

SCUOLA DI TEOLOGIA PER I LAICI

Alfonso Tedesco

DECANATO E ZONA DI MONZA



Monza, 7 ottobre 2008

14 ottobre 2008

Don Pierluigi Lia

IL CANONE ESTETICO CRISTIANO

(da Pierluigi Lia, *Dire Dio con arte*, cap. 4)

*O vos omnes qui transitis per viam
attendite et videte si est dolor
sicut dolor meus.
Hieremias¹*

Mi piace immaginare che le pagine su cui ci siamo affaticati fin qui abbiano fornito elementi utili per provare ad abbozzare qualche riflessione più puntuale a proposito del canone estetico cristiano: la forma della rivelazione di Dio in Gesù di Nazaret.

La coscienza cristiana, come è noto, si costituisce proprio allorché un uomo riconosce nella figura di Gesù di Nazaret la rivelazione della verità di Dio, dell'uomo e del mondo intero, intuendo che lì alla sua vita è offerta una pienezza, una libertà, un compimento che rende pienamente ragione del senso dell'origine e giustifica la speranza che, sia pure indistintamente, anima il suo desiderio. Lì percepisce che gli è consegnata una possibilità di riscatto dalla malignità dell'esistere e, soprattutto, un'incondizionata misericordia per il male di cui porta una qualche responsabilità. Questa esperienza della misericordia, in particolare, gioca un ruolo decisivo nella

formazione dell'identità della coscienza: grazie ad essa infatti l'uomo può riguardare con sguardo riconciliato il presente che accoglie il carico della propria storia passata e sostenere il proprio stesso sguardo che gli viene incontro dal domani, anticipando di tempo in tempo il giudizio della fine che in esso si annuncia impietoso². Per essa la coscienza diviene capace di un giudizio su di sé che è costitutivamente debitore della libera comprensione d'altri, un giudizio che accoglie nel proprio sguardo l'altrui disinteressato benvolere. Così l'arbitrato della

² La coscienza che scruta il proprio futuro infatti, s'imbatte presto con il proprio stesso sguardo che dal futuro rivede il proprio passato, la riguarda. In questo scambio di sguardi di sé con sé l'uomo vede il riflesso di tutta la propria meschinità, della propria pochezza, della paradossale responsabilità per tutta quella vita e quegli sguardi che non ha saputo reggere responsabilmente. Vede chiaramente di non essere in grado di consegnare al proprio futuro nulla di meglio di quanto non costituisca oggi il gravame del proprio passato. La parola dell'Evangelo cristiano è parola di una misericordia tale da permettere all'uomo di riconciliarsi con il proprio stesso sguardo: «Da questo conosceremo che siamo nati dalla verità - scrive Giovanni - e davanti a lui rassicureremo il nostro cuore qualunque cosa esso ci rimproveri. Dio è più grande del nostro cuore e conosce ogni cosa» 1Gv 3, 19-20. Questo il credente riconosce, di questo consapevolmente vive.

¹ *O voi tutti che passate per via, fermatevi e guardate se c'è un dolore simile al mio dolore.* Lamentazioni.

coscienza sul mondo si modella significativamente; l'apprezzamento della propria dignità non si determina come autonoma sanzione, ma si compone con il libero riconoscimento d'altri; l'assoluzione del proprio essere al mondo non si produce come mistificazione della colpa e negazione di responsabilità, ma si realizza grazie all'accoglienza di una coraggiosa e affettuosa offerta di corresponsabilità.

E' nell'orizzonte singolare della sua coscienza, così determinato dal riconoscimento e dall'acconsentimento alla verità cristiana, che il credente individua le coordinate di qualunque giudizio; di ciò che corrisponde alla verità che la vita deve realizzare, di ciò che è bene e di ciò che non lo è, di ciò che è giusto (e così rende giustizia alla coscienza) e ciò che invece, inesorabilmente, la mortifica e la "giustizia". Lì riconosce l'apriori fondamentale per l'apprezzamento di tutto ciò che può essere detto "bello" a motivo della corrispondenza con quel senso della verità di Dio e di ogni cosa che nell'assenso alla rivelazione cristiana si è determinato.

Il credente cristiano, dunque, non solo è disposto a riconoscere che l'apprezzamento della bellezza non può essere ricondotto ad un sentimento soggettivo ed autoreferenziale, ma lo vede esattamente radicato all'interno della relazione con il Dio che si rivela e della verità dell'esistere che così si manifesta. Sennonché – ecco la questione – quello che l'uomo può vedere nella rivelazione cristiana non è affatto perspicuo e la testimonianza della Scrittura dichiara senza reticenze l'ambiguità di ciò che l'occhio dell'uomo può percepire quando si volge alla figura di Gesù di Nazaret, in particolare nella sua passione. Lì tutto sembra paradossalmente in contrasto con i tratti su cui lo sguardo può indugiare grato, con quel senso di stupore affascinato che si vorrebbe espressione dell'accendersi della fede. Il culmine della rivelazione cristologica, fondamento della fede cristiana, definitivo apparire della gloria di Dio per l'uomo, è provocazione al nostro buon gusto.

«Gesù – scrive K. Barth – pone sé stesso colà dove Dio può essere presente soltanto più come problema. Egli assume forma di servo. Egli va incontro alla morte sulla croce. Al vertice, alla meta della sua vita egli è una grandezza puramente negativa: non è un genio, non è un portatore di forze psichiche manifeste od occulte, non è un eroe, un capo, un poeta, o un pensatore, e appunto in questa negazione ("Mio Dio, mio Dio perché mi hai abbandonato?") [...] egli attua in sé la pienezza delle condizioni umane di

sviluppo, che rimandano al di sopra e al di là di sé.»³

Questa forma che si presenta come canone estetico per l'apprezzamento cristiano del mondo, degli uomini e di Dio, contraddice quel senso spontaneo del bello che gioca un ruolo non marginale per lo sviluppo della conoscenza e per l'affinamento del desiderio.

Su questo ci soffermiamo ora a riflettere.

LA FORMA PROFANA DI DIO

Proviamo a esplicitare la contraddizione che la forma cristologica sembra opporre alle umane attese a proposito della bellezza e della presenza di Dio, cercando di superare l'assuefazione che ne maschera il rilievo reale.

Il Crocifisso innanzitutto, vertice della rivelazione cristiana, è tutt'altro che affascinante. La morte di Gesù in croce venne decretata come morte ignominiosa e come tale fu percepita. Nudo e sfigurato, esposto al pubblico ludibrio, Gesù in croce non ha alcun tratto di piacevolezza, come aveva annunciato il profeta⁴ e gli evangelisti non cercano affatto di nascondere. Al più poteva suscitare compassione, ma questo non fa che aggravare la questione: di un Dio non si dovrebbe provare compassione. In ogni caso la croce era un macabro patibolo, Gesù crocifisso era motivo di «scandalo per i Giudei e stoltezza per i Greci»⁵. È dunque ampiamente giustificato il tempo che dovette trascorrere prima che il crocifisso si affermasse come segno di identificazione dei cristiani⁶.

Allarghiamo lo sguardo all'intero Evangelo. La "buona notizia cristiana", almeno ad una prima scorsa, pare piuttosto la testimonianza di una tragedia; tanto più se si tiene conto del fatto che anche i racconti delle apparizioni che concludono la narrazione della vicenda di Gesù non solo non hanno toni di rivincita sull'epilogo triste del Golgota, ma si presentano piuttosto come la testimonianza dell'insuperabilità della morte di Gesù per la comprensione della verità di Dio che questi aveva inteso rivelare. Questa consapevolezza è quanto la "preghiera sacerdotale" di Gesù del Vangelo di Giovanni⁷

³ K. Barth. *L'Epistola ai Romani*, pp. 71.

⁴ Is 53.

⁵ 1Cor 1, 23-24.

⁶ La croce costantiniana si afferma come emblema imperiale di vittoria elaborato in modo da far dimenticare quanto più possibile le sue connotazioni originarie ed ogni valenza tragica. Uno studio di grande pregio a riguardo è quello di S. Casartelli Novelli, *Segni e codici della figurazione altomedievale*, pp. 43-102.

⁷ Gv 17, 6-15.

non fa che rafforzare: anche per i "suoi" ci saranno tempi di fatica in cui lo scontro con il mondo sarà inevitabile e drammatico.

«In Gesù la comunicazione di Dio comincia con una ripulsa, con l'apertura di un abisso incolmabile, con l'offerta consapevole del più grave scandalo. "Se si toglie la possibilità dello scandalo, come si è fatto nella cristianità [...] allora tutto il Cristianesimo è abolito.»⁸

Ma a ben vedere c'è anche qualcosa di più brutto rispetto allo sviluppo tragico della vicenda di Gesù, qualcosa che non riguarda solo la trama drammatica degli accadimenti, ma la sua stessa ragion d'essere, la sua verità profonda. Nella forma della rivelazione cristiana c'è qualcosa che urta contro le convinzioni più diffuse a proposito di Dio e contro i caratteri comuni alla maggior parte delle religioni: si tratta della sostanziale *profanazione* che la rivelazione cristiana comporta. Dico "profanazione" nel senso letterale del verbo profanare: "mettere fuori dal tempio". Gesù infatti afferma senza ambiguità che chi ha visto lui ha visto il Padre, Dio; afferma che nella sua vicenda tra gli uomini si manifesta la verità stessa di Dio. Ora, non solo l'idea di Dio che gli uomini spontaneamente condividono associa a questo nome tutto ciò che è altro rispetto alla caducità della carne, ai vicoli della storia, alla misura delle cose e degli eventi; ma la stessa fede di Israele nel suo sviluppo aveva operato una progressiva contrazione del culto del Dio dell'Esodo nella liturgia del tempio. Certo, nel tempio originariamente era custodita l'Arca dell'Alleanza, con le tavole della legge, la manna e la verga di Aronne: tutti segni di un Dio che aveva messo la sua tenda in mezzo al suo popolo e aveva legato la propria salvifica presenza al suo cammino verso il raggiungimento di un'identità libera e adulta, ma non è men vero che dai tempi del secondo esilio tutto questo era venuto meno e la teologia, come pure l'immaginario collettivo, si erano a lungo esercitati attorno al Santo dei Santi, vuoto e spalancato sull'imperscrutabile mistero dell'Assoluto.

Gesù, in netto contrasto – mortale contrasto – con tutto ciò, afferma che il proprio corpo è il vero tempio e suggerisce che nell'amicizia con i "suoi", responsabilmente condotta fino alla consegna pasquale della propria vita, la verità di Dio si manifesta inconfondibilmente per chiunque si conegni alla forma stessa di questa comunione, di questa intima prossimità che non è men storica che spirituale. Ebbene, questa pretesa non parve affatto bella, ma scandalosamente blasfema. Orrenda di un orrore che la morte in croce – alla quale per questo viene condannato, a salvaguardia di Dio – riesce a rappresentare solo per difetto. La bruttezza infamante del patibolo altro non fu che sanzione

roboante dell'orrore provato per la profanazione, alta denuncia, opposizione radicale, tragico rifiuto che non fu sacerdotale più di quanto non fosse popolare. Allora come oggi. Contro questa profanazione infatti, sacerdoti e popolo continuano ad operare nei secoli della Chiesa una spontanea censura al di là di ogni programmatica intesa.

