 31-32.

Bisogna avere già scorto l'«angelo nuovo» di Klee, che preferirebbe liberare gli uomini prendendo loro quello che hanno anziché renderli felici coi doni, per poter comprendere un'umanità che si afferma nella distruzione³².

Una liberazione che avviene dunque nella sottrazione, una salvezza nell'apocalisse. L'angelo della storia, ovvero l'angelo liberatore, colui che deve opporsi e sconfiggere il male nella lotta finale, non indossa qui le vesti dell'«angelo eterno della potenza», ma, appunto, quelle della debolezza, quelle più umili dell'*Angelus novus*, l'angelo dell'istante, che spezza con la sua istantanea irruzione la continuità del tempo, la signoria del mondo, mostrandone la precarietà e nullità. Un angelo debole, di certo, ma sapiente nel demistificare: non opera imponendosi, catturando gli uomini e riempiendoli di doni, ma semmai sottraendo le loro illusioni, ciò che pensano di possedere. Li libera dalla schiavitù del tempo effimero e delle cose, veri «idoli» per l'uomo. La sua è quindi una liberazione che vuol far esplodere l'autentica libertà dell'uomo: renderlo un «donatore», un uomo del gratuito, piuttosto che un predatore insaziabile che s'avventa su persone e cose per agguantarle.

Tale liberazione è operata dall'angelo senza mai imporsi, senza precipitarsi e avventurarsi sull'uomo, ma grazie alla sua straordinaria capacità di fascinazione, di trattenersi, di fermarsi presso gli uomini e attendere, per poi trascinarli, retrocedendo, verso il futuro da cui egli proviene:

Io sono insuperabile nel donare. Anzi, l'angelo è stato forse attratto da un donatore rimasto a mani vuote. Poiché egli stesso, che [pur] possiede artigli e ali appuntite, anzi affilate, come lame, non accenna a precipitarsi su colui che ha avvistato. Lo tiene d'occhio risolutamente – a lungo, poi retrocede a scatti ma inesorabilmente. Perché? Per trarselo dietro su quella via verso il futuro da cui è venuto e che conosce tanto bene da poterla percorrere senza voltarsi e senza perder d'occhio colui che ha prescelto³³.

Quest'angelo che, in modo singolare, procede retrocedendo, quasi risucchiato all'indietro da una corrente invincibile, con lo sguardo rivolto agli uomini, ci porta all'estrema figurazione che l'angelo ha

³² W. BENJAMIN, *Avanguardia e rivoluzione. Saggi sulla letteratura*, tr.it. A.M. MARIETTI, Einaudi, Torino 1973, p. 132.

³³ W. BENJAMIN, *Agesilaus Santander*, in SCHOLEM, *Walter Benjamin e il suo angelo*, cit., p. 24.

assunto in Benjamin. Si tratta dell'angelo che appare nella nona delle sue *Tesi sulla storia*, scritte agli inizi del 1940, poco prima della tragica morte. *L'Angelus novus* di Klee è qui ancora l'angelo della storia, ma sconta un'impotenza radicale, una debolezza e fallimento totali. Ha perso il ruolo di liberatore, ha smarrito la forza della potenza e dell'attesa che lo caratterizzava, è trascinato inesorabilmente verso il futuro senza poter mettere al riparo, riscattare e portare con sé le cose: può solo rivelarne la natura rovinosa. Anche le sue ali si sono appesantite, non sono più come nel 1933 simbolo ed epifania della sua potenza, ma anzi evidenziano ancor più la sua sconfitta, l'incapacità di resistere alla tempesta che spira dal futuro mentre la storia è solo un paesaggio di morte e macerie:

C'è un quadro di Klee che s'intitola *Angelus novus*. Vi si trova un angelo che sembra in atto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe trattenerne, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può più chiuderle. Questa tempesta lo sospinge irresistibilmente nel futuro, a cui egli volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo progresso è questa tempesta³⁴.

