

# **Per un'estetica della rivelazione cristiana: tra soggettività ed alterità del Bello**

**Parrocchia della SS. Annunziata  
Torino, 26 ottobre 2008**

**Pier Giuseppe Pasero**

## **1. Dal comprendere all'essere compresi**

La *Parola di Dio* che il credente si sente rivolta attraverso la proclamazione e l'ascolto del messaggio biblico è contemporaneamente una Parola consegnata ad una forma materiale, quella del documento scritto in una lingua umana, quantunque la tradizione ne dichiari la sacralità. In quanto documento non solo può essere oggetto di critica storica e razionale, ma ben prima della comparsa di questa attività riflessiva e spirituale il rischio è nel poter diventare cosa posseduta e quindi possibilità idolatrica. Il ricevere, anche quando si tratta del ricevere una rivelazione, è sempre esposto all'oscillazione verso la categoria dell'«avere», quindi del possesso come rapporto con la «cosalità» del mondo e di ciò che vi entra a far parte, con la conseguenza che se un atto simile viene compiuto nei confronti di quanto è manifestazione dello spirito, si traduce in cosalità sia l'essenza dello spirito, sia il contenuto della rivelazione che a ciò che è spirito si rivolge.

In un processo in cui sconfinano oggettivazione della fede e sua reificazione come riduzione ad un dato per certi versi inalienabile e per molti altri discutibile, di veramente grande viene perduto il fatto che la Parola di Dio biblicamente consegnata è una Parola che anzitutto invita il soggetto ad «essere», contro la categoria dell'«avere», e lo invita ad essere dentro il mistero del mondo come principio d'ingresso nel mistero di Dio. Allora quel documento che chiamiamo la *Bibbia*, un termine che nel consolidamento in forma singolare lascia trasparire il plurale della derivazione etimologica (*tà biblía* = i libri), quindi la vastità e la non uniformità dei contenuti, non andrà più letto come testo all'insegna di cosa e di esposizioni oggettive. Andrà piuttosto interpretato come coinvolgimento in una storia nella quale l'uomo è chiamato a sentire, percepire, pensare ed agire nel riflesso di quel mistero di Dio che parla sì *attraverso*, ma pure al *di là*, al *di sopra* e al *di sotto* di tutte le oggettivazioni formali e materiali. E forse nel mistero della *Bibbia*, ad un contempo documento materiale ed eco di trascendenza, risiede un anticipo del mistero dei misteri, il mistero del Dio fatto uomo, del suo divenire forma e materia che però trascende tutto quanto è forma e materia. Ma in quanto forma, sarà manifestazione di una bellezza entro un linguaggio che rispetto ai comuni canoni estetici occorrerà imparare a leggere ed interpretare in un darsi per piccoli frammenti o all'insegna di sussurri e suggerimenti.

Quel mistero che la *Bibbia* rivela e sospende, quella trascendenza di Dio - *Deus revelatus, Deus absconditus* -, è per il cristiano *un* principio unificante nella pluralità dei contenuti. Sovrabbondanza della *Forma* che non si lascia affermare e dire fino in fondo entro nessuna forma e nessuna parola, eccedenza che a rigor di termini non può essere trattenuta neppure dalla *Bibbia* che pur raccoglie l'intero sviluppo di una storia nella quale si scandiscono le tappe progressive della rivelazione. Anche nel memoriale eucaristico, che rievoca le parole e-

vangeliche, c'è una proclamazione in cui si contrae l'ultimamente indicibile, di fronte alla perennità di un evento dove il dono che Dio fa di sé nella carne e nel sangue del Figlio resta il dono dell'umanità indisponibile, il dono di un'Alterità che illumina e trasforma, ma che il pensiero non può pensare fin quando resta pensiero e cosa del mondo entro un'immediatezza senza sviluppi. E se il mistero precede e trascende la *Bibbia* come documento e come parola, e ancor più tutta la teologia, a maggior ragione continuerà a risplendere sovrano ed arcano al di sopra di qualsiasi critica.

Tuttavia la *Bibbia* resta la *Fonte* di un'esperienza esclusiva e addirittura la Fonte di tante altre fonti. Essa racconta il mistero dell'uomo nel mistero della storia, il mistero della storia nel mistero del cosmo, il mistero del cosmo nel mistero di Dio, e al di sopra di tutto il mistero di Dio nel mistero di Dio. Scorre come un fiume che travolge e raccoglie preziosità e detriti, a volte fluisce tranquillo e rispecchia il sereno che lo sovrasta, altre volte si fa impetuoso ed accoglie le piene di un nubifragio. Il conflitto e la rappacificazione, le guerre e gli amori, il prodigio del nascere e lo sconforto del morire... vi trovano largo spazio e la sconvolgente compresenza. I mille interrogativi che caratterizzano la vita da un lato come dono e dall'altro come dramma pervadono il corpo integrale delle *Scritture*, quasi a fondare un primo modo di essere dell'identità «religiosa» dell'umanità di sempre.

Ma per un cristiano la *Bibbia* converge verso un centro, verso l'*Evangelo* per eccellenza, il Natale di Dio e la sua Pasqua, il mistero che rinnova la teologia stessa fino a trasformarla, nella sua essenzialità, in intelligenza cristologica. Qui sorge un nuovo modo di essere, un modo che ricrea ogni sentire e percepire, rifonda ogni pensare ed agire, rivoluziona ogni concetto di amore e di bellezza. La stessa «conoscenza» della rivelazione cessa di essere un patrimonio posseduto, quasi fosse una sorgente differente ma speculare ad un voler comprendere, perché di fronte al mistero di Cristo il mistero dell'uomo si fonde nella realtà dell'Altro come l'amante nell'amato e nulla si possiede più, neppure l'amato, perché ora è lui ed è in lui lo *splendore* della nuova creazione nella quale si è rinati. Non più il comprendere, ma l'essere compresi, meglio ancora: l'essere abbracciati. Non più la scissione, ma la *gloria* dell'essere uno. «Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20).

## 2. Breve escursione interlinguistica sulla semantica di un aggettivo

In un opuscolo di poche pagine, dal titolo *La via della Bellezza*, il teologo Bruno Forte evoca sette nomi del bello in alcune lingue dell'Occidente. Qui di seguito si riprenderanno sinteticamente i punti salienti.

Il termine ebraico *tov* ricorre nel racconto della creazione e viene ripetuto per sette volte ad indicare congiuntamente la bontà e la bellezza dell'opera del Creatore. Il giudizio di bontà/bellezza non viene però emesso sulla separazione delle acque dalle acque, quasi a suggerire, secondo la tradizione rabbinica, che essendo la bellezza unità, quella scissione produce una mancanza e segna il creato di «desiderio»: *de-sideribus*, «essere lontani dalle stelle, bramandone tuttavia la prossimità»; perciò il bello risulta essere «l'assente presenza nel cuore della volta stellata», «desiderio dell'Eterno, sete del cielo»<sup>1</sup>.

Il greco *kalós*, stando ad un'etimologia proposta da autori medioevali, proverrebbe da *kaléin*, «chiamare». «La bellezza è appello, offerta, avvento dell'Altro»<sup>2</sup>, ed è «estasi», come attesta l'esperienza dell'*eros*, dove gli amanti cessano di appartenere a se stessi per rivivere nell'amato. All'estasi del bello non perviene se non chi sa perdersi in altro, in un movimento che porta fuori dal sé ed oltre le cose, aliena ogni possesso e si fa presenza dell'Infinito.

Il latino *pulcher* deriverebbe semplicemente da un cognome romano, ad additare «un soggetto concreto; la bellezza è sempre in un “frammento”, fragile, finita... [...] La bellezza ha insomma un’aura tragica: il suo bacio è mortale, perché il Tutto che si offre nel frammento ne rivela l’inesorabile finitezza. Il bello denuncia la fragilità del bello»<sup>3</sup>.

