

Pier Giuseppe Pasero

Il paradigma e l'enigma

La bellezza tra poesia della natura
e storia come poema



Pier Giuseppe Pasero

Il paradigma e l'enigma

La bellezza tra poesia della natura
e storia come poema

Con richiami al pensiero evolutivo
di Pierre Teilhard de Chardin

EDIZIONE IN PROPRIO

© 2024 - P. G. PASERO
EDIZIONE IN PROPRIO

Elaborazione del testo:
Agosto - Settembre 2023

Revisione e impostazione grafica:
Dicembre 2023

In copertina:
JEAN-HONORÉ FRAGONARD, «Fanciulla che legge»
(1776 - Washington, National Gallery)

In quarta di copertina:
EUGENIO GABANINO, Olio su tela (1994)

E-mail:
pgpasero@virgilio.it

Stampa presso MG S.N.C.
Via Lamarmora, 21 - 10128 Torino
Gennaio 2024

Nota introduttiva

~ Coinvolti nei flussi di una società che ha smesso di cercare la verità e preso le distanze da ogni pensiero forte quale pensiero fondante, da tempo ci battiamo, almeno in teoria, per sostituirci il comprensibile venir meno con l'affermazione di principi di giustizia, di valori e di diritti. S'affacciano così nuove modalità di pensare e progettare l'esistenza umana. Modalità che, sospese al soggetto o al gruppo sociale che le rivendica, generano per intrinseca e differenziata energia un diffuso relativismo. Questo fenomeno, al di là delle accuse rivoltegli dai detrattori, dovrebbe costituire un principio di tolleranza e favorire per via colloquiale, in reciproca capacità di ascolto, scambi fecondi sul piano dei sentimenti, dell'intelletto e della coscienza. Tutto ciò a maggior ragione quando non si ha più a che fare con l'imporsi della verità. Se ciò non accade è perché sopportare e supportare principi, valori e diritti differenti dai propri è altrettanto difficile che sopportare e supportare una qualsiasi verità. E non è casuale che oggi i conflitti si siano intensificati per violenza già a partire dal sostrato verbale, con conseguenze ben peggiori sul conto dei fatti.

Tra coloro per i quali il senso di un pensiero forte e fondante non si è ancora affievolito, domina invece spesso, in sostituzione della ricerca del vero, la ricerca del bello, forse in funzione di nuova forma di verità. Ciò talvolta avviene per insoddisfazione, se non addirittura per ripugnanza, verso l'imporsi del relativismo, ritenuto un surrogato. Tuttavia anche nella ricerca del bello il relativismo è destinato a trionfare, se già San Tommaso affermava: «Pulchrum est quod visum placet».

~ Presso il «Centro Studi Teilhard de Chardin» si è ritenuto opportuno per l'anno in corso aprire ad Assisi un Convegno sul tema della bellezza, in piena armonia con la sensibilità di quegli uomini del nostro tempo per i quali la bellezza si esplica su dimensioni che abbracciano l'intero ambito dell'essere inteso come «Ambiente divino», portandosi sulle orme del più alto lascito spirituale di un autore quale fu padre Pierre Teilhard de Chardin.

Unendo una serie di esigenze, i promulgatori del Convegno consegnarono il seguente titolo: «La bellezza come paradigma del futuro nella prospettiva evolutiva di Teilhard de Chardin», chiedendo anche al sottoscritto la disponibilità per un intervento e la formulazione di un titolo inerente al tema.

La problematicità avvertita di fronte all'espressione «paradigma del futuro» dentro un mondo che sembra correre ogni giorno con sempre maggior potenza contro gli auspici futuristici di padre Teilhard, m'indusse a lunghe riflessioni prima di avanzare una proposta. Dopo qualche settimana la formulai nei termini seguenti: «Poesia della natura e storia come poema: dall'inno alla bellezza alla bellezza come enigma». Tale fu la traccia per l'intervento al Convegno.

Durante il lavoro di stesura del testo in vista dell'eventuale pubblicazione sugli Atti del Convegno, gli orizzonti si dilatarono e le tematiche avviate su più fronti assunsero una loro autonomia, uscendo dagli ambiti della richiesta e superando per quantità lo strettamente necessario. Solo una parte esigua costituirà oggetto dell'intervento odierno e della successiva pubblicazione. Ora l'indipendenza di questo studio e la prospettiva problematica del suo svolgimento impongono la variazione del titolo, da «La bellezza come paradigma del futuro» al più analitico e meno visionario «Il paradigma e l'enigma», lasciando in sottotitolo le specificazioni ulteriori.

~ *Non vi è dubbio che l'apertura del testo biblico presenti l'armonia della creazione appena uscita dal soffio della parola divina e dalle sue mani come un tutto armonico, vero paradigma di bellezza. Né si può negare che sia l'Antico sia il Nuovo Testamento presentino numerose narrazioni inquadrato sullo sfondo di una magnifica poesia della natura, sebbene non di rado la bellezza che vi soggiace confligga con lo scenario raccapricciante delle vicende umane. Se poi l'occhio si focalizza su di esse, il senso e il concetto della bellezza variano fino a provocare la scomparsa di ogni pretesa di oggettività.*

La poesia della storia cantata sotto forma di poema celebra la bellezza in aspetti multiformi, facendola diventare fonte di invidia, di contesa e di guerra. L'eroismo salvifico si affianca al fascino della distruzione. Simili dinamiche pervadono l'epica omerica non meno che i testi biblici, lasciando il lettore tra il dilemma e l'enigma.

Nei testi biblici si realizza però una strana svolta: il fallimento dell'epopea che costantemente si estende lungo i tempi della storia e si concluderà con la dispersione del popolo eletto genera l'utopia messianica, al cui vertice si dispiega una forma di epopea sorprendente e paradossale, l'epopea della Croce predisposta a rivelare il principio di una nuova bellezza: la capacità liberante dell'amore.

La questione non si risolve qui. Davanti alla sensibilità dell'uomo moderno la bellezza attraversa una consapevolezza più problematica e cede in enigma. Qualcosa di stupefacente ci raggiunge e l'animo è scalfito da un'emozione meravigliosa. Può essere un cielo stellato che ci immerge nell'immensità dello spazio-tempo come il lancio e lo scoppio spettacolare di una bomba. Fascino in entrambi i casi? Se ciò che è funesto affascina quanto può affascinare l'armonia, se nel regno degli uomini sussiste questa contrapposizione, quale bellezza a paradigma del futuro?

Merita in proposito ascoltare i suggerimenti di Teilhard de Chardin rileggendo alcuni suoi testi, benché la complessità e la tragica concretezza dei tempi che stiamo attraversando mettano in dubbio le speranze e l'eccessiva fiducia nella capacità umana di progresso del padre gesuita.

Sarà il futuro a svelare le imprevedibili incognite. Ma fin quando l'umanità non imparerà a far prevalere sull'utile le espressioni del bello come armonia, il suo progresso rimarrà solo presunto e il suo avvenire si chiuderà in un vicolo cieco.

Assisi, «Domus Laetitia» - 23 settembre 2023

Contesto e richiami lessicali

1. Prologo

~ Dentro l'attuale contesto storico mondiale, con davanti la minaccia di una catastrofe di dimensioni planetarie, parlare di bellezza come paradigma del futuro è compito arduo, pendente verso il rischio di superficialità e di astrazione. Dovendone per di più richiamare la prospettiva evolutiva secondo l'ottica di Teilhard de Chardin, sorge la domanda: «Dov'è o com'è che Teilhard parla di bellezza?».

Sappiamo che nel paesaggio dell'Alvernia, fin dall'infanzia, egli poté osservare una natura incantevole che gli instillò quel senso di poesia che più tardi, con sensibilità ed eleganza di scrittore, seppe infondere nelle sue opere a sfondo filosofico, teologico e spirituale. Sappiamo anche, come dichiarò parlando del suo credo, che la sua visione del mondo si radicava in due sfere vitali: quella del cielo e quella della terra, lasciate interagire in piena libertà.

Se la sfera vitale della terra lo condusse in veste di scienziato a scoprire i segreti della natura lungo gli spazi del pianeta, la sfera vitale del cielo, al di là delle appartenenze contingenti dello studioso, del ricercatore e del sacerdote, dovette trovare le sue radici e i suoi germogli nel testo sacro. Qui la poesia della natura, un aspetto che nel nostro immaginario si connette alla bellezza, non è per nulla carente, sia pure in assenza dei termini che la esplicitano.

Se i riferimenti di Teilhard alla bellezza non sono diretti, e se ai fini della sua visione vi è in prevalenza la sottolineatura di alcuni passi delle *Scritture* e meno la presa in considerazione di tanti altri, non si può sostenere che la sua formazione non sia stata segnata dall'intero *corpus* di esse. Perciò in qualche modo, relativamente al suo essere, al suo credere e al suo pensare, è opportuno far valere il principio del tutto che si riflette nel frammento.

Un *excursus* sulle *Scritture* mostrerà il valore di quanto affermato. Ma prima di reintrodurre il riferimento a Teilhard de Chardin, faremo anche un più lungo giro attraverso l'epica - celebrazione di gloria e di bellezza! -, dapprima quella omerica, poi quella biblica dell'*Antico Testamento*, per vedere come infine nel *Nuovo* ci sia paradossalmente una sorta di «epica» che vede radicalmente trasformato il proprio significato.

Di qui le domande dell'uomo d'oggi, l'attualità del problema, la difficoltà della proposta di un paradigma per il futuro e un richiamo o connessione con le prospettive del pensiero di Teilhard. Convinto di vedere nel Cristo cosmico convergere l'intera storia, egli infatti non può non essersi misurato con il complesso della tradizione biblica, a partire dalle emblematiche e problematiche narrazioni iniziali per giungere alla speranza dell'adempimento delle aspettative finali.

2. Poesia della natura e storia come poema

~ Nella parola «poesia» confluiscono diversi strati di recezione semantica. Il termine latino *pōēsis* è in connessione con il termine greco ποίησις, a sua volta derivato da ποιέω con il significato di «fare», «produrre». Sul piano formale dell'utilizzo della lingua, la poesia si definisce contrapponendosi a «prosa» e numerosi sono i modi del suo «prodursi» ricorrendo all'arte della parola, in particolare come composizione in versi con la messa in atto di un ventaglio di stratagemmi. Ma quell'evento riflette in una prospettiva contingente una realtà che risiede più a monte, realtà essenziale che lo fonda e ne permette l'espressione. C'è allora una poesia che precede l'arte della parola nella sua abilità verseggiante con ricorso alla metrica, alla rima, all'assonanza e ad altre figure retoriche. Una poesia che si può definire come legame indissolubile, elevato e profondo tra soggetto percipiente e realtà percepita, un *quid* che è presenza nel soggetto in quanto è presenza nell'oggetto e si rivela presenza nell'oggetto in quanto diventa presenza nel soggetto.

Questo legame si determina con l'irrompere di sensazioni, sentimenti, emozioni davanti ad immagini o eventi che per intensità suscitano nell'io pulsioni viscerali, battiti cardiaci o sguardi mentali in

grado di spingerlo a sperimentare il suo *ex-sistere* al di sopra del divenire quotidiano, entro una tensione polare che va dal sublime al tragico. Il concetto di poesia è reso così partecipe di un'estensione che anticipa ogni eventuale creazione formale di tipo verbale e più in generale artistico, poiché anche una scultura, una pittura, una composizione musicale, fotografica, filmica e quant'altro possono dirsi poesia.

Si può allora parlare di una «poesia della natura» estesa, per esempio, dall'incanto davanti al fiorire di una rosa o al cadere di una foglia fino al comparire di un cielo stellato e dei meravigliosi enigmi del cosmo, senza escludere quella poesia che avverte come un canto la semplicità del quotidiano o come un dramma la natura stessa, o portandosi più in alto non disdegna di misurarsi con i grandi avvenimenti del presente e della storia.

Il farsi arte di tutto ciò mantiene unicamente un senso eventuale, senso che tende ad essere elevazione. In realtà resta altra cosa, un riflesso dell'accadimento di quel rapporto io-mondo nel quale giungono al culmine sentimenti e autocoscienza. L'auspicio è che accada che la *comprensione* del reale s'innalzi a tal punto da capovolgersi in consapevolezza di *esserne compresi*.

~ Il sostantivo «poema» riceve formulazione dalla medesima provenienza etimologica del termine poesia: il latino *pōēma -ātis*, «composizione poetica», deriva dal greco *ποίημα -ατος*, a sua volta da *ποιέω* «fare», «produrre», come già visto. Il poema si caratterizza per essere un'opera poetica con estensione di notevole portata, dove lo stile narrativo procede su uno sfondo mitico-legendario o storico, o sul loro intrecciarsi e confondersi, ponendo in risalto vicende di carattere epico, cavalleresco, comico, eroicomico e simili, a volte con semplice intento descrittivo, come fosse un *reportage* di fatti, altre volte con intento didascalico.

Si potrebbe affermare che il poema è poesia avente a che fare con le vicende umane e con la storia, a prescindere dalla questione se la storia che mette in atto sia reale o soltanto presunta, ricostruita o immaginata. In altro contesto, lo stesso ricorso all'espressione metaforica «poema della natura» mette in evidenza l'aspetto dinamico della natura, l'aspetto diveniente, ciò che impropriamente, con licenza lessicale, viene inteso come se fosse storico invece che ciclico o evolutivo.

Anche la storia, come la natura e più ancora, è teatro del sublime e del tragico. Il poema ne coglie lo svolgimento facendone risaltare la caratteristica di essere uscita dall'ordinario, espressione dell'insolito, manifestazione dell'eccezionale in positivo o in negativo, qualche volta del bizzarro. Narra gesti o imprese che muovono e commuovono, azioni che attraggono o respingono. Mette davanti all'uomo ciò di cui, nel bene e nel male, è capace l'uomo. E nella distensione della narrazione la celebrazione del bello, del sublime, della gloria e di ogni incanto significa anche presa di distanza da quanto vi si oppone.

~ Dentro la poesia della natura si erge il poema della storia con le sue epopee e le sue bassezze. Ora gli intrecci e le sovrapposizioni tra ciò che è storia e ciò che è natura si fanno imponenti.

Nella storia della natura, il cui divenire si caratterizza in chiave evolutiva per essere costruzione di forme e armonia del loro insieme, ovvero ciò che in prima istanza la poesia coglie come «bellezza», si manifesta anche la catastrofe, il venir meno di ogni forma, il patimento, la morte, oltre allo squilibrio profilato a causa delle enormi differenze tra gli esseri, squilibrio umanamente avvertito come ingiustizia per la sua inspiegabilità.

Viceversa, nel dramma della storia gli uomini da sempre si combattono per sopravvivere, si schiavizzano e non di rado tessono la loro gloria su inganni, violenze e meschinità. Se la descrizione di atti di empietà può condurre al compiacimento in resoconti epici, sul versante esistenziale fa anche la comparsa l'armonia tra gli uomini: un consonare di intenti che procede alla grandiosa opera dell'edificarsi delle civiltà non meno che alla capacità di far fronte a situazioni drammatiche. Sono situazioni nelle quali la «bellezza» assume la forma di un vissuto trasformante e testimoniante. In questo irradiarsi di nuova luce è l'esistenza medesima, la vita dell'uomo, ad apparire come affresco di bellezza. Mentre come un'opera d'arte si ritrae la storia che vi consegue, l'epica che ne capta il senso si fa arte dentro l'arte.

Riscoprire la poesia della natura come *inno alla bellezza*, nonostante il negativo di cui la stessa natura è artefice, e diventare costruttori di bellezza nel *dramma della storia*, nonostante le ambivalenze e le ambiguità lungo i suoi sviluppi: questo è il suggerimento dal quale hanno preso il via le riflessioni che seguiranno.

~ Vi sono frangenti in cui la bellezza può farsi enigma, o essere percepita, per esempio all'interno di un dramma esistenziale senza vie d'uscita, come un dato che respinge, non invece come il sopraggiungere di una manifestazione che attrae e solleva. *Rebus sic stantibus*, qualora ci si muovesse alla ricerca di un paradigma di bellezza, esso non andrebbe elaborato a partire dalla nostalgia di un passato paradisiaco, che in quanto tale è soltanto mitico o ideale, né di un presente da consumarsi in senso puramente estetico, che per immediatezza è passibile di deterioramento. Quel paradigma dovrebbe piuttosto calibrarsi da un lato sulla memoria della ricchezza polivalente del passato, dall'altro sulla consapevolezza della complessità del presente: una duplice prospettiva che indurrebbe ad intraprendere con serietà e concretezza il lavoro per un futuro sostenibile.

Tuttavia le pagine di questo testo non sono l'elaborazione di un paradigma di bellezza. Della bellezza e del suo poter essere paradigma si limitano a rilevare alcune forme, oppure ne contemplano la percezione a volte in chiaro rilievo e a volte sullo sfondo. Il loro scopo è un invito a riflettere. Congiuntamente sottendono l'aspirazione a un'epoca in cui *l'humanum* non sia più il centro che destabilizza l'armonia planetaria come l'attualità storica sta mostrando, ma il punto di riequilibrio di fronte ad ogni squilibrio con la capacità di portare avanti quel processo naturale grazie al quale siamo dotati di potenzialità all'ennesima, sì da rendere melodica la vita ed ogni vita come fosse un inno alla bellezza. Il tutto con l'augurio che nell'utopia di queste parole non prevalga il compiacimento in un sogno, ma l'umile inizio di un'intraprendenza.

Poesia della natura

1. La descrizione mitica della bellezza alle origini ideali della storia giudaico-cristiana

~ La narrazione biblica si apre con due resoconti di diversa provenienza documentaria, entrambi incentrati sulla questione della creazione del mondo e sulla comparsa dell'uomo. Nella singolare struttura di ognuno predomina la visione di un inizio compiuto e perfetto.

Il primo racconto (*Genesi 1,1-2,4a*) distribuisce in maniera schematica e progressiva le opere della creazione in sei giorni, aggiungendovi il settimo come riposo di Dio in una rasserenante contemplazione. Al termine di ogni giorno Dio dichiara la «bontà» del suo operato. Lo sprigionarsi dell'universo sotto il pronunciamento imperativo della parola divina, che dalle acque primordiali procede verso l'apparizione della luce - rimando alla trascendenza di Dio, considerata la sua comparsa prima degli astri -, avanza poi nell'attuazione delle opere restanti entro un'armoniosa materialità: firmamento e mare, terra e vegetazione, stelle e pianeti, esseri viventi dei diversi strati cosmici, ossia uccelli, pesci e animali del suolo. Infine, a sublime coronamento, l'uomo quale opera non più soltanto «buona», ma «molto buona».

Le studiate corrispondenze nel susseguirsi delle opere all'interno di uno schema letterario che, se non regge sul piano scientifico, resta comunque ineccepibile sul piano mitologico, rappresentano un riflesso della percezione dell'armonia, o «poesia», presente nella natura, immaginativamente liberata da quanto la disturba e rispetto a cui il testo tace. Il senso del mito, nel brano di riferimento, risiede in un'ammirazione della natura intesa come cosmo, visione di un ordine contemplato nella staticità del settimo giorno, fuori dal divenire successivo che invece comporterà anche il disordine.

La vera storia, che è al di là del mito, inizierà infatti con l'infrangersi dell'ordine. Ma il mito colloca in un *prima* della storia un'immagine ideale di essa. La protologia biblica mantiene il senso di essere la raffigurazione di un quadro a cui guardare come a un'immagine su cui far leva per orientare il presente verso un'era escatologica che veda instaurata l'armonia originaria immaginata, uno *status* della realtà che, fuori dal mito, non è mai esistito. In parole più semplici: l'uomo è chiamato a tendere, nella sua finalità ultima, verso l'armonia miticamente idealizzata e rimasta potenziale nella natura prospettata come cosmo. Di fronte a tale impresa la narrazione mitica assume una funzione parenetica.

~ Il secondo racconto (*Genesi 2,4b-25*) configura uno scenario non più cosmico-universale come il primo, ma un semplice giardino chiamato Eden, un appezzamento terrestre descritto come paradiso poiché colmo di delizie, estese dall'esuberanza di beni materiali all'albero della vita nella funzione di albero dell'immortalità. Forse non è un caso che quasi un terzo dei versetti che compongono il brano si soffermi a descrivere le delizie del paradiso, terra dove il fiume che vi scorre si divide in quattro corsi i quali, per il loro ruolo e per la loro estensione, assurgono a simbolo di vita e di benessere.

I concetti di armonia e di bellezza sono perciò già insiti nel concetto di paradiso, ulteriormente rafforzati dal riferimento agli «alberi graditi alla vista e buoni da mangiare» (v. 9): al nutrimento si aggiunge il piacere estetico. La creazione dell'uomo dalla polvere del suolo e la formazione della donna da una costola dell'uomo si possono interpretare, al di là dell'orizzonte mitico emergente dalla cultura del tempo, come l'espressione di un legame indissolubile dei vari particolari con il tutto armonico del creato e con Colui che ne è l'autore.

