

PÉGUY ALLO SHABBAT TEO-POETICO DEL SETTIMO GIORNO

di Roger Dadoun

1. I testi di Péguy che potrebbero facilmente collocarsi sotto l'intestazione "Teologia" sono numerosi. È sufficiente aprire il più recente *Dictionnaire de théologie*, redatto sotto la direzione di Peter Eicher, per rilevare un gran numero di definizioni che corrispondono esattamente ai temi affrontati con insistenza dallo scrittore: Amore, Catechesi, Comunità, Educazione, Chiesa, Fede, Grazia, Metafisica, Mistica, Persona, Preti, Resurrezione, Lavoro ecc., e, evidentemente, in primo luogo ed in testa,

[e anche "In-testa", scritto in una sola parola, secondo la versione che propone André Chouraqui della primissima parola della Genesi, "Béréshit", tradizionalmente tradotta con "In principio" – "In-testa" che non si esiterà ad adattare anche sulla testa di Péguy, tanto questa parola sembrerà calzargli a pennello, conoscendo il suo spirito di testardo, che gli si potrebbe applicare questo aforisma di Kafka: "Il testardo è legato strettamente al suo vero posto", e molto stretta è anche la strada intrapresa da Péguy, e quella in cui noi tenteremo di seguirlo]

in testa, dunque, a questo computo teologico, Dio e Gesù, le definizioni più alte e più dolorose, la cui presenza satura i testi dello scrittore – al punto che si potrebbe modificare per il nostro uso attuale l'esclamazione forte, che il poeta, nelle prime righe de *Le Porche du Mystère de la Deuxième Vertu*, mette in anafora nella bocca di Dio: "lo risplendo tanto nella mia creazione", facendo dire a quest'ultimo, Dio stesso, con tanto humour quanto diletto: "lo risplendo tanto nella creazione di Péguy".

Confermando questa "aderenza" di Péguy, si rileva che non ci sono quasi mai pagine nelle sue opere che evocano Dio e la religione (mai altrove così bene), in cui Péguy non si dedichi a delle analisi dei testi, dottrinali o d'altro tipo, moltiplicando dimostrazioni, illustrazioni, critiche e commenti, praticando ciò che si chiama esegesi o ermeneutica, dando significati ed interpretazioni che gli sono proprie, talvolta abbondanti nel senso della tradizione,

[tradizione sulla quale la teologia fa quasi sistematicamente rotta, motivo per cui precisamente la si dice "tradizionale" o "ortodossa", ma questo appellativo, nella sua sostanza, non è rimesso fondamentalmente in questione dalle teologie dette "moderne", come la "teologia femminista", la "teologia della liberazione", le "nuove teologie politiche" e altre],

talaltra, più spesso quando è il suo turno, contro corrente. Le opere di Péguy di portata teologica alle quali noi facciamo riferimento qui, sono fra le più note: *Ève*, *Le Porche du Mystère de la Deuxième Vertu*, *Le Mystère des Saints Innocents*, *Le Mystère de la Charité de Janne d'Arc*, *Clio-Véronique*, e, sicuramente, tante altre pagine disseminate un po' ovunque, di cui le minori non sono quelle delle ultime *Notes conjointes*. In queste differenti opere, Péguy ama introdurre delle citazioni latine, talvolta molto sostenute. Ora, si sa che, sempre secondo Péguy, "il numero dà origine alla scienza", il latino dà origine all'esegesi o all'ermeneutica – senza che il greco, che era, con i Settanta, la lingua di riferimento della traduzione delle Scritture, riuscisse, a dispetto dell'ostacolo tipografico, a fargli lo sgambetto.

Sarebbe dunque possibile, partendo da brani appropriati, comporre una teologia di Péguy molto sostanziosa, originale e coerente, per alcuni seducente, inquietante per altri, e che potrebbe servire, tra l'altro, a confortare l'immagine, molto diffusa, di un Péguy tradizionalista, autore cristiano e cattolico dai colori solidi, un po' troppo vivi talvolta,

[e forse perfino, per alcuni, "integralista", come si è sforzato di spiegare il sinistro periodo de "L'Etat français", e come abbiamo potuto constatare, a distanza di qualche decennio da questa affermazione, di passaggio da Torino, leggendo un volantino distribuito da un "circolo Péguy" –era, salvo errore, in occasione della proiezione di un film d'ispirazione colonialista, "Africa addio"– circolo che rivelava, in modo evidente, una movenza integralista; tutto ciò, bisogna precisarlo, collocandosi all'opposizione, come "L'Amitié Péguy" può ben sapere, del profondamente democratico, perfino libertario, "Centro Charles Péguy" di Lecce, al quale molti di noi sono fedelmente attaccati].

6

Detto questo, si noterà che Péguy non trova veramente grazia presso i teologi *stricto sensu*, che devono, tra tanti altri motivi di risentimento, rimproverargli una frase memorabile in cui, senza altre forme di processo, Péguy sembra sotterrare il "monumentale" Tommaso d'Aquino. (È, nella *Note conjointe*, questa diagnosi secca: "Un grande maestro considerato, celebrato, consacrato; spulciato. Sotterrato.") Accanto al *Dictionnaire de théologie* già citato, si constata per esempio che l'*Enchiridion* di Denzinger, volume molto forte che espone nel dettaglio, sotto la direzione di Peter Hünermann, i Simboli e definizioni della fede cattolica, si astiene da ogni riferimento, non solo a Péguy, ma ai poeti in generale. Dante stesso è ignorato. Non ci sono forse che dei lettori fedeli e vigili, seguaci di Péguy per così dire, che associno, in un modo che non sembri incongruo, "Péguy e la teologia". Per ciò che mi riguarda, non avendo né competenza particolare né inclinazione profonda per teologizzare Péguy, io non mi arrischerei che praticando una certa e forse strana svolta (cosciente che "svolta" [*détour*] è già l'inizio di "deviazione" [*détournement*]), che avrà per effetto di farci percorrere territori di cui non si scorgono affatto, a primo acchito, le relazioni che si potrebbero avere con la teologia, ma che ci permetterà di affrontare, alla luce del Settimo Giorno, sotto l'insolito ritratto di un Péguy-allo-Shabbat, la teo-poetica dello scrittore.