Quest'angelo della storia, fisso lo sguardo al passato carico di tragedie, da cui s'allontana, volte le spalle al futuro verso cui lo spinge una bufera che viene dal paradiso, luogo insieme dell'origine e della metà, vede le sue ali radicalmente inibite in potenza. Come un araldo egli corre dinanzi a questa bufera che si chiama «progresso», non canta più inni, ma sa quale è o sarebbe ormai la sua unica e singolarissima missione: vorrebbe dinanzi alla catastrofe imminente della storia «destare i morti e ricomporre l'infranto». In tale compito non può che fallire: «L'angelo della storia è dunque, in fondo, una figura melanconica che naufraga nell'immanenza della storia»³⁵. Immanenza che solo una discontinuità radicale di tipo messianico può superare. L'angelo di Benjamin rappresenta dunque il rifiuto di quella

³⁴ W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia*, in ID., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1962, pp. 76-77.

³⁵ SCHOLEM, *Walter Benjamin e il suo angelo*, cit., p. 62.

prospettiva storica che pone il regno finale, quello della redenzione, come un regno sorto dal «progresso» della storia e in continuità con essa. Quest'angelo dice due cose fondamentali: la redenzione non è liberazione dal passato, ma memoria d'esso; il futuro non è il luogo verso cui si va, ma ciò da cui si viene. L'angelo di Benjamin insegna ed esprime la discontinuità radicale tra tempo storico e tempo messianico. Il suo sguardo, prezioso, smaschera il mito del «progresso» e ne denuncia il carico inevitabile di rovine e di morte. E il Messia, evocato dall'angelo come autentico liberatore, non sarà un liberatore potente e mondano, il suo regno non avrà i tratti di un regno storico. La debolezza dell'angelo dinanzi al male della storia e alla sua terribile insensatezza demistifica e combatte l'idolatria del tempo storico e dei suoi protagonisti, desacralizza la storia e ne custodisce la differenza insopprimibile con l'eternità. Il regno messianico finale non è in continuità con questo mondo: l'impigliarsi delle ali dell'*Angelus novus* costituisce il prezzo necessario perché tale dialettica rimanga aperta. Perché la sintesi non sia da subito pronunciata, lo scandalo della storia rimosso, i morti ridestati e l'infranto ricomposto. L'impotenza dell'angelo, il suo (provvisorio) fallimento, sono pur sempre un passaggio inevitabile perché il *novum* venga in pienezza e non sia semplicemente escatologia secolarizzata: un'utopia umana che non potrebbe che miseramente occultare – inutile maschera – la disperazione insopprimibile.

Nella proposta di Benjamin, su un altro terreno, appare fondamentale il rapporto tra l'angelo e il «nome» dell'uomo. Sia nella prima come nella seconda stesura dell'appunto *Agesilaus Santander*, anagramma di «Der Angelus Satanas», scritto dal filosofo a Ibiza, tra il 12 e il 13 agosto del 1933³⁶, egli parla dell'angelo e del legame con il suo proprio nome. Non con il nome profano ma con il nome segreto che non può essere confidato né rivelato ad alcuno. La tradizionale immagine giudaica dell'angelo personale d'ogni essere umano, che rappresenta l'«io» segreto dell'uomo e che talora può anche trovarsi in contrasto e in forte tensione con la creatura terrena cui è associato, è strettamente connessa e saldata in Benjamin alla realtà del nome segreto:

³⁶ Cf. W. BENJAMIN, *Opere complete*, a cura di R. TIEDEMANN - H. SCHWEPPEHÄUSER, vol. V (*Scritti 1932-1933*), ed.it. E. GANNI - H. RIEDIGER, Einaudi, Torino 2003, pp. 500-503.

L'io celeste di ogni essere umano [...] è intessuto, in forma angelica ma in parte anche nella forma del suo nome segreto, in un velario che pende davanti al trono di Dio³⁷.

S'instaura in Benjamin una dialettica tra due segreti: la segretezza dell'autentico «nome» umano e l'analoga segretezza del «nome» angelico («l'*Angelus novus* non volle dire a Benjamin il proprio vero nome»³⁸). La prima segretezza trova il senso nell'altra, la seconda la custodisce. Il mistero del «nome» dell'angelo, dunque, per salvaguardare il mistero del «nome» dell'uomo.