Anche il compito affidato all'uomo, quello di coltivare e custodire il giardino con la donna messagli a fianco per essergli di aiuto, appartiene ad un assetto armonico. Sebbene l'uomo sia presentato come servo alle dipendenze di Dio, vero padrone dell'Eden, occuparsi del giardino come agricoltore o giardiniere è il mezzo tramite cui Adamo realizza il fine ultimo della sua creaturalità: servire Dio, esattamente come già richiedevano i miti sumero-accadici. Ma a differenza di questi ultimi, nel contesto biblico non traspare la fatica del lavoro, né l'uo-

mo è creato per sgravare la divinità da un peso. Adamo è piuttosto incaricato di un lavoro sacro che può svolgere con gioia in un luogo ameno, continuando l'opera creatrice di Dio.

~ Tuttavia il racconto ha un seguito nel capitolo successivo (*Genesi* 3,1-24) e l'unità delle due sezioni non si può interrompere. Il divieto divino di consumare dell'albero della conoscenza del bene e del male imposto nel capitolo precedente viene ora trasgredito dalla coppia primordiale che ascolta la voce del serpente e ubbidisce al suo invito.

Mentre il mito si regge su un'immagine antropomorfa di Dio, in un gioco di andirivieni perfettamente equilibrato si alternano i quattro attori sulla scena: il serpente che tenta, la donna che cede, l'uomo che si fa complice e Dio che interroga. Terminato il primo atto, Dio interviene per punire a turno le tre creature: dapprima si rivolge all'uomo, poi alla donna, infine al serpente. La conseguenza del divieto trasgredito è la cacciata dal paradiso verso una terra in cui si costituisce un nuovo ordine del creato, d'ora in avanti compromesso con lo scompiglio.

Le continue letture e riletture del brano hanno dato adito ad interpretazioni numerose e disparate, non sempre armonizzabili. La sua storia ermeneutica è una storia multiforme, a volte conflittuale. Ed assai fortemente risentono della cultura e della spiritualità attuali le riletture effettuate nel nostro tempo. Come l'acqua che attinta ad una fonte riceve gusto dagli elementi chimici con i quali viene a contatto, così il richiamo alla tradizione s'impronta del contatto con la creatività del presente. Ciò nonostante le varie interpretazioni trovano fondamento nella polivalenza estrinsecabile dal brano che, mostrandosi in qualità di porta aperta e di risorsa ancora non esaurita, tutte le consente e del loro valore continua ad arricchirsi.

~ Ai fini della riflessione in corso sono possibili considerazioni significative partendo da problemi che la narrazione profila e lascia irrisolti. In primo luogo la presenza del serpente, metafora del principio dello scompiglio. Perché la sua comparsa in un luogo di perfezione? Chi ve lo ha posto a disturbare l'armonia? Perché la sua voce risulta più seducente della voce di Dio?

All'autore del brano non è sfuggito il fatto che la perfezione non è possibile se già nel luogo del suo presunto massimo splendore si nasconde il principio che la distrugge. Il che vale a maggior ragione se si considera che il serpente, pur presentato come l'entità più astuta fra tutti gli animali selvatici, non è figura di principio assoluto, ma di principio principiato, creatura la cui fonte di esistenza è in Dio.

Tenendo poi presente che il linguaggio del racconto è mitico e non storico, dietro ciò che il mito raffigura come avvenimento si deve intuire l'evocazione di una condizione di carattere ontologico, tesi consolidata dall'accorgimento che ciò che viene fatto passare per avvenimento caratterizza il primo momento della storia e a catena tutto il tempo restante, a significare chiaramente il suo *sempre*. Dunque alle origini della storia umana non sussiste una caduta che avrebbe capovolto in disordine l'assetto cosmico primordiale stabilito da Dio, ma la caduta altro non sarebbe che un espediente narrativo che svela la condizione ambivalente dell'umanità di sempre, posta in tensione polare tra l'armonia e il suo venir meno, che è quanto storicamente si manifesta sotto gli occhi di tutti.

Percependo nella voce del serpente un'indicazione di prospettiva futura più luminosa della prospettiva indicata dal Dio di nome Jahweh, il primo uomo e la prima donna, con la consumazione del simbolico frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male, si avviarono nella pericolosa direzione della consapevolezza. Nel percorrere questa via è costantemente richiesto il compito della scelta di fronte al possibile, ma il dover scegliere probabilmente non può evitare l'esperienza dello scacco, poiché l'essere in bilico tra opposti induce ad attraversare alternativamente entrambi a causa di tentativi non sempre ponderabili fino in fondo. Avrebbe potuto la prima coppia non ascoltare il serpente? In caso affermativo, a che pro la sua presenza nell'ordine del paradiso?

Nell'essere seducente, il serpente si mostrava come un'apparizione di luce in un luogo perfetto, vestiva la stessa natura del Dio che gli aveva dato respiro e del giardino che fioriva per volere di Dio. Come distinguere, là, il bene dal male? Perché proibire il frutto più squisito dopo averlo disposto davanti agli occhi per essere attraente? Il divieto di Dio, più che promettere vita, minacciava la coppia di morte nel caso l'avesse trasgredito. Viceversa, il serpente smentiva le conseguen-

ze del comando divino, anzi, prometteva somiglianza con Dio grazie all'acquisizione della conoscenza.

Gli uomini si lasciano guidare dall'incanto, non dal divieto. Ma dove risiede il vero incanto capace di evolvere in bellezza ed armonia?

Difficile o addirittura impossibile individuarlo. Il cedimento alla tentazione del serpente innalzò l'uomo e la donna alla dignità divina, come riconobbe il Signore Dio quando disse: «Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi quanto alla conoscenza del bene e del male» (*Genesis* 3,22).

Sarà forse eresia d'ispirazione ofita o blasfemia, biblicamente riflettendo, l'affermare che *l'homo sapiens* - un primo soffio di *Noosfera*¹ - fece la sua iniziale comparsa nel momento in cui il serpente invitò le prime due creature a consumare i frutti dell'albero proibito perché si aprissero i loro occhi, che nel contesto fungono da simbolo di apertura della mente?

Il Dio passeggiante sotto gli alberi del paradiso e il serpente strisciante sul medesimo suolo fino ad attorcigliarsi sul tronco dell'albero della conoscenza del bene e del male svelano che l'ambivalenza fu già nel paradiso. *Fin dagli inizi* l'uomo si trova dentro questa polarità e perennemente l'attraversa, sebbene si tratti di una polarità asimmetrica, nel senso che a un polo risiede il creatore, Dio, principio causale del sorgere dell'altro polo dove risiede invece la creatura, il serpente.

Con l'ubbidienza a Dio, tutto sarebbe stato necessitato. Con l'acquisizione della conoscenza entra in scena il discernimento, la realtà si stende sotto gli occhi dell'uomo come una possibilità di opposti e la vita umana diventa una scommessa. Si comprende allora meglio perché il cammino dell'umanità non si realizza grazie a forze necessitanti, ma sulle vie della libertà, benché la libertà respiri in simbiosi con dati incancellabili e spesso neppure modificabili. Il fenomeno della libertà sorge infatti da un complesso di dati che l'uomo si trova a subire, congiuntamente alla possibilità di agire entro certi limiti su di essi. La libertà non è mai facoltà assoluta, ma scelta rischiosa emergente da contrapposizioni e tensioni.

¹ Il termine fu probabilmente coniato da Teilhard de Chardin, mentre fu merito del suo amico, «il grande Edouard Le Roy», come egli lo chiamò pronunciandone l'elogio funebre (1954), averne lanciata la diffusione.

Ne consegue che, sotto il potere dell'uomo, la bellezza come ordine ed armonia è sempre realtà fragile, sia in lui che davanti a lui. E addirittura il mito del paradiso che intrinsecamente la raffigura ne rafforza il concetto di paradigma, struttura immaginaria portante ma non realtà sostanziale, tutt'al più sostanziabile, quindi non un dato che si evolve o si mantiene sotto impulsi di necessità.

~ Nella *Bibbia* la storia umana viene prospettata come storia salvifica il cui vero inizio è situato nelle bassure del paradiso perduto, dov'è fatica del lavoro e dolore del parto, e verrà descritta come chiamata a guardare in alto (*Osea* 11,7). Se la caduta dell'uomo è mitica e il suo significato autentico non consiste nell'essere avvenimento, ma nell'indicare lo *status* primordiale da cui partire per elevarsi, allora la storia dovrà essere intesa e vissuta come evoluzione e progresso, nonostante le resistenze dovute alle forze del molteplice dove si permane sottoposti a possibilità e ambivalenze.

Sarebbe superfluo dilungarsi a spiegare che un'interpretazione simile meglio si accorda con una filosofia, una teologia o una spiritualità disposte a tenere in considerazione i dati della scienza, che non prospetta l'inizio cosmico alla stregua di compimento e tanto meno come perfezione. Il divenire del cosmo per la scienza è evoluzione, un passare dal meno verso il più secondo principi da descriversi nella loro immanenza, dunque un procedere dal basso verso l'alto e non una caduta dall'alto verso il basso. Ma esorbitano dalla scienza i concetti di bene e di male, o di armonia e di scompiglio, quantunque il secondo binomio a volte venga usato in un linguaggio scientifico-divulgativo sconfinante in filosofia.

Ciò che della scienza resta fondante per chi voglia guardare il mondo in una prospettiva di *significato*, quindi anche di *bellezza*, non è ciò che la scienza dice, quanto il fatto che lo sguardo della scienza sul mondo, per quanto svela in complessità e meraviglia, induce ad altro sguardo. Ma è sempre bene che questo *altro sguardo* non si oggettivizzi a tal punto da entrare in collisione con i dati scientifici.

La storia umana e il suo eventuale destino, per loro natura, sfuggono agli occhi della scienza. L'interpretazione che ne dà la narrazione biblica, con l'intera gamma di interpretazioni che su tale interpretazione si avvolgono, esprime meglio il gioco o l'avventura sia della

vita che della storia. Contemporaneamente dell'una e dell'altra profila una comprensione che mira ad una finalità.

2. Poesia della natura: l'Antico Testamento

~ La poesia della natura risalta più volte nella *Bibbia* evocando la bellezza della creazione. A partire dall'*Antico Testamento*, e soprattutto dalla letteratura d'impronta sapienziale, la *visione della bellezza* sembra accompagnarsi alla *bellezza della sua descrizione*.

Il testo che fra tutti eccelle nel riprendere il primo capitolo del testo sacro per riaffermare la potenza del *Nome* divino sull'ordine del creato, e insieme il potere concesso all'uomo di gestirlo, è senza dubbio il *Salmo 8*. Di fronte alla magnificenza di Dio che s'innalza sopra i cieli si profila la piccolezza dell'uomo: «Se guardo il cielo, opera delle tue dita, / la luna e le stelle che tu hai fissate, / che cosa è l'uomo perché te ne ricordi / e il figlio dell'uomo perché te ne curi?» (vv. 4-5). Eppure questa fragile entità risulta di poco inferiore agli angeli, coronata di gloria e di splendore alla quale sono sottomesse tutte le creature viventi (vv. 6-9; cf. Gen 1,26.28). Il rimando alla creazione trattiene un possente riflesso della condizione edenica umano-cosmica, che con grande eleganza qui il salmista riprende a cantare.

Negli ultimi capitoli del *Libro di Giobbe* la sapienza creatrice di Dio interviene a confondere l'insipienza del protagonista, ma per ammaestrarlo a contemplare l'ordine superiore del creato dentro il quale egli stesso come creatura è comparso. Dall'edificazione delle fondamenta della terra all'armonico coro degli astri, dalle sorgenti del mare al fondo dell'abisso, dai fenomeni atmosferici ai germogli che vivificano il suolo, fino alla descrizione dell'armonia che diligentemente regge la vita di animali domestici e di fiere, oltre alla potenza del mostro marino Leviatan... il lungo discorso di Jahweh (Gb 38-41) invita Giobbe a meditare e ad accogliere con umiltà, al di sopra del destino avverso che lo sta colpendo, l'ordine del cosmo e il mistero che lo pervade.

In un processo di condanna dell'idolatria, il *Libro della Sapienza* sottolinea la superiorità in bellezza e potenza dell'autore del creato rispetto alla bellezza e potenza delle creature: «Davvero stolti per natu-

ra tutti gli uomini / che vivevano nell'ignoranza di Dio, / e dai beni visibili non riconobbero colui che è, / non riconobbero l'artefice, pur considerandone le opere. / Ma o il fuoco o il vento o l'aria sottile / o la volta stellata o l'acqua impetuosa / o i luminari del cielo / considerarono come dèi, reggitori del mondo. / Se, stupiti per la loro bellezza, li hanno presi per dèi, / pensino quanto è superiore il loro Signore, / perché li ha creati lo stesso autore della bellezza. / Se sono colpiti dalla loro potenza e attività, / pensino da ciò quanto è più potente colui che li ha formati. / Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature / per analogia si conosce l'autore» (Sap 13,1-5).

Il *Libro del Siracide* celebra la gloria di Dio richiamando il suo operato con dovizia di particolari, e sostiene: «Appena una scintilla se ne può osservare» (Sir 42,22b). Quindi procede all'elenco delle meraviglie dell'Altissimo: il firmamento, il sole, la luna, le stelle, l'arcobaleno, la neve, le nubi, i monti, i venti, la brina, il ghiaccio, la rugiada, l'abisso, il mare e i mostri marini, le innumerevoli specie di esseri viventi... per concludere: «Egli, l'Altissimo, è tutto!» (Sir 43,27b).

Ben più ampia nel medesimo libro è la sezione dedicata alla celebrazione della gloria di Dio nella storia d'Israele (Sir 44-51), passando dall'elogio degli antenati all'elogio dei grandi protagonisti e terminando con un'esortazione a ricercare la sapienza (Sir 51,13-30). È la sapienza della quale altrove si afferma: «L'amai più della salute e della bellezza, / preferii il suo possesso alla stessa luce, / perché non tramonta lo splendore che ne promana» (Sap. 7,10). «La sapienza è più bella del sole» (Sap 7,29). Contemporaneamente, però, sapienza e bellezza coincidono. Presentandosi il *Libro della Sapienza* come opera di Salomone, l'autore confida: «Questa ho amato e ricercato fin dalla mia giovinezza, / ho cercato di prendermela come sposa, / mi sono innamorato della sua bellezza» (Sap 8,2).

~ Il riconoscimento della bellezza riguarda anche, per esempio, la gloria di una città o l'estensione di un paese. Il profeta Ezechiele, nel lamento sulla caduta di Tiro, ricorda: «Tiro, tu dicevi: io sono una nave di perfetta bellezza» (Ez 27,3).

Quando l'angelo del Signore appare a Mosè in mezzo ad un rovetto ardente per affidargli la missione di liberare il suo popolo e condurlo in una dimora stabile, la terra del loro destino futuro viene in-

dicata come un «paese bello e spazioso, un paese dove scorre latte e miele» (Es 3,8; cf. anche Ez 20,6).

Né la *Bibbia* disdegna di evocare la bellezza dell'uomo e della donna in senso fisico, spesso con riferimento a singoli nomi di persona. «Rachele era bella di forme e avvenente di aspetto, perciò Giacobbe amava Rachele» (Gen 29,17).

Il *Libro dell'Esodo* intraprende la storia dell'infante Mosè affermando: «La donna concepì e partorì un figlio; vide che era bello e lo tenne nascosto per tre mesi» (Es 2,2).

Quando Giuseppe venne condotto in Egitto e Potifar, il consigliere del faraone e comandante delle guardie, lo acquistò dagli Ismaeliti, la vittima della tratta ottenne piena fiducia dal suo padrone e nella casa dove venne ospitato si effuse la benedizione. Dice di lui il narratore della vicenda: «Ora Giuseppe era bello di forma e avvenente di aspetto» (Gen 39,6).

Similmente si dice di Saul, descritto «alto e bello: non c'era nessuno più bello di lui tra gli Israeliti; superava dalla spalla in su chiunque altro del popolo» (I Sam 9,2).

Tra i dettagli che riferiscono l'intricata vicenda di Assalonne, figlio di Davide, il testo biblico precisa: «In tutto Israele non vi era un uomo che fosse tanto lodato per la sua bellezza quanto Assalonne; dalle piante dei piedi alla cima del capo, non vi era in lui difetto alcuno» (II Sam 14,25).

La bellezza di Giuditta viene più volte ribadita nel libro che porta il suo nome. Condotta davanti ad Oloferne, il comandante supremo di Nabucodonosor, dopo che lei ebbe parlato davanti a lui e ai suoi servi, tutti ne furono ammirati e dissero: «Da un capo all'altro della terra non esiste donna simile, per la bellezza dell'aspetto e il senno della parola» (Gdt 11,21; cf. anche 10,7.19 e 16,6).

Nel *Cantico dei Cantici* lo sposo celebra la bellezza dell'amata con una serie di immagini desunte dall'ambiente agricolo-pastorale del tempo, qua e là sconfinanti in una delicata sensibilità erotica (Ct 4,1-15; 7,2-9).

Persino in un contesto bellico l'avere in dote la bellezza può favorire alla vittima una condizione migliore rispetto alla tragedia in corso: «Se andrai in guerra contro i tuoi nemici e il Signore tuo Dio te li avrà messi nelle mani e tu avrai fatto prigionieri, se vedrai tra i pri-

gionieri una donna bella d'aspetto e ti sentirai legato a lei tanto da volerla prendere in moglie, te la condurrà a casa» (Dt 21,10-11).

Più generico è il *Libro del Siracide*: «La grazia di una donna allieta il marito, / la sua scienza gli rinvigorisce le ossa» (Sir 26,13; cf. anche 36,22). «Il sole risplende sulle montagne del Signore, / la bellezza di una donna virtuosa adorna la sua casa» (Sir 26,16). Guardando invece dall'ottica della giustizia divina, lo stesso autore dichiara: «Bella è la misericordia al tempo dell'afflizione, / come le nubi apportatrici di pioggia in tempo di siccità» (Sir 35,24).

Nella prospettiva profetica la visione s'innalza e la percezione dell'elemento fisico rimanda ad un piano spirituale: «Come sono belli sui monti / i piedi del messaggero di lieti annunci / che annuncia la pace, / messaggero di beni / che annuncia la salvezza» (Is 52,7).

~ A prescindere da numerose affermazioni analoghe fatte su altri personaggi, sia donne che uomini, la bellezza manifesta anche un volto pericoloso.

Di fronte alla caduta del principe di Tiro, dietro il quale più che un personaggio storico occorre saper vedere la personificazione di un simbolo, ovvero l'uomo paradisiaco primordiale e la sua caduta, il profeta Ezechiele intona un lamento dove suonano versi come i seguenti: «Tu eri un modello di perfezione, / pieno di sapienza, / perfetto in bellezza; / in Eden, giardino di Dio, / tu eri coperto d'ogni pietra preziosa. / ... / Crescendo i tuoi commerci / ti sei riempito di violenza e di peccati; / io ti ho scacciato dal monte di Dio / e ti ho fatto perire, cherubino protettore, / in mezzo alle pietre di fuoco. / Il tuo cuore si era inorgogliato per la tua bellezza, / la tua saggezza si era corrotta / a causa del tuo splendore» (Ez 28,12-13.16-17).

«Fallace è la grazia e vana è la bellezza», canta il *Libro dei Proverbi* (Pr 31,30).

«Non curiosare nelle vie della città, / non aggirarti nei suoi luoghi solitari. / Distogli l'occhio da una donna bella, / non fissare una bellezza che non ti appartiene. / Per la bellezza di una donna molti sono periti; / per essa l'amore brucia come fuoco. / Non sederti mai accanto a una donna sposata, / non frequentarla per bere insieme con lei, / perché il tuo cuore non si innamori di lei / e per la tua passione tu non scivoli nella rovina» (Sir 9,7-9).

«Non lodare un uomo per la sua bellezza / e non detestare un uomo per il suo aspetto. / L'ape è piccola tra gli esseri alati, / ma il suo prodotto ha il primato fra i dolci sapori» (Sir 11,2-3).

3. Poesia della natura: il Nuovo Testamento

~ Raro è nel *Nuovo Testamento* il ricorso esplicito all'attributo «bello» e non vi è traccia del sostantivo «bellezza». È solo nel celebre brano della trasfigurazione che un riferimento emerge con particolare intensità. Qui, sopra un alto monte, dove Gesù portò con sé i discepoli Pietro, Giacomo e Giovanni, il volto del Maestro «brillò come il sole e le sue vesti divennero candide come la luce». Poi, all'apparizione di Mosè ed Elia, Pietro prese la parola per dire: «Κύριε, καλόν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι», «Signore, è bello per noi restare qui» (Mt 17,2-4; cf. anche Mc 9,2-5 e Lc 9,28-33).

