

FILIPPO CHINNICI

Francesco Toppi un «mentore»?

Inciampo o sintomo

Disamina critico-filologica e teologica
della «Premessa» di Salvatore Cusumano

Viaggio alla scoperta delle diverse chiese che convivono nella città di...

Tutte le risposte nell'Evangelio

Assemblee di Dio in Italia; con fede e preghiera miracoli

Nottigenniettono altri rit che non
danno decimij ria Noctio
Tertimento. Il battesimo dei
credentiere hanno immersione e in Cena
del Signor non comune è B. m. v. Nes tutta
diffusione suile acuti decantazione

Mario Gavilano

Il primo capitolo del libro, che
tratta della storia delle chiese
pentecostali in Italia, è molto
interessante. L'autore, che ha
avuto modo di conoscere
personalmente alcune delle
chiese, descrive con precisione
la loro struttura e la loro
attività. In particolare, si
sofferma sulla Chiesa Evangelica
Pentecostale, che è la più
numerosa in Italia. Il libro è
ben scritto e facile da leggere.
È un'ottima introduzione
alla storia delle chiese
pentecostali in Italia.

L'ATTUALITÀ

La fede unica
in peavire
la politica
ci divide!

ABRUZZO — «Dopo tanti anni
di silenzio, finalmente il
governo ha deciso di
interventare in modo
decisivo per la
ricostruzione della zona
colpita dal terremoto». Il
ministro dell'Interno,
Roberto Maroni, ha
annunciato che il
governo ha deciso di
interventare in modo
decisivo per la
ricostruzione della zona
colpita dal terremoto.

Francesco Toppi



Francesco Toppi, un «mentore»? Inciampo o sintomo

Disamina critico-filologica e teologica intorno alla «Premessa» di Salvatore Cusumano

© 2026 Filippo Chinnici
Edizione autoprodotta aggiornata al 24 giugno 2026
Prima edizione digitale: aprile 2026

www.storiapentecostale.org

Spettano integralmente all'autore i diritti morali sull'opera, ivi compresi il diritto alla paternità, all'integrità del testo e alla corretta attribuzione del contenuto.

Il presente volume, in formato PDF, è distribuito gratuitamente per finalità culturali, scientifiche, informative e divulgative. Ne sono consentite la diffusione e la condivisione, anche in forma integrale, purché il testo sia trasmesso fedelmente, senza modifiche, tagli, adattamenti, traduzioni o rielaborazioni di alcun genere, e purché siano sempre indicati in modo chiaro il nome dell'autore, il titolo dell'opera e la fonte originaria di pubblicazione.

Restano in ogni caso riservati all'autore tutti i diritti di utilizzazione economica dell'opera, ivi compresi i diritti di elaborazione, adattamento, traduzione, pubblicazione in raccolte o opere derivate e sfruttamento commerciale.

Quest'opera è protetta ai sensi della Legge 22 aprile 1941, n. 633, e successive modificazioni, in materia di diritto d'autore.

Salvo diversa indicazione, le citazioni bibliche sono tratte dalla *Bibbia*, versione *Nuova Riveduta*, basata sui testi originali ebraico e greco, Società Biblica di Ginevra, CH, 2006.

Francesco Toppi un «mentore»?

Inciampo o sintomo

*Disamina critico-filologica e teologica
della «Premessa» di Salvatore Cusumano*

Filippo Chinnici



Telémaco e Mentor. Illustrazione moderna di Pablo E. Fabisch per *Aventuras de Telémaco* (Buenos Aires, Ediciones Peuser, 1956), rielaborazione illustrata del *Télémaque* di Fénelon, a sua volta fondato sulla materia omerica. In chiave filologica, l'immagine rinvia alla genealogia classica del nome Μέντωρ (*Méntōr*), amico di Odisseo e figura sotto le cui sembianze Atena interviene nell'*Odissea*, specialmente nei libri II e XXIV

INDICE

Introduzione	1
<i>Una parola che tradisce</i>	
1. Genealogia di «mentore»	5
2. «Mentore» e il lessico esoterico	9
Excursus	15
<i>Da «mentore» a «saggio»: lessico celebrativo e immaginario sapienziale nelle biografie di Toppi e Melluso</i>	
3. Alla prova della Scrittura	21
4. Da uno scivolone a un sintomo	27
<i>Il filtro di Eliseo Cardarelli</i>	
<i>Il silenzio pastorale</i>	
<i>Vincenzo Molinaro e la memoria selettiva</i>	
<i>Un breve ricordo personale</i>	
5. Dal «linguaggio di Sion» al rovesciamento	35
Conclusione	41
<i>Non un inciampo, ma un sintomo</i>	

Salvatore Cusumano

Francesco Toppi

Una biografia



PREMESSA

Introdurre la biografia di un amico è difficile quanto scriverla. Il coinvolgimento emotivo è inevitabile e può offuscare la capacità di valutazione; per questo motivo, in apertura, tengo a sottolineare che questo libro non ha alcuna pretesa di scientificità, sebbene sia stato condotto con il massimo scrupolo possibile, sia nella ricerca che nella lettura delle fonti.

La molla che mi ha spinto ad affrontare un'avventura avvincente come la stesura di una biografia risiede in una sorta di imperativo morale: trasmettere alle nuove generazioni pentecostali gli elementi di una storia alla quale appartengono e che è al contempo un intreccio di vicende e una fedele testimonianza cristiana. Lasciare che la barca della memoria affondi nel mare dell'oblio, osservarla fino alla sua scomparsa, privando il nostro movimento del suo prezioso carico, sarebbe un delitto.

La vita di Francesco Toppi coincide con un lungo tratto della storia del Movimento Pentecostale italiano e delle Assemblies di Dio in Italia, intrecciandosi anche con altre storie nazionali e internazionali, e si è svolta all'insegna della predicazione del Vangelo. Rimanendo nell'ambito delle Scritture, si potrebbe raffigurare la sua vita come un filo a tre capi, di cui il più importante è Dio stesso.

Con questo lavoro, infine, assolverò a un debito di riconoscenza nei confronti di un fratello, mentore e amico che mi

FRANCESCO TOPPI

ha dato e insegnato tanto. Spero di essere riuscito nel mio intento.

Ringrazio in particolare Lucilla Toppi che, con grande generosità, mi ha messo a disposizione testi, anche inediti, del padre, senza i quali questo lavoro sarebbe stato molto più scarno. Un ringraziamento va anche a Eliseo Cardarelli che ha rivisto le bozze arricchendole di consigli e appunti. D'altronde, questa è stata anche la sua storia.

Salvatore Cusumano

Introduzione

Una parola che tradisce

Si può comprendere l'emozione di chi introduce la biografia di un «amico». Si può perfino comprendere, entro certi limiti, la scelta di nominarlo con parole che, più che onorarlo, sembrano già circoscriverlo, quasi prendendone con discrezione le distanze. Nel caso di Salvatore Cusumano, tuttavia, una simile postura risulta difficilmente sostenibile. Nelle ADI, infatti, tutti sanno — e non da oggi — che Francesco Toppi, per lui, non fu affatto un semplice «amico». Fu, più precisamente, una figura decisiva nella costruzione della sua traiettoria pastorale ed ecclesiale, e, oserei dire, della sua stessa vicenda esistenziale. Nel contesto interno della denominazione, questo non costituisce un'illusione, ma un dato ampiamente noto, soprattutto ai meno giovani.

Perciò ridurre Toppi alla categoria anodina dell'«amico» non appare soltanto insufficiente: appare rivelatore. Se infatti si guarda con onestà alla vicenda di Cusumano dentro le ADI — e io ho conosciuto personalmente, e assai da vicino, sia Toppi sia Cusumano — riesce difficile negare che egli debba a Francesco Toppi non un semplice tratto della propria formazione, ma gran parte della costruzione del proprio profilo ministeriale ed ecclesiale. Senza quella protezione e quella costante legittimazione, la sua figura avrebbe verosimilmente mostrato con maggiore evidenza i limiti della propria consistenza autonoma. Già per questo, una simile freddezza definitoria non appare soltanto discutibile: appare sintomatica.

A questa prima impressione se ne aggiunge un'altra, non meno significativa, che riguarda la postura metodologica assunta dalla *Premessa*. Si può comprendere, infatti, anche la cautela iniziale con cui l'autore avverte il lettore che il volume «non ha alcuna pretesa di scientificità», pur essendo stato condotto, a suo dire, con «il massimo scrupolo possibile». Già questa, in sé, è una formula curiosa: si rinuncia alla scientificità e, nello stesso tempo, se ne reclama il

simulacro morale. Si depone il metodo, ma se ne conserva l'aura; si abdica alla verifica rigorosa, ma se ne trattiene il prestigio etico. La tensione, tuttavia, non viene risolta: viene semplicemente dichiarata. E una tensione esibita fin dall'apertura non è un dettaglio secondario, perché induce il lettore a domandarsi se ciò che viene sottratto al vaglio del metodo non finisca poi, surrettiziamente, col rientrare sotto le sembianze dell'autorità affettiva.

Non è però questo il punto più grave. Il vero inciampo, quello che filologicamente non si lascia assolvere con la sola buona intenzione, compare più avanti, là dove Francesco Toppi viene definito «fratello, mentore e amico». È precisamente in quel punto che il testo si incrina e che la Premessa rivela molto più di quanto forse intendesse dire. Perché «mentore» non è una semplice parola elegante, né un innocuo ornamento stilistico, né un sinonimo semanticamente neutro di «guida». È, al contrario, un termine extrabiblico e, in questo contesto, lessicalmente e teologicamente superfluo rispetto al vocabolario già offerto dalla Scrittura: una parola che, nella sua matrice narrativa originaria, si lega all'universo omerico e alla mediazione pagana di Atena sotto sembianze umane, e che giunge alla modernità attraverso successive rifusioni pedagogiche e simboliche che ne hanno ulteriormente stratificato e reso meno limpido il profilo semantico. Proprio per questo, il fatto che a impiegarlo sia il titolare della cattedra di Teologia Sistemica presso l'Istituto Biblico Italiano delle Assemblee di Dio in Italia non attenua affatto il problema: lo aggrava. Da chi insegna teologia, infatti, non ci si attende soltanto correttezza dottrinale, ma anche disciplina terminologica. Le parole, soprattutto quando toccano la fede, non sono accessorie: plasmano l'immaginario e organizzano il pensiero entro il quale una realtà ecclesiale percepisce sé stessa.

Qualcuno potrebbe obiettare che un'intera disamina costruita attorno a una sola parola rischi di sconfinare nel cavillo. Sarebbe, però, un'obiezione tanto sbrigativa quanto inconsistente. Qui non è in esame un lemma isolato, considerato come semplice accidente lessicale, ma una designazione nella quale si condensano una determinata idea della mediazione spirituale, un preciso modello implicito di autorità ecclesiale, una genealogia simbolica non neutra e, in ultima istanza, una specifica grammatica del rapporto fra teologia biblica e immaginario religioso. In materia teologica, infatti, le parole non sono involucri neutri: nominano e orientano. Mutare il vocabolario con cui si pensa la vita delle chiese significa spesso mutare, in forma più o meno avvertita, anche la struttura concettuale e spirituale che la sorregge.

Del resto, l'intera storia dell'esegesi e della dottrina cristiana attesta che il peso delle parole non è un'invenzione del pedante, ma una necessità intrinseca del pensiero rigoroso. Intere controversie si sono decise attorno a un termine, a una formula, a una preposizione, a una negazione, talora persino a minime articolazioni grammaticali. Non perché la fede sia schiava del verbalismo, ma perché il linguaggio costituisce il primo luogo nel quale il pensiero si lascia sottoporre a verifica. Anche una virgola può alterare un ragionamento; e quando dal piano strettamente sintattico si passa a quello delle designazioni spirituali, il rischio non diminuisce, ma si accresce.

Una parola che nomina una relazione ecclesiale non si limita a descrivere: orienta un immaginario, dispone un campo di senso e prefigura un determinato modo d'intendere la realtà della Chiesa. Non è senza rilievo che il Signore stesso abbia dichiarato che dalla Legge non cadrà neppure uno iota né un apice: il disprezzo per la precisione verbale non è profondità spirituale, ma superficialità travestita da magnanimità.

Per questa ragione, discutere il termine «mentore» non significa inseguire una minuzia, ma interrogare una spia rivelatrice. Il problema non è la parola in quanto tale, assunta astrattamente, ma il mondo relazionale, teologico e spirituale che essa evoca e rende pensabile. Là dove il lessico si intorbida, presto o tardi si intorbida anche il pensiero; e là dove il pensiero si intorbida, non tarda a deformarsi anche la vita ecclesiale. Di qui la necessità di una verifica che, pur prendendo avvio da un lemma, non si arresti alla sua superficie verbale, ma ne attraversi la genealogia e ne misuri le implicazioni più profonde.

È opportuno precisare, per rigore metodologico, che la presente disamina non intende pronunciarsi sull'intero volume biografico, che non mi è stato ancora possibile leggere integralmente, anche per la non agevole reperibilità del testo fuori d'Italia. Il suo oggetto è esclusivamente la *Premessa* firmata da Salvatore Cusumano, reperibile nel sito di ADI-Media Srl, e, più precisamente, il suo lessico, la sua postura metodologica e le implicazioni teologiche che da essa affiorano. L'analisi si limita deliberatamente a tale *Premessa*, non perché essa esaurisca il volume, ma perché, in quanto già consegnata allo spazio pubblico, firmata dall'autore e autonomamente verificabile, possiede di per sé sufficiente determinatezza testuale e una propria responsabilità discorsiva. È precisamente lungo questo intreccio di piani — filologico, storico, teologico ed ecclesiale — che la presente indagine intende misurare l'effettiva portata della questione.

1. Genealogia di «mentore»

Il primo dato va affermato con assoluta nettezza: «mentore» non appartiene né al lessico biblico né alla semantica del Nuovo Testamento. La sua origine è extrabiblica e, più precisamente, omerica. Il vocabolo moderno rinvia infatti al greco Μέντωρ (*Méntōr*), nome proprio di un personaggio dell'*Odissea*: l'amico di Odisseo al quale l'eroe, partendo per Troia, affida la casa, la famiglia e la custodia del giovane Telemaco¹. Ma il punto decisivo è un altro: nel poema, la funzione di consiglio, accompagnamento e impulso formativo associata a quel nome non deriva soltanto dal personaggio umano in quanto tale. Se nel libro I Atena interviene anzitutto sotto le sembianze di Mente, già nella *Telemachia* essa assume anche quelle di Mentor, orientando Telemaco, scuotendolo dall'inazione e guidandolo nel cammino; e il medesimo travestimento ricompare più avanti, sino al quadro finale del poema. Non siamo dunque dinanzi alla semplice presenza di un consigliere fidato, ma a una struttura narrativa nella quale Atena — dea olimpica della sapienza strategica, del consiglio e della guerra accorta — opera sotto volto umano per dirigere un itinerario. È precisamente questa compenetrazione fra figura umana e



Charles-Joseph Natoire, *Télémaque écoutant les conseils de Mentor*, 1740. La scena visualizza la ricezione moderna del motivo omerico di Atena che guida Telemaco sotto sembianze umane, all'origine della successiva trasmissione semantica del lemma «mentore»

¹ Sul personaggio di Μέντωρ (*Méntōr*) nell'epica omerica e sul suo rapporto con Telemaco, cfr. anzitutto Omero, *Odissea*, in particolare i libri I–IV, che costituiscono il nucleo della *Telemachia*, e il libro XXIV, nell'edizione a cura di Franco Ferrari, UTET, Torino 2001; per l'uso moderno del lemma, cfr. inoltre *Treccani*, s.v. «mentore».

intervento divino a impedire che il nome possa essere banalmente assunto come sinonimo neutro di «guida».

A questo punto, tuttavia, s'impone una precisazione filologicamente decisiva. Una parte considerevole della letteratura moderna sul *mentoring* ama risalire, quasi per riflesso condizionato, all'*Odissea*, assumendo che il personaggio di Mentor costituisca già in Omero il prototipo del consigliere saggio, della guida affidabile e del formatore del giovane Telemaco. Ma una rilettura meno convenzionale del poema mostra che tale immagine è, in larga misura, il prodotto di una retroproiezione. Nel testo omerico, Mentor non emerge affatto come figura pedagogica di primo piano, né come presenza costantemente sapienziale, né come vero garante dell'ordine domestico e della crescita del figlio di Odisseo. Al contrario, la sua fisionomia appare marginale, intermittente e, per più aspetti, inadeguata rispetto al carico simbolico che la modernità le ha successivamente attribuito.