2. Già, conoscendo il Péguy poeta, ci sarebbe, di primo acchito, tanto da dire sulle relazioni fra teologia e poesia – talmente tanto che si rischierebbe molto di dire delle enormità. La più grossa delle quali consisterebbe nel dire che la poesia, essendo creazione umana, e anche votata a Dio e così piena di Dio come si voglia, non può non assumere, a fianco ad eventuali posizioni mimetiche, una posizione di rivalità, perfino di sfida, di fronte alla creazione divina. Rivalità, concorrenza per niente consueta fra creatori, sul registro, che resta misterioso, di tutta la creazione (“il mistero stesso della creazione”, come dice Péguy), a qualunque ordine lo si assegni – sia che si tratti della creazione del mondo, della creazione delle creature viventi o della creazione della parola. Per mantenerci, per quanto è possibile, nell’ambito della teologia, potremmo servirci del passo biblico conosciuto come “lotta di Giacobbe con l’Angelo”, confronto celebre fra il patriarca e Dio.

Di Giacobbe, si potrebbe dire che, terzo come titolo dopo Abramo ed Isacco, della trilogia patriarcale, egli figura come il patriarca-poeta, perché, oltre al suo molto romantico “romance”, come dicono gli anglo-sassoni, con l'affascinante Rachele (Genesi, 15, 20: “Rachele era piacevole, di bell’aspetto [...]. Giacobbe per Rachele servì per sette anni e gli parvero pochi giorni, tanto egli l’amava» – sette anni, sette, a sgobbare per il suocero, Labano, il quale lo sfrutta e riesce perfino ad ingannarlo dandogli la primogenita delle sue figlie, Lia), Giacobbe è innanzitutto associato alla creazione del nome più prestigioso della Bibbia. Al termine di una notte memorabile, Giacobbe si vede, in sogno, attaccato da uno sconosciuto, al quale tiene testa, il testardo. Lo sconosciuto si rivela essere Dio stesso, dal quale Giacobbe esige, durante tutta la notte, per mollare la presa, una parola di benedizione – Parola di Dio che è, come si sa, l’oggetto supremo della teologia, e più ancora, Parola che è teologia, fonte, sostanza, criterio e fine della teologia.

Noi definiamo questo accostamento come poetico, perché, oltre alla sua fattura insolita, il suo clima fantastico, esso tratta, in modo polisemico e creativo, di linguaggio: chi è questo misterioso assalitore, questo “uomo” sconosciuto che attacca, e che è presentato come un “Angelo”, una manifestazione o espressione di Dio, un Dio che, come si conviene biblicamente, nasconde il proprio nome, ma che, per contro, alla conclusione del combattimento “da uomo a uomo”, se posso permettermi (lo si può fare, con tutte le implicazioni che ciò suppone), riconosce, lealmente, la propria sconfitta. Sebbene fosse ferito al nervo sciatico, ed essendosi slogato l’anca, Giacobbe è il vincitore. “Tu l’hai conquistato”, riconosce Dio, che scriverà senza esitare l’avvenimento nel grande Libro della Genesi, 32, 30, dando a Giacobbe questo nuovo nome, “Israele”

[cioè, secondo l’interpretazione più diffusa, che ricorda Osty nella sua traduzione, “ha lottato con Dio”, o ancora “Dio lotta”; “il greco e il latino, precisa Osty, hanno tradotto con ‘sei stato forte con (contro) Dio’.” (Osty, p. 98). André Chouraqui, facendo valere, com’è noto, la radice ebraica della parola, “lottare”, propone: “Lottatore d’El” (“El” sta per Dio o Yahvé, secondo il lessico di Chouraqui) –prima di suggerire altre versioni, tra cui quelle di alcuni Padri della Chie-

sa che arrivano a identificare Giacobbe ferito con Gesù crocifisso, e vedono in Giacobbe-Israele un “veggente di Dio” (Inizio, pp. 346-347)– ciò può servirci da passerella per andare opportunamente a ritrovare la formula di Rimbaud che vede nel poeta un “veggente”. Ma si potrebbe ricordare anche, per aderire sempre di più alla poesia, che le mistiche ebrae scomponavano “Israele” in due parole, “S(ch)ir El”, “Canto di Dio”, qualifica che potrebbe altrettanto bene servire a qualificare la maniera teo-poetica di Péguy.]

Di questo racconto sbalorditivo, noi prenderemo in considerazione, in secondo luogo, il fatto che Giacobbe rivesta il ruolo di “testa forte”; egli “tiene testa” a Dio, egli “va contro-corrente” rispetto all’attitudine di umiltà di tutti i credenti – tutte espressioni, “personalizzate” come si ama dire oggi, che si reperiscono facilmente ne *Le Porche*, in cui mirano a caratterizzare questa virtù che Péguy esalta al di sopra di tutto, la Speranza (p. 143). Giacobbe è colui che non dispera di ottenerla.

Ritorniamo così, dopo questo giro di parole, dal pugnace e astuto Giacobbe della Genesi (lo stesso Giacobbe di cui non si dimenticherà il celebre gioco di prestigio rilevante una sorta di poesia culinaria: egli dà del brodo di lenticchie, denominato “rosso”, in cambio del suo diritto di primogenitura, a suo fratello Esaù, che era chiamato “Edom dai capelli rossi” – ciò forma un gioco verbale: Giacobbe, l’astuto, che offre del “rosso” al “Rosso”), ritorniamo dunque al testo di Péguy, e all’espressione citata all’inizio (all’inizio de *Le Porche* ed all’inizio della nostra esposizione) in cui Dio dice: “Io risplendo tanto nella mia creazione”. Di questo splendore della immensa potenza, non si potrà raccogliere, sviare, che qualche bagliore, e neanche, qualche frammento appena, per tentare di tracciare i lineamenti di quello che noi intendiamo per teo-poetica di Péguy – cercando, con questo termine, di mettere in evidenza che è bene nel lavoro poetico dello scrittore, vale a dire nel suo mestiere, che si possano rilevare le tracce di una visione teologica.