6. Massimo Cacciari e l'angelo «necessario»

M. Cacciari (1944-) nel suo celebre volume *L'Angelo necessario*³⁹ ha elaborato una complessa riflessione sull'angelo che ha il merito di aver riportato il tema angelologico entro la contemporaneità. Egli ritiene impossibile sia contrapporre (come avviene in K. Barth) sia relazionare dialetticamente (come accade in R. Guardini) l'angelo biblico e l'angelo delle religioni «pagane». C'è una continuità di fondo tra i due angeli, anzi l'angelologia biblica non conosce, di fatto, una vera autonomia. L'angelo biblico dovrebbe essere creatura libera, ma per Cacciari – basti pensare agli angeli descritti da Ezechiele – anch'esso, come accadeva per gli angeli della tradizione religiosa babilonese, sta sotto «il segno *demonico* della necessità»⁴⁰. Per Cacciari proprio l'angelologia è la «fondamentale riprova di quel rapporto *vivente* tra paganesimo e rivelazione di cui, da opposti punti di vista, parlano Schelling nella *Filosofia della rivelazione* e Rosenzweig nella *Stella della redenzione*»⁴¹. La lotta, se di lotta si può parlare, tra *Angelo della rivelazione* e *Angelo delle religioni* si risolve inevitabilmente con la sconfitta del primo. L'angelo «pagano» vive come eterno presupposto, eternamente tolto, ma eternamente rammemorato nelle figure angeliche della rivelazione. L'iconografia cristiana in campo angelologico è stata refrattaria, alle origini, nel rappresentare l'angelo con le ali

³⁷ SCHOLEM, *Walter Benjamin e il suo angelo*, cit., p. 33.

³⁸ *Ibid.*, p. 66.

³⁹ M. CACCIARI, *L'angelo necessario*, Adelphi, Milano 1986.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 94.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 94-95.

(abbiamo numerosi esempi negli affreschi delle catacombe, su vari sarcofagi paleocristiani, di angeli senz'ali, vestiti di tunica e pallio, a volte perfino barbuti) per distinguere in modo netto l'immagine dell'angelo cristiano da quella alata della pagana Vittoria. Ma, sotto-linea il filosofo veneziano:

con la definitiva affermazione del cristianesimo si avrebbe la rivincita dell'antica dea, la cui immagine trionfa nelle «coppie di angeli che sovrastano i mosaici presbiterali nella chiesa di San Vitale di Ravenna»! Poiché nessuno più la «ricordava», ecco che ella poteva fare ritorno. Paradossi della memoria – ma paradossi anche dell'angelo, che per tanti, essenziali aspetti dovrà sempre «ricordare» il proprio passato demonico⁴².

È dunque, per Cacciari, una pura illusione quella, ad esempio, di Guardini di poter disincagliare e purificare l'angelo ebraico-cristiano dai suoi legami religiosi per poi successivamente inverarli: è piuttosto l'angelo del *religioso* a trascinare con sé nel suo mondo l'angelo della fede. In tal senso e

inutilmente i dottori del Talmud cercheranno attraverso estenuanti allegoresi, di «purificarne» la figura. Inutilmente l'ortodossia scolastica tenterà analoghe vie. Da tutta *l'imaginatio* della cristianità, dell'ebraismo, dell'islam, ritorna il *karibu* assiro. [...] Di queste «pericolose» affinità il Talmud era ben consapevole: così si esprimeva il rabbino Simeone ben Laqisch (III secolo): «I nomi degli angeli sono venuti con quelli che tornarono da Babilonia»⁴³.

Questo è per Cacciari il vero dramma irrisolto dell'angelologia. Non c'è catarsi né possibile terapia: «Solo abolendo l'angelo stesso sarebbe possibile “guarirlo” da tali immagini»⁴⁴ che lo condizionano irreversibilmente. La dipendenza dell'angelo biblico dall'angelologia babilonese è esplicita, per Cacciari, nella dimensione astrale, anzi zodiacale, che caratterizza gli stessi angeli biblici, guardiani del tempo e quindi nocchieri del corso dei mesi e delle stagioni, dell'alternarsi del giorno e della notte, della crescita dei frutti. In Dante l'angelologia fondata sul ritmo della necessità astrale apparirà in tutta la sua evidenza: nel grande poeta l'idea dell'angelo come «animal necessitato», come un ente inesorabilmente collocato nell'ordine cosmico giunge

⁴² *Ibid.*, p. 155.

⁴³ *Ibid.*, p. 95.

⁴⁴ *Ivi.*

infatti alla sua più dura espressione⁴⁵. Un'immagine dell'angelo, quella dantesca, insieme trionfale e necessitata. Essa ha dietro di sé le grandi angelologie cristiane di Agostino, Bonaventura e Tommaso e ne disvela la palese impotenza di svincolarsi dal paganesimo angelologico.