Il castigliano *hermoso* conserva l’eco del latino *formosus*, che recupera l’idea del bello nell’avente forma e dove la forma dice ordine ed integrità, proporzione ed armonia. È soprattutto l’insegnamento agostiniano di matrice greca ad orientare in questa direzione, con l’aggiunta che la bellezza in sommo grado è Dio stesso, un «Tu» oggetto d’amore: «*Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!*»<sup>4</sup>: «Tardi Ti amai, bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi Ti amai».

Il germanico *schön* viene da *schein*, nel significato di «chiaro», «luminoso», «splendente». L’irradiarsi della luce è azione propria del sole, che produce *claritas* in diverse tonalità nelle ore dispiegate tra l’alba e il tramonto. Nel *Vangelo di Giovanni* stanno sulla bocca di Gesù le parole «Io sono la luce del mondo» (8,12). Perciò Tommaso d’Aquino parla di *claritas* in rapporto a Colui cui maggiormente si addice l’idea di bellezza, Gesù Cristo, il Verbo che è «luce e splendore dell’intelligenza»<sup>5</sup>. Tale idea congiunge in sé, oltre alla *claritas*, i concetti agostiniani di *integritas* e *proportio*, mentre il Verbo è *claritas* fino alla suprema lacerazione: «l’Infinito nella fragilità del finito, l’Eterno nel tempo, il Bene sommo nella morte di Croce. L’*agápe* crocifissa è la rivelazione della bellezza che salva»<sup>6</sup>.

Nel latino medioevale si trova l’espressione *bonicellum*, «piccolo bene», «bene abbreviato». Con trasferimento sul piano teologico, essa suggerisce l’idea secondo cui «la bellezza è la contrazione dell’Onnipotente nella debolezza, del divino nell’umano. [...] Il bello è umiltà, *kénosis* dello splendore e proprio così paradossale splendore della *kénosis*»<sup>7</sup>.

Il termine *sublime*, da *sub limen*, si riferisce a ciò che sta «sospeso all’architrave della porta». Indica dunque qualcosa di alto, di elevato. Kant lo definisce, nella *Critica del giudizio*, come ciò il cui pensiero attesta «la presenza di una facoltà dell’animo nostro che trascende ogni misura sensibile»<sup>8</sup>.

Ma forse c’è un nome per dire il bello che sta di là da ogni nome. «È la bellezza oltre ogni bellezza, il silenzio di Dio oltre le tante parole degli uomini che cercano di dire l’indicibile», perché «il bello evoca, non cattura; invoca, non pretende; provoca, non sazia», fino ad assumere la forma di «bellezza significata nel suo contrario»<sup>9</sup>. Saper ascoltare il silenzio, saper scrutare sotto le apparenze: e non affatto per squalificare l’essente, ma per intensificarne la presenza, coglierne allusioni e sussurri, scanderne l’estensione in altezza, lunghezza e profondità.

### 3. A proposito del terzo trascendentale: scorci sull’alterità

*Unum, verum, bonum* costituiscono la triade dei trascendentali nella dottrina scolastica sull’essere. La storia della filosofia, dagli inizi della modernità ai giorni nostri, ha assunto orientamenti diversi lasciando cadere in disuso la concezione ontologica dei trascendentali, considerate le tre supreme proprietà incluse nella nozione di ente a qualificarlo in quanto ente. Ogni ente è infatti contrassegnato da esigenza di unità (*ens indivisum*, affermazione del principio di non contraddizione), di verità (in relazione all’intelletto: affermazione del principio di comprensibilità del reale) e di bontà (in relazione alla volontà: affermazione del principio di finalità).

Di contro, oggi prevale il senso di dispersione nella molteplicità e l’affermazione entusiastica del caos e della contraddittorietà invece che la ricerca del-

*l'unum*. Prevale la crisi di ogni *verum* che non sia verità riducibile al dato scientifico, quindi impropriamente verità, essendo il dato nella sua certezza non il tutto vivente, bensì una scomposizione mediante analisi ed una restituzione o risultato come riduzione, scioglimento invece che sintesi. Prevalde infine la rimozione oppure la relativizzazione del *bonum* e del suo correlato principale, il *pulchrum*, quasi a nuovo indice di una sfiducia nel reale quanto al suo ordine e alla sua finalità. Vi sono certamente ragioni plausibili della caduta dell'antica dottrina, che dunque non può essere riproposta *tout court*, e neppure semplicemente reinterpretata. Forse però si può rivitalizzare qualcosa della sua sostanza di fondo.

Tralasciando le problematiche relative al primo e al secondo dei tre trascendentali, è invece opportuno osservare che il terzo, almeno nella forma del *pulchrum*, incalza prima degli altri in qualità di domanda nella sensibilità dell'uomo contemporaneo. *Che cos'è la bellezza?* La risposta non è esente da forme di relativismo, ma della bellezza, in alcune delle sue molteplici forme, tutti possono avere un'esperienza, o al minimo un bagliore d'esperienza, anche solo, paradossalmente, come percezione di realtà possibile che provoca angoscia e forse desiderio di annientamento quando non si tramuta in realtà esperienziale: visione alienante, comunque visione reale e riconoscimento di una possibilità impedita. Se il *verum* dimora a quote altissime e l'uomo, per la sua fragilità e frammentarietà, non può spingersi ad altezze così elevate né con l'intelletto né con l'esperienza, e se molto più in alto di ciò che sta già in alto è *l'unum*, inaccessibilità assoluta a causa della disseminazione del sé nello spazio e nel tempo, certamente del *pulchrum*, irradiazione del *bonum*, qualche esperienza, o visione, intuizione, attesa... di fatto si dà.

Alla luce di queste generiche considerazioni si comprende già che il *pulchrum* resta un «trascendentale» come esigenza ineludibile, un'esigenza come suprema proprietà del soggetto necessitato a volgersi all'alterità. Non si dà soggetto senza darsi ricerca di bellezza. Non si dà bellezza se non come realtà *altra* rispetto al sé. Non si dà alterità imprigionabile negli spazi del puro sé. E non solo: la bellezza non è mai un puro dato, non si fonda come configurazione di un oggetto per il semplice possedere una forma, che sarebbe riduzione dell'essere a cosa, ma si profila da un evento, si dà in un incontro fecondo che smuove e proietta.

#### **4. Dove l'alterità non sia figura dell'identità**

«Piace di tanto in tanto avere un otre in cui versarsi e poi bervi se stessi: dato che dagli altri chiediamo ciò che abbiamo già in noi. Mistero perché non ci basti scrutare e bere in noi e ci occorra *riavere* noi dagli altri»<sup>10</sup>. Questa tagliente osservazione di Cesare Pavese, che nella brutalità del pronunciamento giustamente può respingere, se vagliata con animo sincero nel realismo dei rapporti quotidiani sarà riconosciuta come un *flash* fotografico che possiede un fondo incontestabile di verità. Ma il riconoscimento di una triste verità può costituire il primo passo nel tentativo di un superamento dello stato di fatto.

Forse solo nel cammino del soggetto verso l'alterità che attira e conduce a se stessa come a forma di bellezza non perché «realtà bella», ma semplicemente perché «realtà altra», si profilano orizzonti lungo i quali avviene la palingenesi dell'io, contro ogni riflesso narcisistico del sé costretto a spirare sia come sé che come riflesso proprio nel momento in cui tenta di afferrarsi. Come si istituisce però la differenza tra il bello come pura affermazione di *soggettività*, avente per risolto l'implosione narcisistica, e il bello come *alterità*, dove il soggetto sia ricondotto all'essere non per un desiderio infantile di vita propria, ma per un'attività evoluta e continuativa di altruismo, di gratuità e di significato?

Con una risposta troppo sbrigativa e semplice per essere accolta come risposta autentica, si potrebbe dire che occorre anzitutto che la storia dell'io venga proiettata nella storia dell'essere per essere ricompresa alla luce della *totalità*. Solo il tutto è la vita. O l'individuo s'innalza verso il tutto, o in definitiva non è. La prospettiva del gesto, oltre a qualificarsi già come atto filosofante, caratterizza un modo di essere del soggetto nell'apertura.