Solo di tratto in tratto qualche lucida coscienza cristiana sorge a denunciare il fraintendimento che la religione degli uomini invincibilmente coltiva nei confronti della rivelazione cristiana di Dio. Dopo 1200 anni Francesco di Assisi, ad esempio, riterrà necessario portare l'attenzione su una grotta di pastori per richiamare tutta la concretezza storica di un bimbo qualunque che nasce povero tra povera gente, perché la retorica ecclesiastica e la pratica artistica avevano reso il popolo cristiano distratto e sempre più inconsapevole che l'incarnazione cristiana ha questo esatto profilo: dimesso, quotidiano, insopportabilmente profano. Non più tardi del secolo scorso Charles de Foucauld suscitò ancora sconcerto concentrando la propria spiritualità sui trent'anni di Nazaret dell'uomo Gesù: un bambino che piange e si sporca, un giovinetto che gioca in piazza e si cimenta con varia fortuna nel mestiere del padre, un uomo che si affatica nell'individuare la strada da percorrere. Questi non era men Dio del maestro di Galilea, grande in parole e opere⁹, che fu Gesù negli ultimi tre anni della sua vita.

Il Dio che la fede cristiana riconosce è questo; la coscienza cristiana sa – deve sapere – che la sua nuda esposizione sulla croce è l'estrema realizzazione dell'opera della rivelazione di Dio. «Vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi»¹⁰; «Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me. Se conoscete me, conoscerete anche il Padre: fin da ora lo conoscete e lo avete veduto»¹¹; per il cristiano non c'è una verità di Dio nascosta, tenuta celata, sottratta: tutta la verità di Dio è nudamente esposta nel Figlio, a costo di essere dileggiata e vilipesa. Il sospetto che ci sia dell'altro, nascosto e misterioso, è proprio ciò che il serpente insinua fin dal giardino dell'Eden allo scopo di frantumare la relazione di affettuosa confidenza che legava gli uomini al Creatore¹². La verità di Dio, la verità

⁹ Lc 24, 19.

¹⁰ Gv 15, 15.

¹¹ Gv 14, 6-7.

¹² Ho analizzato questo tema in: *Lo splendore di Dio*, pp. 95-114.

⁸ K. Barth. *L'Epistola ai Romani*, p. 73.

dell'uomo e del mondo, è tutta esposta qui. Questo è scandaloso, è paradossale, contraddice lo spontaneo senso religioso¹³. Il mistero che il Dio cristiano custodisce nella cura infinita del proprio cuore non ha nulla in comune con i tesori che gli uomini si riservano, difendendoli con i loro forzieri¹⁴. È infatti il mistero dell'ineducibile intimità di Padre, Figlio e Spirito, è mistero della libertà e della fantasia dell'amore che sorprende al suo accadere gli stessi amanti, è il mistero della passione per noi che stupisce e come la vita stessa lascia senza fiato anche chi sia intensamente pronto ad accoglierla. Non c'è in Dio altro mistero che quello della verità dell'amore, verità dell'ineducibile tessuto delle relazioni che l'amore sempre fecondamente compone; null'altro che la libertà della dedizione e della cura per l'amato, mistero di una parola sempre nuova nella sorprendente fantasia del dialogo d'amore.

Questo Dio, il cui mistero è così prossimo al mistero degli amanti, sulla croce mostra fino a che punto egli si sia esposto alle conseguenze della sua dichiarata verità. Gesù vi sale come si accede al luogo più lontano dal tempio, luogo dell'indigenza di ogni senso religioso, di ogni rassicurante compagnia, dell'indigenza di Dio stesso e di ogni confortante paternità; vi sale confessando uno stupore sgomento, paragonabile solo all'assoluta consapevolezza che lo ha condotto fin lì. Stupore per il fraintendimento totale mostrato dall'uomo nei confronti della sua rivelata identità, nei confronti della salvifica verità di Dio. Stupore attonito come di fronte al mistero maligno del fraintendimento dell'amore. Ed eccolo restare senza parole – Lui stesso, la Parola – fino all'estrema contrazione di ogni parola nel gesto di affidamento incondizionato al Padre, come nell'inizio dell'intera vicenda.

Lì dunque, nella diametrale distanza storico-cosmica dal tempio, da ogni immagine del sacro, da qualunque umana aspettativa a proposito di Dio e della bellezza della vita, gli uomini possono ascoltare la parola definitiva della verità di Dio e di tutto quanto esiste, l'ultima parola, l'estrema, nuda ed esposta verità dell'inizio e del compimento, *Verbo abbreviato*¹⁵ della Verità di

Dio che si rivela: «nelle tue mani, Padre, consegno il mio spirito»¹⁶. Nuda verità di Dio esposta per sempre fuori dai templi degli uomini, *istituzione*¹⁷ del tempio definitivo nella cui verità il Dio cristiano chiede di essere adorato, modulando la confidenza del cuore sullo spirare dello Spirito del Crocifisso risorto¹⁸.

Ora, è evidente che questo Dio istintivamente non piaccia; e non fa male, ogni tanto, riconoscere che duemila anni della storia della Chiesa – la nostra propria storia – sono segnati dal tentativo costante di rimodellare questa figura con tratti che piacciono di più, che agli uomini sembrano corrispondere meglio a ciò che un Dio deve essere per essere “davvero Dio”. E' così che possiamo seguire le varie vicende della croce e del crocifisso che diviene indifferentemente suppellettile religiosa, decoro cui neppure si bada delle case, delle scuole e dei tribunali; oppure diviene occasione per la mozione degli affetti come ancora capita fuori e dentro le nostre chiese durante il triduo pasquale. Parola altissima di cui la prosa ordinaria si è appropriata fino a ridurla al silenzio o a ricettacolo delle nostre parole di cordoglio. Certo, nella nuda esposizione del Figlio sulla croce tutto questo era da subito incondizionatamente accolto come accolto era ogni peccato ed ogni fraintendimento, tuttavia ciò che stiamo evidenziando costituisce il problema radicale del lessico della fede cristiana dei suoi discepoli: lessico che a motivo di questo fraintendimento si priva del proprio essenziale paradigma, dissolve la verità della Parola che lo fonda e si espone così all'insignificanza in ordine a quella verità, perdendosi nella generalizzazione.

Per rimanere ai pochi esempi citati, osserviamo il destino di quella che abbiamo chiamato profanazione: dall'assunzione della liturgia imperiale nel quarto secolo, il Dio della religione cristiana è stato ricondotto con forza nel tempio. Nel nostro tempo – tempo che ha vigorosamente rivendicato la propria

abbreviato, poiché nel momento della sua incarnazione «egli ha ricapitolato in sé il lungo svolgimento della storia umana, offrendoci condensata in sé la salvezza». [...] Verbo condensato, unificato, perfetto! Verbo vivo e vivificante. Contrariamente alle leggi del linguaggio umano che lo si rende più chiaro, spiegandolo, egli da oscuro diventa manifesto, presentandosi sotto la sua forma abbreviata: Verbo pronunciato dapprima «in abscondito», e adesso «manifestum in carne» pp. 337. 342. 344. 349.

¹⁶ Lc 23, 46.

¹⁷ Ho considerato il tema della carne di Gesù e quindi della sua Croce quale istituzione cristiana archetipa, teologicamente differente rispetto ad ogni istituzione umana, in *Et incarnatus est*, pp. 151-164.

¹⁸ Cfr.: Gv 4, 23-24; Rm 8, 14-17; Gal 4, 6.

¹³ Lucidissimo su questo aspetto il pensiero di D. Bonhoeffer. A riguardo può essere utilmente letto J. Spera Weiland, *La fine della religione. Studio su Bonhoeffer*.

¹⁴ Cristo Gesù non ritenne di dovere considerare come possesso da conservare gelosamente neppure la sua assolutezza divina, come testimonia Fil 2, 6.

¹⁵ Su questo tema cfr. De Lubac, H., *Esegesi medievale*, I, pp. 325-354. Tra l'altro leggiamo: «Il cristiano [...] possiede l'unità nel suo principio. Il Verbo fatto carne è per lui il *Verbum abbreviatum*. Egli comprende la meraviglia cantata dal Profeta: «Verbum abbreviatum fecit Deus super terram». [...] «Semel locutus est Deus, quando locutus in Filio est» [...] Verbo doppiamente

"laicità" - il popolo cristiano mostra di non avere alcuna idea di quale possa essere la forma pubblica sociale della propria identità e ha accettato, tutto sommato di buon grado, che il tempio sia il luogo pressoché unico della fede. Proprio nel tempio poi, più che in epoche passate, i cristiani rivendicano oggi in modo crescente il diritto alla massima soggettività della loro religione, ad un'autonomia insindacabile, ad una libera espressione del proprio sentimento e della propria devozione, mentre esigono servizi che evocano al meglio il senso del trascendente, del numinoso e del sacro, cui il singolo si rivolge solitario, secondo quanto gli detta la sua ingiudicabile coscienza. La gente è tornata propensa ad inginocchiarsi di fronte al "mistero imperscrutabile degli altari" e non si pone limiti nel reintrodurre pratiche devozionali desuete; ma al contempo è sempre meno disposta ad accettare che la fede cristiana determini una forma complessiva della vita connotata dalla comunione "nel Suo nome" e dall'obbedienza alla Parola. Ancora ci si sofferma commossi davanti al presepio, trasformato di nuovo proprio in ciò che Francesco intendeva superare con la celebrazione di Greccio. Di un Dio che impara a leggere e scrivere nella casa di Nazaret o, peggio, che condivide in tutto la nostra vita fisiologica, neppure si vuole sentir parlare: *l'Essere perfettissimo* è incompatibile con i pannolini di un bambino e, per quanto altrimenti vituperato, il catechismo piace più dell'Evangelo e della ritmata sinteticità liturgica con cui l'annuncio cristiano risuona in Paolo:

Cristo Gesù pur essendo di natura divina,
non considerò un tesoro geloso
la sua uguaglianza con Dio;
ma spogliò se stesso,
assumendo la condizione di servo
e divenendo simile agli uomini;
apparso in forma umana,
umiliò se stesso
facendosi obbediente fino alla morte
e alla morte di croce.
Per questo Dio l'ha esaltato
e gli ha dato il nome
che è al di sopra di ogni altro nome;
perché nel nome di Gesù
ogni ginocchio si pieghi
nei cieli, sulla terra e sotto terra;
e ogni lingua proclami
che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio
Padre¹⁹.