Nonostante sul piano lessicale per lo più non vi sia, nella nuova serie di testi, ricorso ai due vocaboli summenzionati, non sarebbe sostenibile la tesi che deduce da quella mancanza l'assenza di percezione e di concetto del bello e della bellezza. Anzi, nota H. U. von Balthasar, «se prendiamo per un istante la parola "bellezza" in una pluralità di senso aperta a ogni variazione, si può dire che su tutto il Nuovo Testamento, su tutta la sua asprezza, la sua sobrietà, la sua terribilità, è riversato un lume di bellezza. Questa bellezza però la si vedrà soltanto se si è riconosciuto che il centro di tutto è l'amore libero di Dio che giustifica gli uomini. È bellezza di Dio, opposta alla bellezza umana e passeggera (Gc 1,10; I Pt 1,24). Va anche assolutamente evitata ogni mitizzazione della bellezza di Cristo e dei figli di Dio. Ma se già in ἀγαπᾶν è sempre contenuto un momento di gioia, tanto più nel frequente ἀγαλλιᾶν: "esultare nella gioia", e precisamente di fronte alla grande speranza, già apertasi nel tempo presente, della "eredità nei cieli imperitura, senza macchia e che non appassisce" (I Pt 1,4)»².

Guardando da una prospettiva più comune e quotidiana, si può dire che la poesia della natura nella vastità della sua magnificenza di-

² HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. VII: *Nuovo Patto*, Jaca Book, Milano 1977, p. 24.

segni lo sfondo di numerose narrazioni evangeliche, mentre diverse componenti naturali sono assunte in chiave simbolica a ingredienti di rilievo nella trama delle parabole. La bellezza che intanto trapela dall'ascolto di parole così elevate, nella semplicità con la quale ci vengono incontro, non può non sussurrare che a monte vi sia un amore per la natura derivante da sentimenti di bellezza e di maestà davanti al suo splendore.

~ La Palestina, terra di Gesù, ha una distribuzione notevolmente variegata, estesa tra zone costiere pianeggianti e colline basse, gruppi di montagne ed altipiani, deserto e pianure coltivate, villaggi e città, fossa del Giordano che, attraversata dal fiume omonimo, procede dal Lago di Tiberiade al Mar Morto e percorre in sinuosità oltre 300 km lungo un tratto che in linea d'aria ne dista all'incirca soltanto 105.

Il mondo di Gesù, quindi, non fu soltanto il minuscolo mondo artigianale del figlio del carpentiere vissuto nel nascondimento fino a trent'anni, secondo quanto tramanda la biografia restituita dai *Vangelisti*. Fu anche un mondo di contadini, di pastori e di pescatori, un mondo rilucente di immagini feconde, ispiratrici di insegnamenti originali attivati con maestria. Legate ai campi vi sono le immagini di terreni aridi e terreni fertili, semi e seminagioni, messi e vigne, vegetazione selvatica e alberi da frutto, volatili ed animali insidiosi, oltre le immagini di eventi meteorologici tra venti, piogge e siccità. Ma vi sono anche le immagini di greggi e armenti con i loro custodi.

Sullo scenario del noto lago si dispiegano invece le immagini della pesca. Non mancano inoltre immagini provenienti dalla conduzione della vita familiare e lavorativa, oltre che dallo svolgimento della vita sociale e politica.

~ Alcune citazioni serviranno a rendere conto degli accenni riportati, quantunque ciò che anche qui può denominarsi «poesia della natura» non costituisca mai l'oggetto finale della visione, ma soltanto e sempre la cornice o lo sfondo per far risaltare una «verità» più alta. Il riferimento alla natura funge da mezzo, come fosse una gradinata che conduce a una vedetta da cui osservare con sguardo dilatato la quotidianità che scorre e l'ambiente che la ospita. È sulle strade polverose della terra, e tuttavia palpitanti di meraviglie, che Gesù fa sen-

tire concretamente la sua parola per additare l'avvento del mondo futuro.

A guidare i Magi verso la capanna di Betlemme fu un fenomeno celeste. Certo, si tratta di leggenda e il narratore non è Gesù, ma il simbolo della stella, per la posizione in altezza, sintetizza egregiamente, come un riflesso in retrospettiva, la potenza del messaggio che assumerà forma storica sulla bocca di colui che ne sarà il promotore: «Ed ecco la stella, che avevano visto nel suo sorgere, li precedeva, finché giunse e si fermò sopra il luogo dove si trovava il bambino. Al vedere la stella, essi provarono una grandissima gioia» (Mt 2,9-10).

Dopo il battesimo, all'uscita dalle acque del Giordano, si squarciarono i cieli agli occhi di Gesù «ed egli vide lo Spirito di Dio scendere come una colomba» (Mt 3,16).

Nella metafora del sale che dà sapore e della luce che rischiarava, Gesù intendeva indicare ai primi discepoli la maniera di essere efficaci con le loro opere buone (Mt 5,13-16; cf. anche Mc 9,50 e Lc 14,34-35).

Imparzialità della natura con le sue leggi stabilite dall'alto: «Amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siete figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti» (Mt 5,44-45)

Appello a riconoscere la gratuità entro cui si manifesta l'intero orizzonte della vita: «Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, né mietono, né ammassano nei granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre. [...] Osservate come crescono i gigli del campo: non lavorano e non filano. Eppure io vi dico che neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro. Ora se Dio veste così l'erba del campo, che oggi c'è e domani verrà gettata nel forno, non farà assai più per voi, gente di poca fede?» (Mt 6,26.28-30).

«Cinque passeri non si vendono forse per due soldi? Eppure nemmeno uno di essi è dimenticato davanti a Dio. Anche i capelli del vostro capo sono tutti contati. Non temete, voi valete più di molti passerii» (Lc 12,6-7).

La preghiera per eccellenza insegnata da Gesù recita: «Dacci oggi il nostro pane quotidiano» (Mt 6,11; Lc 11,3). L'alimento, cibo di tutti i giorni, ricorda le belle distese dei campi di grano e la fatica che ne accompagna il lavoro. Nel contesto generale dell'invocazione, la pre-

gnanza dell'espressione «pane quotidiano» sarebbe diminuita se non si alludesse (anche e soprattutto) a un pane di natura superiore, quello che consente all'uomo di compiere la volontà del Padre in vista della venuta del Regno, come la preghiera richiede nella prima parte. Il testo originale greco suona infatti: «Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον» in Matteo. Ed analogamente in Luca: «Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν». Il complemento oggetto ἄρτον ἐπιούσιον si potrebbe altrimenti tradurre con «pane sovra-sostanziale», o «pane soprannaturale». Nel simbolo della quotidianità il richiamo ad una più alta realtà.

L'insegnamento autorevole di Gesù stupiva le folle quando attraverso una serie di riferimenti al modo di comportarsi della natura indicava un'analogia nel modo di essere e di comportarsi dell'umanità. «Si raccoglie forse uva dalle spine, o fichi dai rovi? Così ogni albero buono produce frutti buoni e ogni albero cattivo produce frutti cattivi» (Mt 7,16-17; 12,33; Lc 6,43-44). Più intenso ancora si faceva il discorso quando paragonava chi ascolta le sue parole e le mette in pratica al saggio che costruisce la sua casa sulla roccia. Chi invece le ascolta ma non le mette in pratica è simile allo stolto che costruisce la sua casa sulla sabbia. La roccia mantiene la casa in solidità di fronte alla caduta della pioggia, allo straripare dei fiumi e allo scatenarsi dei venti, mentre grande è la rovina quando i medesimi fenomeni colpiscono la casa edificata sulla sabbia (Mt 7,24,27; Lc 6,47-49).

Nell'episodio della tempesta sedata (Mt 8,23-27), lo scatenarsi della natura tra mare e venti si placò sotto la parola di Gesù che, svegliato dai discepoli, capovolsse il fenomeno in bonaccia.

Il giogo, strumento utilizzato in agricoltura per attaccare l'aratro ai buoi nel pesante servizio reso all'uomo durante l'aratura dei campi, e metaforicamente simbolo di dominio oppressivo, è un'immagine che Gesù volgeva in leggerezza nella misura in cui quel carico venisse assunto con la fiducia in lui e nel suo insegnamento di mitezza e di umiltà (Mt 11,28-30).

Distensivo è quello scorcio di vita quotidiana durante il quale Gesù, passando tra le messi in giorno di sabato, permetteva ai discepoli affamati di strappare e mangiare spighe, infrangendo la legge che proibiva un tale gesto nel giorno sacro e proclamando la signoria del Figlio dell'uomo sul sabato (Mt 12,1-8): «Il sabato è stato fatto per l'uo-

mo e non l'uomo per il sabato» (Mc 2,27). L'attrazione verso le messi con le spighe in fioritura, situata nello spazio, si unisce all'attrazione verso la libertà del sabato, che invece riguarda il tempo.

~ La più celebre fra le parabole racconta del seminatore che uscì a seminare (Mt 13,3-9; Mc 4,3-9; Lc 8,5-8). Nel corso della narrazione vengono messi in risalto gli aspetti multiformi del suolo: la strada che affianca il campo, i sassi che qua e là prevalgono, le zone ricoperte di spine, il terreno fertile. Gli uccelli che rapiscono, il sole che brucia e la vegetazione che invade sono di volta in volta i responsabili del mancato germoglio e della non crescita del seme. Di contro c'è una terra buona e fruttifera capace di restituire aumentato, in quantità diverse, il prodotto gettato nel campo.

La chiusa esortativa della parabola giunge improvvisa: «Chi ha orecchi per intendere, intenda». Previa la precisazione secondo cui agli «altri», «quelli di fuori», non è dato di comprenderne il senso rispetto a quanti costituiscono la folla seduta in riva al mare venuta ad ascoltare il predicatore di Nazaret, il testo ha un seguito esplicativo (Mt 13,18-23; Mc 4,13-20; Lc 8,11-15). Il seme sulla strada: la parola portata via; il seme sul terreno sassoso: la parola dapprima accolta, ma non in grado di mettere radice; il seme tra le spine: la parola soffocata; il seme sulla terra buona: la parola che porta frutto. Questa sequenza esplicativa costituisce un'aggiunta strana, fino a sembrare superflua, data la chiarezza allusiva delle immagini quale emerge dal contesto dell'esposizione della parabola. Occorre allora portarsi al di là della loro semplicità e scavare più in profondità.

Pur desunte dalla normalità del lavoro agricolo del tempo, tali immagini alludono al dramma della parola evangelica sul Regno di Dio, parola che si effonde tra dispersioni nullificanti e attenzione generativa. Si tratta di una parola che non è la parola di tutti i giorni. È la parola che i veri seguaci del Maestro comprenderanno seguendone l'itinerario fino all'oscurità della Croce e alla luce del mattino di Pasqua: un tragitto dove un'ampia gamma di movimenti rinnova il cammino della storia in prospettiva della venuta del Regno.

Un ulteriore sviluppo della predicazione del Regno è contenuto nella parabola del grano e della zizzania che crescono nel medesimo campo (Mt 13,24-30), in una tensione tra ciò che nel «campo del mon-

do» viene dall'Alto, oppure da forze avverse. Il tempo della mietitura distinguerà la sorte dei giusti dalla sorte degli operatori di iniquità.

L'assimilazione del Regno dei cieli ad una rete che i pescatori gettano in mare e cattura numerosi pesci procede nella medesima direzione. Vi dovrà infatti seguire un'opera di discernimento per dividere i pesci buoni e riporli nel canestro dai pesci cattivi da gettare via (Mt 13,47-49). Inequivocabile in entrambi i casi l'attinenza al giudizio escatologico.

Gli esempi continuano con il riferimento al minuscolo granello di senape destinato a diventare un albero grande fra i cui rami si annidano gli uccelli (Mt 13,31-32; Mc 4,30-32; Lc 13,18-19), o al lievito impastato da una donna con la farina per farla fermentare (Mt 13,33; Lc 13,20-21), come a dire che il Regno di Dio è dotato di una forza intrinseca non dissimile da quei fenomeni che già la natura pone sotto gli occhi di chi sa osservare. Tesi rafforzata dalla parabola del seme che germoglia e cresce non soltanto durante il tempo di vigilanza e cura da parte di chi l'ha gettato, ma anche nel tempo del suo riposo (Mc 4,26-29).

Eccelle fra tutti l'esempio del Regno dei cieli commisurato al tesoro ritrovato in un campo o alla perla preziosa grazie al cui valore chi ha scovato l'uno o l'altra rinuncia alle proprie ricchezze con l'intento di effettuarne l'acquisto (Mt 13,44-46). Perfino nei traffici degli affari umani Gesù ravvisava uno strumento per indicare il valore di una realtà superiore. Realtà quale vero segno di bellezza.

~ Notevole è la presenza della natura, e più che mai si direbbe in forma poetica, nell'episodio miracoloso di Gesù che cammina sulle acque (Mt 14,22-33; Mc 6,45-52; Gv 6,16-21): c'è il monte dove Gesù sale a pregare dopo aver congedato la folla, la sponda del mare di Galilea verso la quale ai discepoli viene ordinato di dirigere la barca per precederlo nell'incontro, il vento che agita le onde, la notte e il mattino, le sembianze di un fantasma. Sullo sfondo di questo quadro si colloca il silenzio che avvolge il monte nell'accogliere la preghiera di Gesù, quindi il turbamento del tutto naturale dei discepoli alla vista di colui che viene loro incontro in apparenza di fantasma.

Quel suo camminare stravolge la norma. L'immagine di Gesù che, dopo aver invitato Pietro a compiere il medesimo gesto, gli tende la

mano mentre quegli affonda per aver dubitato della sua parola, come pure l'immagine del vento che cessa e dei discepoli che grazie a ciò che sta accadendo riconoscono quale sia l'identità del maestro, mostrano che dietro l'avvenimento mondano si nasconde un'altra faccia della realtà, un mistero umanamente non oggettivabile.

~ Più volte Gesù assunse a modello del suo insegnamento l'immagine della pecora, forse l'animale più comune sulle terre da lui attraversate, in significativo rapporto con l'immagine di chi ne è custode: il pastore.

Torna in proposito la questione dell'osservazione legale del sabato e della sua trasgressione: «Chi tra voi, avendo una pecora, se questa gli cade di sabato in una fossa, non l'afferra e la tira fuori?» (Mt 12,11; cf. anche Lc 14,5, dove invece della pecora si parla di un figlio o di un bue).

Il ricorso all'esempio della pecora che s'allontana dal gregge funge altresì da archetipo della missione salvifica: «Se un uomo ha cento pecore e ne smarrisce una, non lascerà forse le novantanove sui monti, per andare in cerca di quella perduta? Se gli riesce di trovarla, in verità vi dico, si rallegrerà per quella più che per le novantanove che non si erano smarrite. Così il Padre vostro celeste non vuole che si perda neanche uno di questi piccoli» (Mt 18,12-14).

L'evangelista Luca, a differenza di Matteo, invece di riferire il confronto della pecora ai piccoli lo riferisce al peccatore convertito, per concludere che di fronte a lui si rallegra il cielo (Lc 15,4-7). Quindi vi affianca un esempio analogo, quello della dramma perduta e ritrovata che muove la donna protagonista della vicenda a far festa con le amiche e le vicine (Lc 15,8-10).

~ Il popolo fedele d'Israele è simile a un gregge di pecore. Nell'istruzione data ai dodici apostoli prima di inviarli in missione, Gesù intraprende il discorso con le parole: «Non andate fra i pagani e non entrate nelle città dei Samaritani; rivolgetevi piuttosto alle pecore perdute della casa d'Israele». (Mt 10,5-6).

«Ecco, io vi mando come pecore in mezzo ai lupi; siate dunque prudenti come i serpenti e semplici come le colombe» (Mt 10,16). Oppure: «Ecco, io vi mando come agnelli in mezzo ai lupi», a sottolineare

re con più forza ancora il simbolo dell'innocenza e della mansuetudine (Lc 10,3).

Questa visione dell'esclusività del popolo d'Israele torna a farsi sentire nell'episodio della guarigione della figlia di una cananea. Mentre costei insisteva chiedendone la guarigione, Gesù le rispondeva: «Non sono stato inviato che alle pecore perdute della casa d'Israele» (Mt 15,24), per esaudirne infine il desiderio alla constatazione della sua grande fede.

Meno denso di implicanze è un passo come il seguente: «Vedendo le folle ne sentì compassione, perché erano stanche e sfinite, come pecore senza pastore» (Mt 9,36; Mc 6,34).

In altra situazione si consolida l'antitesi tra chi è parte del gregge e chi ne sta fuori o addirittura contro: «Guardatevi dai falsi profeti che vengono a voi in veste di pecore, ma dentro son lupi rapaci» (Mt 7,15).

Nell'ora del giudizio finale «saranno riunite davanti a lui [il Figlio dell'uomo] tutte le genti, ed egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri, e porrà le pecore alla sua destra e i capri alla sinistra» (Mt 25,32).

Nella predizione degli avvenimenti dell'ultima notte, Gesù citò il passo delle Sacre Scritture dove sta scritto: «Percuoterò il pastore e saranno disperse le pecore del gregge» (Mt 26,31 e Mc 14,27 evocando Zc 13,7; cf. anche Gv 16,32), in chiaro riferimento allo smarrimento dei discepoli nell'ora del Getsèmani.

~ L'evangelista Giovanni dedica una lunga sezione di capitolo (10,1-16) a presentare Gesù come il «buon pastore», una presentazione culminante nel versetto che il testo originale declama così: «Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός· ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων» (v. 11). Nella traduzione usuale il versetto suona: «Io sono il pastore, quello buono; il pastore, quello buono, dispone la sua vita per le pecore», dove però l'aggettivo *καλός*, oltre il significato di «buono», «nobile», «virtuoso», di per sé indica in prima istanza il «bello». Dunque l'immagine del buon pastore coincide con l'immagine di una guida posta spiritualmente nel segno della bellezza.

Gesù è la «porta delle pecore» (v. 7) che attraverso di lui entrano nell'ovile e lo seguono perché ne conoscono la voce, come lui riconosce le sue pecore. Ancora una volta affiora una similitudine avanzata per in-

nalzare la prospettiva del discorso: «γινώσκει με ὁ πατήρ καὶ γὼ γινώσκω τὸν πατέρα», «Il Padre conosce me e io conosco il Padre» (v. 15).

~ Anche l'umanità fa parte della natura e la poesia evangelica che la riguarda ne focalizza un centro tematico nel periodo dell'infanzia. Per quanto lapidari siano nei *Vangeli* i riferimenti ai bambini, la scena seguente è senz'altro una fra le più tenere di tutte: «Gli presentavano dei bambini perché li accarezzasse, ma i discepoli li sgridavano. Gesù, al vedere questo, s'indignò e disse loro: "Lasciate che i bambini vengano a me e non glielo impedito, perché a chi è come loro appartiene il Regno di Dio. In verità vi dico: chi non accoglie il Regno di Dio come un bambino, non entrerà in esso". E prendendoli fra le braccia e ponendo le mani sopra di loro li benediceva» (Mc 10,13-16; Mt 19,13-15; Lc 18,15-17).

Nella discussione tra i discepoli su chi fosse il più grande nel Regno dei cieli, Gesù intervenne con gesto altamente significativo. Chiamato a sé un bambino, lo pose in mezzo e loro e disse: «Se non vi convertirate e non diventerete come i bambini, non entrerete nel Regno dei cieli. Perché chiunque diventerà piccolo come questo bambino, sarà il più grande nel Regno dei cieli. E chi accoglie anche uno solo di questi bambini in nome mio, accoglie me» (Mt 18,3-5; Mc 9,33-37; Lc 9,46-48).

~ Più sfumata è la presenza della natura in narrazioni che come sfondo hanno un elemento o un aspetto naturale, ma il cui centro tematico volge direttamente altrove. È il caso della parabola degli operai mandati a lavorare nella vigna in tempi diversi della giornata, che però al termine del lavoro riceverono tutti la stessa paga, con dissenso di coloro che vi giunsero per primi (Mt 20,1-16).

La vigna vede anche protagonisti due fratelli mandati dal padre a lavorarvi: l'uno a parole accettava e l'altro rifiutava; poi, sul piano dei fatti, entrambe le risposte si capovolsero. È il contrasto tra la perfezione della legge lontana dal cuore dell'uomo e l'elogio dell'azione buona compiuta pur restando lontani dalla verbosità della legge (Mt 21,28-32).

Permane la presenza della vigna nella parabola dei vignaioli omicidi (Mt 21,33-45; Mc 12,1-12; Lc 20,9-19). L'apertura ha un andamento poetico: «C'era un padrone che piantò una vigna e la circondò con

una siepe, vi scavò un frantoio, vi costruì una torre, poi l'affidò a dei vignaioli e se ne andò» (Mt 21,33). La conclusione è tragica: quando il padrone ritornò, mandò dapprima i servi e poi il figlio a ritirare il raccolto, ma i vignaioli li maltrattarono e li uccisero per rubare l'eredità. Nell'allusione finale a scribi, farisei e sommi sacerdoti che cercarono di catturare Gesù per ucciderlo, emerge l'idea che il padrone della vigna è Gesù stesso. Dunque la vigna assurge a metafora del mondo dove il popolo di Dio è chiamato a lavorare, distinguendosi là chi è fedele da chi non lo è.

~ Con alta pregnanza teologica spicca nel *Vangelo di Giovanni* il discorso di Gesù che dichiara: «Io sono la vera vite e il Padre mio è il vignaiolo. Ogni tralcio che in me non porta frutto, lo toglie e ogni tralcio che porta frutto, lo pota perché porti più frutto. [...] Io sono la vite, voi i tralci» (Gv 15,1-2.5).