«Apertura»: un compito infinito, un lavoro che esige ad ogni istante lo sfondamento dei limiti dentro i quali siamo contenuti per poter esistere, e tuttavia un compito possibile perché il limite è dato sia come confine che come relazione con quanto sta al di là, grazie a un'opera di sconfinamento che, ancora una volta, mette a confronto soggetto e totalità, identità e alterità. L'apertura è un gesto libero del soggetto, frutto della consapevolezza serena e matura di chi ha intuito il gioco dell'essere come un gioco tra limite e sconfinamento, dialettica tra identità e alterità, alternativa tra implosione verso il sé o effusione del sé verso l'altro, avventura nella quale egli s'arricchisce per arricchire, tra riconoscimento di quanto è donato e spinto a donarsi.

Come e quando questo sia possibile ed avvenga senza forzature che renderebbero inautentico il gesto è difficile a dirsi. Non tutti sono portati, sulla base della percezione del proprio sé e della propria esperienza, al riconoscimento dell'essere, del mondo e dell'esistenza come dono, come gratuità, come mistero da accogliere tra estasi e meraviglia, invece di rifiutarlo come peso che si è incapaci a portare. Quando però ciò avviene, è indubitabile che l'esperienza di dono, di gratuità e di mistero si traduca in *esperienza di bellezza*, potenza dell'essere presenti tra forma e significato al di là di ogni passività ed incapacità, ma anche al di là di ogni fallimento, sofferenza e riduzione al nulla delle possibilità vitali.

Indugiare sulla molteplicità e complessità di motivi per cui si possa rimanere alieni da un'esperienza di bellezza, e magari più consapevoli che mai della sua eventualità, resterebbe analisi senza prospettiva. Assai più interessante diventa invece la descrizione della possibilità di avventurarsi nella bellezza, includendovi però anche il *paradosso del negativo* che invoca positività, cioè bene e bellezza, condizione dalla quale addirittura si può giungere a generarli, pur mentre se ne percepisce lontananza.

Un passaggio simile comporta una *svolta radicale*. Diverso è collocare un concetto di bellezza sullo sfondo del discorso, diverso è scegliere di ascoltare l'uomo reale nella sua poliedrica sensibilità verso il bello. Invece delle dottrine e delle teorie, valgono assai più i racconti biografici, gli esempi e le testimonianze. La svolta allora affida come indirizzo il mondo della fede, un mondo che si radica nel sentimento *prima* di ogni giustificazione razionale, e nel sentimento sempre si rigenera *dopo* ogni giustificazione razionale. Un mondo che non può essere giustificato come inizio razionale, ma che può essere ascoltato nella capacità della ragione di farsi apertura e di stare in rapporto.

## 5. «Bellezza»: una parola «tre volte inattuale»

Passaggio dal giustificare all'ascoltare: ecco la svolta. Al mondo della fede arriva chi sa ascoltare. Ma giunge ad ascoltare chi si sente già introdotto, per il semplice fatto di percepirsi esistente, in un mondo che è dato nella «costellazione del bello (*kalón*) e della grazia (*charis*)», secondo un'espressione del teologo Hans Urs von Balthasar, che in una celebre e colossale opera in otto volumi - *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* («Gloria. Una estetica teologica») - dedica al terzo trascendentale, il *pulchrum*, uno studio sotto profili differenziati. Esso è introdotto con alcune rilevazioni fondamentali. «Se tutto ciò che è bello sta oggettivamente alla confluenza di due momenti che Tommaso chiama *species* e

*lumen*, forma e splendore, allora il loro incontro può essere caratterizzato dai due momenti del percepire e dell'essere rapiti. Dottrina della considerazione e della percezione del bello ("estetica", nell'uso che fa del termine la *Critica della ragion pura*) e dottrina della forza di rapimento del bello sono vicendevolmente connesse. Nessuno infatti può percepire in verità senza essere già stato rapito e nessuno che non abbia già percepito può essere rapito. Questo vale anche per il rapporto teologico tra fede e grazia. La fede infatti afferra, donandosi, la forma della rivelazione e la grazia si è sempre già impadronita del credente per tuffarlo nel mondo di Dio»<sup>11</sup>.

Qui il termine «forma» (*Gestalt*) non va opposto a contenuto o sostanza. Indica ciò che per la sua unità funge da struttura dell'essere stesso, quindi ne pervade e ne eleva l'intera costituzione. Sul tema della forma s'innesta il tema della bellezza, una parola che von Balthasar dice essere «anacronistica per la filosofia, la scienza e la teologia», ma una parola con la quale egli intende aprire un nuovo percorso. «La nostra parola iniziale si chiama bellezza. La bellezza è l'ultima parola che l'intelletto pensante può osare di pronunciare, perché essa non fa altro che incoronare, quale aureola di splendore inafferrabile, il duplice astro del vero e del bene e il loro indissolubile rapporto. Essa è la bellezza disinteressata senza la quale il vecchio mondo era incapace di intendersi, ma che ha preso congedo in punta di piedi dal moderno mondo degli interessi, per abbandonarlo alla sua cupidigia e alla sua tristezza. Essa è la bellezza che non è più amata e custodita nemmeno dalla religione, ma che, come maschera strappata al suo volto, mette allo scoperto dei tratti che minacciano di riuscire incomprendibili agli uomini. Essa è la bellezza alla quale non osiamo più credere e di cui abbiamo fatto un'apparenza per potercene liberare a cuor leggero. Essa è la bellezza infine che esige [...] per lo meno altrettanto coraggio e forza di decisione della verità e della bontà, e non si lascia ostracizzare e separare da queste sue due sorelle senza trascinarle con sé in una vendetta misteriosa. Chi, al suo nome, increspa al sorriso le labbra, giudicandola come il ninno esotico di un passato borghese, di costui si può essere sicuri che - segretamente o apertamente - non è più capace di pregare e, presto, nemmeno di amare»<sup>12</sup>.

## **6. Verso il bello nell'ordine della rivelazione e della grazia**

«Arte di Dio nel centro della storia»<sup>13</sup>, «la rivelazione della storia biblica della salvezza è una figura posta davanti agli occhi dell'umanità, innalzata al centro del suo divenire storico. Ogni passante quindi deve percepirla e decifrarne il divino enigma da sfinge»<sup>14</sup>.

Come la forma di un fiore viene percepita nella sua totalità solo quando sia «guardata ed "accolta" come apparizione di una determinata profondità della vita», altrettanto deve dirsi della forma di Gesù quando venga «intesa ed accolta come l'apparizione di una profondità divina», percezione della quale l'uomo è reso capace «solo attraverso la grazia di Dio, cioè attraverso una partecipazione a questa stessa profondità, per cui egli venga proporzionato alla dimensione totalmente nuova del fenomeno della forma che comprende in sé Dio e mondo»<sup>15</sup>. «Attraverso la finitezza di Gesù e dentro la sua profondità noi incontriamo e troviamo l'infinito, o meglio siamo trovati e attratti da esso»<sup>16</sup>.

Oltre le righe dei passi citati si legge nell'opera del teologo svizzero il richiamo al tema trinitario, in realtà un tema dalla cui centralità prendono forma tutti gli altri temi. Il mistero trinitario non può derivare dalla soggettività di un atto di fede. Quest'ultimo tuttavia «lo riconosce nel *kérygma* oggettivo come la condizione ultima della sua possibilità»<sup>17</sup>, mentre tutti i restanti misteri del cristianesimo sono vie per rendere possibile la fede come profondità ed ampiezza trinitaria. La vita trinitaria è irradiazione di amore, una donazione che Dio fa di sé fino

all'esperienza della morte nel Figlio per elevare l'uomo al di là dei confini della morte: forma per eccellenza in cui il divino si presenta nella sua bellezza.

## **7. Bellezza sfigurata, finitezza ed umanizzazione, pedagogia di Dio**

È possibile pensare la bellezza suprema del Cristo se l'interesse della sua realtà deve essere compresa anche come dramma della passione e della morte? Dov'è la bellezza in un uomo crocifisso, al culmine di una condanna dopo tradimenti, percosse, beffe ed insulti? Nell'anticipazione cristologica che la tradizione ecclesiale da tempi remoti ha visto nel *quarto canto del servo di Jahweh* si recita: «Non ha apparenza né bellezza / per attirare i nostri sguardi, / non splendore per provare in lui diletto. / Disprezzato e reietto dagli uomini, / uomo dei dolori che ben conosce il patire, / come uno davanti al quale ci si copre la faccia, / era disprezzato e non ne avevano alcuna stima» (Is 53,2-3).