Poco più che appunti questi, per suggerire che, al di là delle affermazioni generiche, nella forma della rivelazione cristiana quasi tutto ciò che è qualificante istintivamente non piace, e non piace non tanto agli atei o ai "laici", ma non piace a nessuno e soprattutto a quegli uomini religiosi che si professano cristiani e che - a differenza dei "laici" - con tutto questo devono effettivamente fare i conti. E' da qui che insistentemente si muove un lavoro di dissoluzione della forma originaria della rivelazione cristiana a favore di stilemi che trovino migliore riscontro nel nostro gusto.

A ben vedere si tratta dello scontro tra il pensiero di Dio e quello degli uomini in una delle sue più vistose espressioni, e dico vistose perché assume una forma immediatamente rilevabile dai sensi. Con questo intendo esplicitamente richiamare il capitolo ottavo di Marco dove Gesù apostrofa Pietro proprio in questi termini: «tu non pensi secondo Dio ma secondo gli uomini»²⁰ e lo fa esattamente a motivo del fatto che Pietro aveva manifestato energicamente la sua contrarietà di fronte all'annuncio della passione e della morte che avrebbero presto segnato il compimento della vicenda dell'amico. La reazione di Gesù denuncia così che la resistenza di Pietro tradisce il fraintendimento della verità della stessa professione di fede espressa pochi istanti prima in modo apparentemente ineccepibile. Paradossalmente il pensiero del mondo viene smascherato quando la professione di fede è ancora sulle labbra, allorché proprio la parola cordiale e fidente: «Tu sei il Cristo» accende la più viscerale delle avversioni alla necessità che questa identità si espliciti nella morte.

Che cosa sto provando a suggerire? Sto richiamando l'attenzione sul fatto che la Rivelazione cristiana ha una forma storicamente rilevabile che comporta, per chi l'accoglie, una conformazione antropologicamente rilevante la quale costituisce una rivoluzione radicale dei canoni di apprezzamento e di valutazione correnti tra gli uomini. Il pensiero di Dio incontra il pensiero degli uomini non nella regione della teoresi, innanzitutto, ma lì dove plasma una forma d'uomo e di mondo in cui si rivela una verità (di Dio e di uomo) antitetica rispetto a quella che conosciamo e cui spontaneamente acconsentiamo. Ne consegue una forma diversa di ordine del mondo, di destinazione dell'esistenza, di giudizio, di lingua e - necessariamente - di religione. La religione (*religio*) che - letteralmente - lega i cristiani al loro Dio e tra loro è radicalmente differente da quella che articola lo spontaneo senso del sacro che lega l'uomo alla sua idea di Dio. Quali che siano le radici comuni, la forma è di fatto incomparabilmente differente.

¹⁹ Fil 2, 6-11.

²⁰ Mc 8, 33.

Per questo, istintivamente, il cristianesimo inteso come forma articolata dell'essere al mondo degli uomini suscitata dalla rivelazione cristiana nella sua originalità, non piace e non piace soprattutto agli uomini religiosi. Di fronte al Crocifisso il senso comune non può che coprirsi la faccia e il senso religioso non può che patire scandalo.

Unico tratto capace di fare breccia presso il comune apprezzamento è l'inconfondibile gesto di misericordia che qualifica la figura di Gesù di Nazaret e che ritorna sovente a caratterizzare i "suoi". Se (come già suggerito) l'uomo possiede un originario sensorio particolarmente sensibile alla manifestazione della misericordia, ecco che, pur nel diffuso disagio che accompagna in ogni tempo la complessiva decifrazione della forma cristiana, questo tratto s'impone ostinatamente a segnalare che lì è custodito qualcosa della cui preziosità la coscienza ha un'ineludibile percezione e su cui l'attenzione non può troppo facilmente trascorrere. Su questo tratto qualificante della rivelazione evangelica e della forma dell'identità cristiana dovremo tornare meglio in seguito.

L'UOMO DELLA CROCE

La testimonianza della Scrittura evangelica è interamente tessuta attorno all'*Ora della croce*: lì la rivelazione cristiana realizza la propria forma compiuta; l'insuperabilità di tale compimento è sancita dai racconti delle apparizioni del Risorto, mentre i racconti dell'Ultima Cena ne esplicitano l'eloquenza. Proprio lì dove lo sguardo comune non può che riconoscere una truce esecuzione capitale, l'assenza di ogni potere divino, la fine di ogni velleità umana e la conseguente dissoluzione di ogni speranza, la fede cristiana realizza il suo esatto profilo.

Vedendo come Gesù era morto il centurione del vangelo di Marco fa la sua professione di fede²¹, ai piedi della croce si definisce il profilo della Chiesa e del discepolo²², lì si riconosce il compimento delle Scritture e si accoglie il dono dello Spirito²³; ma ancora, sulla croce il discepolo vede risplendere la gloria di Dio²⁴, contempla la consumazione dell'unione sponsale tra il bellissimo Figlio della Vergine - "il più bello tra i figli dell'uomo"²⁵ - e la Sposa. Questa stessa scende dal cielo, adorna per le nozze con l'Agnello immolato²⁶, per consegnarsi all'abbraccio che il suo Sposo le dischiude

²¹ Mc 15, 39.

²² Gv 19, 26.

²³ Gv 19, 30.

²⁴ Lc 24, 26; Gv 17, 4-5.

²⁵ Ps 45, 3.

²⁶ Ap 21.

dinanzi proprio sul talamo della croce. Potremmo continuare a lungo raccogliendo attraverso i secoli l'eco incalzante della coscienza cristiana a questo riguardo, ma credo possa essere sufficiente.

La croce è apparire di quella bellezza riconoscendo la quale si accende la fede cristiana, e dedicandosi alla quale la coscienza cristiana si forma e si sviluppa fino alla piena maturità, anzi fino a conformarsi pienamente ad essa.

"Conformazione" suona quasi parola d'ordine dell'identità cristiana. Il Padre - scrive Paolo - ci ha predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo²⁷. Se questo è vero la conformazione al Figlio è il compimento progettato da Dio per l'identità dell'uomo creato a sua somiglianza, la piena realizzazione della verità dell'uomo e del cosmo che gli è ordinato. Ed ecco che la bellezza che sulla croce si rivela rivendica da subito il potere e la volontà di determinare consonanza, corrispondenza, conformazione appunto. Il mandato di Gesù ai suoi discepoli implica innanzitutto che "facciano questo in memoria di lui", ove "questo" e "memoria" riguardano la celebrazione della sua morte in croce e cioè quell'azione per cui l'evento dell'*Ora* si rende attualmente presente, determinando oggi la forma, la qualità e il senso, della comunione cristiana. La forma del compimento della rivelazione evangelica si consegna come forma sempre attuale che determina l'identità dei discepoli di Gesù raccolti nel Suo nome.

Complementariamente il Signore consegna un indice della destinazione cosmica di tale forma nel mandato di annunciare la sua opera salvifica ad ogni uomo, ovunque questo si trovi.

La rivelazione cristiana, dunque, aspira a percorrere l'intera geografia del mondo e in certa misura a riquificarne il profilo: il profilo del mondo, la sua nuova forma, è definita dalla destinazione cosmica della forma della rivelazione cristiana, dall'intenzione che questa esprime di raggiungere ogni uomo perché ogni uomo conosca la salvezza di Dio, la sua verità che salva.

È da osservare anche che per i suoi discepoli non si tratta di replicare il gesto dell'*Ora*, non si tratta dunque di morire a loro volta in croce. Egli è morto per tutti ed una volta per sempre²⁸. Anche qualora dovesse accadere, la differenza qualitativa tra la sua croce e la morte dei suoi è decisiva. La morte in croce non è l'archetipo di tutte le morti di una generale ecatombe, è atto assoluto di rivelazione della verità di Dio; normativa non è l'azione, la "pratica" della morte in croce, ma ciò che lì si rivela e che lì chiede di

²⁷ Rm 8, 29-10.

²⁸ 1Pt 3, 18.

essere riconosciuto. I discepoli sono coloro che acconsentono alla verità che lì si rivela anche a costo della vita, il che è radicalmente diverso dal dover sacrificare la vita in croce come se questa pratica costituisse la verità della vita ed il gesto supremo in grado di realizzarne (romanticamente) la perfetta estetizzazione.

Ma perché ci ostiniamo a parlare di bellezza a proposito dell'*Uomo della croce*? Che cosa ha a che fare col *kalós* e con la Gloria la forma della verità che lì si rivela?

Nel cammino che porta alla croce l'identità di Dio che Gesù mostra di voler manifestare ha innanzitutto i caratteri di un'intimità appassionatamente tessuta nella corrispondenza e nell'obbedienza reciproca delle persone divine. Questa identità, costitutivamente relazionale, si conferma fino alla totale disappropriazione. Se, come è noto, la "disappropriazione" è la chiave di ogni relazione di amore: opera della consegna di sé all'altro scevra da rivendicazioni di possesso, dell'accoglienza grata del dono dell'altro vieta a qualsivoglia sudditanza, ebbene sulla croce, a culmine di quella consegna che Paolo ha cantato nell'inno della lettera ai Filippesi, la disappropriazione dell'amore è nuda esibizione della verità stessa di Dio. Perfettamente rappresentata nella consegna incondizionata di sé. A favore della realizzazione-manifestazione di questa verità la stessa identificazione con Dio non viene ritenuta proprietà esclusiva ed escludente, ma il Figlio percorre la strada di una totale approssimazione all'uomo fino alla morte ignominiosa. La comunione, connotato qualificante il Dio trinitario, si manifesta lì nell'assoluta volontà di comunione con l'uomo, con l'uomo che vive e con l'uomo che muore, con l'uomo che patisce nel modo più lacerante la propria morte come abbandono, vilipendio, ostracismo, deiezione, negazione di ogni promessa custodita dalla radice stessa della vita.

Tutta la vicenda di Gesù, così come ci è testimoniata dall'Evangelo, si realizza come comunione con gli uomini: come amicizia appassionatamente cercata e coltivata, come dedizione e cura per la vita, per la consapevolezza di tutti coloro con cui, a diversi livelli, ha spartito l'esistenza. Questa comunione non fu strumentale alla necessità di dire loro qualcosa, di rivelare delle verità, ma questa comunione fu la verità nella forma autentica - l'unica - della sua rivelazione, tessuta di gesti e parole, di accoglienza di rifiuto, di amore appassionato e di incomprendimento. Ed è questa comunione, questa dedizione senza condizioni agli altri, che si realizza esclusivamente nella forma dell'amore che giunge fino alla croce.

Lì la relazione obbediente col Padre e l'obbedienza alla relazione con gli uomini giunge al suo esito estremo, necessitata dalla irrevocabilità della parola dell'amore e della

consegna, dall'incondizionatezza della cura per l'altro e dalla promessa di una prossimità cui nulla può valere da eccezione.