Le tre immagini naturali della vite, del vignaiolo e dei tralci diventano comprensibili per la relazione che le fonda. La prospettiva è quella dell'amore: «Come il Padre ha amato me, così anch'io ho amato voi. Rimanete nel mio amore» (v. 9).

Nell'immagine del vignaiolo che pota la vite perché fruttifichi maggiormente è possibile scorgere un'allusione al più ampio rapporto tra uomo e natura: un'autentica cura della natura significa un suo potenziamento, poiché anch'essa richiede amore per essere preservata dallo sfruttamento e dal disastro. Non solo: la derivazione del tralcio dalla vite sottende quella logica di comunione che pervade l'intero creato, dove ogni realtà non regge da sé e necessita invece di interconnessione. Davanti a questo quadro, l'*homo faber* è chiamato a farsi *homo responsabilis*.

~ Curioso è l'episodio del fico con tante foglie che Gesù vide passando per la strada e che trovò senza frutti. Allora lo maledisse affinché nessuno potesse più mangiare dei suoi eventuali prodotti futuri (Mt 21,18-22; Mc 11,12-14.20-24). Una reazione stravagante. Se nel seguito immediato dell'esposizione l'accento è posto sulla potenza della fede che può operare miracoli, fino a spostare i monti, ad un livello più profondo è possibile leggersi la constatazione di una mancanza di sostanza nell'apparenza lussureggiante che l'albero esibisce. Perché

occupare inutilmente il terreno a svantaggio, per esempio, di un altro albero che oltre a lussureggiare sarebbe contemporaneamente capace di fruttificare?

L'episodio del fico maledetto ha un corrispettivo nella parabola dei talenti (Mt 25,14-30) o delle mine (Lc 19,11-27) che il padrone, partito per un viaggio lontano, consegnò ai propri servi esigendo una regolazione di conti al ritorno. Grande ricompensa venne elargita ai servi che si dimostrarono capaci di far rendere il valore del denaro ricevuto, mentre l'ultimo di loro, che lo tenne nascosto senza farlo fruttificare, venne crudelmente punito. «Sapevi che mieto dove non ho seminato e raccolgo dove non ho sparso» (Mt 25,26; Lc 19,22), disse il padrone a quel servo. Pretesa insensata come la pretesa di vedere frutti sull'albero del fico quando non è la stagione dei fichi (Mc 11,13).

Dietro l'atteggiamento eccentrico di Gesù, grande poeta dell'interiorità umana ma celata con astuzia nelle immagini esterne e concrete che tentano di esprimerla, sussiste indubbiamente l'idea che ogni essere contiene delle potenzialità, i cosiddetti «talenti», presi a metafora da ciò che in origine costituiva l'unità di misura suddivisibile in sessanta mine e queste in sessanta sicli. Si potrebbero intendere tali potenzialità come le capacità innate o le abilità diverse da persona a persona da mantenere attive sempre, al di là del loro numero esuberante o limitato, oltre che da serbare per quei tempi della vita attraversati da aridità o quando non ci possono essere né raccolta né mietitura. Salvaguardia di un dono da non lasciare con indifferenza a restare inefficace, e più ancora tenendo alta la fiducia nel fatto che l'operosità umana può farsi miracolosa.

La parabola del fico sterile ha invece, secondo l'esposizione dell'evangelista Luca, uno sviluppo che mostra più affidamento circa le risorse virtuali dell'albero. Il vignaiolo esorta il padrone non ad un taglio immediato, ma ad una cura ulteriore per una valutazione in avvenire (Lc 13,6-9),

In un altro passo il medesimo albero diventa segno di annuncio della bella stagione: «Dal fico imparate questa parabola: quando ormai il suo ramo diventa tenero e spuntano le foglie, sapete che l'estate è vicina» (Mt 24,32; Mc 13,28; Lc 21,29-30). In ambo i casi emerge un'esortazione a guardare avanti, a scrutare il futuro in attesa del suo avvento per vigilare al meglio nel momento presente.

~ C'è un albero il cui nome è diventato meno sconosciuto grazie a un episodio evangelico di portata notevole. È l'albero del sicomoro sul quale Zaccheo, un ricco capo dei pubblicani, salì per vedere Gesù che, entrato in Gerico, stava attraversando la città. Quell'albero costituiva un sussidio per alzare fisicamente Zaccheo, uomo piccolo di statura, sopra l'assembramento della folla. L'altezza dell'albero sembra spiccare nella scena, la cui vera trama inizia però quando Gesù, alzati gli occhi sul piccolo uomo, gli ordinò di scendere e gli disse che si sarebbe recato in casa sua. Zaccheo scese in fretta e colmo di gioia accolse l'ospite (Lc 19,1-6).

Salita sull'albero, discesa dall'albero: una metafora, nella dinamica del racconto, della condizione umana del protagonista. La bassezza di statura sul piano fisico non gli aveva impedito di elevarsi sul piano sociale. Ma era un'elevazione di orgoglio e di facciata. Ora la discesa dall'albero per incontrare colui che veramente sta in alto gli richiede di intraprendere un cammino di risalita nella direzione dell'umiltà. Rivolgere l'attenzione ai poveri sarà un mezzo di salvezza per chi prima si era perduto (vv. 8-10).

~ Il festoso ingresso messianico di Gesù a Gerusalemme avvenne senza esibire alcun fasto, tanto meno regale, su un'asina accompagnata da un puledro, segno di mitezza e di umiltà (Mt 21,1-11; in Mc 11,1-11 si parla solo di un puledro, come anche in Lc 19,28-38; in Gv 12,12-16 si parla di un asinello). Intanto si fece numerosa la folla che lo accolse e al suo passaggio stese mantelli e fronde tagliate dai campi («rami di palme» secondo il quarto evangelista).

La scena si svolse verso Betfage e Betania, non lontano da Gerusalemme, presso il Monte degli Ulivi, una catena di cocuzzoli separata dalla città per via dell'estensione della Valle del Cedron, con buona vista sulla Transgiordania, su una parte della Valle del Giordano fino al Mar Morto e sulla stessa Gerusalemme. Per quanto casuale sia l'ambientazione della scena in un luogo geografico così ameno, sembra che la natura, insieme all'umanità, questa volta sia stata convocata per celebrare un evento destinato a restare nella memoria, nel rito e nella storia.

Tuttavia, in palese contrasto, presso il Monte degli Ulivi, dov'è situato il podere del Getsèmani, si svolsero anche gli avvenimenti drammatici dell'ultima notte della vita terrena di Gesù: la preghiera

sul possibile allontanamento del calice da bere e l'accettazione della volontà del Padre, i discepoli dormienti e incapaci di vegliare insieme con lui, il giungere dell'ora fatale, quindi l'arresto (Mt 26,36-56; Mc 14,32-52; Lc 22,39-53; GV 18,1-11).

Contrasto sul contrasto, spostando per un istante e per inciso poco più avanti l'attenzione relativa agli accadimenti storici biblicamente narrati, probabilmente non è insignificante che gli *Atti degli apostoli* diano ad intendere che proprio sul Monte degli Ulivi avvenne l'ascensione di Gesù al cielo (come si arguisce da At 1,12, un versetto che offre localizzazione all'evento descritto nei versetti 9-11 che lo precedono. Cf. anche Lc 24,50-51).

~ Tornando in argomento, il complotto contro Gesù era imminente e fervevano i preparativi per la celebrazione della Pasqua. Gesù si trovava a Betania in casa di Simone il lebbroso e una donna gli si avvicinò «con un vaso di alabastro di olio profumato molto prezioso» (Mt 26,7; Mc 14,3). Compì il gesto di versarglielo sul capo provocando sdegno tra i discepoli e i presenti, che vi videro uno spreco, mentre sarebbe stata miglior scelta utilizzarne il valore in favore dei poveri.

La replica di Gesù mostrò invece apprezzamento per quel gesto nella bellezza della sua materialità, fino a pronunciare il celebre responso: «Ella ha compiuto un'azione buona verso di me. I poveri infatti li avete sempre con voi, me, invece, non sempre mi avete» (Mt 26,10-11; Mc 14,6-7). In versione originale secondo Matteo: «ἔργον γὰρ καλὸν ἠργάσατο εἰς ἐμέ· πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε». A qualificare il gesto che nella traduzione risuona come «azione buona» è in realtà l'aggettivo καλόν, «buono» e anche «bello», onde valgono osservazioni analoghe a quelle già avanzate più sopra a proposito del «buon pastore».

Nel *Quarto Vangelo* l'episodio dell'unzione a Betania (Gv 12,1-8) cambia tempo, spazio e protagonista, ma non ne risulta mutato il senso. Esso precede l'ingresso messianico di Gesù a Gerusalemme; avviene in casa di Marta, Maria e Lazzaro; la donna che versa la libbra di olio profumato non è una donna sconosciuta ma Maria; e l'uomo che se ne risente è Giuda Iscariota. Potrebbe trattarsi di un episodio affine, ma potrebbe non essere fuori luogo l'ipotesi di una ricostruzione letteraria.

~ La poesia della natura irrompe fantasiosamente anche nella descrizione dell'istante della morte di Gesù, quando la terra si scosse e le rocce si spezzarono (Mt 27,51); o quando, già verso mezzogiorno, si fece buio sulla terra (Mc 15,33) perché il sole si eclissò (Lc 23,44).

Persino il luogo della sepoltura non fu un luogo qualunque, ma ben predisposto, una «tomba nuova fatta scavare nella roccia» e «una gran pietra rotolata sulla porta del sepolcro» (Mt 27,60; Mc 15,46; Lc 23,53), il tutto di proprietà di Giuseppe di Arimatea, uomo ricco divenuto discepolo di Gesù (Mt 27,57), membro autorevole del sinedrio (Mc 15,43; Lc 23,50). Gesù fu sepolto in un ambiente grazioso.

Davanti a quel sepolcro, trovato vuoto all'alba del primo giorno della settimana, altra bellezza risplendeva dal volto dell'angelo annunciante la resurrezione dell'uomo morto in croce. Era un angelo il cui aspetto riluceva come la folgore e indossava un vestito bianco come la neve (Mt 28,1-7; Mc 16,2-6; Lc 24,1-6; Gv 20,12).

La concretezza di tutte queste immagini infrange ogni visione di trascendenza astratta, mentre la bellezza che le caratterizza è forse il sussurro più convincente di un segno di trascendenza dentro la realtà cosmica, umana e quotidiana.

~ Va indagato a parte rispetto ai primi tre *Vangeli*, i cosiddetti *Sinottici*, il *Vangelo di Giovanni*. Qui l'elemento materiale della natura si presenta ogni volta per indicare la sua trasformazione in una realtà che oltrepassa il modo quotidiano di percepire il rapporto col mondo.

Così accadde durante uno spozalizio a Cana di Galilea (Gv 2,1-11) quando venne a mancare il vino. Fatte riempire dai servi sei giare di pietra con acqua, la preziosa sostanza si mutò nell'elemento venuto a mancare. Il maestro di tavola che vi attinse e per primo l'assaggiò si rivolse allo sposo per manifestargli lo stupore del vino buono conservato fino alla fine del banchetto nuziale.

Se con questo miracolo Gesù diede inizio al suo ministero, significa che quella trasformazione/conversione simboleggia ben altre trasformazioni/conversioni.

Nel colloquio con Nicodemo (Gv 3,1-21), la nascita carnale è contrapposta alla nascita da acqua e Spirito come rinascita dall'alto. Nelle parole di Gesù che richiamano la natura e i suoi fenomeni vi è sempre il rimando al Mistero che li sovrasta e che in lui si rivela. «Il vento sof-

fia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai donde viene e dove va: così è di chiunque è nato dallo Spirito» (v. 8). «Come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna» (vv. 14-15).

~ Nel cammino dalla Giudea alla Galilea, Gesù attraversò la Samaria e verso mezzogiorno arrivò in una città chiamata Sicar dov'era il pozzo di Giacobbe (Gv 4,3 ss). Stanco del viaggio, sedette presso il pozzo e una donna del luogo giunse ad attingere acqua. Prendendo la parola, Gesù chiese da bere alla donna, lasciandola stupita non tanto per la richiesta, quanto per averle rivolto la parola, non correndo buon sangue tra Giudei e Samaritani. Ma ecco la svolta nelle parole di lui: «Se tu conoscessi il dono di Dio e chi è colui che ti dice: "Dammi da bere!", tu stessa gliene avresti chiesto ed egli ti avrebbe dato acqua viva» (v. 10). Si capovolgevano ruoli e prospettiva. Ora la conversazione verteva dall'acqua del pozzo che solo temporaneamente disseta all'acqua di un'altra natura che diventerà, per chi la berrà, «sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna» (v. 14).

L'incontro prosegue e la donna toccò la questione del diverso luogo di culto: il Monte Garizim per i Samaritani e il Tempio di Gerusalemme per i Giudei. La risposta di Gesù fu una risposta tesa a trasformare i luoghi materiali dell'adorazione di Dio, ossia il Monte o il Tempio, in un unico luogo di altra natura, che non è più né l'uno né l'altro: «È giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità» (v. 23).

Intanto i discepoli lo pregavano di mangiare. Ma ancora una volta Gesù deviò sul significato delle parole. All'esortazione a consumare il cibo materiale rispose: «Ho da mangiare un cibo che voi non conoscete. [...] Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e di compiere la sua opera» (vv. 32 e 34).

~ Nell'episodio della moltiplicazione dei pani e dei pesci, che ricorre in tutti e quattro gli evangelisti (Mt 14,13-21; Mc 6,32-44; Lc 9,10-17; Gv 6,1-15) e addirittura l'avvenimento è duplice in Matteo (15,32-39) e in Marco (8,1-10), i due elementi/alimenti naturali nell'essere moltiplicati da Gesù simboleggiano *anche e soprattutto* il suo stesso moltiplicarsi.

Lo si comprende bene leggendo nel *Quarto Vangelo* il lungo discorso pronunciato nella Sinagoga di Cafarnao il giorno successivo al compimento del miracolo (Gv 6,22-66), quando Gesù disse: «Procuratevi non il cibo che perisce, ma quello che dura per la vita eterna, e che il Figlio dell'uomo vi darà. Perché su di lui il Padre, Dio, ha messo il suo sigillo» (v. 27). «Il pane di Dio è colui che discende dal cielo e dà la vita al mondo» (v. 33). «Io sono il pane della vita; chi viene a me non avrà più fame e chi crede in me non avrà più sete» (v. 35). «Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo» (v. 51). «La mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui» (vv. 55-56).

Sono parole nelle quali riluce la predizione del mistero eucaristico, celebrato non solo come culto, ma come donazione della vita.

Se per quanto riguarda la moltiplicazione dei pesci non sussistono nei testi parole così dirette come per quanto riguarda la moltiplicazione dei pani, può essere importante ricordare come già i primi cristiani leggessero nella parola greca ἰχθύς (in caratteri maiuscoli: ἸΧΘΥΣ), che significa «pesce», un simbolo cristologico, decifrando la parola come fosse un acronimo: «Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ», che in traduzione suona: «Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore». Come nel simbolo del pane, così anche in quello del pesce si svela il segreto di colui che si dona ed è dono di vita eterna³.

~ Il *Libro dell'Apocalisse* è denso di immagini naturali, dalle stelle agli abissi e ai tanti fenomeni del mondo di mezzo, ma sono per lo più immagini convogliate in potenza catastrofica. Tuttavia almeno due, fra le tante, vanno prese in considerazione come poesia della natura ad elevato potenziale spirituale, un potenziale che in fondo si cela nell'intero svolgimento allegorico del libro.

La prima immagine (Ap 12,1-9) si palesa nella visione di un segno grandioso in cielo: «Una donna vestita di sole, con la luna sotto i

³ Altri ed ulteriori approfondimenti dei temi qui esposti sono reperibili nel testo di LORENZO GASPARRO, *Gesù e il creato. Parole di ecologia nei Vangeli* (Studi biblici 96), EDB, Bologna 2022.

suoi piedi e sul suo capo una corona di dodici stelle» (v. 1). Tutte le sorgenti luminose del firmamento convergono in questa meravigliosa figura che dà alla luce un bambino. Ma c'è una nuova apparizione: un enorme drago rosso cerca di attaccarla sottraendole il neonato, che subito viene portato presso il trono di Dio, mentre la donna fugge nel deserto. Senza riuscire nell'intento della lotta, il drago viene precipitato a terra e con lui i suoi angeli.

Nell'esegesi cristiana la donna rappresenta la stirpe santa dell'era messianica, il popolo di Dio in lotta con le forze avverse della storia. Ma la si può anche intendere come la Madre del Messia, Maria, la nuova Eva, grazie alla quale si rinnova il corso della storia.

La seconda immagine riguarda la descrizione della Gerusalemme messianica (Ap 21,1-22,5), città celeste che come gemma preziosissima risplende della gloria di Dio. In realtà nella sua rappresentazione è incastonata una serie di immagini.

Le alte mura di diaspro cingono la città con dodici porte custodite da dodici angeli, recano i nomi delle dodici tribù d'Israele e sono geometricamente collocate in numero di tre ad ogni punto cardinale. La città è d'oro con fondamenta ornate di pietre preziose. Nessun tempio sorge in essa, perché «il Signore Dio, l'Onnipotente, e l'Agnello sono il suo tempio. La città non ha bisogno della luce del sole, né della luce della luna perché la gloria di Dio la illumina e la sua lampada è l'Agnello» (21,22-23). Non vi sarà più né notte né impurità e vi entreranno soltanto gli iscritti nel «libro della vita dell'Agnello» (21,27).

Dal trono di Dio e dell'Agnello scaturisce «un fiume d'acqua viva limpida come cristallo», mentre «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). I servi vedranno il volto di Dio e dell'Agnello e adoreranno.

Dopo aver ribadito la presenza della luce divina quale unica luce che illuminerà la città ventura, l'autore attesta la veridicità della rivelazione ricevuta per mostrare quanto accadrà tra breve, con la venuta imminente del Signore Gesù, «radice della stirpe di Davide» e «stella radiosa del mattino» (22,16). È l'epilogo del libro, un epilogo per certi versi formale e pleonastico.

Qui si chiude l'*Apocalisse* e con essa la *Bibbia*.

Interessante è notare che le ultime immagini che il libro sacro presenta ai suoi uditori o lettori proiettandole in un tempo futuribile ad impronta escatologica, ossia la luce, il fiume d'acqua viva e l'albero di vita, richiamano le medesime immagini già presenti nella sua apertura - i primi due capitoli del *Libro della Genesi*. Ma il fiume d'acqua viva che irrigava il paradiso per dividersi in quattro corsi e l'albero di vita che offriva immortalità sono immagini là evocate come immagini di un tempo scomparso. Qui la parabola della storia termina restituendo, entro una visione profetica, proprio ciò che in quel lontano inizio fu perduto.

In un linguaggio più consono al sentire e ragionare dei nostri giorni, si potrebbe dire che il mito, o se si vuole la poesia, di un passato e di un futuro ideali additano realisticamente un tempo di mezzo come tempo di tensione. Nessuna bellezza prende corpo nel corso della storia se una sua elaborazione intuitiva e ideale non la fonda e l'azione umana non intraprende ad attuarla⁴.

⁴ Poiché sia l'Antico, sia il Nuovo Testamento sono impregnati di spirito ecologico, al termine del breve *excursus* qui compiuto può essere opportuno il rimando all'Enciclica *Laudato si'* di PAPA FRANCESCO (Roma 2015 - Solennità di Pentecoste), sostanzialmente imperniata su problemi e temi ecologici e che intitola il secondo capitolo *Il Vangelo della Creazione*.

Storia come poema

1. Cenni all'epica omerica

~ Se il primo apparire della bellezza avviene nell'orizzonte delle forme sensibili, succede che la bellezza che vi risplende possa essere contesa. La storia ci offre un'infinità di esempi. Chi guarda in questa prospettiva per riflettere sul senso della bellezza e delle sue conseguenze, sotto le prime sensazioni viene lasciato non tanto con le domande: «Può la bellezza fungere da paradigma del futuro?», oppure: «Quale bellezza a paradigma del futuro?», quanto piuttosto con la domanda: «Quale futuro scatena una bellezza contesa?».

Il mito che caratterizza gli inizi letterari di ogni civiltà certamente non riflette, come fosse uno specchio, la sequenza dei fatti accaduti, ma nella sua capacità di collocarsi in dimensione sovrastorica coglie alcune dinamiche sostanziali che per lo più appartengono all'umanità storica universale.

I poemi omerici innalzano la loro arte stupenda intrecciando mito e storia. Nell'*Iliade* la causa che scatena la lunga guerra è collocata sul piano mitico, dove il contrasto fra le divinità in tema di bellezza accoglie simbolicamente sul proprio schermo il contrasto presente fra gli esseri umani.

Se ad accendere il conflitto è una causa di altra natura, ovvero l'invidia delle città greche per la grande, ricca e potente città asiatica di Troia in concorrenza spietata con il loro commercio, anche sotto questo antagonismo giace una contesa di bellezza: il fiorire di una civiltà rappresenta un traguardo cui si può mirare con rivalità e la sua magnificenza può diventare motivo di appetibilità.