Di Gesù Verbo di Dio si afferma che venne nel mondo come luce vera che illumina ogni uomo (Gv 1,9). E questa luce diede testimonianza di sé nella forma dell'amore, l'atto tangibile del volgersi a ciò che è debole, povero, infimo, ultimo, degradato... per restituirgli respiro, valore e dignità. Nell'eccelso che si fa umiltà c'è un che di straordinario. La forma è anche capacità di perdere se stessa, analogamente al fatto secondo cui appartiene a chi ha potere il potere di non utilizzare il potere. Il bello non è solo capacità di non esibirsi, ma di nascondersi e addirittura di vivere nel suo contrario per stare in una vicinanza essenziale a ciò che ha perso la forma del bello, ed altrettanto per ridare vita a ciò che, avendo sfigurato in sé la bellezza, la può solo più ricevere da una sorgente che, in quanto sorgente di bellezza, è altresì sorgente di vita.

La fede è capacità di dire e di testimoniare che il mondo fu creato per la bellezza. Allora è la bellezza che fa essere il mondo, più che il mondo a contenere bellezza. In questa luce diventano rivedibili tutte le categorie sulle quali si fondano i nostri giudizi sul bello e i criteri delle loro determinazioni. Ciò che è fonte è anche il fine, benché il cammino dall'inizio al ritrovamento comporti dispersione. Ma la fede guarda alla bellezza e non alla dispersione. Più ancora, vede una bellezza che non si disperde neppure nella dispersione, perché anche la dispersione appartiene alla dinamica del mondo in quanto tendere alla bellezza per il suo essere fatto per la bellezza.

Tornando all'immagine del servo di Jahweh, di lui lo stesso canto dice che «caricato delle nostre sofferenze» e «trafitto per i nostri delitti» (vv. 4-5), «maltrattato, si lasciò umiliare / e non aprì la sua bocca; / era come agnello condotto al macello, / come pecora muta di fronte ai suoi tosatori» (v. 7). Se nella vittima non c'è bellezza è perché la sua bellezza, quella che appare agli occhi sensibili, viene tolta o sfregiata, ma così accade perché a fronte dei carnefici, che hanno potere ma non hanno bellezza, appaia una nuova bellezza, la capacità di non conservare nulla come proprietà, neppure il più proprio, in opposizione al potere di coloro che credono di poterlo mantenere in qualità di proprietà. In quel che viene umilmente ceduto si manifesta la capacità di donare. Il saper perdere fino al saper perdersi è un modo di manifestare quell'alterità che fonda ogni identità autentica, l'identità data nella forma relazionale. Viceversa, l'affermazione dell'identità come potere può spingersi solo fino all'implosione della stessa identità, modello dell'esserci che può suscitare desiderio di imitazione unito agli istinti più vari, ma che certo non affascina, né attira con un atto di fiducia verso di sé come verso un centro dove risieda un significato ultimo dell'esserci.

In Gesù che si fa servo splende da un lato l'alterità trascendente della volontà del Padre, dall'altra l'immagine dell'uomo nuovo la cui autonomia non è in un processo di auto-fondazione, ma nella libertà e capacità di abbandonare ogni auto-fondazione e addirittura l'autonomia per risplendere nella luce di quella

totalità infinita che, se misteriosa per ogni intendimento, è superamento dell'individualità come chiusura che ha destino di morte e di nulla. «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» (Lc 23,46). Il finito si affida all'infinito. Il Figlio di Dio, fattosi finitezza nel mistero dell'incarnazione, discende ancora per altri gradini e si fa ulteriormente finitezza nella finitezza umana. Nella rinuncia al più proprio del proprio, nella mansueta accoglienza dell'umiliazione come *kénosis*, c'è un'affermazione di indipendenza incommensurabile, di una libertà che si compie come amore, nella misura in cui l'amore è vissuto quale più alta forma di libertà e di dialettica su un piano ontologico, dove l'identità riconosce se stessa non partendo dal riconoscimento di se stessa, ma dal riconoscimento che reale è soltanto il nesso e il dialogo tra identità ed alterità.

Nell'interessante romanzo di Eric-Emmanuel Schmitt, *Il vangelo secondo Pilato*, l'autore nella prima parte immagina, in una descrizione tanto libera ed originale quanto profonda ed eticamente puntuale, la «confessione di un condannato a morte la sera del suo arresto»<sup>18</sup>. Gesù, chiamato col nome originale nella lingua da lui parlata, *Jeshua*, ricorda i suoi giorni dall'infanzia al presente. La svolta più alta e significativa è nel passaggio seguente. «Avevo messo in pratica un nuovo insegnamento tratto dai miei viaggi nel pozzo senza fondo: amare l'altro fino al punto di accettarlo anche nella sua stupidità. Rispondere all'aggressione con l'aggressione, occhio per occhio, dente per dente, non aveva altro risultato che moltiplicare il male e, peggio ancora, lo legittimava. Rispondere all'aggressione con l'amore significava violentare la violenza, metterle sotto il naso uno specchio che le rinviasse la sua faccia odiosa, ripugnante, laida, inaccettabile»<sup>19</sup>.

Se si osa un passo più in là, se cioè dall'etica dell'amore, che già spinge lo sguardo nelle profondità dell'umano per indurlo ad interrogarsi su un altrove di sé, ci si addentra con gli occhi della fede nel campo d'azione che il credere suscita, cessa quella *hybris* che induce uomini e sapienti a farsi immagini di Dio diverse dall'immagine umana entro la quale egli ha scelto di mostrarsi. Il credente accetta che la *pedagogia di Dio* faccia delicatamente sentire la sua parola nella parola umana, la sua realtà nella realtà umana per non usarle violenza, per non costringerla in recinti opprimenti, per lasciare l'uomo alla sua fondamentale libertà invece di avvolgerlo nella necessità. Il calarsi di Dio nella storia dell'uomo è *kénosis* ed è grazia, Dio con noi e Dio per noi. Nel suo umanizzarsi, Dio ha abbracciato l'uomo con un gesto di estrema tenerezza. Davanti ad un evento di così immensa portata, l'uomo è liberamente chiamato ad un cammino, ad un'azione che rompa i perimetri del quotidiano e si orienti alla scoperta di un Dio che, disceso fra quei perimetri, ne ha sfondato i confini trasformandone i drammatici risvolti di fine, morte e nulla in un lampo d'amore impareggiabile. Nell'ottica dell'annuncio cristiano Dio assume la forma dell'uomo. L'ascolto dello stesso annuncio comporta per l'uomo un graduale assumere la forma di Dio, qualcosa non già di dato *in re*, nella *sostanza primordiale* del suo essere, quanto di attendibile e di ottenibile *in spe*, nella *sostanza finale* dell'essere, progresso nella luce di Colui che del divino e dell'umano è sintesi, forma unica ed espressione di bellezza suprema.

S'aggiunga ancora, ad eco di quanto già detto chiamando in causa von Balthasar, che il modello della fede cristiana, quindi di ogni plausibile antropologia cristiana, è il modello trinitario, un modello di relazionalità che per l'amore in cui consiste include in sé la bellezza del cielo e il dolore della terra, come canta in una bella meditazione una celebre donna dei nostri tempi, dotata di intuizioni mistiche e scomparsa da poco, Chiara Lubich, che richiamandosi ad un passo epistolare di San Paolo (I Cor 2,2) scrive: «Ho un solo Sposo sulla terra: / Gesù crocifisso e abbandonato; / non ho altro Dio fuori di Lui. / In Lui è tutto il paradiso con la Trinità / e tutta la terra con l'Umanità. / Perciò il suo è mio e null'altro. / E suo è il dolore universale e quindi mio»<sup>20</sup>. Superfluo sarebbe ogni

chiarimento, relativamente al breve brano citato, sull'illuminazione del sé solo in relazione all'alterità e alla totalità. Alla luce del mistero trinitario tutta la pedagogia di Dio si comprende come pedagogia *dell'amore* e come pedagogia *verso l'amore*.