Realmente l'*Uomo della croce* è brutto, anzi bruttissimo. Lì infatti si compie la *kenosi*, la spogliazione²⁹ del Figlio di Dio che ha assunto la nostra natura umana sfigurata dal peccato³⁰, fino all'assurda violenza della morte. Ma ciò significa che lì appare in tutta la sua evidenza la bruttezza dell'uomo al fondo della sua caduta, la bruttezza di quella condizione dell'uomo che gli antichi maestri chiamavano *regio dissimilitudinis*, regione della dissomiglianza³¹. Dissomiglianza rispetto alla forma originaria, rispetto a quella figura che il Creatore aveva giudicato "molto buona", dissomiglianza estrema rispetto all'Archetipo divino e alla bellezza assoluta del compimento progettato da Dio per l'uomo e per l'intero creato con lui. Dissomiglianza anche come *regio*, come regione, come profilo complessivo del mondo intero sfigurato nello sviamento, nell'abbruttimento dell'uomo, che costituisce nell'opera del Creatore il suo compimento. L'uomo si è drammaticamente sfigurato e la morte, la solitudine, l'afasia, la distrazione da Dio, l'incapacità di riconoscere e di compiere il suo compito storico-teologico, ne sono i segni. In realtà segno ancor più tragico di questa condizione è l'inconsapevolezza che l'uomo ha del proprio stato, della propria bruttezza, della propria dispersione nella *regio dissimilitudinis*. Inconsapevolezza che lo porta a guardare con disprezzo e disgusto al Crocifisso come ad un essere alieno, meritevole di dileggio, senza riuscire a riconoscere lì la propria immagine sfigurata liberamente assunta dal Figlio di Dio.

Ma ecco: lo sguardo cristiano si dischiude proprio quando, nella visione dell'*Uomo della croce*, questa inconsapevolezza s' infrange. Lì i sensi dell'uomo incominciano a godere della rivelazione di Dio e quindi a percorrere la via del riscatto dalla propria ottusità, la via della redenzione e della conversione.

Davvero dunque "questo è l'uomo", *ecce homo*: qualcosa di fronte alla quale viene da coprirsi la faccia, se ben si osserva, a dispetto di tutta la baldanza orgogliosa e permalosa con cui viviamo la nostra vita e meniam vanto del nostro

²⁹ Si dovrebbe forse dire "l'annamento" per dare eco oltre al greco anche al latino di Filippesi 2, 7 «sed semet ipsum *exinanivit* formam servi accipiens in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo».

³⁰ Che ha rivestito e fatta propria la nostra forma deforme, se vogliamo continuare a dare risonanza al testo di Filippesi 2.

³¹ Ricordiamo solo i più noti: innanzitutto Agostino nel celebre passo delle *Confessioni*, lib. 7, cap. 10; poi Aelredo di Rievaulx, Baldovino di Ford, Bernardo di Chiaravalle, Gualtiero di San Vittore, Guglielmo di San Thierry.

tempo "civile", della sua intelligenza disincantata, della sua emancipazione. Dire che il Figlio si è caricato dei nostri peccati comporta che ha fatto propria la condizione di dissomiglianza che ci caratterizza. Ma in questo è altresì proclamato che la comunione che è Dio, e quindi la comunione che è la volontà di Dio e che dall'origine costituisce la verità dell'uomo, la comunione che si fa ostinatamente largo nella storia, non solo non si arresta di fronte a questa antitetica opposizione che le è mossa dal peccato e quindi dalla deformità dell'uomo, ma è capace (*capax*) di questa stessa deformità. Se la carica addosso senza correttivi, senza belletto, senza porre condizione alcuna. Il Dio cristiano professa la sua prossimità all'uomo così brutto. Per il figlio dell'uomo così brutto c'è posto nell'intimità divina, nell'identità stessa del Dio trinitario. Per l'uomo che ha creato capace di Dio (*capax Dei*), capace della familiarità trinitaria, il Dio trino, nella sua comunione è capace dell'uomo (*capax hominis*) così come lo trova al fondo della sua derelizione, sul ciglio della strada che scende da Gerusalemme a Gerico.

La comunione che è Dio e che è la verità del fondamento e dell'origine dell'uomo stesso è tutto ciò che Dio ha – proprio in quanto è tutto ciò che Dio è – per il riscatto dell'uomo dalla sua deformità. Questo è ciò che gratuitamente Dio offre all'uomo in totale disappropriazione amante.

Se bellezza non è – superficialmente – ciò che gratifica la vista, ma è splendore della verità affidabile, questo è bellissimo. Questo è lo splendore del *Kalós* cristiano. Questa verità di Dio che risplende, che si manifesta proprio nella bruttezza dell'uomo assunta per amore nell'intimità trinitaria, è bellezza assoluta, è la bellezza per eccellenza, fondamento e compimento di ogni cristiana comprensione della bellezza. Bellezza che ricostituisce i sensi dell'uomo grazie ad una rinnovata, redenta capacità della coscienza di riconoscere il senso della verità. Questo redime il mondo dalla regione della dissomiglianza proprio redimendo l'uomo, riscattando i suoi sensi dall'ottusità del peccato. Bellissimo fondamento di un uomo nuovo, di sensi nuovi, di una nuova, redenta percezione del mondo.

Non appena la coscienza riesca a vedere, non può frenare la parola antica che sorge alle labbra: "bello". Così risuona sulla bocca dell'uomo l'intuizione folgorante dell'intenzione teologica che nell'*Uomo della croce* definitivamente si attua, rivelandosi. L'intuizione dell'inimmaginabile relazione sanante che qui è fondata con un atto di misericordia, incondizionato e irretrattabile, del Dio vivo e vero.

Se bellezza è gratuito splendore della verità, qui la verità di Dio perfettamente risplende e con essa la verità attuale dell'uomo, indissolubilmente accolta e fatta propria da Dio in forza di una volontà incondizionata di relazione amante, misericordiosa. In questo farsi

carico dell'estrema deformità e deiezione e solitudine e morte dell'uomo la verità di Dio risplende e con essa la verità del fondamento dell'identità e della dignità dell'uomo stesso; questa è bellezza assoluta. In questo atto di Dio, atto di rivelazione, atto di presenza irretrattabile alla storia dell'uomo, la sua verità risplende in un modo tale che, chi ha visto e creduto, riconosce indubitabilmente la sua gloria nell'inconfondibile figura dell'Unigenito dal Padre, pieno di Grazia e di Verità³².

IDIOTA

In questa prospettiva credo meriti ritornare a nostra volta, come molti altri, almeno per qualche istante al testo famoso dell'Idiota di Dostoevskij: "la Bellezza salverà il mondo".

L'affermazione, come ha puntigliosamente considerato Sequeri³³, porta un carico di ambiguità che non può non dare a riflettere, anche a prescindere dalla sollecitazione di Ippolit da cui l'ascoltiamo nel romanzo di Dostoevskij. Il cristiano sa che solo il Figlio di Dio salva il mondo e, come cercano di suggerire queste nostre pagine, sa quanto ambiguamente questi possa essere definito "bello". Ciò nondimeno l'insinuazione che nell'immagine di Dio che si rivela sulla croce l'uomo possa riconoscere lo splendore di una verità che salva costituisce il nocciolo della testimonianza cristiana. Dire che la luce splende nelle tenebre e che quanti l'accolgono partecipano della familiarità eterna di Dio è certo anche dire che una bellezza inedita fa breccia nell'ottundimento dei nostri sensi malati e che la forma del suo riconoscimento-accoglimento realizza il riscatto dell'uomo, l'opera teologica della salvezza.

Secondo la testimonianza di Giovanni c'è una Parola che splende improvvisamente nelle tenebre, smascherandole. Luce che viene dall'alto, da oltre, a smentire la pretesa delle tenebre di possedere la luce e di essere il tutto, la loro pretesa di far valere la propria verità

³² Gv 1, 14; 20, 8-9.

³³ P. Sequeri, *L'estro di Dio*, pp. 411-432. Tra l'altro leggiamo: «La bellezza, certamente non ci salverà. Non è suo compito questo. Ma la fede contemporanea ha bisogno di trarne incisività non intellettualistica e non dispotica per il rigore del proprio stile spirituale». Ivi, pp. 415-416. Ma a questo noi aggiungiamo – ed è la tesi di queste pagine – che la bellezza non salva allorché riguarda un sensorio mondano; certamente in essa il mondo percepisce un'eco in cui risuona un'indeterminata corrispondenza al suo anelito di salvezza, ma che è destinato e rimanere sospeso fin tanto che non riconosce il Figlio di Dio crocifisso. Solo il *Kalós* cristiano crocifisso è bellezza che salva, e salva nella misura in cui la coscienza che lo percepisce liberamente vi acconsente.

come verità assoluta. In questa prospettiva il sovvertimento del canone estetico del mondo è la denuncia del carattere illusorio della sua capacità di giudizio, del suo sapere, del suo senso dell'evidenza, ultimamente del carattere apodittico di ciò che esso considera vita, giustizia, diritto e di ciò che, complementariamente, giudica mortale e temibile.

Ai "suoi" - insegna Giovanni - questa luce offre una familiarità divina che rende estranei, stranieri rispetto ad ogni legame della carne, del sangue e dell'umano volere. E' decisivo questo anticipo del Prologo rispetto alla parola definitiva della croce: la rivoluzione dei canoni di giudizio e di apprezzamento degli uomini riguarda l'appartenenza familiare, i legami sociali, il senso stesso della generazione con cui gli uomini si assicurano il diritto sulla vita a dispetto della morte. A coloro che l'accolgono è così rivelata e riconsegnata un'identità che li conforma alla loro origine teologica e i cui tratti non potranno che apparire vistosamente diversi rispetto a quelli in cui "le tenebre" si riconoscono.

La *questione estetica* che così si pone è per il cristiano la questione stessa della forma che identifica i figli della luce. Nella drammatica opposizione di questa forma ai canoni estetici del mondo si combatte la storica battaglia tra le tenebre e la luce. Tale opposizione si realizza necessariamente nella ricerca e nella dedizione appassionata ad una bellezza differente ed al linguaggio che la declina, l'attualizza e la testimonia. La questione della lingua di questa bellezza è questione del cammino della sequela cristiana, ma anche della gratuita diffusione della luce ottenuta per grazia; cammino di generosa offerta, a chiunque lo desideri, di una comunione ricevuta senza condizione alcuna.