Se si torna realmente all'*Odissea*, il dato che affiora non è quello di un educatore esemplare, ma quello di un personaggio di rilievo relativamente secondario, la cui fisionomia non giustifica ancora la successiva costruzione normativa del mentore moderno. A *Mentor* viene affidata la custodia della casa di Odisseo; ma il racconto mostra appunto una dimora sconvolta dalla presenza dei Proci, un patrimonio eroso, una Penelope assediata e un Telemaco esposto a una condizione di perdurante vulnerabilità. La tradizione moderna ha dunque edificato un'immagine paradigmatica proprio là dove il testo antico offre un profilo marginale e intermittente, non una compiuta figura pedagogica. In tal senso, il cosiddetto «Mentore omerico» è meno il punto di partenza di una funzione educativa già formata che il nome letterario sul quale epoche successive hanno innestato significati ulteriori.

Il secondo dato, non meno rilevante, è che il termine moderno non costituisce neppure la mera prosecuzione lineare dell'uso epico. La lessicografia storica mostra infatti che *mentor* si afferma come nome comune nelle lingue moderne attraverso un'antonomasia letteraria — o, più tecnicamente, mediante una traslazione deonomastica — del nome proprio del personaggio omerico, fortemente rilanciata dalla ricezione francese e, in particolare, dal *Télémaque* di Fénelon². La Treccani lo segnala con chiarezza, facendo derivare la voce italiana dal personaggio dell'*Odissea* e poi da *Les aventures de Télémaque*; il *Centre national de ressources textuelles et lexicales* (CNRTL), con più rigoroso tecnicismo, parla esplicitamente di *translation*

² Per il passaggio da nome proprio a nome comune non basta parlare genericamente di antonomasia: la lessicografia storica francese qualifica più precisamente il fenomeno come *translation déonomastique*. Cfr. CNRTL, *Étymologie*, s.v. *mentor*. Per una discussione specificamente dedicata all'origine e alla successiva ricezione del termine, cfr. ANDY ROBERTS, «The Origins of the Term Mentor», *History of Education Society Bulletin*, n. 64, novembre 1999, pp. 313–329.

déonomastique del nome proprio *Mentor* e ne documenta l'assestamento nel francese moderno³. Ne consegue che il vocabolo non proviene in alcun modo dal linguaggio della rivelazione biblica, ma da un'antonomasia letteraria assunta a prestigio culturale.

È precisamente qui che si colloca il rilancio moderno del lemma. Soprattutto nel *Télémaque*, il nome *Mentor* assume con nettezza i tratti che l'età moderna gli attribuirà e finirà quasi per naturalizzare: guida educativa, consigliere sapiente, figura formatrice, quasi padre sostitutivo del giovane eroe. Ciò significa che il mentor comunemente evocato nel linguaggio contemporaneo non coincide, in senso rigoroso, con il personaggio omerico, ma con una sua rifusione pedagogica e moralizzata. Il nesso con la Grecia arcaica, dunque, non si dissolve, ma sopravvive attraverso una ricezione successiva che ne rielabora il profilo e ne accresce la densità semantica.

Proprio qui si coglie il punto decisivo: il moderno «mentore» non è una figura antica semplicemente riemersa, ma il prodotto di una lunga costruzione culturale. La modernità non si limita a recuperare un personaggio: lo riscrive e lo canonizza come modello. Il lemma giunge così al presente non come designazione neutra, ma come esito di un'elaborazione già culturalmente orientata. Già per questo, «mentore» risulta assai meno limpido e ingenuo di quanto il linguaggio corrente ami supporre.

Non si tratta, pertanto, di una curiosità erudita, ma del nucleo stesso della genealogia del termine. «Mentore» non nasce come designazione genericamente educativa, né come innocuo sinonimo di «guida»; nasce, piuttosto, entro una trama nella quale il consiglio e la formazione del giovane risultano determinati dalla maschera divina di Atena. Questo dato non è periferico, ma strutturale. Il nome, nella sua scena originaria, non è semplicemente quello di un consigliere: è il luogo narrativo nel quale una divinità pagana si vela in figura umana per guidare e condurre. È precisamente qui che si radica quella densità simbolica che la successiva tradizione europea renderà disponibile come designazione proverbiale della «guida saggia».

Né il problema si esaurisce nella sola origine mitologica del vocabolo. La struttura narrativa omerica, nella quale Atena assume il volto di Mentor per orientare Telemaco, si presta infatti a una lettura simbolica che oltrepassa la semplice funzione del consigliere fidato. Ciò che vi si delinea è il paradigma di una sapienza superiore che non si offre direttamente, ma si vela in una figura umana credibile e autorevole per guidare il giovane lungo un itinerario di passaggio, di decisione e di formazione. In tale configurazione, il nome non designa soltanto un compagno saggio, ma una mediazione personale attraverso cui una «sapienza altra» orienta dall'interno un cammino guidato. Ciò non significa, evidentemente, che ogni rapporto di guida, consiglio o

³ Sulla successiva ricezione del vocabolo e sul ruolo del *Télémaque* di Fénelon nella sua diffusione europea, cfr. *Treccani*, s.v. «mentore»; *CNRTL*, s.v. *mentor*; cfr. inoltre, per Fénelon e per la sua opera, *Treccani*, s.v. «François de Salignac de La Mothe-Fénelon» e «Les aventures de Télémaque».

formazione personale ricada per ciò stesso in una logica iniziatica; significa piuttosto che questo lessema, più di altri disponibili nel lessico cristiano, si presta a evocare una struttura di mediazione sapienziale eccedente la sobrietà biblica. È precisamente questa struttura — più ancora del semplice nome proprio — che rende il termine particolarmente disponibile, nei successivi riusi simbolici ed esoterici, a esprimere non la trasparenza di una guida pastorale, ma la logica di una sapienza mediata e progressivamente trasmessa. Naturalmente, l'origine di un vocabolo non ne determina meccanicamente ogni uso successivo; tuttavia, nel caso di termini simbolicamente densi e culturalmente stratificati, la genealogia resta decisiva almeno per escluderne la pretesa neutralità assoluta. Perciò il passaggio dall'orizzonte omerico alle successive riletture iniziatiche non appare del tutto arbitrario, ma storicamente intelligibile alla luce di una forma simbolica già inscritta nella matrice del racconto.

A questo punto, il problema cessa di essere soltanto storico-linguistico e diventa apertamente teologico. Un ambiente che dichiara nei propri articoli di fede che «la Bibbia è l'unica regola della propria fede e della propria condotta» dovrebbe avvertire senza esitazione una simile dissonanza. E invece no: alla trasparenza del lessico biblico si preferisce il prestigio di una designazione esterna, formatasi lungo l'asse Omero–Fénelon e gravata da un retroterra mitologico pagano. Il che, nel caso di Cusumano, non attenua affatto il problema: lo aggrava. Qui, infatti, non siamo dinanzi alla svista di un lettore qualunque, ma alla scelta terminologica di chi occupa una cattedra di Teologia Sistemica. E quando una parola di ascendenza mitologico-pagana viene preferita, senza alcuna necessità, al vocabolario biblico già sufficiente, il fatto cessa di essere un semplice ornamento e si rivela per ciò che è: un sintomo.

Ed è qui che la domanda si impone da sé, con tutta la sua severità: quale onore vi sarebbe, per Francesco Toppi, nell'essere ricondotto a una designazione la cui matrice narrativa e simbolica passa attraverso il travestimento operativo di una divinità pagana? Più che un omaggio, ciò si configura come una degradazione semantica, teologica e spirituale.

Una volta sottratto all'illusione di una presunta immediatezza omerica, il vocabolo rivela con maggiore evidenza la propria disponibilità a ulteriori slittamenti. Proprio perché non nasce, nell'uso moderno, da una trasmissione lineare e trasparente, ma da una ricezione già rielaborata e idealizzante, esso si presta con particolare facilità a caricarsi di tonalità sapienziali e iniziatiche. La sua stessa vicenda storica mostra che non ci troviamo dinanzi a una semplice parola di servizio, bensì a una designazione culturalmente densa, capace di assumere funzioni che eccedono la sobrietà della nominazione biblica.

2. «Mentore» e il lessico esoterico

Fin qui qualcuno potrebbe ancora tentare una minimizzazione, riducendo il problema a un'elegante parola impiegata per dire «guida». Ma è precisamente a questo punto che la questione cessa di apparire lieve e si rivela grave. Una parola, infatti, non si giudica dal suo uso corrente quando quell'uso è già l'esito della sua banalizzazione. Che oggi «mentore» possa designare, nel linguaggio comune, una «guida saggia» o una figura esperta, non ne definisce affatto il nucleo semantico; ne denuncia, semmai, l'indebolimento moderno, ormai addomesticato in una forma socialmente innocua sotto la quale un termine assai più denso viene reso accettabile. La banalizzazione moderna non chiarisce: vela. E arrestarsi alla crosta del dizionario d'uso, senza interrogare i contesti specialistici nei quali il vocabolo si è storicamente caricato, non è semplice leggerezza, ma insufficienza filologica. Sulla penna di chi occupa la cattedra di Teologia Sistemica presso l'Istituto Biblico Italiano, poi, una simile insufficienza non può essere trattata come una svista marginale: diventa già, di per sé, un sintomo teologico e lessicale.

Il capitolo precedente ha mostrato che «mentore» non è una designazione biblica e che il suo retroterra omerico-pagano non viene affatto cancellato dalla ricezione moderna, ma vi giunge ulteriormente stratificato e semanticamente aggravato. Proprio per questo, se dal linguaggio corrente si passa ai contesti esoterici, iniziatici, massonici, qabbalistici e magici, il quadro non si limita a mutare: si lascia leggere con maggiore nettezza nella sua struttura effettiva. E qui il punto decisivo non consiste affatto nel dimostrare che il vocabolo «mentore» funzioni ovunque come lemma tecnico esclusivo di tali ambienti. Un'obiezione del genere sarebbe tanto facile quanto superficiale, perché scambierebbe il nome con la funzione e il lemma con la struttura. Il problema serio non è soltanto il lemma in sé, ma il modello relazionale che esso veicola e il quadro di senso entro il quale viene pensata l'autorità ecclesiale. Ciò che conta, in tali tradizioni, non è anzitutto il modo in cui la figura venga denominata, ma la funzione che essa è chiamata ad assolvere: introdurre, orientare e mediare l'accesso a un sapere percepito come più interno, ordinato secondo livelli di comprensione e trasmesso attraverso figure autorevoli. Non il nome, dunque, ma la funzione; non il lemma in sé, ma la struttura che esso rende pensabile.

Ed è precisamente qui che l'anomalia del termine scelto da Cusumano si fa ancor più manifesta. Perché, se è vero che il lemma «mentore» non costituisce ovunque la designazione tecnica

nativa delle tradizioni esoteriche classiche, è altrettanto vero che esso circola con piena disinvoltura nel lessico esoterico e occultistico contemporaneo per designare figure di mediazione ai misteri, di guida nel lavoro iniziatico e di orientamento entro itinerari a una conoscenza segreta⁴. Il vocabolo, in altri termini, non è affatto estraneo a quell'universo: vi entra con naturalezza e vi risuona senza dissonanza. Non perché il suo impiego implichi necessariamente un'intenzione esoterica, ma perché vi si innesta senza attrito e ne lambisce alcune strutture simboliche di mediazione. Già questo, di per sé, contribuisce a renderne particolarmente problematica l'importazione in una Premessa evangelica chiamata a nominare una figura pastorale entro il lessico proprio della tradizione cristiana.

In tale orizzonte, il sapere cessa di presentarsi come bene pubblico e indistinto e assume la forma di una conoscenza riservata, distribuita e trasmessa per gradi, sottratta al profano e consegnata all'iniziato mediante mediazione personale, disciplina rituale e selezione. Proprio questo emerge con chiarezza nelle società iniziatiche di matrice massonica: Bogdan mostra che i rituali d'iniziazione sono inseparabili dalla segretezza, dai giuramenti di non divulgazione, dai *traditional secrets*, dalla differenziazione dei gradi e da una struttura di accesso gerarchico nella quale l'iniziazione non costituisce un ornamento esteriore, ma il principio formale della trasmissione stessa⁵. In tali contesti non si accede per semplice informazione, ma per cooptazione, passaggio rituale e ammissione a un interno custodito. Il che equivale a dire che la relazione non è mai puramente pedagogica: è regolativa, selettiva, performativa. Non si limita a spiegare: abilita e regola l'accesso.

Lo stesso schema ricorre, *mutatis mutandis*, anche nell'ambito qabbalistico e, più in generale, in talune tradizioni del misticismo ebraico-esoterico. Anche qui il dato filologicamente serio non consiste nell'attestazione di un titolo tecnico stabile equivalente al moderno «mentore», ma nell'esistenza di una trasmissione selettiva del sapere esoterico, inscritta entro regimi di segretezza, trasmissione sorvegliata e accesso graduato. Il testo studiato da Wolfson è, sotto questo

⁴ Nel presente studio si adotta, senza tuttavia assolutizzarla in una dicotomia rigida, la distinzione fra «conoscenza segreta» e «sapere segreto». Con la prima formula si designa, in senso propriamente noetico, il contenuto esoterico e occulto in quanto sottratto alla comunicazione indistinta e non universalmente accessibile; con la seconda si mette invece in rilievo il dispositivo storico della sua custodia e trasmissione, vale a dire l'insieme delle mediazioni personali, delle selezioni d'accesso, delle articolazioni graduali e delle eventuali catene iniziatiche entro cui esso viene conservato e comunicato. Poiché la storiografia specialistica sull'esoterismo non impiega sempre in modo perfettamente univoco i lessemi relativi, da un lato, al contenuto segreto della dottrina o della prassi e, dall'altro, al regime selettivo della sua trasmissione, nel corso del volume i due sintagmi potranno talora ricorrere in parziale sovrapposizione funzionale, quando il contesto richieda di pensare unitariamente il contenuto occulto e la forma storica del suo accesso.

⁵ HENRIK BOGDAN, *Western Esotericism and Rituals of Initiation*, State University of New York Press, Albany 2007, pp. 40-52, per la centralità di segretezza, iniziazione, differenziazione dei gradi e accesso selettivo nelle società iniziatiche di matrice massonica, nonché per la definizione della segretezza come componente costitutiva dell'iniziazione e dell'esperienza iniziatica quale appropriazione progressiva del sapere nel nesso tra partecipazione rituale e interpretazione personale.

profilo, esemplare: vi si esalta l'anonimato, si guarda con sospetto alla larga circolazione del sapere, si insiste sul nesso tra segretezza e oralità e si delinea una comunità raccolta attorno a un «vecchio maestro», a un «pio maestro dei segreti», a una fraternità di illuminati e a discepoli ritenuti degni di ricevere il segreto, talora perfino sussurrato all'orecchio e trasmesso entro una stanza interna. In tale materiale non è in gioco il lemma moderno «mentore» come tale; è in gioco qualcosa di più profondo e, per la tesi minimizzatrice, ben più problematico: una struttura già pienamente formata di mediazione personale del sapere esoterico, imperniata sulla progressione graduata dell'accesso, sulla selezione degli idonei e sulla custodia interna del segreto⁶. Proprio per questo, il fatto che il lemma «mentore» circoli con naturalezza nei lessici esoterici contemporanei non attenua il rilievo del parallelo, ma lo rafforza: non perché quel vocabolo sia il titolo tecnico nativo del corpus qabbalistico qui in esame, bensì perché la parola moderna si innesta senza attrito su una funzione più antica, già strutturalmente riconoscibile. Quando una cultura del segreto si organizza attorno a maestri, fraternità, spazi interni, oralità vigilata e consegna selettiva, il problema non è più stabilire se in un determinato corpus compaia o meno il medesimo lemma; è che il campo semantico evocato dalla parola moderna vi trova una corrispondenza di notevole precisione.

Ed è precisamente qui che cade ogni pretesa di neutralità semantica. Perché, anche quando il titolo tecnico non coincida formalmente con «mentore», la funzione che il vocabolo moderno riattiva resta sostanzialmente la medesima: non quella di un semplice consigliere, né di una guida genericamente educativa, ma quella di una mediazione personale che regola il passaggio dall'esterno all'interno, dall'essoterico all'esoterico, dal sapere comune a una comprensione riservata ai cooptati. In questa luce, la parola non può più essere trattata come neutralmente innocente in un contesto evangelico che voglia custodire la limpidezza del proprio lessico. Diventa il nome reso più innocuo — e proprio per questo socialmente più presentabile — di una più antica economia del segreto, nella quale la conoscenza non illumina anzitutto, ma separa; non si offre, ma si misura; non si comunica apertamente, ma viene accordata secondo una progressione di gradi, sotto il controllo di chi governa l'accesso al sapere. Non siamo dunque dinanzi a una semplice parola colta, ma a un vocabolo che, proprio nella sua patina di rispettabilità culturale, rende presentabile e veicola una logica relazionale incompatibile con la rivelazione biblica⁷.