## **8. Protologia ed escatologia: il bello come congiuntura tra *Genesi* ed *Apocalisse***

Nel testo biblico sono reperibili rappresentazioni narrative tese a simboleggiare in figurazioni grandiose l'inizio e la fine della storia umana quali profili di armonia e di bellezza, racconti che risultano altrettanto eloquenti per ogni divenire individuale. Il loro senso è nell'invito ad una fede e ad una speranza in grado di suscitare già nel percorso storico un lavoro proporzionato all'attesa.

Alla protologia fanno riferimento le prime pagine del libro della *Genesi*, con la descrizione della creazione del mondo e del paradiso terrestre. All'escatologia s'indirizzano numerosissimi passi biblici. Gli ultimi, a sintomatico epilogo, compaiono nelle pagine terminali del libro dell'*Apocalisse*. Se si punta lo sguardo verso le due estremità, si scoprirà curiosamente che nelle pagine finali della *Bibbia* tornano alcune immagini che ne avevano costituito l'*ouverture*, un fatto che, se anche fosse casuale, non andrebbe considerato tale in relazione all'insieme delle *Scritture*, perché in effetti ne riassume il progetto globale e il messaggio di fondo. Si tratta di immagini di bellezza: *agli inizi*, secondo la tradizione (sacerdotale) del primo capitolo della *Genesi* (più precisamente Gn 1,1-2,4a), un cosmo profondamente ordinato ed armonico, oppure, secondo la tradizione (jahwista) del capitolo successivo (Gn 2,4b-25), il giardino dell'Eden; *alla fine* la visione della Gerusalemme celeste a compimento del mondo e della sua storia (Ap 21,1-22,5).

Un cenno soltanto all'ordine cosmico che vede al sesto giorno la comparsa dell'uomo. La bellezza vi fa da sfondo quasi come anticipazione di un ideale messianico nell'artefatta composizione del brano, articolato su corrispondenze dei giorni, interdipendenza delle opere e un sottostante schema numerico dal quale si dipartono le varie correlazioni. Sulla composizione è impressa un'impronta storica sia perché nella bontà della creazione appena uscita dal soffio della parola di Dio non è contemplato il male, sia perché l'uomo risulta essere ancora l'immagine incorrotta del suo creatore, come non sarà più dal momento del cedimento alla tentazione del serpente. Di lì in poi la storia reale, contro la storia mitica, sarà invece caratterizzata da limiti ed imperfezioni, cadute costanti e degrado inevitabile, alterazione della figura umana scaturita dall'immagine e somiglianza con Dio. Al contempo si farà nostalgia di un'integrità perduta, o comunque desiderata, a contrassegno di gloria e di bellezza per ogni forma creaturale. L'inizio mitico trattiene realisticamente la proiezione storica di questa nostalgia, e per caricarla si fa descrizione di bellezza ed evento di bellezza. Agli occhi della fede, però, l'uomo dovrà escatologicamente diventare ciò che mitologicamente viene descritto che è, ricostituendo in sé l'immagine di Dio offerta nella speranza e non già, o non più, come semplice dato.

Ancora più immediate e materialmente intense sono le immagini di bellezza nella descrizione del giardino dell'Eden. Ne spiccano due in modo particolare: l'albero della vita e i fiumi del paradiso.

L'albero della vita, immagine largamente sfruttata dalla tradizione mitico-popolare dell'Oriente, indica un albero che avrebbe fatto vivere per sempre, allontanando la morte da chi ne avesse mangiato i frutti. A diversità dei miti sumero-accadici, l'uomo poteva liberamente consumare dei frutti di quest'albero. Non ne usufruì sia a causa della trasgressione commessa dalla prima coppia rispetto al comando di Dio che vietava la consumazione dell'albero della cono-

scenza del bene e del male, posto anch'esso al centro del giardino a fianco dell'albero della vita, sia a causa della conseguente cacciata dall'Eden. Albero della vita significa albero dell'immortalità, conservazione di una prossimità con Dio, sconfinamento nel sovrumano. Un sogno di totalità. Figura ideale che lungo il corso della storia si trasformerà in attesa messianica e speranza di un regno di Dio venturo, restaurazione di un primordiale equilibrio smarrito.

Altrettanto interessante è la pericope sui quattro fiumi paradisiaci, sproporzionata per lunghezza rispetto alla brevità del brano che, più in movenza parentetica che fondamentale, ne accoglie l'inserimento. La ricchezza di dettagli sembra mostrare l'autore compiaciuto nel contemplare la bellezza di una località dall'ubicazione a mezza strada tra il geografico e l'immaginario. Un unico fiume esce dall'Eden per irrigare il giardino e dividersi poi in quattro corsi. Del primo, il Pison, si dice che circonda un paese dove si trova oro fine, resina odorosa e pietra d'onice, particolari che nella loro materialità significano inequivocabilmente l'ideale della felicità. Degli altri sono fornite descrizioni più scarse o quasi nulle, ma dei quattro fiumi, arterie vitali della terra e direzionati verso i quattro punti cardinali, si dice che la loro sorgente risiede in paradiso. L'acqua, fonte della vegetazione e di ogni altra forma di vita, rende possibile le prelibatezze dell'Eden, il suo rigoglio, «gli alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, tra cui l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male» (Gn 2,9). Senza l'acqua, che i quattro fiumi simboleggiano, non sarebbe scoccata la scintilla della storia. E nella storia biblica l'acqua sarà elemento di costante ritorno in un'enorme quantità di simboli, dalla capacità di distruzione nel diluvio universale, che però va letta soprattutto come liberazione dalla malvagità e come catarsi, al rinnovamento della vita nell'atto battesimale, all'«acqua viva» che Gesù promette alla donna samaritana incontrata al pozzo di Giacobbe, un dono che a diversità dell'acqua del pozzo sarà «sorgente di acqua viva che zampilla per la vita eterna» (Gv 4,10.14).

Sia l'albero della vita che il fiume sono immagini riprese nello scenario finale della storia prospettata in stile profetico-apocalittico. Nella visione della nuova Gerusalemme che discende dal cielo (Ap 21,1 ss) appare la tenda di Dio con gli uomini. Il «Dio-con-loro» tergerà dai loro occhi ogni lacrima, mentre Colui che si presenta come l'Alfa e l'Omega promette: «A chi ha sete darò gratuitamente acqua dalla fonte della vita» (v. 6), quasi un'eco delle parole evangeliche, sulla scia di un'eco più vasta ancora: «Chi ha sete venga a me e beva. Chi crede in me, come dice la *Scrittura*, fiumi di acqua viva sgorgeranno dal suo seno» (Gv 7,37-38). Nella minuziosa descrizione della città santa spiccano canoni estetici con l'intento di metterne in risalto il fascino ineguagliabile e quindi l'unicità, dai materiali preziosi di cui è costituita alle misurazioni effettuate nel simbolo numerico di perfezione risultante dal dodici coi suoi multipli e sottomultipli. Non eretta da mani umane, essa è dono e presenza di Dio, per questo discende dall'alto ed è avvolta nella gloria di Dio (Ap 21,10). Sorprendente è in essa l'assenza di qualsiasi tempio, sostituito dalla presenza dell'Onnipotente e dell'Agnello, come pure il fatto che non si necessiterà più né della luce del sole, né della luce della luna, rimediate con la gloria di Dio e con la lampada dell'Agnello, la nuova luce sotto cui cammineranno le nazioni (vv. 22-24). Il tutto indica un'intimità raggiunta tra l'uomo e Dio, una comunione piena, senza più il bisogno del ricorso a mediazioni.