Gran parte della storia umana, fatta di guerre di conquista, dai primordi ad oggi si è svolta e si svolge sotto quell'insegna. Ma che cosa si nasconde dietro i fatti o le loro apparenze quando la storia reale

rimbalza sul piano della riflessione e del riassetto ideale per diventare storia narrata o storia cantata?

~ Quanto all'*Iliade*, il movente mitico prende impulso dalle nozze della figlia del re del mare Nereo, la bellissima Teti, data in sposa a Peleo, re di Ftia in Tessaglia. Celebrate con grande fasto, alle nozze sono numerosi gli invitati e, fra loro, tutti gli dèi, ad eccezione della dea Discordia. Costei, per vendicarsi, al culmine della festa lascia cadere sulla mensa una mela d'oro recante la scritta: «Alla più bella». Fatalità vuole che la mela cada proprio davanti a tre divinità femminili: Era (Giunone), moglie di Giove; Afrodite (Venere), dea della bellezza e dell'amore; e Atena (Minerva), dea della sapienza. Ognuna delle tre dee, ritenendosi la più bella, pretende per sé la mela.

Nessuno fra gli dèi presenti osa con discernimento emanare un giudizio ai fini dell'attribuzione del dono. La decisione viene allora affidata ad un mortale, il giovane Paride che sta pascendo il gregge sulle pendici di un monte ed è figlio di Priamo, re di Troia. Quando le tre dee salgono al monte, il giovane principe rimane estasiato dalla loro esuberante bellezza. La particolarità del fascino di ognuna lo disorienta ed egli non sa pronunciarsi. Allora Era gli si avvicina con la promessa che, se riceverà la mela, lo renderà potente. Atena, a sua volta, promette di offrirgli in dono la sapienza. Afrodite, infine, gli assicura che in cambio avrà l'amore della donna più bella del mondo.

Dopo un momento di esitazione, Paride si accosta alla dea della bellezza e dell'amore, Afrodite, dicendole: «A te la mela e la palma della bellezza».

Escluse dal dono, Era ed Atena si allontanano frementi di sdegno e giurano vendetta. Paride scende dal monte e si avvia alla reggia del padre. Dall'unione di Teti con Peleo nasce intanto Achille.

Trascorrono gli anni. Quando un giorno Paride arriva a Sparta, ospite del re Menelao, viene attratto dalla sfolgorante bellezza di Elena, moglie del re e donna più bella del mondo. Innamoratosene, memore della promessa di Afrodite e con l'aiuto di costei, la rapisce per condurla a Troia. È la scintilla che origina lo scoppio della guerra tra Greci e Troiani.

La trama del meraviglioso poema si svolge tutta intrisa di svolte accattivanti e di passione vibrante. La narrazione riguarda gli ultimi

cinquantun giorni della guerra ormai giunta al suo decimo anno. Sotto l'ira di Achille e il furore delle battaglie risuonano le armi, le grida dei mortali si propagano tra bagliori di elmi e di corazze, mentre si danno a fughe rapide guerrieri e cavalli. In un tumulto di sentimenti contrastanti si muovono a lottare uomini prodi assetati di gloria, seminando cadaveri sotto i numerosi e violenti colpi che s'infliggono. A combattere in favore dei loro prediletti scendono dall'Olimpo addirittura gli dèi, entità invisibili che il poeta rende così reali, al punto che l'escluderli dalla trama¹ equivarrebbe a compromettere la comprensione del poema. Solo nei canti finali, dopo l'asprezza delle lotte e l'incontenibile ferocia, compaiono il dolore e la pietà. Qui i versi offrono pagine tra le più alte e commoventi scaturite dalla genialità del compositore. E i vivaci intrecci delle vicende precedenti, che per senso e bellezza spiccano in piena autonomia, ne sono a un contempo la preparazione tessuta in segreto.

~ «Lo sguardo di Omero attraverso gli orrori della piana di Troia e della reggia di Itaca scruta con vigile attenzione ed amore la luce e

¹ È quanto, in un tentativo di riscrittura/rilettura pubblica del testo dell'*Iliade* finalizzato ad un adattamento alla sensibilità dell'uomo contemporaneo, effettua ALESSANDRO BARICCO nel suo testo *Omero, Iliade* (Feltrinelli, Milano 2004). Egli giustifica tale opzione con le seguenti parole: «Ho quasi mai tagliato scene intere: questa è la regola, ma devo citare l'eccezione più evidente: ho tagliato tutte le apparizioni degli dèi. Come si sa, gli dèi intervengono abbastanza spesso, nell'*Iliade*, per indirizzare gli eventi e sancire l'esito della guerra. Sono forse le parti più estranee alla sensibilità moderna, e sovente spezzano la narrazione, disperdendo una velocità che, invece, avrebbe dell'eccezionale. Non le avrei comunque tolte se fossi stato convinto che erano necessarie. Ma - per quanto sia brutto dirlo - non lo sono. L'*Iliade* ha una sua forte ossatura laica che sale in superficie appena si mettono tra parentesi gli dèi. Dietro al gesto del dio il testo omerico cita quasi sempre un gesto umano che raddoppia il gesto divino e lo riporta, per così dire, in terra. Per quanto i gesti divini tramandino l'incommensurabile che spesso si affaccia nella vita, l'*Iliade* mostra un'ostinazione sorprendente a cercare, comunque, una logica degli eventi che abbia l'uomo come ultimo artefice. Se quindi si tolgono gli dèi da quel testo, quel che resta non è tanto un mondo orfano e inspiegabile, quanto un'umanissima storia in cui gli uomini vivono il proprio destino come potrebbero leggere un linguaggio cifrato di cui conoscono, quasi integralmente, il codice. In definitiva: togliere gli dèi dall'*Iliade* non è probabilmente un buon sistema per comprendere la civiltà omerica: ma mi sembra un ottimo sistema per recuperare quella storia riportandola nell'orbita delle narrazioni a noi contemporanee. Come diceva Lukács: il romanzo è l'epopea del mondo disertato dagli dèi» (pp. 7-8).

la gloria dell'essere»², scrive il teologo svizzero H. U. von Balthasar nella sezione dedicata ad Omero all'interno della sua monumentale opera intitolata *Gloria*. Nell'interpretazione che egli ne dà appaiono forse alcune estensioni di senso linguistico dovute al fatto che egli contempla in chiave finale cristiana l'intero corso della cultura e delle civiltà. Tali estensioni, per via della valorizzazione aggiunta, non rendono inverosimili le intuizioni grazie a cui l'interprete riveste i poemi omerici di luce particolare, inducendo simultaneamente il lettore o l'uditore ad ascoltarne il canto con inedita sonorità.

Attingendo alle sue argomentazioni, alcuni ritagli qui sotto riprodotti ne rendono testimonianza.

«Per comprendere il bello in Omero non ci si deve rifare agli aspetti esterni, ori che brillano e scintillano e altre simili suppellettili, o agli astratti appellativi omerici delle cose che splendono alla luce e al sole e che sono soltanto appariscenti; tutto questo è immerso nella relazione ben più essenziale tra il Dio (che è luce e splendore per se stesso) e l'uomo che, alzato nella luce di grazia di Dio, diviene consapevole per sé e per ogni altro uomo del proprio personale valore, nobiltà, dignità: luce dall'oscurità, vita nella morte. Meno ancora il cuore della bellezza è per Omero proporzione e armonia, ma è l'immediata esperienza di una salva esistenza umana che può prendere rilievo come radiosa grazia (“κάλλει καὶ χάρισι στίλβων”) [lett.: “splendente di bellezza e di grazia” - *Odissea* VI,237] e come eroica grandezza d'animo (μεγάθυμος, μεγαλήτωρ), senza che una cosa escluda l'altra, energia di amore o interiore “virtù” [...]. Da questo centro irradia luminoso il bello e splende in tutto ciò che nel mondo è chiaro, brillante, sereno. Gli uomini che vivono in questa luce e la irradiano sono chiamati “divini” - senza per questo venire innalzati al rango degli dèi - non importa se di nascita nobile o plebea»³.

«Achei e Troiani invocano i loro dèi, la loro contraddittoria preghiera divide in due il mondo degli dèi (*Iliade* IV,439); ma alla fine tutt'e due le preghiere arrivano al cuore di Zeus: in tal modo egli dovrebbe prestare “a entrambi forza e gloria eguale” (VII,205). E tutta-

² H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. IV: *Nello spazio della metafisica: l'antichità*, Jaca Book, Milano 1977, p. 27.

³ *Ib.*, pp. 54-55.

via uno soltanto può vincere, Ares non può esaudire insieme le due preghiere (XIII,302-303), Zeus stesso non può realizzare tutti i desideri (XVIII,328). Il duello tra Aiace ed Ettore viene interrotto con la giustificazione: "Siete entrambi amati da Zeus" (VII,280), nonostante i due popoli preghino per la vicendevole rovina (III,318-324)»⁴.

«Zeus è padre degli uomini e degli dèi (*Iliade* VIII,132; XV,47), padre in senso assoluto (VIII,245ss), il solo signore e dominatore (II,204), onnipotente (*Odissea* IV,237). Davanti al suo sguardo tutto è aperto e spiegato (*Iliade* VIII,51-52), le cose gloriose come quelle terribili (XI,80-83). Egli abita e rimane sempre in alto ricreando il suo cuore con la vista (XXI,388-390), mentre invia gli dèi nella battaglia "ad aiutare entrambe le parti come ad ognuno il sentimento comanda" (XX,25)»⁵.

«Tutto, anche il male, ma soprattutto l'elemento nobile che innalza l'uomo alla sua grandezza e verità discende dall'alto, è un libero dono. [...] Nella tensione dell'esistenza mortale verso il Dio immortale vengono sperimentati il favore, la grazia, la bellezza dell'essere (χάρις), in un sentimento di stupore primordiale (θαυμάζειν) che apre gli occhi al carattere miracoloso dell'essere. All'essere nella sua profondità e altezza si riconosce che appartiene quanto esiste di luminoso, contemplativo, gioioso, eterno, anche quando l'esistenza mortale è pena ingrata e terribile. Nel trovare sufficiente che esistano gli dèi senza innalzare pretese da parte del mortale all'immortalità, nell'assentire alla verità della pienezza divina, ciò che trae con sé la giustificazione della precarietà dell'esistenza per la morte e non induce a rinnegare questa esistenza come pura irreali apparenza: in tutto ciò sta una grande energia del cuore»⁶.

~ C'è nell'*Iliade* una bellezza messa in rilievo anche con la descrizione delle armi. L'esempio più eclatante è lo scudo di Achille. Quando Patroclo, carissimo amico di Achille, lo scongiura affinché gli presti le sue armi per ricacciare gli assalitori entro le mura della città, Achille a malincuore cede alla supplica. Soddisfatta la richiesta, Patroclo indossa l'armatura lucente e con il suo seguito si abbatte furio-

⁴ Ib., p. 63.

⁵ Ib., p. 64.

⁶ Ib., p. 69.

samente sui Troiani che fuggono atterriti credendolo Achille. Ne segue una strage, fino a quando non interviene a colpirlo il dio Apollo che lo lascia stordito e disarmato. Ne approfitta Euforbo per ferirlo alle spalle, poi Ettore avanza e lo trapassa con l'asta. Patroclo morente predice a quest'ultimo un analogo destino: anch'egli cadrà per mano di Achille (*Libro XVI*).

Questi però, perdute le armi dopo averle date in prestito a Patroclo, si sente impedito a vendicare l'amico ucciso. Intercede allora per lui la madre Teti rivolgendosi ad Efesto, il dio del fuoco, allo scopo di ottenere per l'eroe la forgiatura di nuove armi. Il dio-fabbro si accinge all'opera e il lavoro di intaglio procede secondo le sue aspettative. Egli getta nel fuoco rame e stagno, e insieme oro prezioso ed argento. Al compimento ne esce un'armatura sontuosa, pronta per l'invincibile combattimento.

Del grande e splendido scudo che vi spicca, Omero fornisce una descrizione lunga e dettagliata, dove versi come i seguenti ne tratteggiano la simbolica impronta:

Ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν,
ἠέλιόν τ' ἀκάμαντα σελήνην τε πλήθουσας,
ἐν δὲ τὰ τείρεα πάντα, τὰ τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωνται,
Πληιάδας θ' Ὑάδας τε τό τε σθένοσ Ὠρίωνος
Ἄρκτον θ', ἦν καὶ Ἄμαξαν ἐπὶ κλησὶν καλέουσιν,
ἢ τ' αὐτοῦ στρέφεται καὶ τ' Ὠρίωνα δοκεῦει,
οἷη δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο.

*«Vi fece la terra, il cielo e il mare,
l'infaticabile sole e la luna piena,
e tutti quanti i segni che incoronano il cielo,
le Pleiadi, l'Iadi, e la forza d'Orione
e l'Orsa, che chiamano col nome di Carro:
ella gira sopra se stessa e guarda Orione
e sola non ha parte dei lavacri d'Oceano»⁷.*

⁷ OMERO, *Iliade*, XVIII,483-489. (Trad. di ROSA CALZECCHI ONESTI, Einaudi, Torino 1950 e 1990). Nella traduzione classica di Vincenzo Monti, invece, il testo suona così: «*Ivi ei fece la terra, il mare, il cielo / e il Sole infaticabile, e la tonda / luna, e gli astri diversi onde sfavilla / incoronata la celeste volta, / e le Pleiadi, e l'Iadi, e la stella / d'Orion tempestosa,*

I soggetti rappresentati in questa prima parte sono la terra, il cielo e il mare, il sole, la luna e le costellazioni. Nel proseguimento del *Canto* compaiono numerose rappresentazioni: due belle città di creature mortali, la prima con scene di nozze e banchetti, e il popolo raccolto in piazza davanti a un processo perché sia fatta giustizia dopo una lite (vv. 490-508); la seconda città sotto assedio, circondata da due campi di uomini armati con la battaglia che ne segue e la strage reciproca (vv. 509-540).

Vi è poi raffigurato un campo già alla terza aratura, con la terra che nereggiata in gran meraviglia (vv. 541-549); una tenuta regale in fase di mietitura, dove in silenzio gioisce il re tenendo lo scettro e sotto una quercia si prepara un lauto pasto (vv. 550-560); un vigneto con grappoli copiosi raccolti dai vendemmiatori e trasportati da fanciulle e giovani in canestri intrecciati, mentre il suono della cetra e del bel canto di un ragazzo rallegra il lavoro (vv. 561-572); una mandria di giovenche che muovono al pascolo lungo il fiume e i canneti, dove un toro è sotto attacco di due leoni e i cani a difenderlo sono aizzati invano dai pastori (vv. 573-586); un candido gregge di pecore al pascolo dentro una bella valle (vv. 587-589); una danza graziosa di giovani e di giovinette, i primi con tuniche e spade d'oro appese a cinture d'argento, le seconde con veli sottili e splendide corone: in mezzo a loro due acrobati roteanti e intorno molta folla (vv. 590-605); infine il fiume Oceano all'ultimo giro del solido scudo (vv. 606-607).

Completano l'armatura la corazza che risplende, l'elmo con un aureo cimiero e gli schinieri di stagno (vv. 608-612). Da ultimo Efesto, «lo Storpio glorioso», consegna il tutto alla madre di Achille, la quale, per portare quelle armi scintillanti, dall'Olimpo nevoso balza giù come sparpiero (vv. 613-616).

~ Commenta H. U. von Balthasar: «Efesto ha forgiato in una notte le armi di Achille e vi ha incantevolmente dipinto in immagini una sintesi del mondo bello: il cielo stellato nel mezzo, l'oceano ai margini e fra centro e periferia il mondo ordinato dell'uomo, "bella vita in rilievo" in "scene che si integrano contrastandosi, guerra e pa-

e la grand'Orsa / che pur Plaustro si noma. Intorno al polo / ella si gira ed Orion riguarda, / dai lavacri del mar sola divisa». (Corrispondenza nella traduzione: vv. 669-677).

ce, città e campagna, campi e pascoli, sementi e raccolti, lavoro e danza”; come ultimo appare il cantore che intona la danza. Di continuo ritorna l’aggettivo “bello” indicando, non si sa mai bene, se l’opera d’arte o ciò che essa rappresenta. L’oro brillante è bello, ma anche ciò che con l’oro si fa: “Chi potrebbe qui dividere il bello?”. La guerra e la morte, discordia e Κῆρες [dee del destino fatale] vi sono come esorcizzate, incluse nella grande armonia del cielo e della terra, che però non è rigida giacché sullo scudo sembra che le figure si muovano. Danza, dramma e melodia restano coinvolte nello stesso incanto. Il Dio artefice e artista crea questo scudo con il suo radioso ordine cosmico e agricolo destinandolo al terribile decisivo duello fra Achille ed Ettore, come un autoritratto o monogramma del poeta nella materia della sua poesia: ciò che è la sua arte nel suo primordiale significato. Forma e contenuto qui sono assolutamente una sola cosa perché indivisi nello sguardo sul mondo che è a sua volta indivisa visione della realtà divina e mondana, o meglio: del mondo nella sua immersione in alto nel divino, e perciò indivisa visione che il poeta possiede in quanto uomo e che il Dio, la musa, gli trasmette»⁸.

~ Il fascino della bellezza ricompare nell’*Odissea*, questa volta non più in relazione con persone o con oggetti presi ad artificio per l’elaborazione di una trama sempre tesa e spingersi in alto, bensì in relazione con vibrazioni sonore capaci di soggiogare l’anima di chi le ascolta. Il *Canto XII* narra di Ulisse ammaliato dalla voce delle Sirene. È Circe, «la maga sovrana», a metterlo in guardia dal pericolo:

Σειρήνας μὲν πρῶτον ἀφίξειαι, αἶ ῥά τε πάντας
 ἀνθρώπους θέλγουσιν, ὅτις σφεας εἰσαφίκηται.
 ὅς τις ἀϊδρεῖη πελάση καὶ φθόγγον ἀκούσῃ
 Σειρήνων, τῷ δ’ οὐ τι γυνή καὶ νήπια τέκνα
 οἴκαδε νοστήσαντι παρίσταται οὐδὲ γάνυνται,
 ἀλλὰ τε Σειρήνες λιγυρῆ θέλγουσιν ἀοιδῆ,
 ἦμεναι ἐν λειμῶνι· πολὺς δ’ ἀμφ’ ὀστεόφιν θῆς
 ἀνδρῶν πυθομένων, περὶ δὲ ῥινοὶ μινύθουσιν.
 ἀλλὰ παρῆξ ἔλααν, ἐπὶ δ’ οὐατ’ ἀλεῖψαι ἐταίρων

⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. IV: *Nello spazio della metafisica: l’antichità*, op. cit., p. 70.

κηρὸν δεψήσας μελιθδέα, μή τις ἀκούση
τῶν ἄλλων· ἀτὰρ αὐτὸς ἀκούεμεν αἶ κ' ἔθέλησθα,
δησάντων σ' ἐν νηϊ θοῆ χειράς τε πόδας τε
ὀρθὸν ἐν ἰστοπέδῃ, ἐκ δ' αὐτοῦ πείρατ' ἀνήφθω,
ὄφρα κε τερπόμενος ὄπ' ἀκούσης Σειρήνοιν.
εἰ δέ κε λίσσῃαι ἐτάρους λῦσαι τε κελεύης,
οἱ δέ σ' ἔτι πλεόνεσσι τὸτ' ἐν δεσμοῖσι διδέντων.

*«Alle Sirene prima verrai, che gli uomini
stregano tutti, chi le avvicina.
Chi ignaro approda e ascolta la voce
delle Sirene, mai più la sposa e i piccoli figli,
tornato a casa, festosi l'attorniano,
ma le Sirene col canto armonioso lo stregano,
sedute sul prato: pullula in giro la riva di scheletri
umani marcenti; sull'ossa le carni si disfano.
Ma fuggi e tura gli orecchi ai compagni,
cera sciogliendo profumo di miele, perché nessuno di loro
le senta: tu, invece, se ti piacesse ascoltare,
fatti legare nell'agile nave i piedi e le mani
ritto sulla scarpa dell'albero, a questo le corde ti attacchino,
sicché tu goda ascoltando la voce delle Sirene.
Ma se pregassi i compagni, se imponessi di scioglierti,
essi con nodi più numerosi ti stringano»⁹.*

Ottemperando alle direttive di Circe, così faranno Ulisse e i suoi compagni.

⁹ OMERO, *Odissea*, XII,39-54. (Trad. di ROSA CALZECCHI ONESTI, Einaudi, Torino 1963 e 1989). Nella traduzione classica di IPPOLITO PINDEMONTE, invece, il testo suona così: «Alle Sirene giungerai da prima, / che affascinano chiunque i lidi loro / con la sua prora veleggiando tocca. / Chiunque i lidi incautamente afferra / delle Sirene, e n'ode il canto, a lui / né la sposa fedel, né i cari figli / verranno incontro su le soglie in festa. / Le Sirene, sedendo in un bel prato, / mandano un canto dalle argute labbra, / che alletta il passeggiere; ma, non lontano, / d'ossa umane putrefatti corpi, / e di pelli marcite un monte s'alza. / Tu veloce oltrepassa, e con mollita / cera de' tuoi così l'orecchio tura / che non vi possa penetrar la voce. / Odila tu, se vuoi; sol che diritto / te della nave all'albero i compagni / leghino, e i piedi stringanti e le mani, / perché il diletto di sentir la voce / delle Sirene tu non perda. E dove / pregassi, o comandassi a' tuoi di sciòrti, / le ritorte raddoppino ed i lacci». (Corrispondenza nella traduzione: vv. 52-73).