⁶ ELLIOT R. WOLFSON, «The Anonymous Chapters of the Elderly Master of Secrets: New Evidence for the Early Activity of the Zoharic Circle», in *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*, 19 (2009), pp. 143–278, spec. pp. 152–153 e 169, sul nesso tra oralità, anonimato, allusione, fraternità esoterica e trasmissione selettiva del segreto, nonché sulla figura del «maestro dei segreti» e del discepolo degno di «entrare nelle stanze del re».

⁷ Ne segue che, in un contesto evangelico che pretende di lasciarsi normare dalla rivelazione biblica, l'impiego di «mentore» non è semplicemente extrabiblico, ma semanticamente infelice, proprio perché il vocabolo risuona con naturalezza in universi lessicali che strutturano la trasmissione del sapere secondo una logica di selezione, custodia e accesso differenziato. Cfr. HENRIK BOGDAN, *Western Esotericism and Rituals of Initiation*, State University of New York Press, Albany 2007, pp. 47–48; ELLIOT R. WOLFSON, *op. cit.*, pp. 152–153.

Neppure il versante giudaico-magico attenua il problema; al contrario, lo chiarisce ulteriormente. Idel ricorda che la magia ebraica va pensata come un sistema di atti e credenze volto a conseguire effetti mediante tecniche non empiricamente spiegabili, inscritte entro tradizioni e autorità riconosciute. Il che significa che, anche qui, il sapere non si configura come mera nozione astratta, ma come pratica, rito, trasmissione e custodia. In un simile universo, la mediazione di chi detiene il sapere e ne regola la trasmissione non costituisce un accidente marginale, ma una condizione operativa del sistema stesso. Ancora una volta: il lemma può mancare; la funzione, no. Ed è precisamente questo a rendere la scelta di Cusumano non meno, ma ancor più vulnerabile sul piano lessicale e teologico. Perché egli ha attinto a una parola che, pur non essendo necessariamente il titolo tecnico di quei mondi, può nondimeno entrare in risonanza con le loro logiche di accesso, selezione e trasmissione controllata.

Il contrasto, a questo punto, non è accidentale, ma strutturale. Un lessico cristiano fedele alla Scrittura non ha bisogno di categorie ambigue per designare mediazioni simboliche, percorsi di accesso al sapere o forme di autorevolezza personale caricate di prestigio extrabiblico, tanto più quando esse risuonano in universi spirituali storicamente segnati da occulto, saperi gerarchici e simbolismi volutamente opachi. Là dove il Nuovo Testamento parla alla luce del giorno, il linguaggio iniziatico si ordina secondo accessi graduati; là dove la rivelazione biblica si offre pubblicamente, l'esoterismo separa, filtra e disciplina l'ingresso al sapere; là dove l'Evangelo chiama alla verità manifestata, la grammatica massonica, qabbalistica ed esoterica custodisce, vela, allude e seleziona. Non si tratta, dunque, di sfumature intercambiabili, ma di grammatiche spirituali radicalmente incompatibili, poste agli antipodi l'una dell'altra.

Per questa ragione, «mentore», lungi dall'essere un innocuo sinonimo colto di «guida», reca con sé una costellazione semantica incompatibile con la trasparenza evangelica e con la grammatica aperta, fraterna e non iniziatica della fede cristiana. E qui il punto non è di semplice gusto lessicale, ma di discernimento spirituale e di coerenza teologica. Chi conosce davvero la differenza radicale tra rivelazione e iniziazione, tra Parola proclamata e sapere segreto, tra Chiesa di Cristo e strutture simboliche di matrice esoterica, non dovrebbe neppure accostare un vocabolo che, proprio nei suoi usi più densi, appartiene con naturalezza a quell'altro orizzonte. Adottarlo in un contesto cristiano non innalza il linguaggio, ma lo contamina. Non ne accresce la precisione: introduce invece ambiguità là dove la Scrittura fa chiarezza e ricodifica la relazione mediante una semantica estranea.

Qui, dunque, non siamo dinanzi a una semplice improprietà terminologica. Questo «mentore» è il sintomo di un cedimento già in atto. Un vocabolo di tale densità, in un ambiente già segnato da slittamenti linguistici e teologici, non può essere derubricato a dettaglio occasionale. La scelta di Cusumano non è soltanto estranea al lessico biblico: è semanticamente problematica, perché riattiva una costellazione di senso che un lessico evangelico avrebbe dovuto almeno

sottoporre a severo discernimento. E dove il lessico si intorbida, anche il pensiero teologico comincia a perdere limpidezza.

E qui la questione si fa ancor più delicata, perché la genealogia storica della denominazione è stata già altrove ricostruita anche alla luce del ruolo fondativo di figure come Henry H. Ness e Frank B. Gigliotti, figure il cui profilo, secondo ricostruzioni già esaminate altrove, merita di essere studiato anche in rapporto a reti politico-religiose, ambienti istituzionali e contesti massonici del Novecento. In tale quadro, il ricorso a un vocabolo come «mentore» non può più essere liquidato come semplice accidente verbale. Non occorre attribuire a Cusumano un'intenzione che il testo non esplicita; basta riconoscere che la parola da lui scelta, inscritta entro una simile memoria storica, cessa di essere neutra. Anche senza volerlo, essa riattiva una costellazione simbolica che il lessico biblico, da solo, non spiega e che, proprio per questo, rende la sua formulazione ancor più grave⁸.

Resta allora una domanda tanto semplice quanto inevitabile: è possibile che chi occupa la cattedra di Teologia Sistemática presso l'Istituto Biblico Italiano non abbia avvertito il peso semantico, storico e simbolico di un termine simile? Il problema non riguarda l'intenzione soggettiva dell'autore, che il testo non consente di stabilire, ma la responsabilità oggettiva di una scelta lessicale compiuta in un contesto teologico qualificato. Se il termine è stato adottato senza percepirne le stratificazioni, siamo dinanzi a una fragilità filologica rilevante; se invece tali stratificazioni erano note, la scelta diventa ancora più problematica sul piano teologico e comunicativo. In entrambi i casi, non è la polemica a rendere grave il problema: è il contrasto tra la densità ambigua del vocabolo e la responsabilità propria di una cattedra chiamata a custodire la precisione del lessico cristiano.



⁸ FILIPPO CHINNICI «Novant'anni di Buffarini-Guidi: Verità storica e mito identitario», in *Storia Pentecostale*; cfr. anche gli altri articoli correlati pubblicati nello stesso sito: <https://storiapentecostale.org/novantanni-di-buffarini-guidi-verita-storica-e-mito-identitario/>

SITOGRAFIA DOCUMENTARIA DEL LEMMA «MENTORE»

Fonti dirette sull'uso contemporaneo del lemma in ambienti esoterici

Hermetic Order of the Golden Dawn, «About»:

<https://hermeticgoldendawnny.org/about/>

Ancient Golden Dawn Mystery School, «How the Golden Dawn Mentor System Works»:

<https://goldendawnancientmysteryschool.com/golden-dawn-mentor-system-works/>

Ancient Golden Dawn Mystery School, «Pagans, Christians, Jews, and Spiritual Golden Dawn»:

<https://goldendawnancientmysteryschool.com/pagans-christians-jews-spiritual-golden-dawn/>

Ancient Golden Dawn Mystery School, «Why Golden Dawn Astral Initiation Works»:

<https://goldendawnancientmysteryschool.com/astral-initiation-works/>

Ancient Golden Dawn Mystery School, «Dr. William Robert Woodman»:

<https://goldendawnancientmysteryschool.com/golden-dawn-magical-tradition/golden-dawn-biographies-personalities/dr-william-robert-woodman/>

Ancient Golden Dawn Mystery School, «S. L. MacGregor Mathers»:

<https://goldendawnancientmysteryschool.com/golden-dawn-magical-tradition/golden-dawn-biographies-personalities/s-l-macgregor-mathers/>

Materiali digitali di contesto

Occult World, voce «Woodman, William Robert»:

<https://occult-world.com/woodman-william-robert/>

Theosophical Society / *Quest Magazine*, «The Masters Revealed: Madame Blavatsky and the Myth of the Great White Lodge»:

<https://www.theosophical.org/publications/quest-magazine/the-masters-revealed-madame-blavatsky-and-the-myth-of-the-great-white-lodge>

Theosophical Society / *Quest Magazine*, «The Occult World of Pamela Travers»:

<https://www.theosophical.org/publications/quest-magazine/the-occult-world-of-pamela-travers>

Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School, materiali su *esotericism and academia*:

<https://cswr.hds.harvard.edu/news/2023/11/06/gnoseologies-angelas-symposium-youtube-esotericism-and-academia>

Materiali divulgativi accessori sulla Kabbalah e sull'esoterismo contemporaneo

The Neville Goddard Experience, «Who Was Abdullah?»:

<https://thenevillegoddardexperience.blogspot.com/2022/01/who-was-abdullah.html>

Cherry Cache, materiali su Kabbalah:

<https://cherrycache.org/tag/kabbalah/>

Science Abbey, «Kabbalah: Jewish Mystical Meditation»:

<https://www.scienceabbey.com/2024/05/12/kabbalah-jewish-mystical-meditation/>

Excursus

Da «mentore» a «saggio»: lessico celebrativo e immaginario sapienziale nelle biografie di Toppi e Melluso

In questo quadro, merita particolare attenzione una convergenza che, sul piano semiotico e simbolico, non appare priva di rilievo. Le due biografie pentecostali di maggior rilievo apparse negli ultimi anni — quella dedicata a Francesco Toppi e quella dedicata ad Alfonso Melluso — non ricorrono al lessico biblico della guida ecclesiale, ma attingono, ciascuna a proprio modo, a designazioni di altra matrice. Nell'una affiora il «mentore», nell'altra il «saggio del pentecostalismo italiano». Una simile convergenza non sembra riducibile a un semplice ornamento retorico o a una mera coincidenza stilistica. Essa lascia emergere una possibile isotopia sapienziale, esposta, sul piano simbolico, a risonanze non pienamente riconducibili al lessico ministeriale biblico: al posto del pastore, dell'anziano, del sorvegliante e del servitore compare una figura investita non solo di autorità pratica o ministeriale, ma di un'aura di particolare discernimento e autorevolezza simbolica.

Prima, tuttavia, di seguirne gli sviluppi simbolici, conviene fissare un dato lessicografico elementare. Nell'italiano moderno, i principali vocabolari d'autorità definiscono *mentore* come «guida saggia e paterna», «fido consigliere», «consigliere di fiducia», «maestro sapiente e fedele». Eppure, proprio questa definizione, apparentemente limpida e perfino onorevole, esige una cautela filologica più severa di quanto non sembri. Essa descrive non l'origine semantica del termine, ma il suo esito addomesticato; non la sua genealogia, ma la sua forma ormai normalizzata nella coscienza moderna. In altri termini, la lessicografia registra ciò che il vocabolo è divenuto, ma non per questo esaurisce la costellazione semantica che continua a recare con sé. La formula moderna di «guida saggia», proprio mentre sembra chiarire, in realtà vela: leviga e rende socialmente accettabile. Dietro tale normalizzazione lessicale può ancora riconoscersi una struttura di mediazione personale del sapere; ed è precisamente questa struttura, una volta accostata all'altra designazione di «saggio», che cessa di apparire semanticamente neutra e si lascia leggere come indice coerente di una più ampia isotopia sapienziale.

Se già il vocabolo «mentore», nella sua ricezione moderna, tende a configurarsi come designazione di guida sapienziale, non sorprende che possa entrare in risonanza con altre formule apparentemente nobili, ma semanticamente più dense e ambigue, come «saggio». In entrambi i casi, il lessico non si limita a designare una funzione, ma innalza simbolicamente la figura così nominata, collocandola entro una regione semantica meno biblicamente vigilata. Proprio per questo la convergenza fra «mentore» e «saggio» non va letta soltanto come una variazione di stile, ma come un indice significativo: il linguaggio ecclesiale sembra abbandonare la sobrietà della funzione e spostarsi sul terreno dell'investitura simbolica.

È precisamente questo lo slittamento che importa cogliere. Il ministero ecclesiale, invece di essere nominato secondo la sobria funzionalità del lessico biblico, viene trasposto entro un vocabolario che non designa semplicemente un ufficio, ma investe la persona di un prestigio simbolico ulteriore, quasi di una superiorità sapienziale. Quando un ambiente 'cristiano', per onorare i propri protagonisti, smette di nominarli secondo la limpidezza del lessico biblico e comincia a celebrarli mediante categorie che, sul piano simbolico, possono evocare una forma di sapere mediato e fortemente personalizzato, affidato a figure investite di particolare autorevolezza formativa⁹ che introducono altri entro il suo spazio interno, il mutamento non è più soltanto terminologico: tocca già la forma stessa in cui l'autorità ecclesiale viene pensata, rappresentata e legittimata.

Naturalmente, tale lettura va intesa sul piano semiotico e simbolico, non come attribuzione di appartenenze, intenzioni soggettive o dipendenze dirette. Il punto non è stabilire ciò che gli autori abbiano voluto consapevolmente comunicare, ma osservare quali risonanze produca il lessico scelto quando viene confrontato con la sobrietà del vocabolario ministeriale neotestamentario.

Il pastore, così, non appare più semplicemente come colui che pasce il gregge, insegna la dottrina e veglia sulla comunità, ma come figura di mediazione simbolica, alla quale viene attribuita una particolare capacità di orientamento, discernimento e formazione, presentata come più intensa rispetto alla normale funzione. La relazione ecclesiale cessa, pertanto, di essere pensata secondo la trasparenza del ministero della Parola (Atti 6,4) e tende a riformularsi secondo una logica di mediazione personale dell'autorità e della formazione. Ed è precisamente qui che

⁹ Merita qui almeno un cenno il fatto che, in certa tradizione targumico-rabbinica, la funzione esegetica del Targum non venga pensata come semplice parafrasi esplicativa, ma come disvelamento di un senso non immediatamente manifesto. La fonte talmudica relativa a Jonathan ben Uzziel parla esplicitamente di «segreti» rivelati all'umanità, e giustifica l'interruzione del medesimo processo applicato agli Scritti con il loro nesso con il tempo del Messia. Ne risulta un quadro nel quale il significato della Scrittura può presentarsi, secondo i casi, come chiaro oppure enigmatico, e nel quale la sua comunicazione non coincide sempre con la diffusione indistinta del testo, ma presuppone tradizione, mediazione e disciplina interpretativa. Il riferimento è metodologicamente utile non per sovrapporre senza residui il paradigma targumico-rabbinico alle forme moderne dell'esoterismo, ma per mostrare che anche in quel contesto la nozione di senso custodito e di rivelazione misurata non è affatto assente.

il lessico diventa significativo: non descrive più un ministero biblico, ma lascia emergere una gerarchia d'interiorità e una gradualità dell'accesso che presentano, almeno sul piano formale, analogie con modelli di accesso graduato al sapere, estranei alla trasparenza evangelica della verità rivelata che rende liberi (Giovanni 8,32). In termini rigorosi, non siamo dinanzi a una semplice variazione stilistica, ma a una mutazione del modo stesso in cui l'autorità ecclesiale viene pensata, rappresentata e legittimata.

Qui il dato semiotico assume un rilievo particolarmente significativo. Sia «mentore», riferito a Francesco Toppi, sia «saggio», riferito ad Alfonso Melluso, insistono sul medesimo asse figurativo: quello di una sapienza che non viene rappresentata come conoscenza apertamente offerta a tutti, bensì come sapienza superiore o comunque più intensa, rappresentata mediante una figura personale ritenuta capace di orientare altri dentro una memoria comunitaria autorevole. Non è in gioco, pertanto, la mera superiorità culturale o morale di chi sappia più degli altri, ma l'attribuzione di una funzione simbolicamente mediatrice: la figura celebrata viene rappresentata come capace di orientare, formare e accompagnare altri dentro una determinata memoria comunitaria. Sul piano comparativo, e senza stabilire dipendenze dirette, nelle tradizioni esoteriche studiate da Scholem e da Idel, la sapienza tende spesso a configurarsi non come verità indistintamente pubblica, ma come sapere mediato da figure autorevoli e da percorsi differenziati di accesso¹⁰. In questa luce, il ricorso ai lessemi «mentore» e «saggio» per designare figure ecclesiali si rivela semanticamente non neutro: essi non si limitano a evocare esperienza o prudenza, ma tendono a rappresentare la figura celebrata secondo una mediazione personale di tonalità sapienziale, facilmente esposta all'idea di una sapienza superiore rispetto alla normale funzione ministeriale; così la sottraggono alla limpida funzionalità del lessico biblico per ricollocarla entro una grammatica dell'autorità estranea alla trasparenza evangelica e già esposta, per sua stessa struttura, a una lettura sapienziale estranea alla sobrietà del lessico biblico.