8

[Legittimazione di cui si potrebbe trovare una solida garanzia, come è noto, nelle parole di Albert Béguin nel commento ad Ève di Péguy, e formulando così il suo progetto: “Noi cercheremo [...] di seguire da più vicino possibile l’embranchement dei motivi del poema [...]; forse arriveremo a vedere meglio come questa struttura interna illumini la teologia di Péguy e come, al contrario, la sua visione teologica governi, non soltanto l’ispirazione del poeta, ma i passi dell’uomo di mestiere, i gesti dell’artigiano, le scelte del raccoglitore di parole.” Seuil, p. 15)

3. È una curiosa alchimia riuscire a vedere compiersi, nei testi di Péguy che abbiamo richiamato sinora, una teo-poetica, per tentare di svilupparne il progetto. Alchimia, come si deve, paradossale, ricca di ossimori (come questo diamante nero dal taglio di Péguy: “notte [dice Dio], tu sei la mia grande luce scura [...]. O figlia mia scintillante e scura”, *Le Porche*, pp. 225-230): dalla sporcizia nasce la purezza, dalla tenebra sorge la luce, e l’oro dal piombo, o, come

dice Péguy, “fare acqua pura con l’acqua sporca, / Acqua giovane con l’acqua vecchia [...]. Anime chiare con anime torbide” (pp. 187-178). Colpisce vedere che la poetica d’inclinazione teologica fa appello innanzitutto, in Péguy, alla semplice prosa del mondo, cioè alle esperienze più prosaiche, banali, terrestri e terra-terra comuni a tutti gli esseri umani. In primo luogo vengono queste esperienze universali e quotidiane, propriamente ideatrici, che sono la notte e il sonno – che Péguy evoca attraverso inni nelle ultime pagine de *Le Porche*. Si tratta, certamente, di annunciare, caduta implacabile, i due righi finali in cui la notte interviene per, dice Dio, “seppellire mio figlio” – morte del cristo sobriamente sottratto in questa fine bianca: “E gli uomini di Giuseppe di Arimatea che si avvicinavano già / Portando la sindone bianca.” (p. 234)

Il sonno, è risaputo, è preso dalle profondità del corpo umano, da ciò che c’è di più biologicamente arcaico nell’uomo, nel quale esso costituisce una base massiccia, primordiale sebbene oscura, per l’instaurazione e la comprensione della condizione umana – ciò che Péguy esprime in movimenti poetici attraversati da annotazioni psicosomatiche risolutamente moderne–

[aspetti psico-somatici, lo ricordo per aneddoto, che io avevo messo in evidenza nel mio contributo al Congresso “Péguy vivant” di Lecce, nel 1977, “Pour la traversée ‘péguyenne’ de la nuit” – che aveva avuto il dono di suscitare, cito, lo “stupore ilare” del poligrafo Henri Guillemin che, nella sua grossa escatologia scatologica intitolata abusivamente (abuso di beni testuali e di virgolette predatrici) Péguy, mi cita dichiarando di astenersi dal nominarmi, “per riguardo, scrive, per l’autore, che stimo, ed il cui pensiero è spesso penetrante”, p. 489 – giudizio inquietante perché proveniente da un calvino-staliniano così visceralmente portato alla vendetta].

La banalità veramente fondamentale, innata del sonno si trova come trascorsa o, meglio, “illuminata”, dal suo legame con Dio: “Il sonno è l’amico di Dio” (p. 213); “Il sonno è forse la mia creazione più bella” (p. 214), dice Dio, che precisa: “nel sonno sono io che glorifico me stesso attraverso l’abbandono dell’uomo” (p. 227). Riparo dell’essere del sonno, la notte assume un’ampiezza illimitata, in una prospettiva potentemente ontologico-poetica: poetica attraverso il lavoro di scrittura di Péguy, che moltiplica immagini, ritmi, musiche e associazioni di una abbagliante notte, ontologica per la posizione creatrice originaria della notte che, definisce “antesignana” – “O mia bella notte io ti ho creata per prima / e quasi prima di ciò che ho creato per primo” (p. 229)– si fa struttura originaria (traforata, *stricto sensu*, bucata dai giorni) e “riserva d’essere”.

È all’interno di queste “montature” o, meglio, di questi “sormontare” poetici che Péguy introduce un’allusione precisa al lavoro, che non si riduce ad una semplice regolazione, se pure “contro-corrente”, delle attività sociali, ma porta ben al-di-là, letteralmente parlando mira l’al-di-là: “La saggezza umana dice: Non rimandate a domani / ciò che potete fare oggi. / E io vi dico Colui che sa rimandare a domani / è colui che è più gradito a Dio.» (p. 217) La sospensione dal lavoro, che scandisce in continuazione il tempo di produzione (orari, riposi, festività, vacanze ecc.), non è né pausa né vacuità, essa porta nominatamente

“a Dio” - e così si disegna in Péguy una via che già “fa segno”, come si dice, verso una visione teologica del Settimo Giorno, verso il riposo dello Shabbat.

Ne *Le Porche* come ne *Le Mystère des Saints Innocents* ritorna il leitmotiv, “un uomo aveva due figli”, che è stato preso e ripreso in una serie teo-poetica amplificatrice. Il padre terreno di due figli (Péguy aveva due figli – e “una figlia nata fra i due”) si elevò a padre biblico, cioè, all’occorrenza e tornando ad appoggiarci, il patriarca Giacobbe, che Péguy mette in scena mentre si reca in Egitto con tutta la sua famiglia per ritrovare il suo caro figlio Giuseppe di cui piangeva la scomparsa, e ci dice: “un uomo aveva dodici figli” – cioè i dodici figli che Giacobbe ha avuto dalle diverse mogli, e che stanno per costituire le dodici tribù d’Israele. La litania dell’uomo che aveva due figli, ed il racconto, incentrato su Giuseppe, dell’uomo che aveva dodici figli si sviluppano sotto il segno universale di un Padre Nostro che sei nei cieli che è commentato a lungo da Madame Gervaise all’inizio del *Mystère*. Se la paternità sulla quale insiste tanto Péguy fa in qualche modo la spola tra terra e cielo, tra l’umano e il divino, è comunque alle figure terrene che il testo dà massimo spazio. Sicuramente, il Pater Noster alza la paternità terrena (nostraterrena già, diremmo) per, alla fine, glorificare la figura del Figlio; ma si può anche leggere correttamente che il Padre eterno serve a dare valore al padre temporale, al nostro più vicino, prossimo di carne e di sangue.