Nella visione che l'autore dell'*Apocalisse* descrive appare infine «un fiume d'acqua viva limpida come cristallo, che scaturiva dal trono di Dio e dell'Agnello», con l'aggiunta che «in mezzo alla piazza della città e da una parte e dall'altra del fiume si trova un albero di vita che dà dodici raccolti e produce frutti ogni mese; le foglie dell'albero servono a guarire le nazioni» (22,1-2). L'immortalità data e perduta nel giardino dell'Eden diventa ora per il giusto un'offerta di eternità e di beatitudine con Dio. «È suggestivo che la *Bibbia* inizi e

si concluda con questo segno del nostro destino di gloria che possiamo perdere, ma che è sempre disponibile a chi segue le vie di Dio», il che mostra «come l'*Apocalisse* non sia un libro sulla fine catastrofica del mondo, bensì la celebrazione di una meta»<sup>21</sup>.

## 9. Tra fondamento e destino

La fede riguarda l'orientamento dell'essere ad una meta. Se la *Bibbia* inserisce in categorie che hanno andamento temporale sia la creazione del mondo (*Genesi*) che lo svelamento finale (*Apocalisse*), e fa del tempo che sta in mezzo un percorso tra caduta e redenzione, in realtà origine, attualità e fine si dovrebbero leggere fuori da ogni cronologia e da ogni figura spazialmente contenibile. Allontanare il filosofare o il teologare dal fondo mitico da cui derivano significa finalmente orientare mito, pensiero e fede, nei loro diversi linguaggi, verso una verità non manipolabile, verso il Senza-Nome, o verso il Nome che si rivela prendendo figura umana per essere nella realtà umana il mistero dei misteri.

Istruttiva nel primo caso sarebbe, almeno in chiave di qualche analogia, la lettura di un'opera divenuta ormai classica, *La stella della redenzione* di Franz Rosenzweig, con una scansione tripartita i cui titoli sono già eloquenti: a) «Gli elementi o il pre-mondo perenne»; b) «Il percorso o il mondo incessantemente rinnovato»; c) «La figura o l'eterno sovra-mondo»<sup>22</sup>.

Circa il caso del Nome che si rivela in figura umana, invece, sarebbe assai impoverente l'oggettivazione del suo mistero in un discorso teologico rigorosamente inteso. Pur trattandosi del *Logos*, altro è Dio come *Logos*, altro è ogni *logos* umano, dentro e al di là di tutte le possibili relazioni logiche e ontologiche tra entrambi. Tutto ciò per un motivo fondamentale, ovvero che il *Logos* di Dio si spinge fino alla *kénosis*. La sua è rivelazione nel nascondimento, nel silenzio e nella libertà. Al centro di tutto quel che è, tra la creazione come inizio non memoriale di una perfezione miticamente intuita e la palingenesi come attesa generata dalla speranza in una perfezione profeticamente anticipata, tra fondamento e destino, la luce che risplende è la luce della *kénosis*. Dalla mangiatoia alla croce, dall'oscurità del sepolcro al vuoto e allo smarrimento del terzo giorno, prima del darsi della luce del risorto fuori da ogni universalità ed evidenza, il cammino di Dio nella storia dell'uomo è un abbassarsi che domanda umiltà. La via che ne schiude il segreto è la via dell'amore, esattamente come l'amore costituisce il potenziale e l'essenza della *kénosis*, forma di una bellezza il cui senso andrà affatto ridimensionato rispetto ad ogni senso che il suono di una parola così comune ed abusata generalmente suggerisce.

## 10. *Kénosis* e bellezza: il paradosso dell'*agápe*

Alla *kénosis* s'è già più volte accennato. Qui si tratta di un approfondimento relativo al passo neotestamentario per eccellenza che ne fa un'esplicita descrizione. È l'inno cristologico riportato da San Paolo nella *Lettera ai Filippesi* (2,5-11).

Nell'originale greco, al v. 7, compare la forma verbale *ekénosen* (da *kenóo* = vuotare, svuotare, spogliare, rendere vuoto o deserto, abbandonare, rendere vano, annullare, distruggere, esaurire; lat. *exinanivit*), donde il termine *kénosis* per indicare lo stato di svuotamento, di annullamento, di esaurimento, di umiliazione o abbassamento... cui è consegnato l'Uomo della croce, Colui che per «amore» (*agápe*: donazione fino al sacrificio di sé) compie la volontà del Padre in favore degli uomini.

L'abbassamento è tanto più profondo quanto più viene a costituire un processo di allontanamento dallo stato originario, e tanto più sconvolgente quanto più lo stato originario appartiene ad una data altezza. La condizione divina è condizione ontologica suprema. La condizione dello schiavo è la peggiore possibile e pensabile, la condizione più vergognosa ed infima che si possa infliggere ad essere umano. Il Dio fatto uomo, che nell'evento della croce assume l'umanità spingendosi fino a un destino riservato alla forma di schiavitù, esprime questa polarità: sopporta l'annientamento, la massima differenza dall'essere Dio, il quale in sé è pienezza e vita, ma per renderla evento in Dio, per assumere nella realtà di Dio la diminuzione dell'essere fino alla prossimità col nulla e quindi per trascendere, in un processo dialettico che costituisce il movimento fondamentale e centrale di tutta la rivelazione cristiana, tanto la perfezione statica di un Dio confinato nei cieli, quanto la condizione tragica dell'uomo sulla terra.

Si tratta di un modo di descrivere l'evento dell'incarnazione, dal Natale alla Passione, con tutte le conseguenze che l'essere nella carne può comportare in senso peggiorativo e privativo, ovvero annichilente: il Figlio preesistente scende per i gradini di quanto è umano per venire infine strappato violentemente alla sua gloria, cosicché sulla sua figura alterata rimbalza la triste e pesante realtà di chi è reso schiavo. Ma la gloria propria del *divinum* che per quella via incontra l'*humanum*, mentre abbassa l'eternità al tempo innalza anche il tempo all'eternità. Il nulla o l'annullamento cessano di essere condizione ontologica incombente, permanentemente inevasa, e restano momento, esperienza, evento che diventa mezzo di trasfigurazione. La fede cristiana, davanti al dramma della croce, non contempla la tragedia o il puro nulla, quanto lo sconvolgimento della tragedia e del nulla e il germoglio del loro contrario: non solo l'essere, ma anche la gloria.

Nell'ultimo capitolo dell'*Apocalisse*, che è anche il capitolo che chiude la *Bibbia*, ovvero sigilla finalizzando, le immagini già precedentemente riprese del fiume e dell'albero (Ap 22,1-2), nelle forme allegoriche del linguaggio impiegato e nelle prospettive di una geografia mistica, indicano una realtà escatologica fondata sulla speranza, principio attivo dell'attraversamento della storia. Il «fiume d'acqua viva» richiama lo spirito di vita che proviene da Dio e certamente non è indebita un'allusione all'acqua della fonte battesimale e al suo potere simbolico rinnovante. A sua volta l'«albero di vita» non va solo posto in relazione all'albero dell'Eden che avrebbe impedito il morire, ma anche all'albero-legno della croce che dallo spargimento di sangue e dalla morte fa scaturire la nuova vita. Anzi, il testo di Giovanni comunica qualcosa di misterioso al lettore accorto, sulla base di una geografia che se fosse terrestre sarebbe del tutto insostenibile. Infatti, «se il "legno-albero di vita" è detto essere "al di qua del fiume" e poi, immediatamente dopo, "al di là" dello stesso, il tutto "in mezzo alla... piazza", dovrebbe significare che il "legno-albero" si erge nel centro e che il fiume gli scaturisce da sotto. [...] Ma nel centro della piazza dovrebbe naturalmente stare il trono, luogo della presenza divina, da sotto al quale scaturisce il fiume», il che lascia intendere, se si pensa che l'autore del brano abbia fatto una scelta voluta, «che il "legno (della croce)-albero di vita" è il vero trono del Cristo-Dio, da cui procede il fiume»<sup>23</sup>. Così il fiume escatologico e l'albero-legno della croce si congiungono in un'immagine unitaria che in definitiva mostra una trasfigurazione, quel *perdersi* fino a salire sul legno della croce che, nel potenziale del mistero di fede e di speranza, genera il *ritrovarsi* tra nuova linfa e rinnovata acqua di vita. Cieli nuovi e terra nuova s'intravedono non solo *oltre*, ma già *dentro* ogni negazione vissuta nel segno della *kénosis*, la quale poggia sul fondamento dell'*agápe* come dono ricevuto e forza che sostiene.