Non meno di questo è in gioco con il linguaggio della comunicazione cristiana, della sua liturgia, della sua arte, dei suoi gesti e della sua musica. Comunicazione in cui - detto e ridetto - la comunione cristiana si realizza, si testimonia, si consegna, corrispondendo alla comunicazione della comunione trinitaria. In questa prospettiva, che è l'esatta prospettiva del punto di vista individuato dalla fede cristiana, la rivelazione della bellezza di Dio e la salvezza del mondo possono essere effettivamente coniugate. La bellezza che splende come luce nelle tenebre, la bellezza che appare nella forma stessa del Figlio di Dio, nel Verbo che si presenta come verità, la bellezza che risuona in Lui come parola della vocazione di ogni uomo ad essere figlio della luce, e ancora, la bellezza del pastore bello (o *Kalós*³⁴) che dà la vita per le pecore e che innalzato da terra attira tutti a sé³⁵, la bellezza che così si rivela può rivendicare per sé il senso

della salvezza cui ogni uomo confusamente aspira e che il cristiano indubitabilmente riconosce e confessa.

A fronte di tutto questo - a fronte del palesarsi del tratto sanante di questa consapevolezza sul profilo cristiano del principe Myskin di Dostoevskij - ecco che Ippolit, diciottenne ateo che la tesi sta consumando, pone con sarcasmo la questione che esplicita il carico di ambiguità che la rassicurante parola "bellezza" tradizionalmente maschera: "Quale bellezza salverà il mondo?".

I protagonisti della narrazione di Dostoevskij ritraggono le molteplici figure, le passioni, i dubbi, i laceranti tormenti su cui si tesse il dramma dell'esistenza. Al centro della scena, il principe Myskin si delinea come icona cristologica. Così scrive Dostoevskij stesso riguardo al protagonista del suo romanzo:

L'idea centrale è la rappresentazione di un uomo veramente bello e perfetto. E questo è più difficile che qualsiasi altra cosa nel mondo, oggi in particolare. Tutti i poeti [...] che hanno tentato la rappresentazione del positivamente bello non erano all'altezza del compito, perché è infinitamente difficile. [...] Esiste nel mondo una sola ed unica figura positivamente bella: Cristo. Questa figura infinitamente bella è senza dubbio un miracolo perpetuo (l'intero Vangelo di Giovanni è pieno di quest'idea: Giovanni vede il miracolo nell'Incarnazione, nell'apparizione del bello). «Lo scrittore - commenta von Balthasar - voleva mostrare il riflesso di questo miracolo su un personaggio che potesse essere considerato un cristiano»³⁶. Questa immagine del cristiano come *alter Christus*, intesa come presenza nel tempo della storia degli uomini di un tempo-altro, escatologico senza nulla concedere all'escatologismo catastrofico di Lébedev o a quello nichilista del tifico Ippolit; intesa come avvento della bellezza, senza nulla concedere al panteismo naturalista o all'entusiasmo romantico; questa immagine di *esiliato della storia* in un tempo caratterizzato da un sapere scettico e presuntuoso; di irriducibilmente "diverso" (così l'etimologia greca di *idiota*) in un tempo che ha fatto della propria normalità una norma assoluta; questa immagine conserva intatta la sua eloquenza.

Ma veniamo dunque al dialogo sulla bellezza. Si svolge tra il principe Myskin e il giovane Ippolit, prossimo alla morte e intenzionato ad

³⁴ Gv 10, 11.14.

³⁵ Gv 12, 32.

³⁶ H.U. von Balthasar, *Gloria, vol. V, Nello spazio della Metafisica - L'epoca moderna*, p 174.

anticiparla con il suicidio per suggellare così la sua visione allucinata dell'esistenza. Questi dunque si rivolge beffardo a Myskin:

«È vero, principe, che una volta avete detto che il mondo sarà salvato dalla bellezza? Signori miei, [...] il principe afferma che il mondo sarà salvato dalla bellezza! Quale bellezza salverà il mondo? [...]» Il principe, che lo osservava attento, non rispose.

Il contesto è quello del confronto diretto con la morte in un quadro che illustra a toni foschi l'inevitabile, catastrofica mortalità dell'umana esistenza. Un quadro che accosta lucido razionalismo ed esasperato nichilismo, cecità nei confronti di ogni luce, di ogni spiraglio di riscatto e dichiarazioni a proposito dell'opacità del mondo. In questo quadro, a noi così drammaticamente contemporaneo, risuona, inascoltata e vilipesa, una parola di salvezza; proprio qui è posta, scandalosamente, una figura di redenzione che ha i tratti di un uomo "deriso e reietto, di fronte al quale ci si copre il volto". Dostoevskij stesso ha suggerito di cercare nel quarto Vangelo l'archetipo della sua visione:

«Per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce». Gli dice Pilato: «Che cos'è la verità?» [...] Ma Gesù non gli diede risposta.³⁷

Il parallelo credo risulti immediatamente evidente. La bellezza – sapevano gli antichi – è splendore della verità; la bellezza – sa il Vangelo – è incarnazione in cui la verità risplende per chi si disponga ad una cura libera e grata, in cui la verità acceca ogni ragione che presuma di conoscere il "mistero della carne".

"Che cos'è la verità?". "Quale bellezza?". In entrambi i casi un silenzio carico di presenza segue alla domanda. Un silenzio che è infinita compassione, preludio e anticipo dell'estremo patire. Volontario esilio dal mondo della ragione moderna, saccente e dispotica, che non risparmia la propria ironia beffarda e disperata; solitario incamminarsi su una strada illuminata solo dall'intelligenza teologica della storia. Il Signore Gesù, "il più bello tra i figli dell'uomo"³⁸, vi s'incammina per primo per giungere da solo a quel punto, sollevato tra cielo e terra, ove attira tutti gli uomini a sé... "alzeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto"³⁹.

I suoi che lo seguono è bene che ricordino – suggerisce Dostoevskij continuando a dare eco al quarto Vangelo – che la loro sorte è quella di Myskin: di esiliati fatti consapevolmente carico

dell'alto compito di custodire nel silenzio, l'infinita nostalgia dell'uomo per la verità e per la bellezza, crocifisse fino alla fine del mondo⁴⁰ e ciò nondimeno, proprio in questa forma irrettrabilmente consegnate alla storia.

COMUNICAZIONE CRISTIANA E FORMA DELLA BELLEZZA TEOLOGICA

Le implicazioni di questa visione sono notevolissime.

Una prima è che, a questo punto, e cioè dopo che la visione della gloria di Dio nell'assunzione della suprema difformità ha aperto gli occhi, il credente intuisce che le facoltà abituali dell'apprezzamento dell'uomo deforme devono necessariamente essere redente e ricostituite a partire dalla conoscenza della verità che qui si è insuperabilmente realizzata. Proprio quei sensi e quella attitudine al giudizio che dall'antico giardino in Eden hanno affermato la presunzione di decidere che cosa è bene e che cosa è male, che cosa è bello e che cosa è brutto, e di stabilire conformità e difformità al loro canone estetico, proprio questi devono riformarsi a partire dall'evento in cui la "normalità" antropologica viene smascherata come deformità e la bellezza di Dio si svela non come proiezione trascendente dei canoni estetici mondani, ma su un registro rispetto ad essi del tutto differente.

Non meno radicale è la ristrutturazione del rapporto – per così dire – tra forma e contenuto che la rivelazione cristiana comporta. Se la comunione è la verità stessa di Dio, se la forma della comunione è la forma della verità che non esiste se non nel suo accadere, che non si dà a conoscere se non a chi ne partecipa, allora la comunicazione che articola la comunione non è semplicemente funzionale alla trasmissione ad altri di una qualche verità. La comunicazione appartiene strutturalmente alla forma della verità teologica e quindi della verità antropologica.

Dire della comunità cristiana che è una comunità della comunicazione è individuarne un connotato costitutivo: tale comunità si realizza nella comunicazione. Di conseguenza tutto quanto in essa serve la comunicazione dovrà essere tenuto in una considerazione proporzionata e si vietterà ad ogni impiego puramente strumentale o, peggio, esornativo.

Il Figlio di Dio è la Parola, non solo si serve di parole; questo fonda il profilo teologico della parola all'interno dei connotati qualificanti dell'identità cristiana⁴¹. Ma il Figlio che è la

³⁷ Gv 18, 37-38. 19, 9.

³⁸ Ps 45, 3.

³⁹ Zc 12, 10; Gv 19, 37.

⁴⁰ Cfr. B. Pascal, *Pensée*, è la numero 553 dell'edizione Brunschvicg.

⁴¹ Il tema del linguaggio in relazione alla rivelata identità del Dio cristiano è posto grandiosamente dalla

Parola, ben a monte di ogni discorso, lo è nella complessa attualità della trama delle sue relazioni, in tutto ciò che nell'intimità con lui deve essere visto, udito e toccato⁴² fino al vertice della Croce, nel silenzio che l'avvolge; il che comporta una costitutiva attitudine della comunicazione propria della comunità cristiana ad articolarsi sapientemente in un linguaggio affinato di parole, gesti, immagini, che compongano la parola della testimonianza originaria della Scrittura, le parole della testimonianza attuale, i segni sacramentali, le forme cangianti della liturgia che li attualizza, la musica, gli spazi dell'abitare e la loro varia eloquenza segnica. Comunicazione strutturalmente capace di testimoniare il trascendente silenzio da cui la sua lingua sorge e cui si riconsegna, riconsegnando tutti coloro che in essa si sono raccolti. Silenzio in cui risuona il grembo fecondo del cuore di Dio, l'attenzione estatica della passione d'amore, la distretta di ogni umana parola di fronte al non senso dell'incomprensione e della morte. Silenzio che riconosce e rende a Dio ciò che è di Dio, facendo così risuonare il senso stesso della non immanenza della parola della comunione, dell'irriducibilità teologica della sua origine e del suo compimento.

In quanto stiamo asserendo si può facilmente notare che è sottintesa una evoluzione, o una precisazione, anche del concetto di verità. È consapevolezza antica infatti che la verità, l'*alétheia*⁴³, sia caratterizzata da un connotato di non-nascondimento segnalato dall'alfa privativo in cui si annuncia; ma tutto questo è troppo poco per quanto riguarda la rivelazione del Dio cristiano. Qui non si tratta semplicemente di non essere nascosto, qui è dichiarata una esplicita volontà di manifestazione. Il Dio invisibile si è rivelato nel Figlio che tutto quello che ha udito presso il Padre l'ha fatto conoscere ai suoi. Se la comunione è la verità del Dio Trino, consegnarsi alla comunione è partecipare alla verità di Dio.

La dinamica della rivelazione cristiana non è dunque quella della benevola comunicazione di alcune verità, fossero anche tutte, ma è quella partecipazione della verità dell'altro che si realizza solo nell'intimità dell'amore.

Questa conoscenza amante è infinita, inesauribile, è concessione ed espropriazione senza riserve ed insieme è suprema custodia del mistero dell'altro e del mistero dell'intimità stessa.