Prima però che quell'esito si compia, giunti essi al fatidico luogo, alle Sirene non sfugge l'accostarsi dell'agile nave e intonano il loro canto armonioso. Prima di oltrepassarle, prima che Ulisse venga legato e i compagni tornino liberi a udire, il loro invito è pressante e accattivante:

«Δεῦρ' ἄγ' ἰών, πολύαιν' Ὀδυσσεῦ, μέγα κῦδος Ἀχαιῶν,
νηᾶ κατάστησον, ἵνα νοιτέρην ὄπ' ἀκούσης.
οὐ γάρ πώ τις τῆδε παρήλασε νηῖ μελαίνῃ,
πρίν γ' ἡμέων μελίγηρυν ἀπὸ στομάτων ὄπ' ἀκούσαι,
ἀλλ' ὃ γε τερψάμενος νεῖται καὶ πλείονα εἰδώς.
ἴδμεν γάρ τοι πάνθ', ὅσ' ἐνὶ Τροίῃ εὐρείῃ
Ἀργεῖοι Τρῶές τε θεῶν ἰότητι μόγησαν,
ἴδμεν δ' ὅσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ».

Ὡς φάσαν ἰεῖσαι ὅπα κάλλιμον· αὐτὰρ ἐμὸν κῆρ
ἦθελ' ἀκουέμεναι, λῦσαι τ' ἐκέλευον ἐταίρους
ὀφρῦσι νευστάζων· οἱ δὲ προπεσόντες ἔρεσσον.
αὐτίκα δ' ἀνστάντες Περιμήδης Εὐρύλοχός τε
πλείοσι μ' ἐν δεσμοῖσι δέον μᾶλλον τε πίεζον.
αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τὰς γε παρήλασαν οὐδ' ἔτ' ἔπειτα
φθόγγον Σειρήνων ἠκούομεν οὐδέ τ' αἰοιδῆν,
αἴψ' ἀπὸ κηρὸν ἔλοντο ἐμοὶ ἐρήρηες ἐταῖροι,
ὄν σφιν ἐπ' ὤσιν ἄλειψ', ἐμέ τ' ἐκ δεσμῶν ἀνέλυσαν.

*«Qui, presto, vieni, o glorioso Odisseo, grande vanto degli Achei,
ferma la nave, la nostra voce a sentire.*

*Nessuno mai si allontana di qui con la sua nave nera,
se prima non sente, suono di miele, dal labbro nostro la voce;
poi pieno di gioia riparte, e conoscendo più cose.*

*Noi tutto sappiamo, quanto nell'ampia terra di Troia
Argivi e Teucri patirono per volere dei numi;
tutto sappiamo quello che avviene sulla terra nutrice».*

*Così dicevano alzando la voce bellissima, e allora il mio cuore
voleva sentire, e imponevo ai compagni di sciogliermi,
coi sopraccigli accennando; ma essi a corpo perduto remavano.*

*E subito alzandosi Periméde ed Euríloco,
nuovi nodi legavano e ancora più mi stringevano.*

*Quando alla fine le sorpassarono, e ormai
né voce più di Sirene udivamo, né canto,*

*in fretta la cera si tolsero i miei fedeli compagni,
che negli orecchi avevo a loro pigiato, e dalle corde mi sciolsero»¹⁰.*

~ Un prato fiorito in mezzo al mare e il levarsi di un canto divino (vv. 158-159): il canto delle Sirene è insostenibile per qualità e ricchezza. La bellezza può essere pericolosa. Ulisse e i compagni affrontano il luogo da cui essa emana accostandosene e proteggendosi. Che cosa impara da una simile esperienza colui che è il «gran vanto degli Achei»?

Ulisse, uomo in ricerca e uomo alla scoperta, è afferrato da una brama di conoscenza che lo spinge a voler abbracciare lo scibile del passato e del presente. La voce delle Sirene potrebbe interpretarsi come l'esternazione di un desiderio inautentico che prevale sull'interiorità: un voler conoscere qualcosa che è altro dalla vera conoscenza, qualcosa che è situato nel mondo esterno invece che nella profondità dell'io. La forza di volontà di Ulisse di resistervi prelude verosimilmente a quello che più tardi sarà il celeberrimo imperativo socratico: «γῶθι σεαυτόν» («Conosci te stesso»). Anche nella grandiosa avventura di una vita spericolata, il suggerimento omerico sembra dire che la vera bellezza sorge dalla forza del mondo interiore.

2. In tema di bellezza: due riferimenti alla mitologia greca

~ Tra i miti più significativi che la letteratura greca ha tramandato, senza dubbio il *mito di Narciso* risalta tra i più divulgati, al punto

¹⁰ *Ib.*, XII,184-200. Nella traduzione classica di IPPOLITO PINDEMONTE, invece, il testo suona così: «O molto illustre Ulisse, o degli Achei / somma gloria immortal, su via, qua vieni, / ferma la nave, e il nostro canto ascolta. / Nessun passò di qua su negro legno, / che non udisse pria questa che noi / dalle labbra mandiam voce soave, / voce che inonda di diletto il core / e di molto saver la mente abbellà. / Ché non pur ciò che sopportàro a Troia, / per celeste voler, Teucri ed Argivi, / noi conosciam, ma non avvien su tutta / la delle vite serbatrice terra / nulla, che ignoto o scuro a noi rimanga. // Così cantàro. Ed io, porger volendo / più da vicino il diletto orecchio, / cenno ai compagni fea che ogni legame / fossimi rotto; e quei più ancor sul remo / incurvavano il dorso, e Perimède / sorgea ratto, ed Euriloco, e di nuovi / nodi cingeanmi, e mi premean più ancora. / Come trascorsa fu tanto la nave, che non potea la perigliosa voce / delle Sirene aggiungerci, coloro / a sé la cera dall'orecchie tosto, / e dalle membra a me tolsero i lacci». (Corrispondenza nella traduzione: vv. 241-265).

che psicoanalisi e senso comune ricorrono con disinvoltura al termine «narcisismo» per indicare amore e compiacimento verso se stessi. Ma la narrazione originale del mito è più complessa e profonda: spinge alla possibile interpretazione secondo cui, anche nella forma del cosiddetto narcisismo, la bellezza non si dà nel puro sé, ma nello sdoppiarsi del sé nell'immagine: oggettivazione ed apparente alterità, quantunque a sua volta quell'alterità sia anche solo apparente identità. È proprio perché apparente, in definitiva insostenibile.

Significativa a tal proposito la conclusione del mito: nel tentativo di afferrare il riflesso del suo volto straordinario nelle limpide acque della sorgente, Narciso indugia per lungo tempo sul luogo senza accettare più né cibo né bevande, reclinando infine stremato e morendo là dove sarà fatto rinascere come fiore. Il dramma s'avvera per un oracolo divino e il destino fu previsto dall'indovino Tiresia: il mirabile fanciullo era condannato a non vedersi mai in volto, pena la morte. Il fiore che ne porta il nome ne rende perenne il ricordo, ma rimane *cosa*, non più coscienza né sentimento.

Non si potrebbe interpretare il mito pensando che il motivo di fondo consista nella consapevolezza che la bellezza non avrebbe dovuto mai vedere se stessa per compiacersene? Non appartiene la sua rivelazione ad un incontro? E non avviene ogni incontro nella potenza dell'alterità, dove anche l'identità si fa alterità di fronte all'alterità? L'io nella sua identità è fatto altro di fronte all'altro quando l'altro lo riconosce e lo chiama «tu».

Con disprezzo proporzionale alla sua bellezza, invece, Narciso aveva rifiutato l'amore di fanciulle e di ninfe, e specie in modo crudele il sofferto ed importuno amore della ninfa Eco. Sul piano della narrazione mitica, quel destino gli fu ingiunto come punizione per essere stato scontroso e desideroso di solitudine, ma l'elemento che più viene alla luce è l'inesorabilità del destino del protagonista. Si deve immaginare che qualunque altra storia potesse avere, la sorte che lo avrebbe segnato si giocasse nel divieto di potersi innamorare della propria immagine per continuare a vivere. Il messaggio appare chiaro: la bellezza che è in noi non è per noi, ma per altri. A noi spettano l'accorgimento, la contemplazione e l'accoglienza della bellezza che, se anche risiede in noi, proviene da un *altrove* e rimane tale nel riconoscimento di essere *dono* e di farsi dono.

Una diversa e più fantasiosa lettura del mito, sul presupposto della libertà ermeneutica, perverrebbe a risultati analoghi. È legittimo ipotizzare che il giovane Narciso, ignaro delle proprie fattezze per non essersi ancora visto in volto, non contemplasse nell'immagine riflessa alla fonte la propria immagine, ma per esempio, dato il *Sitz-im-Leben* leggendario in cui la narrazione è calata, una meravigliosa creatura sporgente dall'Ade. Allora l'adolescente che aveva respinto l'amore e la bellezza di fanciulle e di ninfe non può dirsi innamorato di sé, bensì di una figura in grado di incantare ed attrarre assai più di ogni bellezza terrena. I suoi rifiuti o le sue rinunce si comprendono alla luce di una visione superiore rispetto alla visione dell'esperienza sensibile. Per entrare nel regno di quella visione, Narciso deve lasciare il mondo terreno, mentre il fiore che spunterà a segnare il passaggio sarà simbolo di un richiamo.

Non è in fondo questa una prospettiva che, dalla cosiddetta «seconda navigazione» platonica in poi, caratterizzò una parte cospicua del pensiero greco, penetrando più tardi in larghi strati della tradizione metafisica e teologica occidentale? Qui il dato illuminante è semplicemente il seguente: la figura rispecchiata nella sorgente non riflette l'identità. Piuttosto nel gioco illusorio dell'identità, dove il riflesso di Narciso non è percepito come riflesso corrispondente a Narciso, la bellezza giunge come *altro* e forse riflette un *altrove*. L'inafferrabilità dice il limite, ma nello stesso tempo la realtà di una tensione che segna ontologicamente ogni essere capace di sentimenti¹¹.

~ C'è un altro mito che tocca il tema della bellezza all'interno di una vicenda d'amore. È il celebre *mito di Eros e Psiche*. Eccone in sintesi la trama.

«Un re aveva tre figlie, la minore, Psiche, tanto bella che la popolazione smise di venerare Afrodite (Venere) per adorare la fanciulla la quale, a dire il vero, avrebbe preferito ricevere richieste di matrimonio anziché onori divini. Afrodite, adirata per l'usurpazione di quella principessa, decise di punirla e ordinò a suo figlio Eros (Cupido) di

¹¹ La stesura di questo paragrafo è tratta con qualche modifica dal mio articolo *Per un'estetica della rivelazione cristiana: tra soggettività ed alterità del Bello* (2008), ora consultabile nel testo *Sull'onda delle parole. Suoni Rumori Sussurri*, MG, Torino 2023, pp. 49-50.

far innamorare Psiche della creatura più brutta che riuscisse a trovare. Quando la vide, Eros se ne innamorò subito e non riuscì ad obbedire all'ordine della madre. Chiese ad Apollo di far dire da un oracolo al padre di Psiche che la ragazza doveva essere preparata per le nozze e abbandonata, nel suo abito nuziale, sul picco d'una montagna solitaria, dove uno spirito maligno sarebbe andato a prenderla come sua sposa. Con grande dolore il re obbedì, ma Psiche, spinta dal gentile Zefiro, scese dalla montagna nella valle dove vide una bella dimora con cancelli tempestate di pietre preziose e pavimenti d'oro. Entrò e fu accolta da esseri invisibili, una voce gentile la guidò dicendole di non avere paura. Quando giunse la notte, Psiche si mise a letto e venne raggiunta da Eros in forma umana. Eros le disse d'essere il suo sposo e aggiunse anche che avrebbe potuto vivere la più felice delle vite se non si fosse lasciata tentare dallo scoprire chi egli fosse e se non avesse mai cercato di vederlo. Se non avesse obbedito, viceversa, ai suoi figli sarebbe stata negata l'immortalità che avrebbero ricevuto in dono.

Psiche s'innamorò di lui profondamente, ma dopo qualche giorno cominciò a sentirsi sola, poiché non vedeva nessuno, e chiese all'invisibile sposo di ricevere la visita delle sorelle. Con riluttanza Eros acconsentì e l'avvisò di non dare retta alle domande che avrebbero fatto circa la sua identità. L'occidentale vento Zefiro le portò fino al palazzo, come già aveva fatto con Psiche, e le giovani, appena videro tutto quello splendore, vennero assalite da grande invidia. Durante una seconda visita le sorelle scoprirono che Psiche non aveva mai veduto in volto il suo sposo e la terrorizzarono dicendole che si sarebbe un giorno trasformato in un serpente che risalendo fino al suo ventre avrebbe ucciso il bambino che portava in grembo. Dilaniata dai dubbi, Psiche decise infine di soddisfare la sua curiosità e di notte, recandosi a letto, portò con sé una lanterna e uno stiletto. Appena Eros fu addormentato, ella accese la lampada e l'alzò sul suo volto preparandosi a colpirlo con lo stiletto. Quando vide le bellissime fattezze del dio dell'amore, stupita lasciò cadere una goccia d'olio caldo dalla lampada sulla sua spalla; il dio si svegliò e capendo di essere stato scoperto fuggì via.

Disperata, Psiche lo cercò in ogni dove vanamente. Quando le sorelle vennero a conoscenza dell'identità del suo sposo, avrebbero vo-

luto sposarlo; e per imitare la sposa si recarono in abiti nuziali sulla cima della montagna e si lanciarono giù, trovando istantaneamente la morte sulle rocce sottostanti. Intanto Psiche vagava alla ricerca di Eros e non ricevendo aiuto da Era (Giunone), né da Demetra (Cerere), che non potevano aiutare una nemica della loro compagna Afrodite, si recò, già ricercata, al palazzo dove viveva Afrodite e dove anche Eros era tornato a rifugiarsi. La dea la lasciò entrare, ma, dopo averla trattata con violenza, la ridusse in schiavitù e le ordinò di eseguire imprese impossibili.

Dapprima le chiese di dividere per specie tutti i semi che riempivano una stanza prima che scendesse la notte. Una colonia di formiche venne ad aiutarla e l'impresa riuscì. Poi la dea le chiese di portarle una matassa di lana prodotta da una pecora che divorava gli uomini. Un giunco le suggerì come riuscire nell'impresa quando la pecora dormiva nel pomeriggio. Poi ancora dovette riempire una giara con l'acqua del fiume Stige in una parte montagnosa dell'Arcadia. E questa volta fu un'aquila, debitrice d'un favore ad Eros, ad aiutarla. Infine dovette ottenere uno scrigno che conteneva la bellezza di Persefone (Proserpina). Psiche capì che a questo punto avrebbe dovuto morire poiché Persefone era la regina dell'Oltretomba e quindi decise di porre fine alla propria esistenza gettandosi da un'alta torre. Ma la torre si rivolse a lei e le diede istruzioni precise per riuscire a superare la prova. Psiche allora entrò nella dimora dell'Ade dal Tenaro, la porta degli inferi, nel Peloponneso, portando con sé due oboli e due offe. Con questi placò Caronte e Cerbero e riuscì a sfuggire a molte trappole che Afrodite le aveva teso. Persefone le offrì una sedia e del cibo, ma saggiamente Psiche sedette sul pavimento e mangiò solo pane. La dea le diede lo scrigno chiesto da Afrodite, accuratamente sigillato.

Dal canto suo, Eros si recò da Giove, si scusò per il gesto di disubbidienza e lo pregò di autorizzarlo a fare di Psiche la sua legittima sposa, sostenendo che la giovane fosse stata punita a sufficienza.

Giove acconsentì, ma nel frattempo Psiche, mentre s'avvicinava al passaggio che conduce al mondo superiore, si sentì travolgere dalla curiosità e dal grande desiderio di riconquistare l'amore di Eros. Aprì allora lo scrigno che le era stato dato da Persefone, incurante dell'avvertimento della torre. Cadde nel sonno mortale contenuto nello scrigno e così fu trovata da Eros, che le restituì la vita. Questi, avendo

perorato la sua causa presso Giove, riuscì ad ottenere che la fanciulla, grazie all'intervento di Ermes (Mercurio), fosse portata con sé nell'Olimpo.

Il matrimonio fu celebrato dagli dèi, Afrodite dimenticò la sua ira, e lo stesso Giove le offrì una coppa di nettare che la rese immortale. Quando giunse il suo tempo, Psiche generò ad Eros una figlia di nome Voluttà»¹².

~ Il mito di Eros e Psiche si esplica su passaggi significativi a partire dalla scelta dei nomi dei due protagonisti.

Eros, nella nostra attuale cultura, da entità divina è stato ridotto ad un concetto legato all'affermazione della corporeità e al piacere che per suo tramite si compie. La descrizione mitologica dei suoi comportamenti giustifica il richiamo a questa concretezza. Ma nel mito il suo nome si riferisce al nome di un dio e gli dèi sono invisibili, pur svelando la loro forma umana quando si manifestano sulla terra: manifestazione colta per lo più attraverso l'intuizione letteraria e la rappresentazione artistica. Dunque il dio in quanto tale esprime una realtà più profonda della pura corporeità, sebbene quella realtà attraversi e impregni la corporeità.

Psiche porta un nome che significa «anima», qualcosa di immateriale e confinante con il divino. Ma nel mito, in un primo tempo, è creatura del tutto umana, dotata di una bellezza che suscita dapprima l'invidia di una dea e poi delle sue due sorelle.

In sintesi, nel mito troviamo un dio che per attrazione si volge verso una creatura umana e una creatura umana che, a motivo della bellezza di cui è dotata, viene messa in concorrenza con il mondo degli dèi. Eros, il dio dal corpo che dovrebbe rimanere invisibile, è spinto verso la fanciulla fino a lasciarsi abbracciare nella sua manifestazione corporea. Psiche, la cui bellezza spicca nella forma sensibile, è destinata ad oltrepassare il richiamo alla sensibilità fino a realizzare ciò che la sorte ha impresso nel significato del nome che porta.

¹² Il testo riportato è tratto da MICHAEL GRANT - JOHN HAZEL, *Dizionario della mitologia classica*, SugarCo Ed., Milano 1986, alla voce «Psiche», pp. 263-265 (con lievi modifiche e aggiunte). Per una versione integrale del mito, contenente passaggi tralasciati e qualche trascurabile variante rispetto alla sintesi qui riprodotta, si veda APULEIO, *Metamorfosi (Asinus aureus)*, IV,28-VI,24.

Il mito risulta così essere un perfetto incastro e un perfetto interscambio tra ciò che è umano nella sua datità e ciò che è divino quale fonte di aspirazione e di tensione. Mentre Eros il dio scende verso la creatura umana, Psiche la creatura umana sale fino ad appartenere e a congiungersi con le entità che abitano l'olimpica sfera degli dèi.

~ C'è un altro passaggio significativo nel mito: Eros compare ma si nasconde, chiedendo alla creatura amata di rinunciare a vederlo, di non scoprire chi egli sia. Nell'essere presenza invisibile non ha alcuna bruttezza da nascondere, come falsamente per invidia le sorelle cercheranno di convincere Psiche. Anzi, sa di essere un'entità divina affascinante, degna di essere ricambiata in amore. Perché quella proibizione, pena la perdita dell'immortalità per la fanciulla e per i suoi figli? Perché impedire a Psiche di vedere la sua bellezza?

Il gesto non può essere interpretato come un semplice capriccio per dare un po' di colore allo svolgimento della narrazione. Forse invece risulta più appropriato ritenere che il mito rifletta in termini concisi quella concezione tipica della filosofia greca che indica non nell'apparenza fisica esteriore l'essenza e la bellezza dell'essere umano, ma nella sua interiorità: Psiche deve essere ciò che il suo nome promette, deve essere «Anima».

La delicatezza della narrazione consiste non di meno nel fatto che Eros nasconde, con la sua divinità, le bellissime sembianze che porteranno la fanciulla impaziente, e incapace di rispettare la richiesta del dio, a innamorarsi di lui. Ma affinché la loro unione si possa coronare, Psiche dovrà affrontare prove difficili, sperimentare una lacerazione interiore che la guiderà a diventare padrona di sé quale via per salire verso l'Olimpo, ovvero oltre l'umana creaturalità la cui bellezza rimane pur sempre un affresco di passaggio e perciò logorabile nel divenire e nella fugacità del tempo.