## 11. Il sussurro della bellezza

Appartiene alla capacità della ragione la rinuncia a tante ragioni. Le fondamenta invisibili sono ciò che rendono possibile il visibile e continuano a sostenerlo. Così il mondo di sotto ha innumerevoli punti di tangenza con il mondo di sopra. Nel nascondimento e nell'oscurità, tra debolezze e cianfrusaglie, dove spesso ciò che appare infimo è solo perché giace nei confini dell'umile, avvengono non di rado eventi straordinari. Tutto ciò che è autenticamente grande riceve da una realtà segreta la forza che lo tiene in azione. Non sempre invece nello strepito di quanto fa notizia accadono quei fatti significativi che con buona dose di velleità e presunzione a volte si fanno intendere per tali, rugiada che si scioglie già al primo chiarore.

Lo illustra egregiamente un celebre passo biblico: «... Ci fu un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento ci fu un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto ci fu un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco ci fu il mormorio di un vento leggero. Come l'udì, Elia si coprì il volto con il mantello, uscì e si fermò all'ingresso della caverna. Ed ecco, sentì una voce che gli diceva: "Che fai qui Elia?"» (I Re 19,11-13). In quel che la traduzione chiama «il mormorio di un vento leggero» trascorre il prodigio di una manifestazione. Più ancora il senso si fa pregnante se dalla traduzione si risale all'originale ebraico, dove ricorre l'espressione *qol demamah daqqah*, che letteralmente significa «voce di sottile silenzio».

Anche nella vita quotidiana, dove fatti ed azioni si susseguono e si intrecciano, in quel fiume che a tratti scorre calmo e taciturno e a tratti si fa sinuoso o scivola via impetuoso, non di rado quanto di bello, di grande e di significativo accade ci sorprende in un attimo che è silenzio nel silenzio o voce impercettibile sotto un flusso di rumori. Forse un numero incalcolabile di prospettive di vita artistica, intellettuale, spirituale ed etica hanno tratto linfa da eventi di passaggio, da illuminazioni improvvise, da rivelazioni repentine... visioni o sussurri resi possibili dal fatto che l'occhio ha saputo affinare la capacità di vedere e l'orecchio di sentire, fino al punto da notare che la bellezza è una presenza discreta, costante e potenziale che si svela a chi sa attendere, tendere ed aprirsi. Perciò l'esperienza semplice ma attenta, al di qua o al di là di conoscenze approfondite, a volte è esperienza di estrema profondità.

Succede qualcosa di analogo anche nei confronti dei testi sacri, la cui bellezza non è affatto un dato per tutti e tanto meno qualcosa di obiettivamente scontato per gli stessi credenti, se è vero che, pur facendone lungo il corso degli anni una lettura regolare, accade che magari un giorno per la prima volta un passo sentito e risentito colpisca o sveli un senso inedito, ispiri un cambiamento. Ma più ancora può succedere, per esempio, che siano soltanto frammenti di messaggio evangelico a svelare la persona di Gesù, a far fare l'incontro con lui. Di conseguenza l'incontro misterioso con la persona di Gesù, che le parole non facilmente comunicano, ne farà comprendere più a fondo il messaggio e in misura più ampia. Così pure, si può cogliere in chissà quale prospettiva il senso minimo di una parabola e ci si sente proiettati nell'intero senso del *Vangelo*, si intende una beatitudine e si intende la grandezza e la bellezza di tutte le beatitudini, come se la globalità della rivelazione si concentrasse in forme minuscole che si esprimono nella realtà di un ologramma.

Nei momenti cruciali dell'esistenza non è detto che non s'inverta, in modi impreveduti e imprevedibili, anche il senso di certi valori: cose o fatti di poco conto assumono un significato grandioso, mentre effetti grandiosi svelano la loro piccolezza e vanità. Solitamente quei momenti sono i momenti più alti, o perché decisivi e quindi di svolta, o perché capaci di offrire una prospettiva privilegiata, come il tempo che si trascorre con la consapevolezza di stare in prossimità della

morte. Lì ogni interpretazione può ricevere reinterpretazione. In una dialettica interiore che solo la vita dello spirito conosce e riconosce ci si leva oltre le parole e le cose, oltre le forme e le configurazioni, per fluire abbandonati ad una visione suprema che coincide con una suprema libertà se l'esserne protagonisti si traduce in gesto di accoglienza. Dove vincoli e fondamenti si sfasciano, l'io resta puro nella sua nudità o ha la facoltà di purificarsi. E il permanere nella quotidianità, o il ritornarvi in modo regolare dopo una svolta sostanziale, s'illumina di nuova luce ed emana nuovi riflessi.

Fu così per molti grandi. «*Name ist Schall und Rauch, / Umnebelnd Himmelsglut*», scrive Goethe nel *Faust*<sup>24</sup>: «Un nome è suono e fumo / che offusca un cielo splendido». Si parla per giustificare l'ingiustificabile, per dimostrare l'indimostrabile. Ogni discorso scorre sulla realtà come altra realtà rispetto alla realtà di cui intende parlare. Spesso la fagocita o la imprigiona. Solo se raggiunge un certo spessore o una certa profondità s'accorge infine di crollare su se stesso e che c'è un *karman* in quel crollare, una giusta e inevitabile sanzione, perché non si può esaurire il tesoro dell'essere, la sua infinita bellezza e il suo infinito enigma, in parole che ne sono un pallido riflesso. Anche il discorso che in queste pagine si va tessendo nasce da un'incapacità: l'incapacità di lasciare che la bellezza si manifesti per vie autonome nell'assolutezza dell'essere e passi per l'inenarrabile sentire umano in pienezza di libertà. Tuttavia l'accorgimento è utile per la fondazione e il senso del discorso stesso: per cedere o abbandonare occorre prima cercare di afferrare. Un percorso su un vicolo cieco resta pur sempre un percorso e chi è dotato di buona volontà è rimandato ad altra meta.

Emblematico un episodio lungo il tormentato tragitto di conversione ad una fede leale ed austera del poeta Clemente Rebora, che rinunciò ad una brillante carriera letteraria per diventare sacerdote rosminiano. Nel 1928, a Milano, aveva proposto una serie di incontri sulla storia delle religioni. Nella serata dedicata al cattolicesimo iniziò a parlare degli *Atti dei Martiri Scillitani*, ma di fronte a una simile «follia» cristiana avvertì l'insufficienza di un discorso che risultava troppo umano. Interruppe la conferenza e non poté proseguirla. In seguito evocò quel momento drammatico, quell'evento cardine della ricerca spirituale giunto come un intoppo, con i seguenti versi:

Quasi maestro agli altri mi porgevo;  
ma qualcosa era dentro me severo:  
*Ferma il mio dire, se non dico il vero.*  
E un giorno - nel salon pieno quant'occhi! -  
il discorso iniziato venne meno  
in una turbazion vicina al pianto:  
la Parola zitti chiacchiere mie.  
La Provvidenza sue vie dispose:  
mi fece attento a Pietro e alla sua Chiesa;  
dei martiri la Fede venne accesa<sup>25</sup>.

«L'ultima parola dell'uomo è una sconfessione e una consumazione della propria stessa parola nel fuoco. Secondo il testamento di Virgilio l'*Eneide* si sarebbe dovuta bruciare. Tommaso d'Aquino cessa di scrivere già prima della morte; tutto ciò che s'è calato in una forma gli appare paglia. A quarantatré anni Gogol' getta alle fiamme il secondo e il terzo volume delle *Anime morte*, e muore pochi giorni dopo. Quanti fuochi vampeggiarono dunque alla vigilia della morte, consumando vittoriosamente ciò che il liberato "non vuol più conoscere secondo la carne" (II Cor 5,16), parti dell'olocausto, in cui è riuscito a trasmutare se stesso? Che cosa si oppone a tali roghi? Nulla, fuorché, per un cristiano, la parola posta da Dio: "*Verba mea non transibunt*" (Mc 13,31b): non passeranno appunto nell'incendio cosmico del cielo e della terra. La terra affonda, il cielo

viene arrotolato, il mare inaridito, ma l'aquila vola nel mezzo attraverso il cielo, nel rostro il rotolo con l'*Evangelium aeternum* (Ap 6,12-14; 8,13)»<sup>26</sup>.