Il problema irrisolto (ovvero il legame indissolubile con l'angelo delle religioni «pagane») per l'angelo cristiano è tutto qui. Come coniugare – se non antinomicamente – libertà e necessità? Un angelo, come quello biblico, che si è *deciso* una volta per sempre per o contro Dio, non si è forse insieme e per sempre consegnato a una «necessità», quella di angelo salvato oppure di angelo perduto? E allora non si ritorna forse nella «logica» zodiacale con le influenze astrali fauste e infauste, angeliche e demoniache? Questo, per Cacciari, non è un problema ma *il problema* dell'angelologia giudaico-cristiana:

Come liberare davvero l'angelo dalla necessità astrologica di questo ritmo, che incessantemente sembra sedurlo verso le figure dell'idolo e del demone, contaminando la sua funzione teofanica? Come immaginare la «libertà» dell'angelo, se la sua figura proviene da quelle rappresentazioni mitologiche e zodiacali, e ancora vi si accompagna?⁴⁶.

Proprio quella decisione iniziale, che ha determinato il destino angelico, fissando e anzi pietrificando la decisione di Satana (risolto negativo di un'analogia fissità e definitività per gli angeli fedeli), appare a Cacciari il sigillo che chiude la sua riflessione. Non c'è redenzione per l'angelo biblico. Mai potrà districare la propria figura da quella mitica *necessità* che le sue stesse origini rivelano. Tutti i tentativi di instaurare un'alterità o una polarità, di liberare l'angelo della fede da ogni contaminazione idolatrica sono solo una

straordinaria reinvenzione di un mito delle origini, dell'attimo che apre l'avventura dell'universo. Per definire l'angelo natura perfettamente spirituale, occorre non risolverlo *totaliter* nell'atto stesso della sua creazione, occorre immaginarlo davvero libero e, dunque, condurlo a quel bivio fatale. Ma ecco che, ora, la volontà dell'angelo appare «flessibile» solo *prima* di quell'istante; il movimento della sua volontà ne esce perfettamente necessitato. Da quest'istante, la figura dell'angelo non può più variare; gli angeli cessano di potersi «volgere», [...] come invece continuano a essere le altre creature. E al non potersi più pentire corrisponde simmetricamente, in cielo, il non poter più essere sedotti. Il corso dell'angelo diviene fermo

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 132.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 98.

e sicuro come quello delle stelle, certissimo come quello dell'argine che lo zodiaco forma intorno alla terra abitata⁴⁷.

La figura dell'angelo biblico sembra riaccostarsi drammaticamente a quell'astrologia dalle cui spire aveva cercato in ogni modo di liberarsi. La lotta dell'angelo della *fede* con l'angelo del *religioso* non può così concludersi, per Cacciari, che in «un grande scacco». E, al di là delle tesi di Cacciari, rimane il vero problema aperto per la riflessione angelologica in generale e, in particolare, per l'angelologia cristiana.

SILVANO ZUCAL

*docente di Filosofia e linguaggi della
modernità presso la Facoltà di Lettere e
Filosofia dell'Università di Trento*

Sommario

Nella filosofia del Novecento il tema degli angeli ha avuto una risonanza notevole, che appare in contrasto con la rimozione dello stesso avvenuta in campo teologico. Pare quasi che la riflessione filosofica abbia contribuito al recupero teologico del significato degli angeli. L'articolo si sofferma in particolare sul pensiero di S.N. Bulgakov, che considera l'angelo come «amico dell'uomo», quasi un suo *alter ego* che con amore gratuito lo guida verso la trasformazione spirituale. Per il pensatore catalano E. d'Ors, l'angelo rappresenta invece il sovraconscio che si concretizza in una triplice figura angelica a seconda delle varie età della vita umana. In ambito cattolico sia R. Guardini che E. Stein valorizzano l'angelo della fede, che libera l'uomo dalla schiavitù del banale, per fargli intravedere metaforicamente la purezza del divino. Più complessa infine è la visione di W. Benjamin, per il quale l'*Angelus novus* ha il compito di combattere contro il male della storia, mentre per M. Cacciari tra l'angelo delle religioni e quello della rivelazione esiste una lotta impari, ma destinata a concludersi in un grande scacco.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 106-107.