Occorre qui esplicitare, senza reticenze, ciò che troppo spesso viene lasciato in una penombra terminologica comoda e, proprio per questo, ingannevole. È evidente che tale richiamo non descrive la persona di Melluso, né attribuisce alla biografia intenti esoterici; serve soltanto a mostrare perché, in un contesto ecclesiale, il termine «saggio» sia semanticamente più carico e meno neutro di quanto appaia. In alcune tradizioni esoteriche, la figura del «saggio» non coincide semplicemente con l'uomo prudente o moralmente equilibrato, ma tende a designare il depositario di un sapere non immediatamente accessibile a tutti secondo le medesime forme. Egli non è soltanto colui che conosce, ma colui che, sul piano simbolico, orienta, introduce, distingue e accompagna entro un determinato percorso di comprensione. La sua autorevolezza non deriva solo dalla maggiore esperienza, ma dalla prossimità a un sapere percepito come più

¹⁰ Per la dimensione simbolica, selettiva e non immediatamente pubblica della sapienza qabbalistica, nonché per la funzione della trasmissione personale del sapere, cfr. GERSHOM SCHOLEM, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, Routledge and Kegan Paul, London 1965; MOSHE IDEL, *Kabbalah: New Perspectives*, Yale University Press, New Haven-London 1988.

alto o più selettivo. In un simile orizzonte, la sapienza non appare semplicemente come verità pubblicamente offerta, ma come sapere mediato da figure personali investite di particolare autorevolezza. Se dunque il ministero cristiano viene reinscritto entro un vocabolario di questo genere, il problema non è di puro stile: la figura pastorale rischia di essere allontanata dalla manifestazione aperta della verità evangelica e ricollocata entro una grammatica nella quale alcuni introducono altri a una conoscenza ritenuta più interna. Una simile struttura, almeno sul piano formale, si allontana dalla trasparenza propria del ministero evangelico e presenta analogie con logiche di accesso graduato al sapere.

Ed è qui che il nodo teorico emerge con maggiore chiarezza. Il lessico biblico tende così ad essere oscurato da un lessico sapienziale che tende a innalzare simbolicamente la figura celebrata, ma lo fa al prezzo di sottrarla alla trasparenza con cui la Scrittura nomina e circoscrive i ministeri cristiani. La figura non è più collocata entro l'ordine limpido del pastore che pasce, del dottore o maestro che istruisce, dell'anziano che veglia; viene invece reinscritta in un orizzonte semanticamente più ambiguo, nel quale il sapere non si presenta come verità annunciata all'intera assemblea, ma come sapienza simbolicamente mediata da figure personali investite di particolare autorevolezza¹¹. In tal modo, l'autorità ecclesiale cessa di essere pensata secondo il ministero della Parola e viene rappresentata secondo il prestigio di una superiorità sapienziale. Non siamo, dunque, dinanzi a un semplice slittamento lessicale, ma a una mutazione dell'immaginario dell'autorità.

Sotto questo profilo, il contrasto storico è istruttivo. Non è privo di significato che, originariamente, persino il pentecostalismo americano — o almeno una sua parte — nella prima metà del Novecento si mostrasse assai più allarmato e reattivo dinanzi a costruzioni simboliche e a processi storico-ideologici percepiti come ostili alla coscienza biblica. Basti ricordare che *The Pentecostal Evangel*, organo ufficiale delle *Assemblies of God* statunitensi, pubblicò nel 1920 articoli che, nella storia della ricezione pentecostale, collocavano i *Protocolli dei Savi di Sion*

¹¹ Il «maestro» (διδάσκαλος /*didaskalos*) di Efesini 4,11 appartiene al quadro pubblico ed ecclesiale dei ministeri dati da Cristo alla Chiesa per l'edificazione del suo corpo: egli non introduce a contenuti segreti, ma trasmette apertamente la verità rivelata, comune all'intera assemblea dei credenti e normata dalla Parola di Dio. Nelle tradizioni esoteriche, invece, il maestro è mediatore di un sapere segreto o riservato, non universalmente comunicato, custodito entro una trasmissione selettiva e articolata per gradi, nella quale l'accesso dipende dall'idoneità dell'adepto e dalla consegna personale di contenuti non destinati a tutti. La differenza decisiva, dunque, non è soltanto di funzione didattica, ma di struttura: nel cristianesimo biblico il maestro serve la manifestazione pubblica della verità; nell'esoterismo il maestro regola l'accesso a un sapere segreto. Il punto, dunque, non è la mera identità del vocabolo, ma il mutamento del suo universo semantico: dinamica ben attestata nelle tradizioni esoteriche, che frequentemente impiegano lessici comuni entro strutture di significazione riservate, selettive e iniziatiche.

entro una cornice escatologica apertamente allarmata, associandoli alla preparazione di un nuovo ordine mondiale anticristiano¹².

Page Six.

THE PENTECOSTAL EVANGEL

September 4, 1920.

Latest Preparations for the Anti-Christ

Address Given at the 48th Conference
of the Prophetic Society, by
D. M. Pantton.

Editorial Note. In a recent issue of the Evangel, in an article on Israel's Peril, there was a quotation from the London Times, "No one who knows the facts can deny the Jews have supplied the brains and directing power of the present Bolshevik regime so fiercely maintained by torture and massacre." The address given below goes to show that back of all this, fifteen years ago, there was a deep laid plot prepared, which had for its purpose the bringing about of a great world upheaval and the setting up of a great, universal Dictator, "a King-Despot of the blood of Zion." The events of the past six years have been so much on the line of the terms of this plot, as revealed by these Protocols or secret documents of the Elders of Zion, that even worldly men are sitting up and taking notice; and prophetic students, who are conversant with Daniel and Revelation, cannot but be struck with the likeness of this plot with the things already revealed concerning the anti-christ and his plans.

We would suggest that our readers read the 12th and 13th chapters of Revelation before reading the address given below. It will be noticed that all extracts from these secret documents have been placed between quotation marks, whilst Mr. Pantton's own remarks about these extracts are not quoted thus.

The supreme proof, so far, of the horror to which Jewish apostasy is sinking, and certainly as appalling a sign of the end as we have yet seen, are the Protocols of the Elders of Zion, published at Tsarkoye Sielo, in Russia, in the year 1905. A copy of the original is in the British Museum Library, under No. 3926 d 17, stamped "British Museum, 10 August, 1906." It is said that the Russian edition was bought up mysteriously and destroyed; and we are assured that across the Russian frontier its presence in a trunk would cost a traveler his life. The editor, Professor Nilus, states that it is a true copy of original documents stolen by a woman from one of the most influential and most highly-initiated leaders of Freemasonry, at the close of a secret meeting of the "initiated" in France. "God alone knows," he says, "how numerous have been the unsuccessful attempts which I have made to bring these Protocols of the Elders of Zion to light; and now I fear that it is too late."

The Protocols' profound, if unconscious, knowledge of prophecy makes any likelihood of their being a fake extremely remote. The "Times" (May 8, 1920), in a startled and puzzled article, demanding a thorough investigation, points out the dilemma which confronts us; for published long anterior to Bolshevism, the book either reveals an uncanny power of prophecy, or else it is what it claims to be—a stolen betrayal of a world-wide conspiracy of revolution. "We are inclined to believe," says the "Spectator" (May 15, 1920), "on internal evidence, that it is not a forgery," and it is "a most powerful though dangerous work." The system revealed

in the Protocols, says Mr. St. Clair Tisdall, ("Record," April 22, 1920), "is Satanic in all its parts." Its Jewish caste should not blind us to its significance as a world-conspiracy that will embrace Gentiles equally with Jews.

I.—The Mystery of Iniquity.

The book is as cold-blooded a diabolism as I have ever read; it states the means by which this "mystery of iniquity," working in the subterranean channels of the world, intends to achieve its end. Here are the deliberately-chosen means to its goal: "Soon open disorder and bankruptcy will appear everywhere. Insuppressible babblers transform parliamentary and administrative meetings into debating meetings. Audacious journalists and impudent pamphleteers are continually attacking the administrative powers. Abuse of power will definitely prepare the crash of all institutions, and everything will fall prostrate under the blows of the raging populace. It is imperative in all countries continually to disturb the relationship which exists between people and governments—by hostilities, wars, hatred, and even martyrdom, with hunger and need, and with the inoculation of disease. Simultaneously we will throw on to the streets huge crowds of workmen throughout Europe. These masses will then gladly throw themselves upon and shed the blood of those of whom, in their ignorance, they have been jealous from childhood, and whose belongings they will then be able to plunder. The recognition of our rule will start from the very moment when the people, torn by dissensions, and smarting under the insolency of their rulers (which will have been pre-arranged by us), will yell out: 'Depose them, and give us one world-ruler, who can unify us and destroy all causes of dissension—namely, frontiers, nationalities, religions, State debts, etc.—a ruler who can give us peace and rest, which we cannot find under the government of our sovereigns and representatives.' Violence must be the principle, cunning and hypocrisy must be the rule. This evil is the only means of attaining the goal of good. Therefore, we must not stop short before bribery, deceit and treachery, if these are to serve the achievement of our cause."

II.—The Kingdom of Satan.

Power, once thus grasped, is to be wielded as unscrupulously as it is attained. The schools, the markets, the Press, the judiciary, the mob, the very souls of men—all are to be traduced and enslaved. "When we attain such a position, we shall be able, straightway, to absorb all powers of governing throughout the whole world, and to form a universal Super-government. In the place of existing governments we will place a monster, which will be called 'The Administration of the Super-government.' Its hands will be outstretched like far-reaching pincers, and it will have such an organization at its disposal, that it will not possibly be able to fail in sub-

duing all countries. Soon we will start organizing great monopolies—reservoirs of colossal wealth, an 'absolute monopoly of trade and commerce. This is already being achieved by an invisible hand in all parts of the world. We possess boundless ambitions, devouring greed, merciless revenge, and intense hatred: the secret for our successful governing consists in multiplying to such an extent the faults, habits, passions, and conventional laws of the country, that nobody will be able to think clearly in the chaos: if opposed, we must respond by creating a universal war." Exactly what has actually happened in Petrograd, the Protocols reduced to a science as far back as 1905. "We will entrust Government posts to people whose record and characters are so bad as to form a gulf between the nation and themselves, and to such people who, in case they disobey our orders, may expect judgment and imprisonment; and all this, with the object that they should defend our interests until the last breath has passed out of their bodies. Any judge who wishes to retain his post will, in order to secure this, have to obey us blindly." So the Masonic Lodges throughout the world are to be captured, and created into

An Octopus, With Its Tentacles Everywhere.

"In these lodges we will tie the knot of all socialistic and revolutionary classes of society. The most secret political plans will be known to us, and will be guided by us in their execution as soon as they are formed. Nearly all the agents in the international and secret police will be members of our lodges. The services of the police are of extreme importance to us, as they are able to throw a screen over our enterprises, invent reasonable explanations for discontent among the masses, as well as punish those who refuse to submit." So also the Press is to be bought up, control obtained over all publishing firms, and a rigid censorship established; and, "by capturing the news agencies of the world, we will be able to persuade or confuse, by printing true or false news, facts or contradictions, according as it will suit our purpose. But the public must not have the slightest suspicion of these measures; therefore, all periodicals published by us will seem to be of contradictory views and opinions."

It is to be a reign of absolute terror, based on private assassinations and constant public executions. "Every man must inevitably end by death. It is better to hasten this end in the case of people who impede our cause, than in that of those who advance it. We put Freemasons to death in such a manner, that no one, except the brotherhood, can have the least suspicion of the fact; not even the victims themselves suspect beforehand. They all die, when it is necessary, apparently from a natural death. The number of victims sacrificed by our King (see Rev. 13:15) will never exceed the number of those who have been sacrificed by Gentile sovereigns." As Na-

¹² Cfr. «Israel's Peril», *The Pentecostal Evangel* del 7 agosto 1920, pp.2-3; «Latest Preparations for the Anti-Christ», *The Pentecostal Evangel* del 4 settembre 1920, pp. 6-7

Il punto, qui, non è riaprire l'intera questione del valore storico di quei materiali; è un altro, ed è decisivo: registrare un dato di sensibilità ecclesiale. Là dove un certo pentecostalismo delle origini reagiva con allarme dinanzi a simboli, lessici e costruzioni avvertiti come incompatibili con la Scrittura, la produzione celebrativa odierna sembra invece accogliere con notevole disinvoltura designazioni semanticamente opache e genealogicamente estranee al vocabolario biblico. Il progressivo ripensamento di tale sensibilità, sino a produrre un assetto pressoché capovolto, appartiene a una vicenda storica ulteriore, che qui può essere soltanto richiamata; ma proprio questo mutamento rende il contrasto ancor più eloquente. Non è mutato soltanto il giudizio storico-politico; si è attenuata anche la capacità di avvertire, sul piano lessicale e simbolico, l'estraneità di parole e categorie non riconducibili con limpidezza alla grammatica della Scrittura. Il rovesciamento, dunque, non è soltanto ideologico: è lessicale e spirituale.

Per questa ragione, la convergenza fra «mentore» e «saggio» non va letta come una semplice coincidenza terminologica. Essa è, più radicalmente, un sintomo linguistico. Mostra che il pentecostalismo celebrativo contemporaneo, almeno in taluni suoi ambienti, avverte il bisogno di nobilitare i propri protagonisti non soltanto mediante il vocabolario della Scrittura, ma mediante quello di una sapienza mediata da figure personali, investite di autorevolezza direttiva e di una quasi paternità formativa. Ed è precisamente qui che la questione si fa grave. Quando infatti un ambiente biblico non si fida più della sufficienza del proprio lessico e, per onorare i suoi uomini, attinge a categorie gravide di prestigio extrabiblico, esso non raffina la propria lingua: ne denuncia lo slittamento. Non innalza semplicemente la memoria: la ricodifica. E quando, per celebrare i propri protagonisti, ricorre a parole che rimandano non alla trasparenza del ministero, ma a una sapienza mediata da figure personali, il problema non è più un accidente stilistico: è il sintomo di uno slittamento ormai penetrato nell'immaginario ecclesiale.

Resta, tuttavia, un'ultima possibilità interpretativa, tanto limpida nella sua formulazione quanto significativa nelle sue conseguenze: che la scelta dei lessemi «mentore» e «saggio» non sia meramente casuale, ma risponda a un riconoscibile intento celebrativo e simbolico. In tal caso, il problema non consisterebbe in una volontà soggettiva di sottrarre Francesco Toppi e Alfonso Melluso al lessico biblico, ma nell'effetto oggettivo prodotto da tale scelta terminologica: la figura ecclesiale viene rappresentata non semplicemente secondo la sobrietà del ministero, ma secondo una costellazione semantica nella quale prevalgono saggezza, autorevolezza personale, funzione formativa e prestigio simbolico. Proprio per questo, la scelta dei lessemi «mentore» e «saggio» non può essere considerata del tutto neutra: non è soltanto una formula elogiativa, ma la manifestazione linguistica di un immaginario sapienziale estraneo alla più sobria grammatica della rivelazione biblica.

3. Alla prova della Scrittura

Qui la scelta di Cusumano rivela con particolare nettezza tutta la propria dissonanza. Come si è già mostrato nei capitoli precedenti, scrivere, in una Premessa pentecostale, «fratello, mentore e amico» non equivale affatto a dire «fratello, guida e amico». Significa, piuttosto, sostituire al lessico della Scrittura un vocabolo che, anche sotto la patina del suo uso corrente, continua a recare con sé una costellazione semantica assai più densa e insidiosa: una mediazione personale del sapere e un accesso guidato a contenuti non immediatamente comuni, custoditi secondo una logica selettiva. In un ambiente evangelico-pentecostale che dichiara di vivere *sub specie Scripturae*, il risultato non è semplicemente infelice: è teologicamente grave. E lo è per una ragione tanto elementare quanto decisiva: non è la Scrittura a mancare di parole; è il conduttore pentecostale moderno, troppo spesso, a non accontentarsene più.

La questione si comprende ancor meglio alla luce di quanto è già emerso intorno alla genealogia del termine. «Mentore» non proviene dal lessico della rivelazione biblica, ma da un orizzonte omerico e mitologico, già di per sé estraneo alla coscienza della Scrittura, poi nobilitato dalla ricezione letteraria moderna e reso disponibile, sul piano semiotico, a strutture di mediazione sapienziale tutt'altro che neutre. Perciò, quando un simile vocabolo viene importato nel discorso ecclesiale, esso non introduce una semplice eleganza letteraria, ma l'eco di un universo religioso e simbolico estraneo. E già questo, in un contesto che pretende di misurarsi sulla rivelazione biblica, dovrebbe bastare a imporre un severo discernimento teologico.