~ Nel rimarcare il soggiacente *dualismo* tra corpo e anima che il mito accoglie, le osservazioni avanzate, prese letteralmente, sembrano far leva su un concetto oggi più discutibile che mai. Perché il dualismo, di fronte agli enormi progressi culturali in vari campi della nostra epoca, risulta essere tesi insostenibile. Ma superata la letteralità della narrazione ed aperto un varco verso il sentiero delle interpreta-

zioni, l'orizzonte del mito si allarga per mostrare novità vivificanti. Nell'intreccio con elementi dai quali per certi aspetti siamo propensi ad emanciparci, sussistono intuizioni che meritano di essere salvate ed eventualmente rimodulate.

Rapporto tra divinità e creaturalità, tra anima e corpo, tra interiorità ed esteriorità, tra bellezza divina che si rende invisibile e bellezza umana che attrae un dio fino al cedimento... per terminare con l'elevazione alla sfera divina di una creatura umana. Nella sequenza dei movimenti che si contrappongono c'è un polo che prevale sull'altro: il divino costituisce per l'uomo un punto di attrazione e di tensione, una meta che illumina il cammino. Il concetto greco dell'ἔρως non rivela una discesa verso la materialità, quanto piuttosto un'ascesa verso la liberazione dai limiti della materialità, elevazione dell'umanità. Lo stesso intento del mito, infatti, si manifesta nel finale, con Psiche assunta nell'Olimpo. Qui risiede l'impronta più tipicamente greco-platonica della narrazione: l'amore in qualità di ἔρως è ad un contempo mancanza e perciò ricerca di pienezza, Ἔρως è figlio di Πόρος («Abbondanza») ed è figlio di Πενία («Povertà»)¹³, dunque desiderio e nostalgia dell'assoluto, ma anche forza che innalza e ascesa dell'anima verso la bellezza suprema.

Se ora però ci domandiamo quale differenza intercorre tra il polo umano e il polo divino, andando con qualche forzatura oltre il mito potremmo avanzare una considerazione interessante.

La nostra corporeità è confinata nel finito: finitudine per l'estensione nel tempo e finitudine per la configurazione nello spazio. Soltanto nella nostra interiorità possiamo scovare potenzialità inesauribili, metaforicamente denominabili come il divino che è in noi, la nostra spiritualità, ciò che rende gradevole l'essere umano nell'*ora* - e quindi nel *sempre* - del suo divenire. Questo spiega perché vi siano persone fisicamente belle, ma che a lungo andare non attirano più o addirittura respingono, e viceversa, persone la cui magnificenza interiore risplende e riveste qualsiasi fattezze esteriore.

La scintilla dell'innamoramento diventa cammino in autentica storia d'amore e progetto di vita quando la relazione è pervasa da interiorità ad interiorità e trasforma l'incontro in una comunicazione ine-

¹³ Il mito della nascita di Ἔρως è narrato da PLATONE nel *Simposio*, 203b-e.

sauribile. Ma ogni progetto di vita regge solo se non si lascia scalfire dalla pura materialità in continua disgregazione. Solo l'esperienza del farsi anima, dell'essere volto interiore, e del fondare su tale possibilità reale la relazione interpersonale, è esperienza interminabile in quanto perennemente nascita, capace di estrinsecare dall'intimo dei soggetti posti in relazione energie sempre nuove e giovani, sostentamento alla bellezza dell'esistenza¹⁴.

~ C'è una scultura in stile neoclassico che nella sua rappresentazione ben raffigura una possibile interpretazione del mito di Eros e Psiche. È la scultura *Eros e Psiche* di Antonio Canova conservata al Louvre di Parigi e realizzata in marmo bianco levigato tra il 1788 e il 1793. L'erotismo che la caratterizza, dove nell'apparente assenza di pudore sussiste invece un equilibrato pudore, esprime la raffinatezza della gestualità delle due figure: da un lato il dio con lo sguardo assorto sul volto della fanciulla e con una mano che cinge il corpo nudo di lei all'altezza dei seni; dall'altro la fanciulla che si protende verso di lui e levandole le braccia in forma di cerchio ne incorona il capo mentre lo fissa in volto.

Nella tensione della scena è sospeso l'attimo che precede il bacio, quasi a suggerire che la sublimità del momento si porta ai confini con l'eternità. Un principio di bellezza ideale e spirituale guida lo scultore nella materialità della rappresentazione soprattutto se si considera come risultato supremo del capolavoro la sua unità, dove il movimento dei due giovani corpi nello spazio che sospende il tempo si determina in reciprocità ed evidenzia l'armonia dell'insieme.

~ In margine a quanto detto si può ancora osservare che l'ontologia dell'amore è un'ontologia dell'intreccio. Chi si eleva anche solo

¹⁴ Questa interpretazione potrebbe confliggere con il concetto greco che intende il «finito» come «perfetto» in quanto «compiuto», concetto che pervade la filosofia greca dai pitagorici alle soglie della dottrina cristiana. Tuttavia sembra che agli dèi non sia dettato un limite ai loro comportamenti e siano in questo molto simili agli umani, di cui in realtà sono immagini sublimite e perfezionate. Perciò l'infinità di atteggiamenti e di azioni appartiene ad entrambi, uomini e dèi, pur nella finitezza compiuta dell'adeguata forma entro cui sono confinati: ai primi in quanto già portano in loro una scintilla divina, ai secondi in quanto degli uomini non sono che un riflesso.

con la riflessione a questo *status*, giustificabile premessa per generarlo come condizione esistenziale, pone le basi per cogliere nel segno la realtà dell'amore, che non è mai riducibile ad una possibilità individuale, perché l'individuo nell'esperienza dell'amore porta la sua individualità nella dimensione ontologica della relazionalità. Ricerca dell'altro come tensione ad una pienezza che non si dà nell'individuo.

Benché appaia paradossale, si può ritenere che persino l'istinto sia espressione di questa ontologia della relazionalità. Relazionalità che sospinge l'individuo in una dimensione *altra* rispetto all'essere un semplice individuo, poiché lo svela come un mendicante alla ricerca di qualcosa che è altro da sé. Ogni forma di piacere estratto dal sé è implosione dell'individuo. Il fatto di non sopportare questa implosione è segno che l'individuo è chiamato alla completezza e alla bellezza di sé rivolgendosi fuori di sé.

3. Epopea nell'Antico Testamento

~ Ci sono narrazioni mitiche che sono storia ripresentata in forma letterariamente alta, perciò capace di assumere un significato più realistico rispetto a quanto emergerebbe da un resoconto strettamente storico che, come accade quasi sempre sul piano dei fatti, rimarrebbe ai confini di trame più complesse e confuse.

I primi undici capitoli del *Libro della Genesi*, solitamente qualificati come storia primitiva, appartengono a quel genere di letteratura che muove su sfondo mitico. Secondo le definizioni avanzate nel primo capitolo riguardo la poesia, si può dire che nel mito c'è sempre molta poesia: la storia diventa una trama da reinventare, un poema da narrare, un mistero dentro cui penetrare soprattutto quando il presente ne mostra effetti le cui cause risalgono ad un'origine non rintracciabile.

~ La preistoria biblica presenta una storia che si guasta. Il suo realismo risiede nella consapevolezza di questo guastarsi. La vicenda di Caino che alza la mano contro il fratello Abele per ucciderlo ne è l'eccellente emblema. (Gen 4,1-16). Ma la conclusione è imprevedibile e sconcertante poiché trascende l'umana ragione: «Chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte!» (v. 15). Come si vede, il mito è

più avanti della storia, ma di fatto un suo risultato, se è vero che la soppressione della legge della vendetta è il frutto di un lungo percorso destinato a superare la legge dell'occhio per occhio e del dente per dente, altrimenti nota come legge del taglione, confluita nella *Bibbia* sotto la riformulazione mosaica (Es 21,24; Lev 24,20; Dt 19,21; cf. anche Mt 5,38).

In seguito la corruzione umana raggiunge un livello tale da spingere Dio a pentirsi di aver plasmato l'umanità e ne progetta lo sterminio (Gen 6,6-7). Fervono i preparativi per scatenare sulla terra il diluvio e solo Noè con la sua famiglia trova grazia presso il Signore. L'inondazione dura quaranta giorni e Dio, constatando l'inclinazione al male insita nel cuore umano, desiste da ogni eventuale progetto futuro di distruzione (Gen 8,21). Nel nuovo ordine del mondo stabilisce con Noè e i suoi discendenti un'alleanza sotto il segno dell'«arco sulle nubi» (Gen 9,13).

La storia riprende e continua, la terra si ripopola e l'orgoglio umano tende ad innalzarsi fino al cielo. Gli uomini costituiscono un solo popolo, sono unanimi fra loro e parlano una sola lingua. L'intento di farsi un nome costruendo una città con una torre la cui cima tocchi il cielo viene schiacciato da quel Dio che sorveglia l'operare umano da un'altezza che supera il loro presunto punto di arrivo nell'architettura immaginata. Egli scende a confondere la loro lingua e a disperderli qua e là sulla terra (Gen 11,1-9).

In questo racconto la storia di fatto, ossia gli uomini che non si comprendono, viene riflessa lasciando trasparire l'ideale di una collaborazione tra i popoli, che però diventa impossibile a motivo di quell'orgoglio innato in loro che, mentre li unisce, già li separa.

~ Caino e Abele, il diluvio, la torre di Babele: tre vicende poste a preludio della storia che seguirà e della sua epopea, come ne fossero la più remota scaturigine. Un'epopea che dopo il lungo ciclo patriarcale raggiunge il primo vertice nell'evento della liberazione degli Ebrei dalla schiavitù in Egitto narrata nel *Libro dell'Esodo*.

Si è visto in precedenza come in molti passi biblici emerga l'amore per la natura, la celebrazione della sua bellezza e della sua armonia, dalla visione dell'Eden alla «terra dove scorre latte e miele», dalla grazia dell'essere umano nell'integrità psicofisica che lo caratterizza

alla sapienza che pervade il creato e giunge a permeare il cuore dell'uomo. Anche la storia, però, nonostante il male che l'attraversa e forse proprio grazie alla lotta richiesta per la vittoria contro di esso, può farsi luogo di gloria e - perché no? - di bellezza nel senso di trionfo sui nemici come sconfitta del male.

Mosè, dopo aver ricevuto la chiamata il giorno in cui dal rovetto ardente che non si consumava sentì la voce del Signore (Es 3), dovette insieme al suo popolo superare numerose contrarietà e peripezie prima che si squarciasse l'orizzonte di un mondo nuovo per via del prodigio della traversata delle acque del mare (Es 14,15-31). Ai fini dell'argomentazione in corso, ciò che importa non è la storicità o meno del racconto com'è tramandato e consegnato dal testo, ma l'esito finale che certamente contiene un nucleo storico autentico, per di più intriso di fede e di idealità entro uno stile più epico che sacro. È il celebre canto di vittoria elevato in lode e ringraziamento da Mosè e dagli Israeliti al loro Dio per essere scampati al giogo egiziano (Es 15,1-18).

Tra i passaggi più significativi dell'inno: «Voglio cantare in onore del Signore / perché ha mirabilmente trionfato, / ha gettato in mare / cavallo e cavaliere» (v. 1b). «Il Signore è prode in guerra» (v. 3a). «La tua destra, Signore, / terribile per la potenza, / la tua destra, Signore, / annienta il nemico; / con sublime grandezza / abbatti i tuoi avversari, / scatemi il tuo furore / che li divora come paglia» (vv. 6-7). «Soffiasti con il tuo alito: / il mare li coprì, / sprofondarono come piombo / in acque profonde» (v. 10).

Finalmente il popolo può entrare nella terra dove s'innalzerà il Tempio a dimora del suo Dio. Ma prima dovrà compiere il lungo cammino nel deserto, traversata ben più faticosa e impegnativa rispetto a quella delle acque del mare.

Celebre in forma di epica vittoriosa è anche il *Cantico di Debora* (Gdc 5,1-31), tra i brani poetici più antichi che la *Bibbia* conosca, composto a ridosso degli avvenimenti di cui riferisce. «Celebra un'azione della guerra santa, in cui Jahweh lotta contro i nemici del suo popolo, che sono anche i suoi nemici. Il cantico esalta le tribù che hanno risposto all'appello di Debora e biasima quelle che non sono venute a combattere»¹⁵.

¹⁵ *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB-Borla, Bologna 1974, in nota a Gdc 5,1.

Debora fu giudice e profetessa in Efraim. Nel nome di Dio esortò Barak a marciare con un esercito radunato in Neftali e in Zabulon contro Sisara, un generale dei Cananei violentemente ucciso da una donna di nome Giaele, moglie di Eber il Kenita (Gdc 4,17-22).

Tra i versetti salienti del cantico: «Dal cielo le stelle diedero battaglia, / dalle loro orbite combatterono contro Sisara. / Il torrente Kison li travolse; / torrente impetuoso fu il torrente Kison. / Anima mia, calpesta con forza! / Allora martellarono gli zoccoli dei cavalli / al galoppo, al galoppo dei corsieri. / Maledite Meroz - dice l'angelo del Signore - / maledite, maledite i suoi abitanti, / perché non vennero in aiuto del Signore, / in aiuto al Signore degli eroi» (Gdc 5,20-23). «Così periscano tutti i tuoi nemici, Signore! / Ma coloro che ti amano siano come il sole, / quando sorge con tutto lo splendore» (v. 31). Quindi la chiusa: «Poi il paese ebbe pace per quarant'anni» (ib.).

C'è gioia nella vittoria sul nemico, c'è gioia nella sua distruzione. Sotto l'impressione immediata della battaglia conclusa con successo, l'animo si esalta e la forza da cui è avvinto per la causa che trionfa induce addirittura a rendere grazie a un Dio di nome Jahweh, ritenendolo artefice di una giustizia umanamente consolante.

~ La vera epopea di Israele culmina con l'avvento della monarchia a partire dagli avvenimenti che la preparano. La gloriosa vittoria riportata da Saul contro gli Ammoniti fa sì che egli venga proclamato re (I Sam 11,1-15), dopo essere già stato segretamente consacrato con l'unzione da Samuele a capo d'Israele (I Sam 9,26-10,8) e sorteggiato come re (I Sam 10,17-27).

Nella guerra contro i Filistei avviene una rottura tra Samuele e Saul a causa della condotta trasgressiva di quest'ultimo nell'offerta di un olocausto (I Sam 13,7-15). La guerra viene vinta grazie all'audacia di Gionata, figlio prediletto del re (I Sam 14,1-46).

Nella guerra contro gli Amaleciti, Saul è esortato da Samuele ad obbedire al comando del Signore: «Va' dunque e colpisci Amalek e vota allo sterminio quanto gli appartiene, non lasciarti prendere da compassione per lui, ma uccidi uomini e donne, bambini e lattanti, buoi e pecore, cammelli e asini» (I Sam 15,3). Ma Saul disobbedisce prendendo vivo Agag, il re di Amalek, e risparmiando con lui il meglio del bestiame (I Sam 15,8-9). Per non aver compiuto lo sterminio

fino in fondo e per non aver giustiziato il re, Saul per bocca di Samuele viene respinto dal Signore, il quale si pente della carica regale affidatagli e lo rimuove dal regno d'Israele per consegnarlo a un uomo migliore di lui (I Sam 15,4-28). Spetta ora a Samuele compiere l'azione non compiuta da Saul: trafiggere Agag (I Sam 15,33).

~ Un nuovo personaggio si affaccia sulla scena. Davide è il più piccolo dei figli di Iesse da Betlemme. Samuele è inviato dal Signore in questa città per scegliere il nuovo re. Davide sta pascolando il gregge quando viene fatto chiamare. Pervenuto davanti a Samuele, questi lo consacra con l'unzione alla presenza del padre e dei fratelli. Saul continua per un po' di tempo a regnare, interiormente turbato a motivo della perdita dell'unzione regale. Davide giunge alla corte di Saul come suonatore di cetra. Uomo di bell'aspetto, forte e coraggioso, abile nelle armi e saggio, diventa il suo scudiero, capace di calmare la tristezza del re grazie all'arte musicale di cui è dotato (I Sam 16,1-23).

Quando il gigante filisteo Golia sfida l'esercito israelita avanzando nella sua prestazione fisica con elmo, corazza, ben armato ed esibita possanza, Davide accetta la sfida, quindi si dirige verso il filisteo col suo bastone da pastore e cinque ciottoli presi dal torrente. Dopo averlo colpito con una pietra che gli s'infligge in fronte, gli sottrae la spada, gli taglia la testa per portarla a Gerusalemme e mette in fuga i Filistei (I Sam 17,1-54).

Da quel momento Saul gli affida incarichi importanti e lo pone al comando dei guerrieri. Intanto il giovane guadagna la simpatia del popolo e l'amicizia di Gionata (I Sam 18,1-5), ma Saul vede in lui un concorrente e per gelosia attentata più volte alla vita del giovinetto, che sempre riesce a sfuggirgli (I Sam 18,6-16 e 19,1-18), fino alla partenza definitiva favorita da Gionata (I Sam 20). Errante nel deserto e ancora assillato dagli inseguimenti di Saul (I Sam 21-26), raccoglie una truppa di mercenari e diventa vassallo dei Filistei (I Sam 27). Quando questi muovono guerra contro Israele, Davide è congedato dai loro capi per timore che, recandosi con loro in guerra, diventi loro nemico durante il combattimento (I Sam 28,1-2 e 29).

La morte di Saul è tramandata in versioni discordanti nei due *Libri di Samuele*: secondo la prima versione, nella battaglia di Gilboe contro i Filistei, egli si procura la morte gettandosi sulla propria spa-

da per non essere trafitto e schernito dai nemici (I Sam 31,4). L'altra versione ne descrive l'uccisione per mano di un Amalecita (II Sam 1,6-10).

Dopo la scomparsa di Saul, Davide diventa re di Giuda in Hebron e, trascorso un periodo di guerra civile tra Giuda e Israele, anche di Israele (II Sam 2,8-5,5), regnando da Gerusalemme in seguito alla presa di questa città (II Sam 5,6-12). Ora Gerusalemme, situata sul Monte Sion, diventa la città di Davide, centro politico e religioso del nuovo Stato, ma anche luogo scelto per ospitare l'Arca dell'Alleanza (II Sam 6,1-19), custodia delle Tavole della Legge date da Dio a Mosè sul Monte Sinai e segno visibile della «Presenza» (*Shekinah*) di Dio in mezzo al popolo.

Nel confrontare la sua casa di cedro con la tenda che custodisce l'Arca di Dio, Davide è preso dall'intenzione di edificare anche al suo Dio una casa. Ma Dio interviene per bocca del profeta Natan a sconsigliare quel progetto, assicurando invece per sempre la stabilità del regno e promettendo che una casa al Nome di Dio sarà edificata quando lui, Davide, giacerà con i suoi padri e gli succederà un discendente uscito dalle sue viscere (II Sam 7,1-17), dov'è chiara l'allusione al figlio Salomone.

Davide successivamente riesce a fare delle tribù una nazione, estendendo il suo dominio con la conquista dei loro territori (II Sam 8 e ss). Ancor prima della sua morte inizia la lotta per la successione, dalla quale infine esce vincente Salomone, designato re da Davide (I Re 1,28-40). Il nome di Davide viene invece offuscato da intrighi familiari e dalla colpa nei confronti di Uria: egli infatti lo fa soccombere in battaglia dopo avergli sedotto la moglie Betsabea (II Sam 11).

Tuttavia, grazie alla profezia fattagli da Natan, resterà collegata al nome di Davide la speranza della venuta del Messia, mentre l'impero da lui creato in Palestina rimarrà per gli Israeliti un ideale. Già i *Libri delle Cronache* ne idealizzano l'opera e circa la metà dei *Salmi* sono nominalmente attribuiti a lui.

~ Il regno di Salomone abbraccia il periodo che va dal 970 al 930 a. C. Gli Ebrei considerano il tempo del suo regno un'età ideale.

Dopo essersi imparentato con il faraone, re dell'Egitto, sposandone la figlia che introduce a Gerusalemme (I Re 3,1), si reca sopra

un'altura a Gabaon per l'offerta sacrificale. Qui in sogno gli appare il Signore che lo esorta a chiedergli ciò che desidera gli sia concesso. Salomone gli domanda un cuore docile per rendere giustizia al popolo e per saper distinguere il bene dal male, il che significa la saggezza nel governare. Per non aver domandato né una lunga vita, né la ricchezza, né la morte dei nemici, Dio non solo gli accorda un cuore saggio e intelligente, ma anche ricchezza e gloria come nessun re ebbe prima di lui (I Re 3,4-15). Proverbiale è infatti divenuta la saggezza salomonica.

Sotto di lui Israele gode di un periodo economicamente fecondo e florido (I Re 5,1-8). Egli non compie guerre ed effettua la costruzione del Tempio (I Re 6,1-38), un'opera grandiosa portata a termine - dice il testo (v. 38) - in appena sette anni. Al suo interno si erge la sala più importante, chiamata il Santo dei Santi, per trasferirvi la reliquia più preziosa del popolo ebreo e custodirla: l'Arca dell'Alleanza con le Tavole della Legge (I Re 8,1-9).

Data la complessità e la magnificenza che avrebbe caratterizzato il sacro complesso architettonico, oltre al breve periodo di durata dei lavori, alcuni studiosi mettono in dubbio l'autenticità della narrazione biblica: esagerazioni, sproporzioni di cifre nella descrizione delle misure e contraddizioni la rendono poco plausibile. Per di più, oltre al Tempio, Salomone avrebbe fatto costruire anche la propria sontuosa reggia (I Re 7,1 ss). L'idealizzazione di questa figura regale, delle sue capacità e delle sue imprese ne testimonia la grandezza e il significato per il suo popolo e per la storia.