In realtà, non sarebbe necessario privilegiare l’uno o l’altro. Il lavoro poetico di Péguy consiste proprio in una sorta di “duplicità” (dualità, *duellum*, bifaccia) nella quale egli scava e che sostiene per mantenerne le linee di contorno più taglienti, al punto di incrocio al limite dell’impensabile, punto propriamente cruciale, le due categorie che egli fa accanire l’una contro l’altra come se non potessero più legare. È così che egli dà, nelle ultime pagine di *Veronique*, l’intensità più alta al concetto di “anima carnale” (p. 237), al processo di “personificazione” o di “incarnazione” in cui si avvera, scrive, “il legame, l’incredibile legame, il solo reale, dell’uomo e di Dio, dell’infinito e del finito, dell’eterno e del temporale [...] e così dello spirito e della materia, dello spirito e del corpo, dell’anima e della carne; questo incredibile legame dell’anima carnale; con Dio, in Dio, con l’uomo, nell’uomo.” (p. 267)

Queste osservazioni sull’anima carnale, fondamentali nell’approccio teo-poetico di Péguy, sono immediatamente successive alla presentazione di Péguy di questo “doppio spaventoso clamore”, sostenuto da tre lingue, aramaico, latino, francese: “Eli, Eli lamma sabachtani? Cioè: Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?» (p. 236) La meditazione sulla morte, che si trova su registri, dopotutto, sia storici che teologici che psicologici, è una costante nell’opera di Péguy. Egli lo iscrive, si può dire, nella propria carne, quando si vede destinato, per oscuro e brutto presentimento, a scomparire precocemente; così che, nell’ultimo rigo di *Clio*, incita la storia ad indirizzarsi a lui in questi termini: “Anche lei, dice, piccolo (mi dice) [...] lei immagina molto bene, ed io con lei (bambino mio, mi dice con una grande dolcezza), ciò che penserà il giorno della sua morte.” (p. 276) Lo “Eli, Eli” di *Veronique* gira intorno alla morte di Gesù, che costituisce un asse essenziale della riflessione teologica di Péguy, e che lo perseguita talmente tanto che, nelle ultime pagine del testo, egli affida

a se stesso il progetto seguente: “Bisognerà che Péguy vi faccia un *cahier*, nelle *situations*: come la *situation* del cristiano nella crocifissione di Gesù.” (p. 266) Ora, incarnati, personificati, in Gesù, abbandono e morte non sono nient’altro che le esperienze umane più forti, più dure, più terrenamente, biologicamente e ontologicamente umane – l’uomo stesso. Nel nostro spazio interiore percorso da onde di morte, il lungo grido dell’abbandono, attraverso tanti visi creati non smette di riecheggiare. A fronte di questo e in simmetria, come conseguenza, Péguy descrive con allegria il meraviglioso mondo dell’infanzia che, crucialmente umana anch’essa, si ritrova implicata in una prospettiva che la supera, poiché incentrata sul bambino Gesù, secondo il principio dell’intreccio umano-divino che sostiene i diversi sviluppi.

4. Istituiti in una rete densa ed essenziale della realtà umana, il sonno e la notte, il lavoro, l’anima e il corpo, l’infanzia e la morte, sono delle basi fondatrici che ciascuno, a suo modo, percepisce e vive sempre intensamente, nell’angoscia la voluttà, il terrore l’euforia, l’adesione il rigetto. Esse accedono al poetico –oltre un lavoro di scrittura ed alcuni processi retorici di cui l’anafora è la più flagrante– per la messa in prospettiva che opera Péguy mettendole sotto la luce di figure divine, Dio o Gesù o la teologale Speranza, ma una luce, per così dire, piuttosto umilmente radente che cadente bruscamente o maestosamente dal cielo.

Si può dunque pensare che Péguy effettui una sorta di sviamento di motivi teologici, che seleziona, per lavorarli ed espletarli su un terreno che è il suo, la poesia, il suo mestiere. È possibile, passando da uno sviamento ad una svolta, di andare oltre, e di considerare uno scarto più grande, rilevando in Péguy, che ci ha insegnato, ricordiamolo, che l’importante non è “ciò che dite”, ma “come lo dite”, un approccio singolare, eminentemente paradossale, che porta ad una visione della Creazione che potrebbe essere qualificata, al limite come si dice spesso oggi con leggerezza, come “ateologica”. Tutto accade “come se” –questo “come se” che Péguy prende per il colletto e di cui chiede di diffidare, ciò che non si fa mai abbastanza– la poesia prenda un tale splendore e tali porzioni che finisce con l’assorbire il divino stesso.

Finisce, o meglio piuttosto: inizia. “In principio”, Béréshit, o “Inizio” (ma perché non cercare, per questo Béréshit inaugurale, delle formule più familiari, più assonanti e, allo stesso tempo, di buon senso, come per esempio, “Buona scelta”, o semplicemente, “Buon inizio, Dio creato.” ecc.), al “buon inizio”, dunque, della creazione péguyana, cosa si trova? Ebbene, per quanto sorprendente possa sembrare, niente di più che un’eclissi, o il ritiro di Dio! “Ateo di tutti gli dei, irreligioso di tutte le religioni”, come diceva, è una formula, precisamente, che potrebbe convenire al primo lavoro di Péguy, *Marcel, premier dialogue de la cité harmonieuse*, opera scritta, forse perché essendo quella di un debuttante, essendo essa stessa un esordio, un inizio, all’insegna di due nomi: nel titolo e in apertura, Marcel, di Marcel Baudouin: “Quando Marcel venne a trovarmi ad Orléans, la domenica 7 giugno 1896, ecco, mi sembra, come egli si immaginava la città di cui noi preparavamo la nascita e la vita”; alla fine e come firma: «Finito di scrivere a Parigi, nell’aprile 1898, PIERRE BAUDOIN.».

Questo è il paradosso che stupisce nel punto più alto, è il caso di dire, di *Marcel*: con una non-iscrizione radicale di Dio e lo scarto di ogni trascendenza, e avendo messo un doppio nome in modo quasi domestico, intimo o familiare (i suoi due figli si chiamano rispettivamente Marcel e Pierre), l'opera, per riprendere una formula che Péguy aveva applicato a Bernard Lazare ("Lo vedo ancora nel suo letto, questo ateo grondante della parola di Dio"), e non sembrava grondare meno di presenza divina – ma di una presenza divina singolare e, ancora una volta, altamente paradossale. Potrebbe trattarsi di un "Dio nascosto", di un *deus absconditus* d'ispirazione agostiniana o pascaliana. Noi vedremo piuttosto un Dio che si ritira dalla Creazione, si mette da parte (si potrebbe definirlo "riposo", o "ritiro"?) in virtù del processo di tsimtsoum evocato nella cabala, in cui è compresa anche l'idea di concentrazione. Questo ritiro affiorerebbe forse, se si ha lo sguardo mistico, nei numerosi spazi bianchi (nel senso poetico del termine, anche, in cui significa "armonioso") che Péguy dispone tra i suoi paragrafi, spesso molto corti, ridotti talvolta a una sola frase, come se volesse lasciare al bianco il suo più vasto campo di espansione o di ricezione, dargli maggiore "splendore". Questo bianco potrebbe figurare anche, se si può dire, la voce "bianca", sepolcrale, dell'amico scomparso, interlocutore assente-presente del "dialogo" annunciato, promesso, affermato nel titolo e del genere ripristinato – voce così profondamente arrivata vicina, silenziosa, d'oltre tomba, voce che proviene da ciò che si è soliti chiamare "riposo eterno".