Il problema, però, non si arresta alla sola etimologia. Entra infatti in gioco la coscienza storica del cristianesimo antico. Una parte cospicua della tradizione apologetica dei secoli II-IV — da Giustino Martire ad Atenagora di Atene, da Tertulliano a Origene, fino ad Agostino — non considerò affatto le divinità pagane innocue finzioni poetiche o repertori simbolici disponibili senza rischio. Al contrario, le lesse come il luogo di un inganno demoniaco: non semplici errori religiosi, ma forme culturali capaci di sedurre l'uomo e di distoglierlo dal servizio del vero Dio. Giustino afferma che gli uomini, atterriti dalle apparizioni dei demòni e incapaci di riconoscerne la natura, li chiamarono dèi e attribuirono loro i nomi che quegli stessi spiriti avevano scelto per

sé¹³; Atenagora riconduce all'azione demonica non solo il culto delle immagini, ma anche gli oracoli, le guarigioni, le visioni e gli altri fenomeni che gli uomini attribuivano agli idoli¹⁴; Tertulliano identifica dietro gli dèi del paganesimo, i loro prodigi e il loro apparato culturale l'azione di potenze demoniche¹⁵; Origene insiste sull'impossibilità di rendere onore ai cosiddetti dèi o ai demòni senza tradire il servizio dovuto al solo Dio¹⁶; Agostino, infine, respinge la rappresentazione platonico-apuleiana dei demòni come mediatori religiosamente legittimi fra uomini e dèi, trattandoli invece come spiriti superbi, nocivi e ingannatori¹⁷. Il dato complessivo, dunque, è netto: nell'impianto apologetico antico, il mondo degli dèi non costituiva un repertorio neutro, ma un sistema culturale e simbolico falsificante, capace di travestire l'inganno sotto le apparenze della sapienza. Né si trattava di un conflitto marginale o puramente devozionale. Lo scontro fra paganesimo e cristianesimo, nei primi secoli, opponeva infatti due universi culturali radicalmente antagonisti: da una parte la cultura classica, con le sue tradizioni religiose, i suoi filosofi, i suoi letterati e i suoi culti misterici; dall'altra la fede cristiana, con la sua Scrittura, la sua proclamazione e la sua verità¹⁸. I primi cristiani identificavano sovente gli dèi del paganesimo con i demòni; perciò il tempio pagano non appariva come un semplice spazio culturale alternativo, ma come un immondo ricettacolo di demòni¹⁹.

La distanza cristiana dagli dèi, pertanto, non fu soltanto terminologica: fu insieme religiosa, simbolica e culturale. Si potrebbe anzi sostenere che il cristianesimo delle origini si definì anche attraverso un rigoroso discernimento dei linguaggi religiosi, poiché miti, immagini, nomi e figure non erano affatto neutrali, ma contribuivano a edificare un mondo. E poiché la fede cristiana sottopose il patrimonio simbolico antico a una trasformazione radicale, sottraendolo alla logica ciclica, sacrale e misterica del paganesimo, essa non poteva accogliere senza vaglio una nomenclatura proveniente da un immaginario culturale antagonista. In tale quadro, attingere senza cautela a un vocabolo come «mentore» non significa affatto raffinare il linguaggio ecclesiale, ma reintrodurre, sia pure in forma letterariamente nobilitata, un'eco semantica proveniente da un immaginario che la coscienza cristiana antica aveva giudicato teologicamente ostile. Anche per questo, ciò che oggi si accredita come semplice raffinatezza terminologica, alla luce della memoria cristiana antica, si rivela assai più equivoco di quanto non voglia apparire.

¹³ Giustino Martire, *Prima Apologia*, 5

¹⁴ Atenagora di Atene, *Legatio pro Christianis*, 24-27

¹⁵ Tertulliano, *Apologeticum*, 22-24

¹⁶ Origene, *Contra Celsum*, VIII, 2-3; 24-26; 55-58; 64-65

¹⁷ Agostino, *De civitate Dei*, VIII, 14-22; IX, 1-2 e 15-23

¹⁸ Si veda GIANCARLO RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, 2 voll.: I. *Quadro storico*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1998; II. *Testi e documenti*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1998

¹⁹ GIANCARLO RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità*, GBU, Chieti-Roma, 2008, pp. 89, 97

In tale prospettiva, «mentore» non appare soltanto semanticamente improprio rispetto al lessico neotestamentario; appare anche spiritualmente equivoco, poiché reca con sé, sia pure in forma attenuata e culturalmente nobilitata, l'idea di una guida che non si limita all'insegnamento pubblico, ma si interpone come mediazione personale e introduce progressivamente gli iniziati a un sapere segreto, non immediatamente accessibile a tutti. Proprio questo tipo di mediazione, nel quale uno guida perché ritenuto depositario di un sapere più alto e non immediatamente comune, è ciò che la coscienza cristiana antica, nella sua vena apologetica più vigile, avrebbe guardato con radicale sospetto e denunciato come ingannatore. E qui la scelta terminologica diviene particolarmente problematica. Essa non introduce soltanto una parola non biblica: introduce, per onorare una figura ecclesiale, un vocabolo che affonda le proprie radici in un universo simbolico nel quale la guida è connessa a una sapienza religiosa estranea alla rivelazione biblica e a una funzione di orientamento personale che il cristianesimo antico non avrebbe affatto considerato raffinata, ma teologicamente sospetta e spiritualmente incompatibile con la rivelazione biblica.

Perciò la scelta di Cusumano non risulta semplicemente infelice: risulta doppiamente dissonante. Da un lato, perché abbandona senza alcuna necessità il limpido ventaglio del lessico biblico; dall'altro, perché lo sostituisce con un sostantivo che affonda le proprie radici in un orizzonte mitologico-religioso che la tradizione apologetica cristiana giudicò spiritualmente compromesso. La questione, dunque, non è più soltanto che «mentore» non sia una parola biblica. È che, in un contesto che pretende di custodire la purezza biblica, esso reintroduce una figura di guida e di mediazione del sapere proveniente da un universo che il cristianesimo antico non avrebbe giudicato colto o raffinato, ma spiritualmente sospetto e, in ultima istanza, riconducibile, nella lettura apologetica antica, a quel mondo demonico e ingannatore che, sotto nomi divini, miti religiosi e forme di mediazione sacrale, cercava di imporsi come via al sacro e al sapere. Ciò che oggi si accredita come eleganza lessicale, alla luce della memoria cristiana antica, si mostra come una designazione teologicamente dissonante e spiritualmente sospetta.

E questo giudizio trova la propria conferma decisiva proprio alla prova della Scrittura. Il Nuovo Testamento non pensa mai la relazione cristiana in questi termini. Cristo non dice ai suoi di istituire mentori, ma di fare discepoli. Il verbo di Matteo 28:19, *mathēteúate* (μαθητεύσατε), colloca infatti la relazione entro il discepolato cristocentrico, non entro un rapporto nel quale una figura personale si interponga come guida d'accesso a livelli ulteriori del sapere o accompagni altri verso una conoscenza più interna, quasi segreta. Il discepolato neotestamentario non è introduzione riservata a contenuti per pochi, ma ingresso pubblico nella signoria di Cristo, segnato dal battesimo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo e dall'insegnamento a osservare tutto ciò che il Signore ha comandato. Non una progressione iniziatica, dunque, ma una sequela ecclesiale integralmente normata dalla parola di Cristo.

Paolo, in Colossesi 1:28, non parla di *mentoring*, ma di *katangéllomen* (καταγγέλλομεν), *nouthetoûntes* (νουθετοῦντες) e *didáskontes* (διδάσκοντες), vale a dire di annunciare, ammonire e insegnare. Il movimento dell'annuncio apostolico non è selettivo né riservato, ma ecclesialmente pubblico e universalmente aperto²⁰. In 2 Timoteo 2:2, poi, il paradigma non è quello di una guida iniziatica, ma quello dell'affidamento del deposito apostolico a uomini fedeli, capaci di insegnare anche ad altri. In tale contesto pastorale il lessico della *parathékē* (παραθήκη), del deposito custodito, non rinvia affatto a una segretezza esoterica, bensì alla conservazione fedele della verità rivelata perché sia trasmessa integralmente nella Chiesa. Si tratta, certo, di custodia, ma di custodia ecclesiale, non di amministrazione selettiva del segreto²¹.

In 1 Pietro 5:2, poi, gli anziani non vengono affatto esortati a divenire mentori del gregge, ma a pascerlo e a sorvegliarlo²². E quando Paolo avverte il bisogno di distinguere con maggiore finezza le relazioni formative nella Chiesa, non ricorre a designazioni culturalmente ambigue, ma oppone con nettezza *paidagōgoi* (παιδαγωγοί), cioè pedagoghi, e padri, in 1 Corinzi 4:15. Anche qui la differenza è decisiva: la paternità di Paolo non è iniziatica, bensì evangelica, poiché egli ha generato i credenti «in Cristo Gesù mediante il vangelo». L'autorità formativa, dunque, non deriva da una superiorità sapienziale privata, ma dall'annuncio del Cristo crocifisso e risorto. Lo stesso quadro ricompare in Efesini 4:11-16: i ministeri sono dati da Cristo ascenso non per introdurre alcuni a una sfera interna del sapere, ma per l'edificazione del corpo intero, sino alla comune maturità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio.

Il quadro, dunque, è di una chiarezza che non lascia adito a scappatoie: nel Nuovo Testamento l'autorità spirituale non consiste nell'introdurre a una sfera interna di conoscenze segrete, custodite da pochi e dischiuse per gradi, ma nel custodire, trasmettere e servire pubblicamente la

²⁰ In Colossesi 1,28 l'insistenza su «ogni uomo» — ὃν ἡμεῖς καταγγέλλομεν, νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ — mostra con particolare chiarezza che l'annuncio apostolico non è strutturato secondo un principio di selezione esoterica, ma secondo una destinazione universalmente aperta, benché ecclesialmente ordinata. La sapienza di cui Paolo parla non è un sapere occulto trasmesso per gradi a pochi iniziati, bensì la sapienza cristologica resa pubblica nella proclamazione del Cristo e finalizzata alla presentazione di ogni credente maturo in lui.

²¹ Il lessico pastorale del «deposito» va letto alla luce di 1 Timoteo 6,20 e 2 Timoteo 1,12.14, dove ricorre il tema della *παραθήκη* (*parathékē*), vale a dire della verità affidata e custodita. Si tratta, però, di una custodia finalizzata alla fedeltà della trasmissione ecclesiale e non alla segregazione iniziatica del sapere. Il contenuto non viene sottratto alla comunità mediante gradi d'accesso, ma preservato da corruzione perché possa essere insegnato integralmente ad altri uomini fedeli. La differenza rispetto a ogni logica esoterica è dunque strutturale: nel Nuovo Testamento il deposito è custodito per essere trasmesso; nell'esoterismo il segreto è custodito per essere selettivamente amministrato.

²² In 1 Pietro 5,2 i due verbi sono *ποιμάνετε* (*poimánate*) ed *ἐπισκοποῦντες* (*episkopoûntes*): il primo rinvia all'atto pastorale del pascere il gregge, il secondo alla vigilanza e alla sorveglianza esercitate su di esso. Entrambi appartengono al lessico pubblico, ecclesiale e funzionale della cura comunitaria; nessuno dei due suggerisce una mediazione iniziatica, una guida a contenuti riservati o una superiorità sapienziale amministrata per cerchie interne. Anche qui il Nuovo Testamento nomina il ministero con sobrietà concreta, non con categorie simbolicamente opache.

verità biblica rivelata in Cristo. È precisamente qui che si misura tutta l'inadeguatezza del termine scelto da Cusumano. «Mentore» non aggiunge nulla alla precisione del lessico neotestamentario; vi si sovrappone come un corpo estraneo. E vi si sovrappone non per necessità, ma per sostituzione. Non chiarisce: devia. Non serve la verità già data: la ricodifica entro una grammatica relazionale che il Nuovo Testamento semplicemente non conosce. Né è casuale che Paolo, in 2 Corinzi 4:2, definisca il proprio ministero non mediante arcane mediazioni, ma mediante la *phanérōsis tēs alētheías* (φανέρωσις τῆς ἀληθείας), la manifestazione della verità.

L'intero lessico neotestamentario è limpido, pubblico ed ecclesiale, intriso di cristologia; «mentore», al contrario, introduce una designazione che si colloca fuori da tale orizzonte e che, proprio per questo, produce un effetto non soltanto extrabiblico, ma obliquamente disallineato rispetto alla grammatica cristologica del Nuovo Testamento. Il punto è decisivo e non va eluso. Nel Nuovo Testamento la relazione formativa è pensata a partire da Cristo, sotto Cristo e verso Cristo; non a partire da una figura di mediazione che, per la sua stessa configurazione semantica, tende a concentrare nell'uomo ciò che la Scrittura subordina a Cristo, a nobilitare l'interposizione personale e a insinuare l'idea di un accesso guidato a un livello più interno del sapere, custodito come segreto e concesso progressivamente agli iniziati. Ma dove la mediazione si addensa impropriamente nell'uomo, il primato di Cristo si offusca; e dove il primato di Cristo si offusca, la cristologia non viene frontalmente negata, ma rischia di essere funzionalmente indebolita. È precisamente questa la gravità del caso: non la contraddizione aperta, che sarebbe almeno riconoscibile, ma lo slittamento obliquo, che si presenta come finezza linguistica mentre indebolisce dall'interno la teologia biblica.

Perciò qui non siamo dinanzi a una semplice improprietà espressiva, né a un incidente terminologico privo di conseguenze. Non una mediazione iniziatica, non una grammatica del segreto, non una nobiltà terminologica estranea alla semplicità teologica della rivelazione biblica. Quando una deriva lessicale di questo genere provenga, poi, non da un lettore qualunque, ma dal titolare di una cattedra di Teologia Sistemica in un Istituto Biblico, essa cessa di essere un dettaglio stilistico e assume il peso di un sintomo dottrinale. In superficie la cristologia può anche restare formalmente ortodossa; ma se il lessico impiegato comincia a eroderne il centro, a ridistribuire impropriamente la mediazione e a insinuare categorie estranee al vocabolario biblico e apostolico, allora non si è più nel campo della semplice disattenzione. Si è già, sia pure in forma sottile e non dichiarata, in prossimità di una grave distorsione lessicale del primato cristologico: non quella che nega apertamente il nome di Cristo, ma quella che, senza negarlo a parole, ne incrina la signoria proprio nel linguaggio con cui si pretende di onorarlo. Ed è precisamente a questo punto che l'argomento di Cusumano mostra la propria fragilità: non perché la Scrittura difetti di categorie con cui nominare relazioni di autorità, di cura e di formazione, ma perché difetta, semmai, la pazienza di lasciarsene disciplinare.

Il Nuovo Testamento conosce anziani, sorveglianti, pastori, maestri, servitori, collaboratori, padri nella fede, ciascuno entro contesti specifici e teologicamente vigilati. Non conosce mentori. E non li conosce non per povertà espressiva, ma perché pensa la vita della Chiesa secondo un'altra grammatica: non quella di una conoscenza segreta, propria delle mediazioni esoteriche e delle categorie spiritualmente ingannevoli che il Nuovo Testamento invita a discernere, ma quella della verità pubblicamente annunciata nello Spirito di verità; non quella dell'iniziazione, ma quella del discepolato e della trasmissione fedele dell'Evangelo.

La Scrittura, in altre parole, non soffre affatto di povertà lessicale. Soffre, semmai, il lettore che non si accontenta più delle sue parole. Ed è qui che la diagnosi si fa grave. Quando un ambiente religioso continui a proclamare la sufficienza della Bibbia, ma, nel momento stesso in cui debba nominare le proprie relazioni spirituali, avverta il bisogno di ricorrere a un lessico esterno e simbolicamente più opaco, non siamo più dinanzi a un semplice vezzo stilistico. Siamo dinanzi a una crisi dell'istinto biblico. Il lessico della rivelazione biblica appare d'un tratto troppo semplice, e allora lo si integra, lo si corregge; ma proprio così lo si abbandona.

Alla luce di questa misura scritturale, la scelta di Cusumano riesce ancor meno difendibile. Per designare Francesco Toppi, egli aveva a disposizione formule biblicamente assai più pertinenti, teologicamente vigilate e semanticamente più limpide, pienamente consone a un contesto evangelico-pentecostale. Le ha invece accantonate. Ha preferito «mentore». E questa preferenza, proprio perché non necessaria, si fa rivelatrice. Non manifesta una maggiore ricchezza lessicale, ma una minore fiducia nel lessico della Scrittura. Non attesta finezza teologica: denuncia uno slittamento dell'immaginario ecclesiale. Non segnala profondità: rivela una crisi del discernimento spirituale che, se portata alle sue estreme conseguenze, si colloca nella direzione che il Nuovo Testamento ammonisce come abbandono della verità ricevuta.

Ed è precisamente qui che la domanda non può più essere elusa: si tratta di un inciampo o di un sintomo?