Qui ancora si toccano i vertici della bellezza, dello splendore della verità: qui il mistero non è

"ciò che si cela", quell'oltre indeterminato che "dà le spalle" dietro il velo del semplice non-nascondimento, dietro l'infinita reticenza dell'alfa privativo di *a-létheia*; qui mistero non è neppure il volto del Dio che passa sull'Oreb e che possiamo vedere solo di spalle⁴⁴. Qui mistero è l'indeducibile novità della libertà dell'altro - di Dio stesso - che si consegna e che accoglie, che attende e che seduce, nella relazione d'amore; qui mistero è lo stupore dell'inesauribile passione dell'Altro che giunge a patire fino alla morte per amore; qui mistero è l'insaziabile fecondità della parola che incessantemente ricrea il dialogo tra gli amanti.

È in questo orizzonte che si costituisce la comunità cristiana come comunità della comunicazione, qui il suo lessico trova fondamento e dignità teologica; qui ogni sua parola deve incessantemente tornare a sperimentare la pertinenza della propria attualità, a verificare la propria sintonia.

La parola artistica cristiana o è parola di questo lessico o non è parola cristiana; ma in modo del tutto complementare, una comunità che non abbia una cura adeguata per il proprio lessico cristiano contraddice un suo connotato genetico ed inevitabilmente percorre la strada della deformità, dell'afasia, dell'omologazione a quel mondo nei confronti del quale dovrebbe costituire invece l'alternativa salvifica.

Una parola ancora deve essere spesa riguardo alla misericordia.

È infatti vero - come abbiamo già detto - che, per quanti siano i fraintendimenti a proposito della Parola della croce, in essa è agevole sentir risuonare un gesto di gratuita misericordia. Certamente la rivelazione cristologica, proprio per quanto richiamavamo poco sopra, è essa stessa essenzialmente parola di misericordia. Interessante è che proprio questa sua intonazione venga spontaneamente percepita anche nell'ottusità che caratterizza l'uomo deforme: la misericordia ha, in certo modo, il potere di fare breccia tra i sensi dell'uomo. Questi, per quanto siano ripiegati su di sé e fuorviati nell'apprezzamento del mondo, difficilmente si sottraggono alla percezione di un'attenzione, di una cura, di un'accoglienza gratuita e incondizionatamente benevola. Lì risuona una radice originaria del sentire la vita che resiste all'opera deformante del successivo sviamento della coscienza ed in cui risuona il più originario desiderio dell'uomo. Non si tratta del semplice desiderio che il mondo corrisponda al libero volere dell'uomo, ma del desiderio che qualcuno ci accolga anche nell'impotenza del nostro volere medesimo, che continui ostinatamente a volerci anche quando non abbiamo forze bastanti per continuare a volere e a volerci.

fondazione trinitaria della *Kirchliche Dogmatik* di K. Barth. Lo possiamo ritrovare nell'analisi lucida e sempre preziosa di E. Jünger in: *L'essere di Dio è nel divenire. Due studi sulla teologia di Karl Barth*, pp. 84-100.

⁴² Cfr. 1Gv 1, 1-3.

⁴³ εἰς αὐτήν.

⁴⁴ Es 33, 18-23.

E' questo senso irresistibile della misericordia che fa apparire insistentemente il crocifisso nelle opere di Chagall e che porta il maestro ad affermarne l'universale eloquenza⁴⁵, ed è quanto ancora ascoltiamo nell'*Ascer Lev* di Chaim Potok⁴⁶:

«Papà, ascolta. Ho provato il tormento solitario della mamma. Volevo dipingere il tormento della mamma. Volevo che fosse un quadro, un grande quadro [...] Non esiste nulla nella tradizione ebraica che avrebbe potuto servirmi come modello estetico per un simile quadro. Dovevo rivolgermi a..., dovevo usare... Capisci papà? [...] Non c'era nessun'altra via, nessun altro modello estetico... [...] Mamma, è una crocefissione. Ho trasformato la finestra del nostro soggiorno in un crocifisso e ti ho messa lì per mostrare al mondo che cosa provavo per le tue attese, le tue paure, la tua angoscia. Capisci, mamma?».⁴⁷

La parola della misericordia è parola che risuona come accoglienza di ogni parola-altra, per incongrua e disarticolata che sia; è parola che custodisce un silenzio che s'insinua come accoglienza discreta e profonda del silenzio che ammutolisce l'uomo. È parola che può farsi ospitale di ogni parola di dolore, di solitudine, di mendicizia, proprio perché già carica di dolore, di solitudine, di mendicizia. Così carica è ciò nondimeno libera da ogni ostilità, dall'eco ridondante di sé. È apertura incondizionata, invito insistente al dialogo, a pronunciarsi in "direzione di"... Proprio in quanto parola, in quanto sguardo accogliente, risuona come alternativa ad ogni autoreferenzialità, ad ogni autosufficienza.

La misericordia non porta con sé nessuna condiscendenza al male, ma in essa la differenza e l'alterità non assumono la forma dello scontro e della negazione, hanno piuttosto la forma del riscatto e dell'accoglienza. In essa l'uomo sperimenta, rinnovata, la straordinaria accoglienza originaria della maternità, in essa il mascolino e il femminino ritrovano una perfetta

sintonia che rigenera la vita: figli nati nella carne e che nella parola della carne patiscono l'indigenza della propria stessa vita. Non è un caso – sa la coscienza cristiana – che sotto la croce stia la Madre, che dalla croce si levi la parola estrema all'indirizzo del Padre; che proprio lì la rigenerazione dell'umanità si manifesti in quell'eccezionale opera di ridefinizione della figura della maternità e del discepolato in cui l'obbedienza si esercita esattamente in corrispondenza ad un gesto di misericordia suprema.

La lingua della comunità cristiana non può prescindere da questo connotato essenziale, deve essere capace di mostrare la difformità realizzando al medesimo tempo l'opera del suo riscatto, deve saper risuonare come parola di misericordia in cui la bellezza possa essere scelta da ogni uomo come parola del proprio acconsentimento alla salvezza cristiana.

Io credo che chiunque si sia seduto a celebrare la liturgia per esempio nell'Abbazia di Senanque, chi sia riuscito ad intendere un cantata di Bach, chi si sia lasciato sedurre dai colori di Chagall, possa affermare che una parola di misericordia di tal fatta anche oggi può effettivamente essere percepita e che - non appena ci si sia un po' addestrati alla sua lingua - può essere lietamente decifrata, così da gustarne tutta la forza sanante per la quotidiana fatica di vivere.

L'UOMO DISSIMILE E LA SUA LINGUA

Credo opportuno a questo punto annotare ancora qualche riflessione sull'ambiguità della lingua, raccogliendo qualche elemento ulteriore da quanto abbiamo fin qui considerato.

Abbiamo messo in luce alcune caratteristiche strutturali della coscienza, del suo sentire, della sua comprensione del bello, cercando anche di esplicitare il profilo propriamente linguistico in cui tutto ciò si realizza. Abbiamo poi puntato l'attenzione sulla rivelazione cristiana e sulle sue implicazioni estetiche, segnalando alcune convergenze con il sentire e quindi con la lingua degli uomini, ma anche la sua radicale divergenza rispetto al pensiero degli uomini e al loro canone estetico-linguistico. Questo aspetto di divergenza e i tratti di questa prossimità meritano ancora qualche attenzione perché possiamo fare ancora qualche passo nel tentativo di delineare meglio i caratteri della comunicazione cristiana.

Abbiamo visto che la spontanea fascinazione dei sensi che accende la coscienza quale intuizione indeterminata e ambigua della bellezza, il desiderio della sua esperienza che continuamente la anima, sono traccia e nostalgia del senso dell'origine. Con "senso dell'origine" indichiamo quel senso che realizza il primo

⁴⁵ Jean Leymarie, nel 1969, in occasione della retrospettiva che ebbe luogo al Grand Palais scrisse: "Come molti artisti e pensatori ebrei, Chagall resta sconcertato davanti all'immagine solitaria del Cristo che, al di là dei dogmi, assume la più alta umanità; morendo, le braccia aperte sulla croce, in un gesto supremo d'amore e sacrificio, si apre alla pienezza della realtà riscattata. Secondo le sue stesse parole, Cristo è, per Chagall, l'uomo con la più profonda comprensione della vita, una figura centrale del mistero della vita». Citato in F. le Targat, *Marc Chagall*, p. 17.

⁴⁶ Per fare un solo altro esempio direttamente richiamato dall'opera di Chagall.

⁴⁷ C. Potok, *Il mio nome è Asher Lev*, pp. 297-300.

sentire la vita da parte dell'uomo-bambino⁴⁸ e che determina la sua spontanea disposizione rispetto a quell'immenso, sproporzionato compito che è la vita⁴⁹. Quel senso di spontanea armonia con il mondo, di felice corrispondenza tra la destinazione del volere al mondo e la destinazione del mondo al volere che anima l'immortale speranza che regge la quotidiana ripresa del nostro cammino. Quell'indeterminato sentire che l'inscindibile unità tra la coscienza e il suo mondo che costituisce l'identità dell'uomo è promessa di bene e non intollerabile supplizio.

È per questo sentimento che la coscienza tenacemente custodisce⁵⁰, che l'uomo non si stanca di vivere ed esclama "bello" ogni volta che viene soddisfatto e confermato, a dispetto delle disillusioni crescenti con gli anni.

È per questo senso che l'uomo spontaneamente gode dell'immagine che si è fatta del genio e dell'artista, immagine di uomini per i quali il conseguimento dello scopo si presenta con i caratteri di un'armonia, di una naturale destrezza che occulta il senso della fatica. Così l'opera d'arte viene istintivamente percepita come realizzazione di una genialità per cui il rigore si veste di letizia, come parola capace di produrre immediata corrispondenza con lo spontaneo desiderio della coscienza che il mondo intero le corrisponda a sua volta. È per la nostalgia della sintonia semplice e lieve tra il volere dell'uomo e la realizzazione mondana quale pare potersi riconoscere nell'opera d'arte geniale, che istintivamente si vorrebbe che una simile sintonia si producesse tra l'opera d'arte e l'osservatore. Almeno lì – sembra rivendicare la coscienza – deve potersi realizzare un'intesa con il mondo, un'armonia, immediatamente fruibile, liberamente godibile, un'armonia per la quale nulla venga richiesto: gratuita. Non è così che dovrebbe essere la grazia che spontaneamente associamo alla bellezza e all'arte? Ma così non accade; l'opera d'arte non corrisponde e ci affatica; l'altro non chiede di meno di quanto ti dà; il Dio che dovrebbe piegare anche il mondo alle nostre attese si fa attendere. Spesso, troppo spesso, i geni, gli amanti, gli dei, sembrano scomparsi per sempre, tramontati con il tempo passato che solo la retorica romantica continua a rievocare alla nostra nostalgia.

⁴⁸ F. Ohly, *Geometria e memoria*, p. 100; A. Besançon, *L'immagine interdetta*, p. 129; P. Sequeri, *Estetica e teologia: l'indicibile emozione del sacro*, pp. 107ss.