12

Dio "in ritiro", presenza "bianca", "riposo eterno": sistemando queste tracce essenziali del testo, e sulla base di tutto ciò che è stato detto precedentemente, è possibile e legittimo capire – come in risposta all'inaugurale e creatore *Fiat lux* – qualcosa come: che il Riposo sia – espressione, utopistica, di una messa a Riposo dell'Eterno, che ha il vantaggio, contemporaneamente di caratterizzare ciò che noi percepiamo come il colore fondamentale del testo di *Marcel* ("bianco Armonia", o "Armonia bianca", profondamente tranquille o pacifiche), e di riallacciare con il testo della Genesi che dà uno splendore eccezionale al riposo del Settimo Giorno – che si potrebbe considerare, precisamente, il pilastro portante della teo-poetica di Péguy.

5. Il sonno è riposo, organico e psichico, dell'attività quotidiana; la notte è riposo o mascheramento delle forme percepite, e più ancora, riposo e chiusura in sé, invaginazione ombelicale (Freud parla dell'"ombelico del sogno"); la notte è raccoglimento, in sé; l'infanzia stessa ha un proprio modo di mettersi in disparte di fronte al mondo degli adulti e degli oggetti, così misterioso, da praticare una forma di sospensione in previsione delle attività da venire che incitano il bambino nella propria percezione specifica del tempo. Ma, ciò che è veramente decisivo, è il fatto che il Dio della Genesi decide di ritirarsi dalla Creazione che ha appena finito di co-mettere (mettere con, in legame con essa) e, dice, di terminare. I versetti biblici che lo designano ci sembrano carichi di un senso illimitato, infinito, di una ricchezza inesauribile; offrendo, in ogni modo, un altro aspetto della Creazione, essi designano forse la risorsa primordiale di cui possa disporre l'umanità – e quella in cui si impegna vivacemente la teo-poetica di Péguy. È scritto:

“Dio terminò, il settimo giorno, il lavoro che aveva fatto; e si riposò, il settimo giorno, dopo tutto il lavoro che aveva fatto. / Dio benedisse il settimo giorno e lo santificò, perché in quel giorno Dio aveva riposato, dopo tutto il lavoro che aveva fatto creando”. (Osty, p. 37). Dopo l'affermazione della presenza divina: “Io, Yahvé, io sono il tuo dio”, e i divieti che essa implica: “Non avrai altri dei.”, “Non ti costruirai statue.”, “Non ti prostre-rai.”, “Non pronuncerai in vano il nome di Yahvé, il tuo Dio.” – viene la consacrazione dello shabbat: “Ti ricorderai del giorno del sabato per santificarlo. Per sei giorni opererai e farai tutto il tuo lavoro; ma il settimo giorno è uno shabbat per Yahvé il tuo Dio. Non farai alcun lavoro, né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo servo, né la tua serva, né il tuo bestiame, né il tuo straniero che risiede nelle tue Porte. Perché in sei giorni Yahvé ha fatto il cielo, la terra, il mare e tutto ciò che vi si trova dentro, ma si è riposato il settimo giorno. Ecco perché Yahvé ha benedetto il giorno dello shabbat e l'ha santificato.” (Osty, *Esodo*, 20)

Questi versetti hanno dato luogo a innumerevoli commenti talmudici e rabbinici, secondo due grandi “guardie” (si dice i “guardiani della Legge”, i “guardiani del Tempio”), ascendente e discendente. Discendente, è l'aspetto casistico, puntinista, da discutere, in un modo che diventa subito fastidioso, di tutti i divieti e le tolleranze legate allo Shabbat (esempio: è permesso intervenire con l'aiuto di guanciali e di cuscini per salvare un animale caduto in un fosso, come esige la compassione per ogni essere vivente – come gli animali, ci ricorda Péguy stesso in *Marcel*, delle “anime adolescenti”? Si potrebbe anche gettare, in uno spettacolo di *pilpoul* o un gioco televisivo, questa sottile domanda: si può tagliare un capello in quattro? La risposta sarebbe: sì, “e persino in dodici o in ventiquattro, o più sottile ancora”, come dice un commento – ma a condizione che resti metaforico!). Via ascendente, è l'esaltazione dello shabbat come fondante lo splendore del mondo – splendore del mondo che non ha eguali se non lo splendore della Legge, tutte e due facenti parte integrante dell'essere di Dio, e fondatori di umanità. A proposito dell'uomo della Legge che fu Mosé, un commento preciso: “L'unico Santo (sia benedetto!) disse a Mosé: lo ho nel mio tesoro un dono prezioso, chiamato sabato, e voglio donarlo a Israele; vai a dirglielo” (trattato Chabbat, 10 b, in A. Cohen, *Le Talmud*). Questo stesso trattato è ricco di dichiarazioni appassionate sullo Shabbat, sotto forma di richiami intimidatori (“chiunque lavorerà il giorno dello chabbat sarà condannato a morte” – perché “osservare lo chabbat equivale ad osservare tutti i comandamenti”), ma più ancora di slanci gioiosi e appassionati dal profumo del Cantico dei cantici: “lo chabbat è la festa di tutta la terra”, “Venite andiamo all'incontro della regina di Saba”, dice uno; “Entra, o fidanzata! O fidanzata, fai il tuo ingresso!”, dice l'altro – e l'inno di esultanza che scandisce il rituale della veglia dello Shabbat comincia con *Lekha Dodi*: “vai, mio diletto”.