4. Da uno scivolone a un sintomo

Se il lessico rivela un criterio, il problema non concerne più soltanto chi scrive, ma anche chi ne rivede il testo, chi lo lascia passare e chi consente che un simile vocabolo si accrediti senza resistenza nella lingua ecclesiale.

IL FILTRO DI ELISEO CARDARELLI

Ad aggravare ulteriormente il quadro interviene un'ammissione dello stesso Cusumano, il cui rilievo è maggiore di quanto forse egli stesso supponga, là dove scrive nella *Premessa*:

«Un ringraziamento va anche a Eliseo Cardarelli che ha rivisto le bozze arricchendole di consigli e appunti. D'altronde, questa è stata anche la sua storia».

Se Cardarelli ha realmente rivisto le bozze, quel «mentore» non resta più soltanto una scelta isolata dell'autore, ma risulta passato attraverso un ulteriore livello di lettura. E ciò rende il problema più significativo. Quel vaglio, infatti, non appartiene a un lettore qualunque, ma a una figura di rilievo nel contesto ADI: segretario delle Assemblee di Dio in Italia, docente di Teologia Esegetica presso l'Istituto Biblico Italiano e, per molti anni, anche suo direttore. Ne consegue che un termine filologicamente improprio e biblicamente dissonante non è stato soltanto scritto da chi insegna Teologia Sistemática, ma è stato anche letto e non segnalato da chi, per formazione esegetica ed esperienza ecclesiale, avrebbe potuto coglierne la problematicità. A questo punto, la questione non riguarda più una semplice scelta individuale: assume il profilo di un problema di sensibilità teologica e di filtro redazionale.

Né gioverebbe sostenere che si tratti di un episodio isolato. Il termine «mentore» circola da tempo nella pubblicistica ufficiale delle Assemblee di Dio in Italia²³; e ciò conferma che non siamo dinanzi soltanto a un inciampo privato, ma a un lessema ormai accolto con una certa naturalezza nel linguaggio denominazionale. Proprio per questo il dato diviene rivelatore: mostra l'introduzione, nella lingua ecclesiale, di un lessico spiritualmente opaco e non pienamente riconducibile al vocabolario della rivelazione. Quando tale sostituzione investe il linguaggio con cui si pretende di onorare Cristo e i suoi ministeri, non siamo più dinanzi a una semplice improprietà: siamo davanti a una distorsione lessicale del discernimento biblico. Se figure così esposte, sul piano teologico e istituzionale, non avvertono più la dissonanza di una parola siffatta, e se quel medesimo vocabolo transita da anni senza incontrare rilievi pubblici nella lingua della denominazione, allora non si è più dinanzi a un incidente isolato, ma a un sintomo ormai sedimentato.

La deriva, del resto, appare più vasta e ha già lasciato tracce documentabili nel linguaggio del vertice ADI. Lo si è mostrato altrove, analizzando la delibera del Consiglio Generale delle Chiese sul cosiddetto «dialogo interreligioso»: anche in quel caso il problema non risiedeva soltanto nel fatto, ma nel lessico prescelto per presentarlo, normalizzarlo e amministrarlo verbalmente²⁴. Il medesimo riflesso riaffiora anche qui. Mutano i contesti; non muta la logica.

IL SILENZIO PASTORALE

È precisamente per questo che la questione non può essere consegnata al silenzio. A questo punto, l'interrogativo non investe più soltanto chi ha scritto, chi ha rivisto o chi ha lasciato circolare il vocabolo senza opporvi resistenza; raggiunge l'intero corpo pastorale delle Assemblee di Dio in Italia e, per riflesso, la coscienza stessa dei fedeli. Se infatti un termine di tale portata semantica può essere adoperato da chi insegna Teologia Sistemática, lasciato passare da chi insegna esegesi biblica, sedimentarsi nella pubblicistica ufficiale della denominazione e transitare senza allarme nel lessico pubblico ecclesiale, allora il problema non riguarda più soltanto due nomi, ma una più ampia assuefazione a categorie estranee alla Scrittura.

Ed è qui che ogni pastore delle ADI — se davvero intende il proprio ministero come vocazione ricevuta da Dio e non come semplice funzione esercitata entro equilibri istituzionali — dovrebbe arrestarsi e domandarsi, dinanzi al Signore, se non stia tollerando con eccessiva

²³ GIORGIO BOTTURI, «La Scuola Domenicale un'istituzione in declino?», in *Risveglio Pentecostale*, aprile 2011, p. 3; GIUSEPPE CRISCENTI, «La pneumatologia come fondamento del movimento pentecostale», in *Risveglio Pentecostale*, aprile 2021, p. 13; ELIO VARRICCHIONE, «Lasciamo il segno di Dio», in *Risveglio Pentecostale*, settembre 2022, p. 5.

²⁴ Vd. FILIPPO CHINNICI, «Il lessico dell'ambiguità. La delibera del CGC tra dialogo interreligioso e ipocrisia teologica» <https://storiapentecostale.org/lessico-ambiguita-delibera-cgc-dialogo-interreligioso-adi/>

leggerezza ciò che un tempo avrebbe riconosciuto senza esitazione come spiritualmente deviante o comunque bisognoso di severo discernimento. Le derive più insidiose quasi mai irrompono nella forma della negazione frontale: avanzano piuttosto per slittamenti successivi, per vocaboli apparentemente innocui, per formule rispettabili che non scandalizzano nell'immediato, ma corrodono poco a poco il criterio spirituale. E quando il linguaggio muta senza suscitare vigilanza, non è il solo vocabolario ad essersi alterato: è già il discernimento ad essersi indebolito.

Nessuno, qui, dovrebbe rifugiarsi nell'alibi della marginalità. Non siamo dinanzi a una parola qualunque, né a un dettaglio stilistico secondario. Siamo dinanzi a un segnale; e i segnali, quando si accumulano, cessano di essere accidenti e diventano sintomi. Se dunque il corpo pastorale non avverte più la dissonanza di un vocabolo semanticamente ambiguo, genealogicamente estraneo al lessico biblico e teologicamente non allineato alla grammatica della fede apostolica, allora la domanda non investe più soltanto il lessico, ma il vigore stesso del criterio spirituale e teologico in base al quale si giudica, si ammonisce e si custodisce il gregge.

Un corpo pastorale realmente vigile, in una simile circostanza, non dovrebbe limitarsi a registrare il fatto in silenzio, né rifugiarsi nella prudenza passiva di chi lascia correre. Dovrebbe chiedere chiarimenti, formulare rilievi, promuovere correzione fraterna e pastorale. Poiché, quando la lingua ecclesiale si lascia attraversare da vocaboli teologicamente dissonanti senza che sorga alcuna domanda, senza che venga formulato alcun rilievo, senza che si apra un confronto serio, il silenzio cessa di essere prudenza e diventa passività. E quando tale passività si prolunga, essa contribuisce alla normalizzazione del problema.

Basta registrare questo dato: una chiesa che continui a professarsi biblica non può indulgere verso un lessico che non conservi più la limpidezza scritturale del nominare né l'istinto spirituale del discernere. E un pastorato che non reagisca quando la lingua ecclesiale si opacizza rischia, senza neppure avvedersene, di custodire il gregge con minore vigilanza. Il pastore che non discerne non conduce più con la stessa chiarezza lungo i sentieri della Parola, ma espone la comunità a un linguaggio nel quale la coscienza si disabituava lentamente alla precisione biblica e si assuefa, quasi senza accorgersene, a categorie che la Scrittura non autorizza. E quando tali categorie risultano già segnate da suggestioni esoteriche e massoniche, il danno non è più soltanto lessicale: diventa pastorale, ecclesiale e spirituale.

Ma la responsabilità non si arresta ai pastori. Anche i fedeli, quando avvertono una dissonanza e tuttavia scelgono di non interrogare ciò che viene loro proposto come linguaggio legittimo, finiscono per contribuire, almeno di fatto, a un clima di assuefazione. Vi sono momenti nei quali chiedere spiegazioni non è spirito polemico, ma dovere di coscienza; e domandare conto del linguaggio con cui si nominano le realtà della fede non è insubordinazione, ma vigilanza. Il gregge che non interroga più ciò che gli viene posto dinanzi come linguaggio legittimo finisce

col ricevere senza resistenza una terminologia che, proprio perché appare rispettabile, può diventare tanto più insidiosa.

VINCENZO MOLINARO E LA MEMORIA SELETTIVA

Ma la responsabilità non si esaurisce nel lessico. Essa investe altresì il modo stesso in cui una memoria viene edificata, custodita e trasmessa. Per questa ragione occorre aggiungere, non in forma accessoria ma con rigorosa serietà storica, un'ulteriore osservazione: vi erano anche altre persone che, per concreta prossimità a Francesco Toppi, per conoscenza diretta del suo ministero e per coinvolgimento personale in passaggi non secondari della sua vicenda ecclesiale, avrebbero potuto offrire un contributo tutt'altro che marginale alla sua ricostruzione biografica. In un lavoro che aspiri, se non alla piena scientificità, almeno a una qualche solidità documentaria, simili voci non avrebbero dovuto restare ai margini.

Penso, per esempio, al pastore Vincenzo Molinaro, la cui conoscenza diretta di segmenti rilevanti della vicenda di Francesco Toppi avrebbe potuto costituire un apporto difficilmente surrogabile. Né si tratterebbe, nel suo caso, di una voce periferica o soltanto affettivamente prossima. Molinaro fu, agli inizi degli anni Ottanta del secolo scorso, pastore dei giovani nella chiesa ADI di Roma, di cui Toppi era pastore, nonché suo segretario particolare, in una posizione di quotidiana prossimità e di fiduciaria collaborazione, non dissimile da quella che, nel medesimo torno di tempo, Vito Nuzzo occupava accanto a Rito Corbo, allora direttore dell'Istituto Biblico Italiano. Fu inoltre, per molti anni, docente del medesimo Istituto, membro del suo comitato, organizzatore dei raduni nazionali giovanili e segretario della rivista *Cristiani Oggi*, allora a cadenza quindicinale, fondata da Gianfranco Arcangeli (1942–1983), la cui morte violenta meriterebbe, da sola, un supplemento di memoria e di verità. Fu del resto proprio dopo la morte di Arcangeli che Vincenzo Molinaro divenne docente di «Storia del Cristianesimo» presso l'Istituto Biblico Italiano. Un suo eventuale contributo, ove vi sia stato, assumerebbe dunque il valore non accessorio di una testimonianza interna, competente e qualificata.

Il punto, qui, non riguarda la cortesia dei rapporti personali, ma la qualità del metodo. Una biografia che voglia sottrarsi, per quanto possibile, ai limiti dell'affetto selettivo non può permettersi di restringere eccessivamente il perimetro delle voci ascoltate. Se, in apertura, si dichiara di non avanzare pretese di scientificità, tanto più si dovrebbe compensare tale limite con l'ampiezza delle testimonianze e con la pluralità degli sguardi. Diversamente, il rischio è evidente: la memoria agiografica subentra alla ricostruzione, e l'omaggio affettivo rischia di trasformarsi in narrazione eccessivamente governata.

E anche qui il problema non è affatto secondario. Quando il perimetro testimoniale si restringe sempre ai medesimi nomi, ai medesimi circuiti, alle medesime fedeltà, il racconto cessa a poco

a poco di essere restituzione storica e comincia a funzionare come gestione interna della memoria. A quel punto non si selezionano più soltanto le fonti; si seleziona l'immagine da consegnare ai lettori. E una memoria così amministrata non illumina davvero la figura che pretende di onorare: la filtra, la semplifica, la rende meno problematica.

Nel mio caso, la questione non rimane neppure sul piano delle ipotesi. Sono infatti in possesso di elementi testimoniali provenienti dai pastori Vincenzo Molinaro, Bruno Frattarelli, Alfredo Perna Sr. e da diversi membri della chiesa di Roma, i quali possono aggiungere dettagli importanti alla biografia di Toppi. Il solo fatto che simili apporti esistano e possano integrare in modo non marginale il quadro già basta a mostrare quanto fragile divenga ogni pretesa di sufficienza narrativa quando la memoria venga costruita entro un circuito troppo stretto di voci autorizzate.

UN BREVE RICORDO PERSONALE

A questo punto, e in diretto rapporto con quanto si è appena osservato circa la selezione della memoria, si rende necessaria una testimonianza personale, non come digressione autobiografica, ma come riscontro diretto a un problema già chiarito, sul piano filologico, nel capitolo precedente. Ciò che là è emerso alla prova della Scrittura riceve qui conferma sul piano dell'esperienza. Mi limiterò, per ora, a pochi ricordi strettamente circoscritti al perimetro del presente volume, riservando a un'eventuale trattazione più ampia ciò che qui sarebbe prematuro sviluppare.

Sono stato vicino a Francesco Toppi non da osservatore esterno, non per via indiretta, non attraverso la sola mediazione postuma dei documenti, ma come uomo formatosi sotto il suo ministero. E, diversamente da Salvatore Cusumano, l'ho avuto anche come pastore. Il dato non è marginale, poiché incide sulla prospettiva concreta dalla quale una figura viene conosciuta, percepita e, infine, nominata.

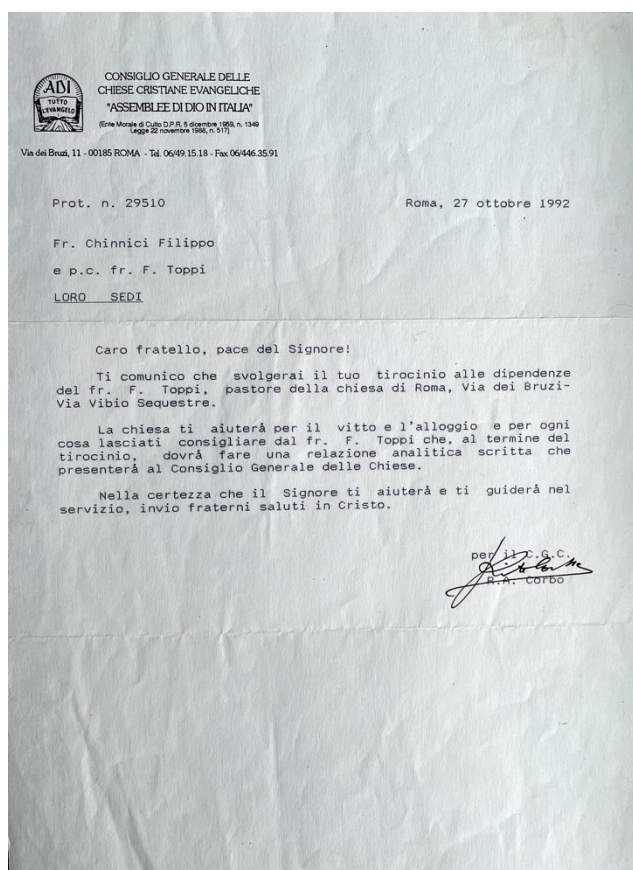
Fu lo stesso Toppi a incoraggiarmi, con singolare nettezza, verso il pastorato a tempo pieno nelle ADI, in un momento nel quale, concluso il terzo anno dell'Istituto Biblico Italiano, ancora indugiavo a presentare la domanda, pur avvertendo già interiormente quella direzione. Il 4 luglio 1993, al termine del culto delle ore 18, nell'atrio di via Repetti, a Roma, mentre mi accingevo a chiudere la libreria della chiesa, della quale ero allora responsabile, egli, trattenendosi con altre persone a pochi metri di distanza, mi disse a voce alta: «Allora questa domandina la facciamo o no? Che aspetti?».

Per quanto mi consta, sono stato anche l'unico studente, nella storia delle ADI, ad aver svolto direttamente con Francesco Toppi il tirocinio del terzo anno dell'Istituto Biblico Italiano presso la chiesa di via dei Bruzi 9-11, a Roma; e sarei lieto di essere corretto, qualora risultasse un caso diverso. Fu ancora lui, dieci anni più tardi, a incoraggiarmi verso il Canada. Ma questa appartiene a un'altra vicenda, più complessa, che esula dall'orizzonte proprio di queste pagine.

Sono stato, dunque, membro della comunità affidata alle sue cure pastorali. E, riavvolgendo per un istante il filo della memoria, quando avevo appena vent'anni fu proprio lui a volermi come insegnante della scuola domenicale per i miei coetanei nella

chiesa di Roma, in via Repetti, ancor prima che frequentassi il secondo anno dell'IBI. Né ciò avvenne in un contesto di assoluta inesperienza, poiché già collaboravo gratuitamente con ADI-Media come revisore di volumi e dei Manuali della Scuola Domenicale, e mi era stato inoltre chiesto di scrivere per *Cristiani Oggi*, allora la rivista più diffusa e autorevole — benché non ufficiale — delle Assemblee di Dio in Italia.