Anche Karl Barth, illustre esponente della teologia dialettica in ambito evangelico, perviene al sentimento che già in questo mondo ci sia qualcosa di più alto della teologia, che l'arte della parola non sia la migliore tra le capacità o creazioni umane se in un breve saggio ha il coraggio di scrivere: «Debbo confessare che da anni e anni incomincio le mie giornate, grazie all'invenzione del grammofono, a cui non sarà mai resa sufficiente lode, con l'ascolto di Mozart, e soltanto dopo (per tacere della lettura dei giornali) mi dedico alla dogmatica. Debbo anche confessare, per di più, che se dovessi mai giungere in paradiso, domanderei anzitutto di Mozart, e soltanto dopo cercherei Agostino e Tommaso, Lutero, Calvino e Schleiermacher. Ma quale spiegazione dare? Forse, in poche parole, questa: il pane quotidiano comprende anche il gioco. Io sento che Mozart - il Mozart degli anni giovanili e quello più maturo, e come nessun altro - gioca. Il giocare è però qualcosa che richiede grande abilità, e pertanto un impegno alto e severo. Sento in Mozart un'arte del gioco, quale non mi è dato di percepire in nessun altro. Il bel gioco presuppone che si abbia una conoscenza infantile del centro - perché la si ha del principio e della fine - di tutte le cose. Sento che la musica di Mozart scaturisce da questo centro, da questo principio e da questa fine»<sup>27</sup>.

Nel gioco traspare la leggerezza dell'essere, la sua gioiosa sostenibilità, la forza di vivere che non domanda spiegazioni. L'uomo che l'esperienza non ha ancora corrotto, ossia il bambino, come ogni uomo che abbia resistito a non lasciarsi contaminare dal richiamo del possesso e del dominio, vive in una dimensione di innocenza e di libertà che non hanno pari rispetto a chi vive sommerso nel dover agire e nel dover essere. Ma l'arte della semplicità è una conquista impegnativa. Facile gridare, come pure sentire un grido. Ben più difficile è imparare a sussurrare o a sentire un sussurro. Nella sua innocenza il bambino percepisce bisbigli che un adulto non percepisce più. Quanta armonia e quanta intensità in quei bisbigli, quanta bellezza prima di tanti umani ordinamenti che risultano infine sconvolgimenti! Ma per avvedersene qualche volta non basta tutta una vita. Forse è per questa richiesta eccessiva di tempo che spesso l'età della vecchiaia, oltre al fatto d'essere simile a un fuoco su una candela che si va spegnendo e spinge quindi alla ricerca dell'essenziale, diventa un'eco del tempo dell'infanzia. Scrive Merežkovskij citando un aforisma goethiano: «Fortunato colui che saprà congiungere la fine della sua vita col principio di essa», il che significa: congiungere la «saggezza di serpente» della propria vecchiaia con la «semplicità di colomba» della propria infanzia»<sup>28</sup>. Se la saggezza dei movimenti del serpente si trasforma nuovamente nella bella ingenuità del passo di colomba, al comporsi di astuzia e semplicità l'uomo finalmente s'accorge di quanta ricchezza vada perduta quando smette di conservare nell'animo lo spirito del bambino che fu. Dimora in buona sorte chi tra i due estremi riesce a non porre cesure e comprende in tempo il senso umano, prima ancora che cristiano, dell'esortazione evangelica: «Se non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli» (Mt 18,3). Perché nel giocare dei bambini, da un punto di vista ontologico, non vi è certo meno profondità e grandezza che nella musica di Mozart o nelle creazioni degli artisti più geniali. Quel giocare caratterizza il loro sentire e imprime una fiducia e un'apertura al mistero della vita che invece in seguito vengono limitate da numerosi tracciati artificiali. L'universo stesso non è forse altro che un gioco o una musica, nonostante irregolarità e stonature quando come *kosmos* prende le forme della vita per culminare infine nella coscienza o nella spiritualità, fonti di nuovo bene, ma anche di tutto il vero male.

La via dell'estetica è la via che insegue un'«attrazione verso il Bello», una via che nel marasma di natura, storia ed esistenza personale deve spesso contentarsi di poveri suggerimenti o scarse indicazioni. Per coglierne la portata occor-

re mettere in funzione i sensi che vanno dal sesto in su, decuplicare la forza delle intuizioni, oltrepassare ogni superficie. Allora si comprenderà ed apprezzerà meglio anche ciò che sta in superficie. Perché ogni grandezza, ogni statura spirituale, morale ed artistica dipendono dall'aver percepito quei suggerimenti, dall'aver notato quelle indicazioni. Fatica e meraviglia di un silenzioso sbocciare, la bellezza è un sussurro e non sarà mai gridata.

## Note

<sup>1</sup> B. FORTE, *La via della bellezza. Un approccio al mistero di Dio*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 18.

<sup>2</sup> *Ib.*, p. 18.

<sup>3</sup> *Ib.*, p. 20.

<sup>4</sup> S. AGOSTINO, *Conf. X*, 27, 38; cit. in B. FORTE, *ib.*, p. 22.

<sup>5</sup> T. D'AQUINO, *Summa Theologiae* I q. 39 a. 8c; cit. in B. FORTE, *ib.*, p. 23.

<sup>6</sup> B. FORTE, *ib.*, p. 24.

<sup>7</sup> *Ib.*, p. 25.

<sup>8</sup> I. KANT, *Critica del giudizio*, § 25; cit. in B. FORTE, *ib.*, pp. 25-26.

<sup>9</sup> B. FORTE, *ib.*, p. 26.

<sup>10</sup> C. PAVESE, *Il mestiere di vivere*, in data 15 maggio 1939, Einaudi, Torino 1990, p. 154.

<sup>11</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. I: *La percezione della forma*, Jaka Book, Milano 1971, rist. 1985, pp. 4-5.

<sup>12</sup> *Ib.*, pp. 10-11.

<sup>13</sup> *Ib.*, p. 158.

<sup>14</sup> *Ib.*, p. 157.

<sup>15</sup> *Ib.*, pp. 139-140.

<sup>16</sup> *Ib.*, p. 140.

<sup>17</sup> *Ib.*, p. 181.

<sup>18</sup> E.-E. SCHMITT, *Il vangelo secondo Pilato*, San Paolo, Cinisello B. - Milano 2002, p. 7.

<sup>19</sup> *Ib.*, p. 45.

<sup>20</sup> CHIARA LUBICH, *Meditazioni*, Città Nuova, Roma 1959, 1969<sup>8</sup>, p. 25.

<sup>21</sup> G. RAVASI, *Apocalisse*, Piemme, Casale M. - AL 1999, rispettivamente p. 213 e p. 201.

<sup>22</sup> F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale M. - AL 1985.

<sup>23</sup> E. LUPIERI, *L'Apocalisse di Giovanni*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1999, p. 350; cf. più estensivamente il *Commento ad Ap 22,1-2*, pp. 349-351.

<sup>24</sup> J. W. GOETHE, *Faust*, vv. 3457-58.

<sup>25</sup> C. REBORA, *Curriculum vitae*, Interlinea, Novara 2001, vv. 173-182, pp. 16-17.

<sup>26</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Verbum caro*, Morcelliana, Brescia 1968, 1970<sup>2</sup>, p. 142.

<sup>27</sup> K. BARTH, *Wolfgang Amadeus Mozart*, Queriniana, Brescia 1980, 1991<sup>2</sup>, p. 8.

<sup>28</sup> D. S. MEREŽKOVSKIJ, *Tolstoj e Dostoevskij*, Laterza, Bari 1947; edizione anastatica 1982, p. 54.