6. Lasciando da parte le pittoresche prescrizioni talmudiche calcolatrici e astringenti e le invocazioni liriche in cui lo Shabbat è insieme “delizie”, bellezza, godimento, pensiero, non si riterrà che il tratto più sorprendente, atto a fornire gli elementi di una visione teo-poetica del Settimo Giorno e del tema del-

la Creazione, tratto tracciato nella sequenza più importante: avendo compiuto la sua creazione, ed essersi dichiarato soddisfatto (non si è mai meglio serviti che da sé stessi, come direbbe Clio – sentite: attraverso di me che sono pienamente, traduzione letterale, “chi fui-che io sono-chi sarò”), Dio termina il proprio lavoro, si astiene dal lavorare (chabat: “si era astenuto dal lavoro”), si riposa, e santifica questo Settimo Giorno. Tutto ciò sembra così semplice e prosaico come una rivendicazione sindacale dei nostri giorni, e ci si immagina già penetrare nei sobborghi, alle Porte, secondo un’espressione biblica, della città armoniosa. Ma, guardando con più attenzione, si ha a che fare con qualcosa di incredibile, d’impensabile, persino. La sola parola “riposo” fa sorgere uno sciame scompigliato di interrogativi: essendo stati dati sei giorni di lavoro seguiti da un giorno di riposo, si tratta dello stesso tipo di temporalità? Se la creazione del mondo sembra essere sorta da una astensione dal lavoro, da dove nasce che il Creatore, che è Onnipotenza e Pienezza dell’essere, vi si assoggetti? E come un tale Creatore, chiamato anche “Eterno”, può essere sfiancato da qualche giorno di lavoro, al punto di aver bisogno di un giorno di riposo? Cosa può significare un Dio che si astiene dal lavoro, e cosa si intende per “riposo del Signore”? Se la Creazione compiuta in sei giorni è giudicata buona e bella, perché aver riservato la santificazione al solo giorno di riposo, e attribuito così allo Shabbat un valore supremo, con grado di comandamento sovrano, al pari della sola Legge – Legge e Shabbat formano una specie di coppia al principio stesso del giudaismo e ne costituiscono il suo primordiale e irriducibile fondamento?

14

A tutte queste domande, che potrebbero essere demoltiplicate per quanto poco ci si introduca in un’analisi cabalistica –per gematria (computo delle lettere), notarica (formazione di parole nuove attraverso acrostici), thémoura (sostituzione di lettere con altre lettere) e hipoukh (inversione di senso)– del lessico ebraico, sarebbe difficile, se non impossibile, rispondere per definizioni. È possibile, invece, estrarne qualche parola melata che possa dare il proprio sapore alla teo-poetica di Péguy.

Bisogna, a primo acchito, piegarsi al succedersi dei giorni come viene raccontato nella Genesi? Alcuni credenti vi aderiscono alla lettera, ma sembra che essi siano sempre più rari. (Il presidente di un collegio fondamentalista protestante degli Stati-Uniti dichiarava recentemente: “Noi non crediamo alle tesi evolucioniste di Darwin. È Dio che ha iniziato la creazione del mondo, ma noi non diciamo che egli l’ha creato in sette giorni” – fortunatamente, va detto, perché nella Bibbia non si parla che di sei giorni! Quale può mai essere l’insegnamento in un collegio simile!) Sarebbe più scaltro a questo punto, calcolare ciò che si intende per una giornata in un’eternità divina, nel fuori-tempo indicibile dell’Essere Eterno. La settimana diegetica antropomorfa –la settimana ebdomadario, direbbe Péguy– ha, evidentemente, funzione metaforica, che sottolinea contemporaneamente volontà pedagogica (la Torah, di cui fa parte la Genesi, si dà all’inizio come “insegnamento”) e pratica narrativa, per offrire una specie di lezione delle cose: raccontare una storia, nel modo più concreto, semplice ed efficace possibile, per trattenere il lettore ed ottenere la sua adesione – un componimento, un dramma, un’opera, un film in sette atti o sequen-

ze. Gli autori della Genesi, eccellenti scrittori, sembrano esserci riusciti: il racconto ha attraversato i secoli, le anime, i templi, la chiosa. Ma ancora non si sa di quale tempo si tratta, nonostante non siano mancati i tentativi che si sforzano di adattare o di fare corrispondere diverse ipotesi, scientifiche o non, big-bang o perfino tettonica delle lastre, allo scenario biblico.

Nient'altro, dunque, che una creazione "compiuta"? A costo di ribattere brutalmente, come si fa oggi, essendo il Creatore stesso a riposo (poiché, benché eterno, egli ha terminato la sua creazione, ha fatto "il suo" tempo), si ha il diritto di pensare, e di osservare, che la creazione non dovrebbe mai finire, chiudere il sipario, essa dovrebbe continuare in una sorta di rivoluzione permanente (senza cadere per questo nel "trockij-péguismo" immaginato da un tale giornalista mondano ex-trockijsta). Sembra così che il giorno di riposo che si è concesso il Signore non ha tanto la funzione di mettere un punto finale al lavoro di creazione, di sostituirlo, coronarlo, quanto quella di manifestare due funzioni primordiali: da una parte, se lo Shabbat non è, come se ne conviene facilmente, destinato a Dio stesso, che non ne ha alcun bisogno, esso capita o sopraggiunge come un dono fatto all'umanità, e perfino, con una visione più ampia, alla creazione intera – che raccoglie così benedizione e santificazione; e questo dono, d'altra parte, nel tempo in cui resta nella sequenza della creazione divina, istituisce una temporalità che, succedendo alla temporalità propriamente creatrice, se ne distingue, la raddoppia e la integra. Alla temporalità della creazione, che si dirà, del fatto che la si chiami "lavoro", laboriosa, risponde la temporalità del riposo, che si dirà, per la rima ma più ancora per la ragione, ridente-gioiosa, festiva. Il riposo dello Shabbat non è né arresto, né pausa nel movimento creatore inesauribile del mondo – esso ne è contemporaneamente il coronamento e la ripresa su un altro registro, che espone un'altra faccia, avverando una faccia interna che si trova, del fatto della struttura lineare del tempo umano, progettato, inscritto in questo giorno preciso chiamato Shabbat, votato così a fissare e rappresentare l'interiorità divinamente umana (i cristiani aggiungeranno, invocando Gesù: umanamente divina) della creazione.