Ricordo ancora che, proprio durante il tirocinio pratico del terzo anno dell'Istituto Biblico Italiano, svolto con lui, Francesco Toppi mi confidò la propria incertezza circa la scelta di colui che avrebbe dovuto essergli affiancato come co-pastore in via dei Bruzi, anche in vista di una sua progressiva successione. In quel contesto mi chiese un parere fra Salvatore Cusumano ed Eliseo Cardarelli, poiché — secondo le sue stesse parole — il cuore gli suggeriva un nome e la mente gliene suggeriva un altro. Ne rimasi lusingato, anche in ragione della sproporzione tra la mia giovane età e l'esperienza già maturata dai due candidati, entrambi pastori già avviati e ben più esperti di me. Col senno di poi, non saprei dire se quella richiesta fosse interamente spontanea o se contenesse anche un elemento esplorativo. Poco importa: gli dissi ciò che pensavo. E tuttavia, fin da allora, mi accompagnò una perplessità destinata a riaffiorare più tardi: come potesse accadere che, in una questione tanto rilevante, egli stesso avvertisse una tensione fra quelle che chiamava le indicazioni del cuore e quelle della mente, senza giungere subito a una decisione spiritualmente pacificata.



Una possibile chiave interpretativa mi si offrì alcuni anni più tardi, quando il Consiglio Generale delle Chiese ADI mi propose di lasciare le chiese di Vasto e di Gissi, in provincia di Chieti — quest'ultima fondata da Lucia Menna e visitata, fra gli altri, da Pietro Ottolini e Luigi Francescon — per trasferirmi in Sicilia, a Caltanissetta, a motivo di problemi insorti in quel tempo con Nazzareno Ulfo. Alla mia obiezione — «non ne sono certo; ho bisogno di pregare» — secondo il mio ricordo, Salvatore Di Stefano, a nome dell'intero CGC allora presente, replicò: «Non serve che preghi. Abbiamo già pregato noi per te».

Avrei molto altro da narrare, ma non gioverebbe, almeno per ora, sospingere oltre questa linea memoriale. Ho richiamato questi ricordi unicamente per chiarire che non parlo di Toppi come di una figura mitizzata post mortem, bensì di un uomo da me conosciuto nel concreto della vita ecclesiale e nel riserbo della sua sfera privata. Ho trascorso con lui giornate intere, accompagnandolo più volte in vari uffici, all'INPS e altrove. In altri termini, l'ho conosciuto nella prossimità effettiva dei rapporti, delle decisioni, dei colloqui riservati e degli atti di fiducia.

Francesco Toppi era una figura di indubbio carisma e di tratto paterno, con pregi e limiti. Nel privato appariva diverso da come si offriva in pubblico: sapeva sorridere, far sorridere e farsi amare; ma, soprattutto negli anni della vecchiaia, appariva altresì più esposto al peso di coloro che gli stavano accanto con maggiore continuità. Quando poi mi allontanai da Roma, trovandomi fra Gissi e Vasto, mutarono inevitabilmente anche gli equilibri relazionali che vi erano attorno a lui. Venuta meno la mia prossimità, altre presenze finirono verosimilmente con l'acquistare un rilievo ben maggiore, sino a orientare, almeno per quanto allora mi fu dato di osservare, il modo in cui egli veniva a percepire persone e situazioni.

Mi è stato inoltre riferito da più pastori che, interrogato in privato sul ruolo fortemente paterno esercitato da Francesco Toppi nella propria vicenda ministeriale, Cusumano avrebbe reagito con insofferenza, sino a dire:

«Ma anche io ho insegnato molto a lui».

Non assumo qui tali riferimenti come dato definitivamente accertato, né intendo fondare su di essi un giudizio personale. Li richiamo soltanto perché, se confermati, mostrerebbero quanto delicato sia il rapporto tra memoria, gratitudine, autorappresentazione e ricostruzione biografica. Per quanto ho conosciuto personalmente dell'uno e dell'altro, resta difficile sottrarsi all'impressione che Toppi abbia avuto un ruolo decisivo nella formazione ministeriale e nella traiettoria ecclesiale di Cusumano. Proprio per questo, ogni ricostruzione che attenui eccessivamente tale debito dovrebbe essere sottoposta a particolare cautela storica e morale.

Ricordo, infine, fra i molti episodi che potrei ancora evocare, uno che oggi assume un valore pressoché paradigmatico. Notando la mia passione per le lingue bibliche e la mia ostinazione

nello studio, Francesco Toppi mi disse un giorno, in privato e non senza un certo disagio: «Va bene, studia le lingue bibliche, ma cerca di non farlo sapere. Non dirlo nemmeno a Salvatore ed Eliseo. Il nostro ambiente non è pronto». Si riferiva a Cusumano e a Cardarelli, con i quali, in quel tempo, intrattenevo rapporti di sincera amicizia. Né mancherebbero, a volerli raccogliere, altri episodi privati istruttivi, soprattutto riguardo al secondo, con il quale avevo condiviso il medesimo primo corso dell'Istituto Biblico e stretto un'amicizia segnata anche da una certa complicità, pur essendo egli di dieci anni più anziano di me. Avevo venticinque anni e, allora, non avrei compiuto un solo passo senza la sua approvazione. Solo più tardi compresi fino a che punto quella frase non designasse un limite generico dell'ambiente, ma rinviasse, in maniera assai più concreta, alle resistenze di taluni ambienti interni, più sensibili alla conservazione degli equilibri che alla promozione dello studio critico. Il seguito degli eventi mi indusse, del resto, a riconoscere che quella prudenza non era priva di fondamento. Proprio per questo il ricordo conserva oggi un valore che oltrepassa di molto la memoria personale: esso illumina dall'interno il clima di sospetto che, in certi circuiti, ha circondato non l'errore, ma lo studio serio; non l'arbitrio, ma la competenza.

Ed è precisamente per questo che posso affermarlo con piena cognizione di causa: «mentore» è la parola sbagliata. Io non l'ho mai conosciuto sotto una simile designazione. Se devo nominare, con la maggiore onestà possibile, la forma relazionale entro la quale ho conosciuto Francesco Toppi, la definizione che più vi si approssima non è quella del mentore, ma quella di un pastore autorevole dal tratto paterno. Come si è già mostrato nel capitolo precedente, la differenza non è affatto tenue: è radicale. «Mentore» non appartiene al lessico della Scrittura, né alla memoria viva del pentecostalismo delle origini; rinvia, piuttosto, a un'altra genealogia e a un'altra logica relazionale. Perciò, applicato a Toppi, non chiarisce: altera. Non innalza la figura che pretende di onorare, ma la trasferisce entro un orizzonte semantico estraneo alla sua autentica fisionomia pastorale.

A questo punto, il quadro si offre con sufficiente nitidezza. Non siamo più dinanzi a uno scivolone occasionale, né a una semplice improprietà di formulazione. Quando una parola semanticamente ambigua attraversa senza resistenza i vagli teologici e istituzionali; quando il corpo pastorale non ne avverte più l'estraneità rispetto alla grammatica della Scrittura; quando la memoria biografica viene amministrata entro perimetri selettivi e circuiti interni di legittimazione; e quando persino una testimonianza diretta risulta eccentrica rispetto alla narrazione autorizzata, allora il problema non concerne più il fatto isolato, ma la struttura culturale e linguistica che lo rende possibile e lo normalizza. Ed è da questa struttura, ormai visibile nella sua logica interna, che occorre ripartire per comprendere il rovesciamento di cui si dirà nel capitolo seguente.

5. Dal «linguaggio di Sion» al rovesciamento

Il pentecostalismo italiano delle origini nacque prevalentemente entro il ceto popolare e negli strati meno abbienti della società. In un'Italia ancora largamente segnata dall'analfabetismo, non pochi credenti impararono a leggere proprio sulle pagine della Scrittura. Per molti di essi la Bibbia non fu soltanto il libro della fede, ma anche il libro dell'alfabetizzazione e della stessa formazione linguistica: non solo norma del credere, ma scuola della parola. In tale contesto si comprende quella realtà che, nel lessico orale e memoriale dell'ambiente pentecostale, è stata a lungo designata come «linguaggio di Sion»: non un gergo artificiale, né un semplice repertorio di citazioni, ma un'immersione così profonda nella Scrittura da farne la matrice della predicazione, della preghiera e del parlare ordinario. La formula non va retroproiettata ingenuamente come autodesignazione tecnica delle prime fonti, ma neppure può essere liquidata come coloritura interna priva di consistenza storica. Essa rinvia piuttosto a un fatto ben riconoscibile: la Bibbia non costituiva, per quei credenti, un deposito esterno di formule devote, bensì la forma stessa del pensare, del giudicare e del nominare la realtà. La loro parlata, per riprendere l'espressione evangelica, «li dava a conoscere» (Matteo 26:73), poiché la Scrittura non informava soltanto la dottrina, ma plasmava il modo di narrare l'esperienza, di interpretare gli eventi e di configurare le relazioni ecclesiali.

Non si vuole, con ciò, costruire una mitopoiesi, né sostenere che i pentecostali delle origini parlassero in ogni circostanza come un florilegio ambulante di versetti. Il punto è più preciso: essi appartenevano a una «comunità di parola» nella quale la Scrittura fungeva da principio regolatore del dire. Essa formava la testimonianza, l'autonarrazione, la memoria e perfino i giudizi pratici. La distinzione è decisiva. Una cosa è la versettologia, altra una cultura linguistica conformata dalla Scrittura. Il primo pentecostalismo italiano apparteneva chiaramente a questo secondo caso.

Le fonti consentono di affermarlo con sufficiente sicurezza. Autobiografie, testimonianze, memoriali, narrazioni missionarie e pubblicistica delle origini attestano l'esistenza di una lingua

comunitaria intensamente biblicizzata. La prova più solida non risiede nella registrazione stenografica del parlato quotidiano, che naturalmente non possediamo, ma nel discorso comunitario formalizzato, scritto e orale, dal quale si può inferire con elevato grado di probabilità storica il riflesso di quella saturazione scritturale anche sulla parlata ordinaria. Negare il fenomeno solo perché non disponiamo della trascrizione della conversazione quotidiana significherebbe confondere l'assenza di una determinata tipologia di prova con l'inesistenza del fatto.

Si può dunque parlare, con pieno rigore, di un lessico fortemente biblicizzato: non di una vaga coloritura religiosa, ma di un idioma comunitario nel quale formule, cadenze e criteri di giudizio scaturivano direttamente dal tessuto scritturale. La Bibbia, letta assiduamente, meditata e richiamata senza sosta, cessava di essere per molti un semplice libro di riferimento e diventava la matrice del lessico e della percezione del mondo. Espressioni quali «pari consentimento», «promessa», «ubbidienza», «testimonianza», «Parola», «guida del Signore», «opera», «rompere il pane» — per riprendere più esattamente il francesismo della Diodati e della Riveduta Luzzi —, «anime», «edificazione», «sana dottrina» non costituivano meri abbellimenti devozionali, ma categorie di percezione e di giudizio. La Scrittura non rimaneva confinata al pulpito: una volta interiorizzata, traboccava nella parola quotidiana, nella lettura degli eventi e nel modo stesso di nominare l'esperienza.

Per questo conviene parlare non di gergo, ma di una vera e propria comunità di parola. Il linguaggio non costituiva l'espressione privata di singoli individui, bensì un repertorio condiviso di forme riconoscibili, di norme implicite e di criteri spirituali interiorizzati. Qui il lessico non adornava l'identità: la generava. E quando il linguaggio genera identità, il suo mutamento non è mai innocente.

Il raffronto con altri contesti segnati da un'intensa immersione biblica aiuta a comprendere meglio il fenomeno senza alterarne la specificità storica. Il cosiddetto *language of Canaan* del protestantesimo anglofono, il revivalismo, il mondo puritano e, in altra forma, l'esperienza quacchera mostrano che una comunità può sviluppare un registro riconoscibile a partire dalla propria familiarità con il testo sacro. Il punto non è genealogico, ma strutturale: lettura assidua, oralità comunitaria, memorizzazione, testimonianza e forte intertestualità producono una forma linguistica condivisa che delimita identità e appartenenza. In tale prospettiva, il primo pentecostalismo italiano non appare come un ambiente che si limitasse a citare la Bibbia, ma come una realtà nella quale la Bibbia aveva assunto la funzione di lessico primario del mondo.

Ed è precisamente questo a rendere tanto più grave il contrasto con il presente. Ciò che alle origini si manifestava come immersione nella Parola sembra essersi progressivamente capovolto. Se allora il linguaggio ordinario veniva elevato dalla Scrittura, oggi è addirittura il linguaggio ecclesiale ad essere sempre meno biblico, dislocato o sostituito da categorie estranee. Se un tempo la Scrittura affiorava spontaneamente alle labbra, oggi accade invece che, proprio

nel momento in cui si dovrebbe nominare una figura spirituale, si preferisca un vocabolo che non appartiene alla rivelazione biblica, ma a genealogie culturali estranee, letterariamente levigate e semanticamente opache. Il contrasto non è riducibile a una mera differenza di stile. Esso investe il rapporto stesso fra la comunità credente e la Parola che essa continua a professare come norma suprema. Là dove il primo pentecostalismo attestava una profonda assimilazione della Scrittura, tale da farne il lessico spontaneo dell'esperienza e la forma ordinaria del discernimento, quello contemporaneo rivela invece un difetto di interiorizzazione del suo vocabolario, quasi che la parola biblica non basti più, da sola, a nominare la realtà ecclesiale.

In questa luce, persino talune confessioni apparentemente disinvolute acquistano un valore sintomatico. Quando un pastore giunge a dichiarare, tra il serio e il faceto, di sentirsi costretto a leggere la Parola di Dio soltanto perché deve predicare, poiché altrimenti non lo farebbe²⁵, affiora il segno di un rovesciamento ormai consumato: la Scrittura non è più avvertita come nutrimento spontaneo dell'uomo interiore, ma come incombenza funzionale alla professione pastorale. Il contrasto, dunque, non riguarda soltanto la frequenza della lettura, ma la qualità stessa del rapporto interiore con il testo sacro.

Naturalmente, non ogni mutamento di vocabolario dimostra di per sé una mutazione teologica radicale, né ogni termine extrabiblico coincide automaticamente con una defezione dottrinale. Sarebbe ingenuo sostenere il contrario. Resta però non meno vero che il lessico non è mai puramente ornamentale. Quando muta il vocabolario con cui una comunità definisce i propri rapporti spirituali, le proprie figure pastorali e i propri atti ecclesiali, muta spesso anche il regime simbolico entro il quale essa si comprende. La mutazione lessicale non costituisce una prova meccanica, ma un indicatore storico di grande sensibilità: segnala spostamenti di autorità semantica e mutamenti dell'immaginario ecclesiale. Perciò non può essere liquidata come neutra modernizzazione stilistica. Quando una comunità non lascia più alla Scrittura il compito primario di nominare i propri rapporti spirituali, la mutazione del lessico cessa di essere un dettaglio e diviene sintomo.

Vi fu un tempo in cui almeno una parte del pentecostalismo classico, anche in area statunitense, mostrava una sensibilità molto più vigile dinanzi a linguaggi, simboli e costruzioni ideologiche ritenuti incompatibili con la coscienza biblica. Non interessa qui discutere nel dettaglio il merito delle singole letture storiche maturate in quel contesto; importa rilevare un dato di sensibilità ecclesiale: persisteva allora una diffidenza attiva verso tutto ciò che potesse contaminare la fede con grammatiche estranee. Se tale disposizione viene accostata alla disinvoltura con cui oggi certi ambienti adottano designazioni extrabibliche e sapienziali per onorare le proprie figure

²⁵ Pastore ADI Archetto Brasiello al minuto 3:00 del video indicato
<https://youtu.be/WtCu4Umfo0U?si=xn56bBeTdwynW7Td&t=179>

eminenti, il contrasto diviene impietoso. Non siamo più soltanto dinanzi a un mutamento di vocabolario, ma a un abbassamento della soglia percettiva.

Il rovesciamento risulta tanto più grave in quanto si consuma all'interno di un ambiente che continua a collocare al vertice dei propri articoli di fede l'affermazione secondo cui l'intera Bibbia è «l'unica, infallibile e autorevole regola della nostra fede e della nostra condotta». Ed è qui che la contraddizione si espone nella sua nudità. Un ambiente che proclama il primato assoluto della Scrittura dovrebbe, per elementare coerenza, onorare anche gli strumenti seri mediante i quali la Scrittura viene compresa, studiata e custodita. E invece, proprio in tale ambiente, i tentativi di studio rigoroso sono stati guardati con sospetto, talora accompagnati da ostracismi e diffamazioni. Il paradosso non nasce, dunque, da un'avversione dichiarata alla Bibbia, ma dal sospetto verso ciò che potrebbe restituirla con maggiore precisione alla coscienza della Chiesa. Non si rigetta apertamente la Scrittura; si guarda però con diffidenza tutto ciò che potrebbe sottrarla all'approssimazione, all'uso convenzionale e al controllo di abitudini teologiche irrigidite.