⁴⁹ Che è definire l'intero profilo del mondo perché sia la forma del proprio essere-al-mondo, perché si renda attuale il proprio acconsentimento alla vita che ci è destinata.

⁵⁰ Profondo sentire per il quale il bene appare spontaneamente dovuto, mentre il male è un incomprensibile affronto; per cui il senso dell'oltre, del dopo, della trascendenza è spontaneamente percepito come garanzia di un futuro per l'oggi e motivo di un'immortale speranza.

Ma è proprio a questo livello che si consuma il fraintendimento. Un artista di questo tipo non esiste e la spontanea capacità di realizzare l'armonia che istintivamente gli attribuiamo è immagine irrealistica e onirica. Anche la nostalgia del senso dell'origine, dell'armonia cosmica che con tanto splendore gli antichi immaginavano risuonare nell'ordine delle sfere celesti, della viscerale corrispondenza tra madre e figlio, si alimenta ad una coltivata smemoratezza. L'uomo che, a seconda dei propri umori, gode del cielo stellato e patisce l'alluvione dovrebbe presto riconoscere che non solo il mondo fallisce regolarmente la corrispondenza con il suo volere, ma che, più radicalmente, nella vicenda di ciascuno l'armonia con la madre si è presto rivelata ambigua, incostante, e che da lì in poi – ben più che la relazione col mondo – la relazione con gli uomini ha mostrato ad ogni passo di essere afflitta da una malattia mortale, tanto più dolorosa ogni qual volta le attese nei confronti dell'altro sono germogliate nella cura e sul filo della letizia.

Osserviamo ancora: il verbo antico dell'amore passionale *kairo*⁵¹ è il medesimo che si declina nella grazia, nella *káris*⁵², nella bellezza, il medesimo che articola l'universo della percezione che ci fa volgere all'opera d'arte. La seduzione desiderata dei sensi che riconosciamo – grati – alla bellezza artistica, all'opera del genio, all'estro creativo, vibra della medesima frequenza del godimento amoroso e quindi dello sguardo affascinato con cui riguardiamo la persona amata: l'opera d'arte della presenza dell'amato. Dalla persona che amiamo ci attendiamo che tessa con estro creativo la relazione quotidiana che ci lega a lei; attesa del tutto analoga a quella con cui ci disponiamo di fronte all'artista di cui conosciamo il genio. È anche – si osservi – la stessa attesa con cui ci volgiamo a Dio, alla sua opera nel mondo, confidando nella sua capacità di sedurre i nostri sensi, di sollecitare quel sentimento religioso dal quale non ci attendiamo nulla di meno che il più completo ed appagante coinvolgimento affettivo. Abbiamo provato ad indicare nell'autarchia, nell'autonomia della coscienza la radice di questo fraintendimento, di questa malattia mortale che trasforma l'umana capacità di relazione con l'altro e con il mondo in sorgente di diffidenza e disincanto. Dal giardino dell'Eden la pretesa dell'uomo di asservire il mondo e Dio si chiama male e peccato. La facoltà dell'uomo di tessere la sua vita attendendo all'altro in seconda attenzione, una volta trasformata nella volontà che tutto si attende dall'altro, ridotto in soggezione, si chiama male e peccato. Origine di incomprensione e di patimento per l'uomo nella relazione con il mondo, con l'altro, con Dio.

⁵¹ Ca...rw.

⁵² C^a.rij.

Ciò nondimeno la facoltà della parola è stata lasciata all'uomo, cacciato dal giardino edenico, come grazia e come compito per poter continuare a vivere proprio in quanto uomo nell'attesa di una definitiva Parola di redenzione. Questo a dispetto del rischio sempre in agguato di Babele, il rischio cioè che la libertà, piagata dalla dissomiglianza del peccato, condanni la lingua alla dissomiglianza dell'incomunicabilità. Il cristiano sa che la parola che germoglia dalla Parola della grazia di Dio è stata irrimediabilmente consegnata all'uomo come connotato incancellabile della sua somiglianza con sé e della sua destinazione alla conformazione all'Immagine del Figlio. Gli è stata consegnata come grazia operante – pur tra infinite ambiguità – per realizzare la propria identità e la propria signoria sul mondo. Grazia che lo mantiene strutturalmente disposto ad incontrare, riconoscere ed ascoltare la Parola – il Verbo – della definitiva rivelazione di Dio.

La parola della comunicazione umana, in questo quadro, se pure porta con sé un potenziale temibile di esasperazione dei contrasti che contraddistinguono il nostro essere al mondo e il nostro effettivo rapporto con gli altri e con Dio stesso, possiede nondimeno tutto quanto serve per riprovare indefinidamente a tessere la trama delle relazioni e quindi ad operare a favore di un'armonia del proprio essere al mondo in una forma che non è semplicemente affermazione di sé, ma è accoglienza d'altri accompagnata dall'offerta di sé.

La parola artistica è parola preziosa spesa in questa direzione e come tale assolve un ruolo decisivo di addestramento e di formazione della coscienza. In essa qualcuno racconta di sé e del proprio mondo, facendosi carico della responsabilità della relazione con altri. Se ciò è vero questa parola non risuona in nessun caso senza portare traccia del rapporto profondo che lega ogni uomo al suo mondo, della fatica di ogni umana relazione e dell'ambiguità della comunicazione, accompagnata dalla volontà che ogni fatica sia assunta ed accolta in una comunicazione vittoriosa e sanante.

Io credo si possa affermare che, se vale la prospettiva che abbiamo assunto, in ogni caso l'opera d'arte porti impresse in qualche modo le stigmate dell'ambiguità e della drammaticità dell'esistenza dell'uomo, seppur accompagnate almeno da un presagio di riscatto, non fosse che nella forma della denuncia o del grido.

Il *kalós* che la qualifica è manifestazione, rappresentazione della verità della condizione dell'uomo nel suo mondo così insuperabilmente contraddittorio; il *kalós* dell'arte è il *kalós* specifico di una parola destinata ad una relazione la cui armonia, proprio in quanto cercata nella relazione che con invincibile ambiguità l'uomo si trova a tessere con altri esprimendo se stesso, è da subito malata; costantemente differita nel rimbalzo della parola stessa fin dal suo sorgere; irrimediabilmente

espropriata. Esprime il desiderio di un compimento buono del libero volere che all'atto stesso in cui s'accende non può che rappresentarsi il futuro con immagini e figure che altro non sono che memoria e nostalgia: tracce di qualcosa che è inesorabilmente passato. Porta con sé incancellabili tracce di assenza e di morte, accompagnate dal fascino struggente del mistero della presenza d'altri e d'altro, dal desiderio di una benefica rigenerazione dei sensi ch'è, nondimeno, rigenerazione del senso del passato e, in questo, della verità del presente e della sua più indecifrabile speranza.

Malgrado la spontanea resistenza del senso naturale del bello, una lingua del *kalós* così intesa, una lingua la cui bellezza porta consapevolmente le stigmate del dramma dell'umana esperienza del mondo, dell'ambiguità dell'umana comunicazione, una lingua del *Kalós* che esprima questa consapevolezza della sua responsabilità antropologica, è strumento particolarmente qualificato a misurarsi con la Parola della rivelazione cristiana, a corrispondere all'esigenza di quella Parola di articolare il proprio discorso nella lingua degli uomini.

Questa lingua dell'arte è carne in cui il *Logos*, il Verbo di Dio può incarnarsi per fondare una qualche corrispondenza, per realizzare il suo dialogo con l'uomo, la sua rivelazione, anche a costo di patirne lo scherno, esasperando la dolorosa esposizione delle proprie stigmate di Parola di Dio inchiodata alla carne di una lingua stigmatizzata. Le parole di scherno in cui risuona l'umanità ferita di Ippolit o un volto sfigurato di F. Bacon, non meno dei *Mangiatori di Patate* di Van Gogh sono, *in recto*, lingua consona alla lingua della rivelazione del Verbo, molto più di quanto non lo sia la seducente bellezza del cielo stellato, l'affascinante rigore della legge morale o i raffinati sofismi di tanta teologia.

Tuttavia il cristiano ha una più articolata comprensione della qualità della parola artistica. Così come sa che la natura non racchiude potenze misteriose e non è *sine glossa* apparizione della bellezza di Dio, sa anche che la lingua degli uomini che interpreta il loro spontaneo sentire, non aspira spontaneamente alla comunicazione cristiana; sa anche che la parola artistica non è necessariamente disponibile per comporsi con la trama della comunicazione cristiana e che tale parola, come ogni parola in cui l'uomo risuona, esige assoluto rispetto nella sua estraneità all'interesse della comunicazione cristiana.

Contro ogni naturalismo, contro ogni enfasi retorica della spontanea apertura dell'uomo al mistero di Dio, contro ogni sbrigativa interpretazione del senso naturale del sacro, occorre che il cristiano si dedichi incessantemente a riformare – a redimere – la propria intelligenza e la propria lingua

nell'ascolto affettuoso e sapiente della rivelazione di Dio. Questo lavoro, quest'opera festiva che al suo accadere riscatta, insieme con il gusto, anche la ferialità prosaica del tempo, rende il credente lucidamente consapevole che il peccato ha ferito, ha sfigurato gravemente l'identità dell'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio, ne ha sviato il cuore e confusa la lingua. Babele – suggerisce la Genesi – segna indelebilmente il corso della storia degli uomini. Dire questo significa affermare che il sentire e il volere dell'uomo portano le tracce incancellabili di una contraddizione radicale, il che significa anche e necessariamente che il senso del sacro, la spontanea pietà popolare, la parola dell'arte, non ne sono esenti. Ancora, significa che proprio la lingua dell'arte, pur in tutta la ricchezza che le abbiamo riconosciuto, è indigente di quella salvifica parresia che le può venire solo dalla coscienza che riesce ad articolarla e a darle eloquenza nella risonanza del Verbo.

Il superamento della contraddizione – sa la coscienza cristiana – si realizza solo per l'opera salvifica del Figlio di Dio, per la rivelazione che si compie nel Verbo e che comincia a risuonare un mattino di Pentecoste. La redenzione, in questa prospettiva, ha un carattere propriamente linguistico: assumendo la lingua pervertita dell'uomo e caricandosi per sempre delle stigmate della contraddizione, della ferita patita, il Verbo di Dio ricostituisce la lingua degli uomini nell'originaria capacità di risuonare nella lingua di Dio, di comprendere la Parola di Dio, la parola della comunione trinitaria, e quindi di rappresentare la verità teologica delle cose *entro la comunicazione della comunione credente*.

La lingua che così ricomincia a tessersi è una lingua che compone costitutivamente la Parola di Dio e la parola dell'*assenso credente*, che porta tutte le tracce della storia della redenzione e quindi della fatica di ogni uomo a sintonizzarsi con la Parola della verità e a vincere la fatica della incomunicabilità grazie alla comunione.