Il lavoro della creazione produce un mondo che ha l'apparenza di un patchwork, irregolare, eterogeneo, allo stesso tempo ordinato e caotico, questo mondo reale attuale contro il quale ci scontriamo e che subiamo, per un tempo così breve, nella nostra vita quotidiana. Del lavoro compiuto, Dio si dice soddisfatto: "Dio vide ciò che aveva fatto, ed ecco che era cosa buona" (Genesi, 1, 31). Ammettiamo, e speriamo. Di contro, è difficile prendere alla lettera il proposito, per quanto sia divino, in cui Dio afferma che la creazione è terminata, e che per lui sia arrivato il momento di riposare. Se l'aspetto, che si dirà esterno, del mondo è terminato, aspetto segnato dai conflitti, le sofferenze, il maligno (che, fra parentesi, in riferimento ad un Dio tutto bontà, sarebbe più che altro segno di incompiutezza), un'altra faccia prende forma, una faccia interna, diciamo, che è di tutt'altra tempra, quella precisamente che designa, attualizza e consacra l'invenzione dello Shabbat. Quest'ultimo può essere considerato, in effetti, una "invenzione" del genio umano (attribuito, nella Bibbia, all'essenza di Dio), che potrebbe competere, sul piano spirituale, e molto di più, con l'invenzione del fuoco o della ruota. Ciò non sarebbe niente di meno,

stimiamo, dell'invenzione –o la creazione, poiché siamo nella genesi– dell'uomo nella sua essenza, dell'uomo nella sua "santità" intrinseca. Santificando il Settimo Giorno, inscrivendo lo Shabbat come valore eminente, supremo, del tempo umano, è come se Dio si rivolgesse agli uomini, per dire loro: "siete tutti santi" (come, d'altronde, potrebbe essere altrimenti: l'"unico Santo, sia benedetto", come dicono i talmudisti, potrebbe creare, a sua immagine, altro che esseri profondamente santi?) – "voi siete dei santi, ebbene diventatelo, vi traccio la via per riuscirci: lo Shabbat è la via."

Lo Shabbat è santificato; è un giorno santo, un giorno per la santità; è un giorno per la santità dell'uomo, per la santità dell'uomo e di ciò con cui egli si mette in comunicazione, con cui si unisce alla creazione del mondo, creazione che prolunga, termina e "compie", in senso fortemente biblico, che egli compie nel suo stesso essere, ciò che si chiama "libertà". Ma santo, con più forza ancora, in ciò che, in una simmetria sovrana, lo Shabbat, riproduce, rinnova con ciò che viene prima della creazione, cioè il desiderio stesso, lo slancio che ha condotto, che ha spinto Dio a creare il mondo. Più che "giorno di riposo", che resta un'espressione meravigliosa, soprattutto per coloro che lavorano "tutta la santa settimana", come diceva mia madre (che praticava materialmente, intimamente, misticamente lo Shabbat), sarebbe più pertinente dire: "giorno dello Slancio" –che passando, crea un cambiamento, e ci permetterebbe di ritrovare e di recuperare lo slancio vitale di Bergson, ad un certo punto descritto da un filosofo sabatico quasi quanto Spinoza– potendo la gioia spinoziana essa stessa essere qualificata come sabatica.

16 Si trova in Marco, II, 27, questo notevole equilibrio: "il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato" – questo ci ricorda che il legame intimo tra l'uomo e lo Shabbat ha dato luogo a questo calcolo gematrico di Dubourg, che dimostra che il conto delle lettere per "sabato" dà 45, ed il conto per uomo, "adamo", dà lo stesso 45, stabilendo così, per equivalenza midrascica, un'identità essenziale fra Shabbat e uomo (pp. 48-52).

7. Gli autori della Genesi (e della Bibbia in generale) sono, secondo l'immagine di Péguy, dei poeti realisti. Realisti, essi sanno cosa sono lavoro, fatica, servitù, umanità cattiva e duri affronti del mondo, decretano, attraverso la voce di Dio di cui essi raccontano l'epopea, un giorno di riposo settimanale, nel senso più prosaico del termine, equivalente ad una richiesta sindacale, conquista sociale universale fondata sul contratto, l'"alleanza" conclusa tra Dio e Israele. "Il settimo giorno tu riposerai, affinché il tuo bue e il tuo asino si riposino, e il figlio della tua serva e lo straniero riprendano fiato" (Esodo, 23, 12). Più esplicitamente: "Il settimo giorno è un sabato per Yahvé, il tuo Dio. Tu non farai alcun lavoro, né tu, né tu figlio, né tua figlia, né il tuo servitore, né il tuo bue, né il tuo asino, né nessuna delle tue bestie, né lo straniero che vive nelle tue Porte, affinché il tuo servo e la tua serva si riposino come te." Lo Shabbat è legato alla liberazione dalla schiavitù, come ricordano continuamente le Scritture: "Ti ricorderai che sei stato schiavo in Egitto, e che Yahvé, il tuo Dio, ti ha liberato con una mano forte e un braccio steso; ecco perché Yahvé, il tuo Dio, ti ha ordinato di praticare il giorno del sabato." (Deuteronomio, 5, 14).

Poeti, gli autori della Genesi elevano il giorno dello Shabbat al di sopra delle attività lavorative e delle necessità e contingenze sociali, essi lo inscrivono in un gioco di legami che gli danno ampiezza, profondità, risonanza eccezionali – un potenziale di trascendenza che non ha eguali se non quello della Legge. Posto sulla creazione come una corona di luce, è santificato, irradia santità – raggi che attraversano la creazione intera, inglobano tutti i viventi, e si ripercuotono nel tempo, chiamando ogni sette anni un anno detto sabatico, nel corso del quale è la terra stessa che deve riposarsi, i raccolti diventano il bene di tutti, “ricchi e poveri, stranieri e schiavi”, e tutti i debiti rimessi. Esodo 21, 2 precisa: “Quando comprerai uno schiavo ebreo, servirà sei anni; il settimo se ne andrà libero, senza pagare niente”; infine, per sette volte sette anni, al cinquantesimo, c’è il giubileo che inaugura una vita nuova, con la restituzione delle terre ai loro antichi proprietari e la liberazione degli schiavi. Levitico 25, 10 riporta questa prescrizione di Yahvé: “Voi santificherete il cinquantesimo anno, e proclamerete la liberazione nel paese per tutti i suoi abitanti.” Il trattato *Chabbat ha-arets* qualifica queste prescrizioni di “anticipazione di un mondo utopico in cui le disuguaglianze sono eliminate”. Se “lo chabbat riflette il mondo futuro”, come dicono i commentatori, esso non rimane meno, nella sua risorsa primordiale, rivolto verso l’origine, rilevando e perpetuando il desiderio antecedente, lo slancio creatore inaugurale di Dio. Il raffronto si impone con ciò che i cabalisti chiamano la *chekhinah*, entità che designa la presenza di Dio nel mondo, “luce celeste” definita anche come una creazione precedente a Dio – che ci riconduce alla “notte sfavillante” di Péguy, creata, dice, “prima della prima” notte. E noi vediamo anche la Eva di Péguy, “madre sepolta fuori dal primo giardino”, vicina alla visione che hanno i cabalisti della “regina Chabbat”, definita, nello Zohar, “fidanzata”, ma altrettanto prima madre, amante e premurosa.