Qui la dialettica si fa implacabile. Mentre si diffidava di chi prendesse sul serio gli strumenti necessari a comprendere il testo sacro nelle sue lingue originali, nella sua storia e nella sua trasmissione, si è finito col tollerare — e talora col preferire — un lessico che non appartiene né al vocabolario profetico né a quello apostolico, ma alla mitologia omerica, alla sua ricezione moderna e a un orizzonte semantico che, nei suoi sviluppi specialistici, sfiora la sfera iniziatica ed esoterica. Il capovolgimento difficilmente potrebbe essere più eloquente: si diffida della chiarificazione filologica, ma non si avverte più la dissonanza semantica; si lascia passare senza resistenza un vocabolo che del testo biblico non condivide né l'origine né la grammatica. Si prova inquietudine dinanzi a ciò che precisa e acquiescenza dinanzi a ciò che deforma.

Né si tratta di un rilievo astratto. In questo stesso ambiente, la competenza filologica e l'amore per le lingue bibliche, classiche e semitiche sono stati talora percepiti non come un bene da studiare, ma come un'eccedenza da reprimere. E qui il problema cessa di essere soltanto culturale. Quando un contesto si sente minacciato non dall'errore, ma dalla competenza; non dalla superficialità, ma dal metodo, esso ha già oltrepassato una soglia decisiva: l'ignoranza non vi appare più come un limite, ma tende a imporsi come criterio, proprio perché viene difesa.

Il punto, in definitiva, non è che il pentecostalismo delle origini fosse esente da unilateralità, né che ogni sua forma di allarme storico debba essere assunta senza vaglio. Il punto è che quell'ambiente possedeva ancora, almeno in parte, l'istinto di reagire quando avvertiva l'intrusione di un lessico o di un simbolismo non riconducibili con chiarezza alla Scrittura. Oggi, invece, proprio mentre si continua a proclamare la Bibbia quale unica regola della fede e della condotta, si tollera senza resistenza l'ingresso di vocaboli che il lessico apostolico non conosce, che la memoria dei pionieri pentecostali aborrisce e che si lasciano attrarre con inquietante facilità entro

costellazioni sapienziali, iniziatiche o esoteriche. È in questa dissimmetria storica che il rovesciamento si lascia misurare con maggiore precisione: non soltanto nella perdita di certe parole, ma nel venir meno di quell'antico riflesso di diffidenza verso ciò che biblico non è.

La contraddizione si fa così involontariamente rivelatrice: mentre si proclamano la purezza biblica, la «sana dottrina» e il «non andare oltre quel che è scritto» (1 Corinzi 4:6), si lascia entrare dalla finestra proprio ciò che non si avrebbe mai il coraggio di far passare dalla porta. Qui si tocca il nucleo più profondo del rovesciamento: non semplicemente l'abbandono di alcune parole antiche, ma il progressivo venir meno della Scrittura quale misura del linguaggio ecclesiale. Se ne continua a professare la sufficienza, ma non le si consente più di reggere fino in fondo il modo stesso in cui la realtà viene compresa, giudicata e nominata. La Bibbia rimane spesso archivio della dottrina; cessa però, almeno in parte, di essere il lessico originario della realtà. Ed è precisamente in tale slittamento che l'impovertimento del vocabolario si rivela, in verità, come impoverimento del discernimento: si conserva la forma esteriore della devozione, ma se ne rinnega (ἀρνέομαι, *arnéomai*) la potenza (2 Timoteo 3:5).

Da pastore e da titolare della cattedra di Teologia Sistemica dell'Istituto Biblico Italiano, ci si sarebbe attesi da Cusumano che rimanesse con particolare rigore entro l'ambito delle Scritture. Ed è proprio per questo che la sua scelta lessicale risulta tanto più grave: perché egli ne esce nel punto stesso in cui avrebbe dovuto vigilare. Non mediante una tesi clamorosa, ma mediante un vocabolo che, in un caso come questo, tradisce più di una tesi. Il fatto si aggrava ulteriormente se si considera che un simile cedimento non è stato corretto, ma lasciato passare sotto il vaglio di Eliseo Cardarelli, titolare della cattedra di Teologia Esegnetica. Non siamo più dinanzi soltanto a una svista privata, ma a un'incrinatura che rischia di investire il cuore stesso dell'istituzione. Il problema non consiste soltanto nell'improprietà di un termine, ma nel fatto che essa non venga più riconosciuta come tale da coloro che dovrebbero discernersela per primi. E quando l'organo preposto a custodire la precisione biblica del linguaggio si mostra permeabile a vocaboli estranei, ambigui e semanticamente devianti, il danno tende a cessare di essere episodico: rischia di trasmettersi come criterio, di legittimarsi come uso e di normalizzarsi come formazione.

A questo livello il problema cessa definitivamente di essere marginale. Se proprio nel luogo che dovrebbe ammaestrare nella Parola si finisce col tollerare e trasmettere un lessico che della Parola non condivide né l'origine né la grammatica, allora il guasto non è più episodico: è formativo. Non si viene più educati nella Scrittura come principio sovrano che giudica e plasma il linguaggio ecclesiale; si apprende, piuttosto, a servirsi della Scrittura entro cornici culturali che la riassorbono, la dislocano e, in certa misura, la riconducono entro categorie estranee alla sua grammatica. È questo il rovesciamento decisivo: ciò che era nato come *servitium evangelii* rischia di degenerare in costruzione autoreferenziale. Il problema, pertanto, non è soltanto filologico; è, più radicalmente, ecclesiologico. Chiamare Francesco Toppi «mentore» non significa

semplicemente attribuirgli una designazione impropria, ma collocarlo entro una costellazione relazionale estranea alla grammatica biblica e sottrarlo, almeno in parte, alla limpidezza teologica del pastore, dell'anziano, del padre nella fede.

Per questo il sintagma «fratello, mentore e amico» non è affatto un dettaglio trascurabile. È una spia lessicale e, proprio per questo, una spia teologica. Attesta che il linguaggio della fede non sgorga più con immediatezza dalla Scrittura, ma viene filtrato attraverso sovrapposizioni culturali estranee che ne alterano la fisionomia; attesta che, mentre si continua a evocare il ritorno alla Bibbia, se ne è già in larga misura abbandonato il vocabolario vivo; attesta soprattutto che la parola apostolica viene ormai percepita come troppo semplice e troppo poco prestigiosa per reggere, da sola, il linguaggio ecclesiale. Quando la Scrittura non basta più a nominare biblicamente una relazione spirituale, il problema non è più stilistico, ma sintomatico. Non siamo dinanzi a un semplice abbellimento del linguaggio, ma a una sostituzione.

Qui, infine, si tocca il punto più amaro. Cusumano e Cardarelli, proprio mentre intendevano onorare Toppi, hanno finito per consegnarne una memoria lessicalmente dislocata rispetto alla sua fisionomia biblica e pastorale. Fare di Francesco Toppi un «mentore» significa attribuirgli un compito e un profilo relazionale che non gli appartenevano e che, con ogni verosimiglianza, egli stesso avrebbe respinto. Così, mentre si pretendeva di custodirne la memoria, si è finito con l'alterarne la fisionomia pastorale, rivelando insieme la fragilità semantica dell'ambiente ecclesiale che quella figura esprimeva. Quando una comunità religiosa non sa più nominare biblicamente le proprie figure di guida e di autorità, non si è più dinanzi a una semplice svista lessicale, ma a un declino dell'istinto biblico. E quando tale declino affiora nella penna di chi occupa cattedre chiamate a custodire il rigore della Parola, esso cessa di essere un incidente e si mostra come un sintomo che deve essere preso sul serio.

Conclusione

Non un inciampo, ma un sintomo

La domanda, dunque, rimane aperta, ma non per questo innocua: la perdita del vocabolario biblico è un inciampo o un sintomo? A me pare che sia l'uno e l'altro. Inciampo, certamente, perché la parola adoperata è oggettivamente infelice; ma, a un livello più profondo, sintomo, perché un inciampo di tale natura, collocato in un simile contesto e proveniente da una simile penna, non sorge mai dal nulla. L'inciampo appartiene all'ordine dell'episodio; il sintomo a quello della struttura. Il primo potrebbe, in ipotesi, essere corretto mediante una rettifica; il secondo esige un esame di coscienza. Ed è precisamente questo il punto: qui non affiora una sbavatura marginale, ma l'emersione involontaria di un criterio.

Le parole, infatti, non sono mai neutre, soprattutto quando vengono chiamate a nominare realtà spirituali ed ecclesiali. Esse rivelano il mondo interiore dal quale sgorgano, il lessico che una comunità ha interiorizzato, l'immaginario che un ambiente è venuto progressivamente a ritenere naturale. Quando un contesto che proclama la Bibbia quale unica regola della fede non sa più nominare biblicamente neppure le proprie figure di guida e di autorità ecclesiale, allora il problema non è un semplice errore terminologico. Il problema è che la Scrittura continua forse a essere citata, ma non abita più, con la medesima sovranità, la lingua, la sensibilità e l'istinto di chi la invoca.

Ed è perciò che «mentore» non è un dettaglio. È un indizio. Là dove il Nuovo Testamento avrebbe detto anziano, sorvegliante, pastore, maestro, collaboratore, servitore, diacono, padre nella fede, si è preferita una parola che affonda la propria genealogia nella mitologia, si nobilita nella letteratura moderna e si rende ancor più problematica nei suoi successivi slittamenti esoterici, massonici e magici. Non siamo qui dinanzi a un raffinamento del linguaggio, ma a una deviazione del criterio, a una sostituzione semantica. In altri termini, si è accantonato un lessico biblico sufficiente, limpido e teologicamente vigilato per far posto a un vocabolo estraneo, già gravato da un orizzonte simbolico che, nei suoi sviluppi moderni, lambisce l'esoterismo, la massoneria e la magia, e risulta per ciò stesso incompatibile con la semplicità della fede

apostolica. Questo è il fatto. E il fatto, una volta nominato con precisione, non si lascia più schermare dal prestigio della parola, poiché, in un caso come questo, il prestigio non attenua la dislocazione: la rende più presentabile.

Il dato assume così un valore emblematico. Se i pionieri del pentecostalismo italiano erano riconoscibili proprio perché la Scrittura affiorava spontaneamente alle loro labbra, oggi assistiamo al fenomeno inverso: un ambiente che continua a proclamarsi biblico espelle il vocabolario della Bibbia proprio nel punto in cui esso dovrebbe sorgere con la maggiore naturalezza. Là vi era un eccesso d'immersione nella Parola; qui si registra un difetto di assimilazione. Là il testo sacro plasmava il linguaggio comune; qui il linguaggio comune — o, peggio, un lessico pseudocolto — si sovrappone al testo sacro e ne soppianta la grammatica relazionale. Non è una differenza di stile: è una mutazione di criterio.

Né varrebbe obiettare che il vocabolo «mentore» circoli ormai anche in altri ambienti evangelici. Un simile rilievo non attenua affatto la critica; l'aggrava. La diffusione di una parola non ne dimostra la conformità alla Scrittura; può attestare, al contrario, l'estensione della medesima dislocazione. Il lessico non è un accidente esteriore: è la spia dell'immaginario che ci abita e dell'autorità che ci forma. Come insegnano i Vangeli, la bocca parla dall'abbondanza del cuore (Luca 6:45); e quando un termine si impone, non si impone soltanto un suono, ma l'orizzonte simbolico che esso reca con sé. Qui sta il punto. La mente del credente, e dunque il suo spirito, non devono essere plasmati dalle correnti di altri movimenti evangelici, spesso anch'essi ormai largamente permeabili alla mentalità del secolo, ma dalla Parola di Dio. Se dunque «mentore» è divenuto vocabolo corrente, il fatto non lo assolve: lo rende più allarmante. Poiché mostra che non siamo più dinanzi a un inciampo individuale, ma a una deriva che tende a normalizzarsi. E una deriva normalizzata è sempre più pericolosa di un errore isolato, proprio perché cessa di scandalizzare nel momento stesso in cui comincia a indebolire il discernimento.

Qualora si volesse ricorrere alla difesa più comoda, sostenendo che il senso generale sarebbe comunque rimasto intelligibile, proprio allora affiorerebbe il nodo decisivo: ciò che una simile giustificazione lascerebbe intendere non sarebbe affatto la neutralità del vocabolo prescelto, ma, al contrario, il mutamento del criterio che ormai ne consente l'accoglienza. Si comprenderebbe, cioè, che la parola biblica viene percepita, in certi ambienti, come insufficiente nella sua nuda semplicità: troppo elementare per apparire autorevole, troppo scarna per sostenere da sola la designazione delle realtà ecclesiali. Ed è precisamente per questo che la si ritocca e la si integra con formule reputate più elevate. Ma una parola biblica che debba essere integrata per risultare all'altezza cessa, già per ciò stesso, di essere riconosciuta come sufficiente. Il lessico della Scrittura non chiede di essere nobilitato da categorie esterne; chiede di essere creduto e interiorizzato. Quando si comincia a provare imbarazzo per la sua semplicità, da esso ci si è già allontanati assai più di quanto non si voglia ammettere.

Per questo il sintagma «fratello, mentore e amico» non restituisce Francesco Toppi nella sua più propria fisionomia pastorale. Gli attribuisce una parte che non era la sua, lo sottrae all'orizzonte ecclesiale che gli era proprio e lo ricolloca, sul piano della designazione simbolica, entro un orizzonte semantico che rinvia altrove: non alla grammatica del cristianesimo biblico e della cura pastorale, ma a un lessico che, per genealogia e per sviluppi successivi, si è reso disponibile anche a impieghi esoterici, iniziatici e massonici. E qui la questione si fa doppiamente grave. Se la scelta del vocabolo è inconsapevole, essa rivela un indebolimento avanzato del discernimento linguistico, tale da non avvertire più il mondo simbolico che una parola reca con sé. Se invece non fosse casuale, il problema si farebbe ancor più serio, perché non saremmo più dinanzi a una semplice improprietà espressiva, ma a una scelta terminologica coerente con un preciso slittamento simbolico. In tal caso, il vocabolo cesserebbe di servire, sia pure malamente, alla sola designazione, e comincerebbe a funzionare come segnale allusivo: non più soltanto a nominare, ma a collocare. In entrambi i casi, l'esito non muta: viene alterata non soltanto la memoria di Toppi, ma anche il mondo ecclesiale che si pretende di celebrare. Nel tentativo di sottrarre una memoria all'oblio, la *Premessa* di Cusumano finisce così col rivelare un oblio più profondo: non soltanto l'oblio del linguaggio apostolico, ma l'allontanamento da quella misura biblica che sola avrebbe potuto custodire, senza dislocarla, la vera fisionomia spirituale di Toppi stesso. Ed è questo il punto più grave di tutti. Poiché, quando una comunità religiosa non sa più pensare con le parole della Scrittura, prima o poi finisce anche per non giudicare più con le categorie della Scrittura.

La conclusione, pertanto, è severa, ma inevitabile. Qui non siamo più dinanzi a un semplice scivolone, ma a una parola che tradisce un criterio e, proprio per questo, a un sintomo. E un sintomo, soprattutto quando affiora nella penna di chi occupa la cattedra di Teologia Sistemica presso l'Istituto Biblico Italiano, non può essere derubricato a incidente minore. Esso chiede di essere riconosciuto per ciò che mostra: il segno di un progressivo allontanamento interiore dalla grammatica della Parola di Dio, proprio mentre la Parola continua a essere proclamata con le labbra. Ed è questo, in definitiva, che rende la questione non soltanto filologicamente grave, ma spiritualmente allarmante.

Rimane, tuttavia, un'ultima possibilità interpretativa, tanto limpida nella sua formulazione quanto significativa nelle sue conseguenze: che la scelta del termine «mentore» non sia meramente casuale, ma risponda a un intento celebrativo e simbolico preciso. Ciò aiuterebbe anche a comprendere come il vocabolo abbia potuto oltrepassare senza rilievi evidenti il filtro revisionale di Eliseo Cardarelli. Il problema, tuttavia, non consiste nell'attribuire a Cusumano o a Cardarelli un'intenzione soggettiva che il testo non consente di accertare, ma nel valutare l'effetto oggettivo della scelta compiuta: Francesco Toppi non viene designato secondo la sobria e teologicamente vigilata nominazione del lessico biblico, ma reinscritto entro una costellazione semantica nella quale la sua figura appare non semplicemente come pastore, padre nella fede o servitore autorevole, bensì come personalità investita di una saggezza superiore e di una

funzione mediatrice più ambigua. In questa prospettiva, «mentore» non rappresenta una semplice svista stilistica: è la manifestazione linguistica di una traslazione simbolica estranea alla grammatica della rivelazione biblica.