Al di fuori dell'*assenso* della fede evangelica dunque le parole degli uomini *non parlano la lingua cristiana*, ma sono esattamente com'è, dopo il peccato, l'uomo che in esse si esprime: dissimili, forma e risonanza di quella *regione della dissomiglianza* che è il suo mondo dopo la cacciata dal paradiso edenico, anche quando danno voce al sentimento del sacro. Sull'onda della spontaneità emotiva dunque non si realizza una comunicazione cristiana, ma una comunicazione *dissimile*, quindi in certo modo fuorviante rispetto a quanto la comunicazione cristiana è in grado di operare in direzione della redenzione dell'uomo.

Nella storia della fede occidentale questa consapevolezza ha sempre goduto di una certa immediatezza a proposito della musica⁵³, meno

nei confronti delle arti figurative, meno ancora nei confronti della liturgia. Ora è bene osservare che se la lingua della liturgia non si costruisce come lessico cristiano, ma la celebrazione si riduce ad essere il semplice contenitore di devozioni private, di trasporto religioso, di ripetizione abituale, fallisce il proprio scopo, realizza a sua volta una *forma dissimile*, non diversamente da ciò che accade per la musica. Lo scopo della liturgia infatti non si riduce a realizzare un accadimento dell'ineffabile ed incondizionata benevolenza di Dio tra gli uomini; dovrebbe piuttosto essere quello di costituire, nell'evento cristiano, un tempo redento all'interno dello scorrere indifferente del tempo cronologico: tempo della comunione festiva dei credenti, tempo della Parola che instaura il dialogo della salvezza, tempo di quella *communicatio* cristiana (inscindibilmente comunicazione e comunione) che si realizza nel Verbo che insegna agli uomini a discorrere con Dio come nel principio e poi nel compimento. Qualcosa insomma di molto diverso rispetto ad ogni smarrimento dei sensi nell'ineffabile mistero dell'assoluto.

Detto questo, non è men vero che il cristiano, nel profilo difforme dell'uomo, nelle sue parole disperse, nel suo anelito alla trascendenza, nelle testimonianze dolorose del suo patire la vita, nella pervicacia con cui non si rassegna a deporre la speranza o il diritto di gridare, sa riconoscere le tracce dell'indistruttibile dignità dell'origine che proprio e solo la rivelazione del Figlio ha reso di nuovo perspicua agli occhi dei "suoi". Può dunque mettersi a tessere sempre e di nuovo il filo di una lingua comune che superi l'estraneità tra la lingua degli uomini e la lingua cristiana. In questo, il credente di ogni tempo si mette sulla stessa strada compiuta dal Verbo di Dio nella sua rivelazione, allorché prese carne d'uomo e gesti e parole. Una volta ancora non si tratterà di rendere credito al linguaggio del sacro, ma di svolgerne lo slancio in direzione della lingua ordinata sulla parola del Dio che si rivela in Gesù Cristo.

Lo scarto tra le due forme (quella del sacro rispetto a quella della fede cristiana, quella della lingua degli uomini rispetto a quella che ha nel Verbo incarnato il suo paradigma, quella del rito rispetto a quella della liturgia cristiana), che ad un'osservazione superficiale potrebbe sembrare marginale o accademica, è in realtà differenza qualitativa assoluta⁵⁴. È la medesima assoluta differenza qualitativa che corre tra la religione degli uomini e la fede cristiana. Misconoscerla significa misconoscere il ruolo assoluto del Figlio

sintetico della questione in P. Sequeri, *L'estro di Dio*, pp. 226-234; ma anche Id., *Il teologico e il musicale*, V. Mathieu, *La voce, la musica, il demoniaco*.

⁵⁴ Per riprendere una definizione cara alla teologia dialettica barthiana.

⁵³ Su cui ha gravato nei secoli un sospetto antico che ha reso acuti nell'apprezzarne la grazia. Si veda il bel ritratto

di Dio per la redenzione e quindi per la salvezza dell'uomo.

Tra le due forme l'unica relazione feconda è quella che si rivela nell'Incarnazione, ove il Verbo assume ciò che deve salvare. Non si dà la possibilità reciproca. La lingua cristiana che assume la lingua degli uomini deve nondimeno testimoniare l'univocità di quest'opera.

La comunità cristiana non ha bisogno dunque di rincorrere l'arte "laica", emulandone temi e stilemi, per quel profondo senso dell'uomo che vi si legge... per quel desiderio di trascendenza che interpreta... per quella sconvolgente impotenza della parola che testimonia... Al contrario la comunità cristiana dovrebbe sviluppare la propria lingua a partire da una qualificante concentrazione cristologica e da una costitutiva dedizione alla comunione. Questa lingua deve poter intrattenere con la parola dell'uomo un dialogo serrato che nasce dalla consapevolezza di rappresentare una bellezza della verità di Dio e dell'uomo che altrimenti non sarebbe dato nemmeno di desiderare, una capacità della parola di levarsi alta sopra ogni silenzio impotente, una forza in grado di riscattare ogni umana inettitudine.

In questo dialogo, intenso e appassionante, il cristiano deve essere perfettamente consapevole che questa lingua, sulle nostre labbra, mostra vistosamente le sue stigmate, rivelando di essere - lei, la lingua - in grado di farsi carico fino in fondo dell'umana distretta. Aristocratica bellezza di uno sguardo in cui l'abbruttimento dell'interlocutore si rispecchia in limpida trasparenza, totalmente assunto da un'invincibile attenzione di misericordia. Questa sgorga dalla consapevolezza che non esiste credente capace della parola altissima che risuona in Dio se non grazie a quell'atto ineducibile di misericordia divina che le stigmate di quella parola rivelano indelebilmente. Così, nell'attualità del dialogo, nello scambio degli sguardi, nel rimbalzo delle figure, l'immagine deforme viene riconsegnata allo sguardo dell'uomo, altrimenti ignaro del suo esatto profilo. La deformità che faceva volgere lo sguardo lontano dall'*Uomo della croce* è ora affettuosamente riguardata e misericordiosamente accolta.

L'arte cristiana è certo anche parola di questa lingua, riflesso di queste figure e del loro linguaggio, casa ospitale ma inconfondibilmente connotata dall'identità di chi l'abita, come deve necessariamente essere la comunità credente ed ogni coscienza cristiana.

BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO

- Aa. Vv., *Cristianesimo e Religione*, a cura di G. Colombo, Glossa, Milano 1992.
- Aa Vv., *Fine millennio. L'Occidente di fronte al sacro*, a cura di P. Ferliga, Grafo, Brescia 1998.
- H.U. von Balthasar, *Gloria, vol. I, La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975.
- H.U. von Balthasar, *Gloria, vol. VII, Nuovo Patto*, Jaca Book, Milano 1975.
- H.U. von Balthasar, *Estetica e singolarità*, Istituto propaganda libraria, Milano 1982.
- H.U. von Balthasar, *Il tutto nel frammento*, Jaca Book, Milano 1990.
- H.U. von Balthasar, *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1983.
- H.U. von Balthasar, *Teo-Logica, vol. 1, Verità del mondo*, Jaca Book, Milano 1989.
- H.U. von Balthasar, *Teo-Logica, vol. 2, Verità di Dio*, Jaca Book, Milano 1990.
- K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1978.
- A. Bertuletti - P.A. Sequeri, *Un'idea di «rivelazione»*, in *L'evidenza e la fede*, a cura di G. Colombo, Glossa, Milano 1988, pp. 201-234 .
- A. Bertuletti, *Il sacro e la fede. La pertinenza teologica di una categoria religiosa*, «La Scuola Cattolica» 123 (1995) 665-689.
- A. Bertuletti, *Pensiero dell'alterità e teologia della rivelazione*, «Teologia» 14 (1989) 199-216. 285-310.
- A. Besançon, *L'image interdite*, Fayard, 1994.
- S. Dianich, *Il Messia sconfitto. L'enigma della morte di Gesù*, Piemme, Casale Monferrato 1997.
- A. Giannatiempo Quinzio, *L'estetico in Kierkegaard*, Liguori, Napoli 1992.
- R. Hoeps, *Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes*, Echter, Würzburg 1989.
- M. Jaimie Ferreira, *Transforming Vision. Imagination and Will in Kierkegaard Faith*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- E. Jüngel, «Auch das Schöne muß sterben». *Schoenheit im Lichte der Wahrheit. Theologische Bemerkungen zum aesthetischen Verhaeltnis*, «Zeitschrift f. Theologie u. Kirche» 81 (1984) 106-126.
- J.A. Martin jr., *Beauty and Holiness. The Dialogue between Aesthetics and Religion*, Princeton University Press, Princeton 1990.
- G. Meiattini, *Sentire cum Christo: la teologia dell'esperienza nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Pontificia università gregoriana, Roma 1998.
- F. Ohly, *Geometria e memoria*, Il mulino, Bologna 1985.
- G. Pattison, *Kierkegaard: the Aesthetic and Religious*, MacMillan, London 1989.
- G. Pöltner - H. Wetter, (a cura), *Theologie und Aesthetik*, Herder, Wien-Freiburg-Basel 1984.
- C. Potok, *Il mio nome è Asher Lev*, Garzanti, Milano 1996.
- M.I. Rupnik, *L' arte memoria della comunione: il significato teologico missionario dell'arte nella saggistica di Vjaceslav Ivanovic Ivanov*, Lipa, Roma 1994.
- P. Sequeri, *L'assolutezza del cristianesimo*, in *Cristianesimo e Religione*, a cura di G. Colombo, Glossa, Milano 1992, pp. 135-168.
- P. Sequeri - A. Bertuletti, *La Rivelazione come principio della ragione teologica*, in Aa. Vv., *La teologia italiana oggi*, Morcelliana - La Scuola, Brescia 1979, pp. 149-193.
- P. Sequeri, *Esperienza della fede e testimonianza della rivelazione*, «Teologia» 6 (1981) 117-121.
- P. Sequeri, *Il timore di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1992.
- P. Sequeri, *Estetica e teologia: l'indicibile emozione del sacro: R. Otto, A. Schonberg, M. Heidegger*, a cura di P. Lia . con un contributo di E. Prato, Glossa, Milano 1993.
- P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996.
- P. Sequeri, *L'estetico per il sacro. Affectus fidei e ars musica: la questione teologica*, «La Scuola Cattolica» 123 (1995) 621-664, (con ampia bibliografia).
- P. Sequeri, *L'estro di Dio*, Glossa, Milano 2000.
- P. Sherry, *Spirit and Beauty. An Introduction to Theological Aesthetics*, Clarendon Press, Oxford 1992.
- J. Tscholl, *Dio e il bello in sant'Agostino*, Ares, Milano 1996.
- J. Sperna Weiland, *La fine della religione*, Queriniana, Brescia 1974.
- M. Zeindler, *Gott und das Schöne. Studien zur Theologie der Schönheit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993.