8. Diversi testi e formulazioni di Péguy, messi in correlazione con dati biblici, convergono per far apparire ciò che si può caratterizzare come pensiero e scrittura teo-poetica del Settimo Giorno, se è vero che questo giorno di riposo biblico getta un bagliore particolare sull’opera dello scrittore, e legittima l’abbozzo di un ritratto di Péguy-allo-Shabbat. Una parola potrebbe dare un po’ di densità e unità –che non sarebbe “supererogatoria”– ai raffronti sabatici che abbiamo tentato: la parola “armonia”. È Péguy stesso che ce la impone, dandola per titolo alla sua prima grande opera, *Marcel*, primo dialogo della città armoniosa, interamente dominata, fino all’ossessione, da quest’ultimo qualificativo –il quale presenta il vantaggio, d’altronde, di riportarci a tutte le concorrenti armoniche a questa grazia molto concreta, molto terrestre e molto carnale che costituisce lo Shabbat. Ricordiamole brevemente, prima di effettuare un ultimo passaggio nella città péguiana: armonia, mistica, dell’uomo con Dio; armonia, ontologica, dell’uomo con la creazione, la natura; armonia, politica, degli uomini fra loro; armonia, psicologica, del corpo e dell’anima; armonia, erotica, fra i sessi; armonia, esistenziale, di sé con sé; armonia nella struttura del tempo... Questo sistema di armonie che va da Dio all’uomo (dono dello Shabbat) e dall’uomo a Dio (osservanza dello Shabbat) attraverso la

totalità della creazione (i sei giorni del lavoro divino sono integrati nel Settimo per esservi trasfigurati) si confonde con l'Essere, in una solidarietà attiva, esaltata, gioiosa, quasi di fusione, in cui ogni elemento si consacra e si abbandona all'altro: questo ha tutta l'apparenza di una mistica, ma di una mistica razionale in cui Pascal, con il "cuore", Bergson, con la sua durata, e Spinoza, con la sua conoscenza del terzo genere, sosterebbero le elaborazioni poetiche di Péguy.

Questo gioco di armonie, componendo una musica sabatica delle sfere, assicura l'essenziale della struttura urbana e suburbana della città armoniosa. Bisogna dire o ridire che gli spazi bianchi tra i paragrafi, perfino tra le proposizioni, se ripercuotono nel loro mutismo la voce "bianca" dell'amico scomparso col quale avviene il dialogo, potrebbero figurare più sottilmente il ritratto di Dio in sé (Dio messo fuori dal testo, poiché il suo nome non vi appare in alcun momento) per lasciare avvenire la creazione (creazione che si può immaginare subito terminata appena iniziata, nella sola istantanea folgorante del ritiro di Dio?), così come il ritiro dell'uomo in sé per riallacciarsi alla sua essenza divina – bianchi sabatici, che sospendono e assorbono l'attivismo lineare, legnoso delle lettere del testo. Attivismo letterario che si vuole pertanto tanto più moderato, tanto più umile, tanto più riservato possibile affinché la scrittura possa avere luogo, avere il suo luogo, il suo sito, il suo *topos*, in questo libro, questo *Marcel* utopico, o *utopos*, non luogo, ma soprattutto *eu-topos*, luogo buono – luogo buono che è questo libro stesso che teniamo fra le mani, con questa scrittura ridotta alla sua più semplice, più "bianca" espressione, che non usa che una sintassi elementare, quasi primaria, ricorrente fino a saturazione ai soli verbi "essere" e "avere", accumulando le ripetizioni in una sorta di scansione monotona, monocroma; monocromia "bianca" ancora, come la tovaglia festiva del pasto e del riposo sabatici, perché, essendo assicurato del suo minimo veramente vitale "la vita corporale della città armoniosa" (e vivono le macchine e i computers che vi contribuiscono), l'uomo possa dare libero corso all'attività della sua anima, consacrarsi pienamente al compimento del suo essere, che è il fine stesso del riposo del Settimo Giorno: "la vita interiore e il lavoro disinteressato". Lavoro essenziale, lavoro dell'essenza umana, che si esercita secondo le tre branche che il Talmud tiene per le vie propriamente creatrici dell'uomo: saggezza, intelligenza, conoscenza. È questa via che prende l'uomo armonioso della città terrena di Péguy, che rappresenta ai nostri occhi, per le nostre anime, il tempo umano sabatico – via della contemplazione attiva, della meditazione intensa e chiara, secondo le tre linee della creazione che il lessico moderno utilizzato da Péguy chiama "l'arte, la scienza, la filosofia".

Appena fa allusione, ma è ampiamente sufficiente, nella sua estrema condensazione (il suo *tsimtsoum*, che si tiene discretamente in disparte?), a ciò che sottintende in modo evidente, "sensibile al cuore", tutte queste reti teopoetiche, e che fa sì che *Marcel*, notoriamente, questa utopia poeticamente e teologicamente delle più terra-terra, trovi il suo luogo più buono e giusto, il suo *eu-topos*, nello spazio-tempo del Settimo Giorno – e cioè, non si saprebbe dire altrimenti, a dispetto delle sfrenate scostumatezze inflitte alla pa-

rola: amore. Dei “cittadini della città armoniosa”, che sono l’umanità stessa nel suo compimento, scrive Péguy, in una frase accennata fuggacemente: “D’altronde, cosa avrebbero inventato di meglio o di più doloroso che il semplice amore?”

(traduzione dal francese di Paola Invitto)

Opere citate

- Dictionnaire de Théologie*, Cerf, Paris 1988.
H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Cerf, Paris 1991.
Bible Osty, Le Seuil, Paris 1973.
A. CHOURAQUI, *La Bible, Entête*, J. C. Lattès, Paris 1993.
Ch. PÉGUY, *Marcel, premier dialogue de la cité harmonieuse; Le Porche du Mystère de la Deuxième Vertu; Eve; Le Mystère de la Charité de Jeanne d’Arc; Cléo; Véronique; Note conjointe*, nei tre volumi delle *Oeuvres en prose complètes*, Gallimard, Paris 1987, 1988, 1992.
A. BÉGUIN, *L’Eve de Péguy*, Le Seuil, Paris 1948.
Péguy vivant, a c. di A. Prontera, Milella, Lecce, 1978.
A. COHEN, *Le Talmud*, Payot, Paris 1970.
A. SAFRAN, *La cabale*, Payot, Paris 1979.