Il re saggio non manca di tessere relazioni con altre nazioni: dapprima con l'Egitto per via del già ricordato matrimonio con la figlia del faraone, ma anche con la Fenicia per scambi commerciali (I Re 9,10-14) e con l'Arabia tramite la visita a Gerusalemme da parte della regina di Saba (I Re 10,1-13). Si comporta in modo liberale nei confronti dei culti stranieri amando donne appartenenti a popoli dai quali il Signore aveva messo Israele in guardia. Quelle donne lo attirano verso divinità biasimate come idolatria (I Re 11,1-13), inducendolo alla trasgressione del comandamento fondamentale. Questo comportamento provoca la degenerazione del grande splendore del regno, che alla morte del re, per deliberazione divina, si scinde e mai più in avvenire riuscirà a ricostituirsi: Regno di Giuda al sud sotto la guida di

Roboamo, discendente legittimo, e Regno di Israele al nord sotto la guida di Geroboamo.

~ L'epopea d'Israele è un'epopea con finale drammatico. Il regno diviso non ha una storia pacifica. Il Regno del Nord si sfascia nel 722 a. C. quando Salmanassar V, re degli Assiri, distrugge la capitale Samaria, deporta la popolazione in varie zone settentrionali della Mesopotamia e insedia nei territori occupati popolazioni provenienti da diverse etnie (II Re 17,24).

Il Regno del Sud subisce il grave trauma della deportazione e dell'esilio a Babilonia al tempo di Nabucodonosor II nel VI secolo a. C., variamente descritto nei testi biblici e probabilmente avvenuto a più riprese. Il *Salmo 137*, «Canto dell'esiliato», rappresenta una delle testimonianze più intense della sorte subita. Dopo aver confidato di non poter più cantare i canti di Sion in terra straniera, e per questo di aver appeso le cetre ai salici rimanendo seduti in pianto, l'imprecazione finale è anche descrizione della violenza patita: «Figlia di Babilonia devastatrice, / beato chi ti renderà quanto ci hai fatto. / Beato chi afferterà i tuoi piccoli / e li sbatterà contro la pietra» (vv. 8-9).

Le promesse divine risultano infrante: la *terra*, dono di Dio, è perduta; il *re*, protettore e salvatore del popolo scelto e inviato da Dio, è destituito; il *Tempio*, luogo della *Shekinah* («Presenza») di Dio, è distrutto. Regalità e sacerdozio vengono meno.

Il profeta Ezechiele, deportato a Babilonia, secondo quanto narra il libro omonimo, viene chiamato da Dio per mezzo di una visione a stare a fianco dei deportati per dare loro conforto e speranza. La sua missione consiste nell'annuncio della caduta definitiva di Gerusalemme per volere del giudizio divino a scopo punitivo, ma contemporaneamente vi spicca l'annuncio del ritorno dall'esilio e l'affacciarsi del tempo della salvezza che si compirà nonostante le trasgressioni del popolo.

Quando Ciro, re di Persia, nel 538 a. C. entra trionfante in Babilonia senza combattere, consente agli Ebrei deportati di ritornare in patria e di intraprendere la ricostruzione del Tempio. In un passo del profeta Isaia questo re straniero viene addirittura salutato come il Messia d'Israele, strumento nascosto nelle mani di Dio: «Veramente tu sei un Dio che ti nascondi, / Dio di Israele, salvatore» (Is 45,17).

Molti deportati, da decenni ormai insediati a Babilonia, decidono di restarvi e danno così origine al primo nucleo della «Diaspora», la dispersione del popolo ebraico tra le genti, accompagnata dal gesto concomitante di conservare la propria identità.

Ciò nonostante l'esilio babilonese rappresenta per Israele una tappa di grande ripensamento spirituale della propria fede. Se da un punto di vista storico-redazionale vien fatta risalire a questo periodo la prima stesura dei testi biblici sulla base di tradizioni preesistenti, sia orali che scritte, al medesimo periodo è riconducibile la nascita del culto sinagogale. Esso ha il pregio d'incentrarsi più sulla lettura dei testi sacri che non sul sacrificio cruento qual era compiuto nel Tempio di Gerusalemme. S'aggiunga che è per merito di quella frazione minoritaria del popolo d'Israele, denominata «Resto d'Israele» con espressione presa in prestito dal profeta Geremia (6,9) e costituita da esponenti provenienti dal Regno di Giuda, che la fede ebraica di qui in poi si auto-comprende in una nuova versione, genericamente nota sotto il nome di «Giudaismo».

4. Dall'epopea all'utopia: il messianismo veterotestamentario

~ Le immagini di perfezione, di bellezza e di absolutezza che si affacciano nel testo biblico confliggono con la storia che per la maggior parte il testo biblico racconta. I molteplici e intensi conflitti fra popoli e tribù non offrivano certo spazio a quella felicità paradisiaca presente come aspirazione in pur numerosi testi. È ipotizzabile che tali testi siano improntati a momenti o periodi storici particolarmente oscuri e tristi. L'attesa di un capovolgimento della situazione fece sorgere l'idea di una figura liberatrice, ovviamente improntata alla figura storica che più aveva potere nel dirigere gli avvenimenti, quella del «re», la stessa figura che si palesa nella parola «Messia», termine che in lingua ebraica evoca direttamente la cerimonia dell'unzione che come tale lo consacrava.

Per quanto riguarda la descrizione del Messia e di tutto quanto si attende che con la sua venuta sarà instaurato, l'accento è sempre posto sulla bellezza, sull'armonia, sull'ordine del diritto e della giustizia, con illustrazioni simboliche che ricalcano immagini materiali. Imma-

gini che nel genere apocalittico non mancano di forme fantasiose, di colori, di luci o di suoni. Spesso sono immagini emergenti per contrasto da una realtà che offusca ogni gloria, ogni bellezza.

~ Forse è semplicistico ritenere che la storia biblica possa essere interpretata come progressiva evoluzione verso uno stadio finale dove quelle immagini si trasformeranno in realtà. Tuttavia i momenti più drammatici della storia mantengono vitalità e prospettiva solo se riescono ad ancorarsi ad una idealità, non importa se pensata come un immaginario *già-stato* che tornerà o un *non-ancora* che si attuerà. L'utopia, il non avente né luogo né sostanza nel tempo presente, ma solo germi di speranza per lo più confinati in immagini oniriche o visionarie, si caratterizza come il retroscena dei messianismi di ogni tempo e di ogni luogo, ciascuno con la propria originalità.

Così è del messianismo biblico, la cui specificità consiste nell'aver fondamento sul Patto o Alleanza tra Dio e popolo. Osserva a tal proposito il teologo H. U. von Balthasar:

«Il continuo approfondirsi della riflessione sull'essenza del Patto (quale si attua per esempio nel *Deuteronomio*) situa il popolo in modo sempre più inquietante dinanzi alla gloria del Soggetto assoluto, al quale non ha potuto in definitiva corrispondere alcuna situazione storica: i *Libri Storici* avevano impietosamente rilevato peccati e mancanze anche nei massimi esponenti del popolo, e lo Jahwista aveva posto la propria antropologia pessimistica a fondamento dell'intero corso della storia. Nel momento iniziale del Sinai, cui nessuna epoca storica riuscì veramente ad adeguarsi, vi era una forza che non solo indirizzava primariamente al futuro - poiché Israele non era mai caduto nella tentazione di comprendere la storia del Patto in termini di evoluzione, ossia come un avvicinamento progressivo alla grazia e all'esigenza delle origini -, ma che inviava radicalmente il popolo a un nuovo originale agire di Jahweh, oltre ogni possibilità di realizzazione umana. L'assolutezza del momento iniziale, quanto più profondamente è fatta oggetto di riflessione, richiede altrettanta assolutezza nella realizzazione, non solo in senso estensivo, per cui Jahweh si manifesti come l'unico Dio (e quindi come il Dio di ogni popolo e di tutta la storia), ma anche in senso intensivo, per cui alla personalità dell'assoluto Soggetto divino corrisponda, anche da parte del soggetto che ne è il

partner, una personalità in grado di tradurre in realtà tutto ciò che era pur sempre rimasto idea nell'ambito della realtà del Patto.

Qui sta l'origine teologica di tutte le speranze che si sono concentrate su un Messia o su una figura di tipo messianico. Tutte queste rappresentazioni traggono il loro carattere intrinsecamente ambiguo dal fatto che dovettero al tempo stesso mantenersi entro i confini della storia e oltrepassarli. Dovettero riallacciarsi in termini storici alle origini per illustrare l'avvenire, ma dovettero anche far saltare i nessi storici nella misura in cui bisognava attendersi esclusivamente da Dio l'evento che avrebbe pienamente risposto alle origini, e che si sarebbe configurato come una venuta di Dio sulla terra, tale da essere necessariamente giudizio assoluto ed assoluto adempimento al tempo stesso. È vero che si approfittò di tutto il materiale rappresentativo di carattere mitico che le antiche civiltà mettevano a disposizione per la descrizione di questo paradosso, ma questo materiale rimase secondario e limitato nella sua efficacia espressiva a paragone di ciò che bisognava esprimere partendo dalla comprensione religiosa dell'esistenza propria di Israele»¹⁶.

~ L'accennata origine davidica dell'attesa messianica è ben ripresa ed illustrata dal profeta Isaia in versi come i seguenti: «Il popolo che camminava nelle tenebre / vide una grande luce; / su coloro che abitavano in terra tenebrosa / una luce rifulse. / Hai moltiplicato la gioia, / hai aumentato la letizia. / Gioiscono davanti a te / come si gioisce quando si miete / e come si esulta / quando si spartisce la preda. / Perché tu hai spezzato / il giogo che l'opprimeva, / la sbarra sulle sue spalle, / e il bastone del suo aguzzino, / come nel giorno di Madian. / Perché ogni calzatura di soldato nella mischia / e ogni mantello intriso di sangue / sarà bruciato, / sarà esca del fuoco. / Perché un bambino è nato per noi, / ci è stato dato un figlio. / Sulle sue spalle è il segno della sovranità / e il suo nome sarà: / Consigliere mirabile, Dio potente, / Padre per sempre, Principe della pace. / Grande sarà il suo dominio / e la pace non avrà fine / sul trono di Davide e sul suo regno, / che egli viene a consolidare e rafforzare / con il diritto e

¹⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. VI: *Antico Patto*, Jaca Book, Milano 1971, pp. 264-265.

la giustizia, / ora e per sempre. / Questo farà lo zelo del Signore degli eserciti» (Is 9,1-6).

Poco più avanti il tema ritorna: «Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse, / un virgulto germoglierà dalle sue radici. / Su di lui si poserà lo spirito del Signore, / spirito di sapienza e d'intelligenza, / spirito di consiglio e di forza, / spirito di conoscenza e di timore del Signore. / Si compiacerà del timore del Signore. / Non giudicherà secondo le apparenze / e non prenderà decisioni per sentito dire; / ma giudicherà con giustizia i miseri / e prenderà decisioni eque per gli oppressi del paese. / La sua parola sarà una verga che percuoterà il violento; / con il soffio delle sue labbra ucciderà l'empio. / Fascia dei suoi lombi sarà la giustizia, / cintura dei suoi fianchi la fedeltà. / Il lupo dimorerà insieme con l'agnello, / la pantera si sdraierà accanto al capretto; / il vitello e il leoncello pascoleranno insieme / e un fanciullo li guiderà. / La mucca e l'orsa pascoleranno insieme; / si sdraieranno insieme i loro piccoli. / Il leone si ciberà di paglia, come il bue. / Il lattante si trastullerà sulla buca dell'aspide; / il bambino metterà la mano nel covo di serpenti velenosi. / Non agiranno più iniquamente né saccheggeranno / in tutto il mio santo monte, / perché la conoscenza del Signore / riempirà la terra / come le acque ricoprono il mare» (Is 11,1-9).

Un passo del profeta Michea, contemporaneo del profeta Isaia, indica non solo la missione del condottiero messianico, ma anche la sua origine ad un tempo umana e sovrumana. «E tu, Betlemme di Èfrata, / così piccola per essere fra i villaggi di Giuda, / da te uscirà per me colui / che deve essere il dominatore in Israele; / le sue origini sono dall'antichità, / dai giorni più remoti. / Perciò Dio li metterà in potere altrui / fino a quando partorirà / colei che deve partorire; / e il resto dei tuoi fratelli / ritornerà ai figli d'Israele. / Egli si leverà e pascerà / con la forza del Signore, / con la maestà del nome / del Signore suo Dio. / Abiteranno sicuri / perché egli allora sarà grande / fino agli estremi confini della terra» (Mic 5,1-6).

Nel versetto «colei che deve partorire», sospeso nell'indeterminazione, trapela l'eco di un preannuncio più celebre e noto, quello dell'Emmanuele, il «Dio-con-noi» del profeta Isaia: «Il Signore stesso vi darà un segno. Ecco: la vergine concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele» (Is 7,14; testo riportato in Mt 1,23), dove il termine

ebraico *ʾalmāh*, tradotto con «vergine», indica in realtà una giovane donna in età fertile, che il contesto suppone essere vergine (παρθένος nel testo greco di Matteo).

Altra espressione divenuta celebre per descrivere la figura messianica si trova nella profezia di Geremia: «Ecco, verranno giorni - dice il Signore - / nei quali susciterò a Davide un germoglio giusto, / che regnerà da vero re e sarà saggio / ed eserciterà il diritto e la giustizia sulla terra. / Nei suoi giorni Giuda sarà salvato / e Israele starà sicuro nella sua dimora; / questo sarà il nome con cui lo chiameranno: / Signore-nostra-giustizia» (Ger 23,5-6).

Altrove lo stesso profeta promette che il Signore romperà il giogo che pesa su Israele, ne spezzerà le catene; i suoi appartenenti non saranno più schiavi di gente straniera, ma «serviranno il Signore loro Dio e Davide loro re», che il Signore susciterà per loro (Ger 30,8-9).

Ad un'immagine analoga ricorre il profeta Ezechiele: «Io salverò le mie pecore e non saranno più oggetto di preda: farò giustizia fra pecora e pecora. Susciterò per loro un pastore che le pascerà, Davide mio servo. [...] Io, il Signore, sarò il loro Dio e Davide mio servo sarà principe in mezzo a loro» (Ez 34,22-24).

Del re promesso, invece, il *Salmo* 72 esalta soprattutto la giustizia nel governo, la protezione dei miseri, l'abbattimento dell'oppressore (v. 4), durante un regno che durerà quanto il sole e la luna (v. 5). Vi abbondierà la pace (v. 7) e fioriranno rigogliose le messi (v. 16).

Affreschi idilliaci dell'era futura di felicità e di gloria simili a quelli già tratteggiati dal profeta Isaia (cap. 11) scorrono nelle pagine di profeti come Gioele ed Amos, tra montagne che stillano mosto, latte che scorre per le colline, fonti che zampillano dalle valli (Gl 4,18), messi abbondanti, giardini e vigne, ricostruzione delle città devastate per gli esuli che vi fanno ritorno (Am 9,13-15).

Il profeta Isaia procede oltre ancora descrivendo il deserto e la steppa trasformarsi in luoghi con abbondanti sorgenti d'acqua, la terra bruciata che diventerà palude, la vista che sarà restituita ai ciechi, l'udito ai sordi, la parola ai muti, l'agilità del cervo data agli zoppi; né vi sarà più il pericolo di animali feroci (Is 35,5-10; 51,3).

Analoghe dichiarazioni sono presenti nel profeta Ezechiele (34,25-29) e così pure nei profeti Geremia (31,10-14), Osea (2,23-24) e Zaccaria (8,12).

L'anticipazione profetico-visionaria della prosperità nazionale talvolta sconfinava nella predizione di un predominio di Israele sulle nazioni (Is 60,1-16): «Cammineranno i popoli alla tua luce, / i re allo splendore del tuo sorgere» (Is 60,3). Sono però soprattutto le visioni del profeta Daniele a mettere in rilievo il dominio universale di Israele sui popoli. Suggestivo è lo svelamento per bocca del profeta circa il significato di un sogno fatto dal re Nabucodonosor (Dan 2,31-45), dal quale emerge che la grandezza degli imperi mondiali somiglia ad una statua colossale composta di vari metalli, ma con i piedi fatti in parte d'argilla. Una pietra cade dal monte senza che mano umana la muova, urta contro i piedi della statua che si frantuma e va in polvere dispersa dal vento. La pietra, invece, cresce fino a diventare una grande montagna estesa per tutta la regione. Decifrazione del segreto celato nel sogno: «Al tempo di questi re, il Dio del cielo farà sorgere un regno che non sarà mai distrutto e non sarà trasmesso ad altro popolo: stritolerà e annienterà tutti gli altri regni, mentre esso durerà per sempre. Questo significa quella pietra che tu hai visto staccarsi dal monte, non per mano di uomo, e che ha stritolato il ferro, il bronzo, l'argilla, l'argento e l'oro» (vv. 44-45; cf. anche 7,13-14.27).

~ Resterebbe incompleta la comprensione della figura del Messia se non si ricordassero i *Canti del servo di Jahweh* del profeta Isaia, o *Canti del servo sofferente*. Si tratta di quattro carmi che delineano una figura letteraria particolare e sono compresi in una sezione del libro databile al periodo dell'esilio babilonese. Qui la profezia e il messianismo non si muovono più solo all'insegna dell'utopia. La tradizione religiosa ebraica, infatti, identifica nel popolo d'Israele il servo sofferente, mentre quella cristiana lo intende quale prefigurazione di Gesù Cristo e in lui ne vede l'attuazione.

Un'altra differenza spicca tra le due fedi che pur mantengono la comune origine, dove l'intesa sul dato testuale diventa opposizione circa la sua interpretazione: l'utopia messianica veterotestamentaria, che per gli Ebrei rimane un punto di forza nel cammino della storia verso il futuro, nel Cristianesimo almeno in parte si dissolve grazie al fatto di riconoscere in Gesù l'avveramento delle attese profetiche. La precisazione «almeno in parte» è giustificabile se si guarda all'intero complesso delle profezie, che prospettano sempre un'epoca terrestre pa-

radisiaca, mentre la regalità di Gesù si colloca su un piano spirituale e, nonostante le rivoluzioni storiche cui ha aperto la strada, il tempo dei popoli continua a scorrere tra guerre, dolori e tragedie, riconsegnando quelle profezie alla loro dimensione utopica.

I *Canti del servo sofferente*, articolando dettagli plurimi, manifestano il realismo della condizione umana fino a sintetizzarne, negli ultimi due, la polarità: da un lato chi sfregia l'umanità del servo, i detrattori della sua nobiltà; dall'altro il servo che subisce il male (non importa se identificabile col popolo come emblema della collettività o col Messia come emblema dell'unicità), ma che non reagendo al male col male compie una grande opera di purificazione in chiave salvifica.

Primo canto (Is 42,1-9): Dio presenta il suo servo come l'eletto, che umilmente ma con fermezza proclamerà il diritto su tutta la terra prestando soccorso agli ultimi: ciechi, prigionieri e reclusi nelle tenebre.

Secondo canto (Is 49,1-7): il servo presenta se stesso come chiamato da Dio fin dal grembo materno. La sua è una missione profetica. Dio ha reso la sua bocca come spada affilata e lo costituirà luce delle nazioni per portare la salvezza fino alle estremità della terra.

Terzo canto (Is 50,4-11): il servo descrive ancora se stesso investito da Dio di un ministero da iniziati, viene reso capace di ascolto, non oppone resistenza alle sofferenze che la sua missione comporta, né si sottrae agli insulti degli oppositori, ma confida nell'assistenza del Signore che gli renderà giustizia.

Quarto canto (Is 52,13-53,12), il canto più ampio: il servo, dapprima odiato, disprezzato e ingiustamente condannato fino a subire la morte, viene premiato e glorificato. Tra i passaggi più notevoli: «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» (53,2-3). «Il Signore fece ricadere su di lui / l'iniquità di noi tutti» (v. 6). «Al Signore è piaciuto prostrarlo con dolori» (v. 10). «Dopo il suo intimo tormento vedrà la luce / e si sazierà della sua conoscenza» (v. 11). «Perciò io gli darò in premio le moltitudini» (v. 12).

~ Il ritorno dalla cattività babilonese è un evento che con una certa frequenza viene connesso con l'instaurarsi dell'era messianica, sic-

ché almeno in quel frangente si attenua l'utopia su cui la sua attesa si fonda. Ma il messianismo cesserebbe di essere utopia per tradursi in esperienza soprattutto nel momento in cui il fronte materiale sul quale è condotto venisse sostituito da un fronte di carattere etico e spirituale capace di suscitare un rinnovamento interiore.

Tre linee ideali si esplicano in questa prospettiva.

a. Cessazione di vizi e di abusi quali superstizioni idolatriche e ingiustizie sociali, causa dell'ira divina sulla nazione e del conseguente castigo (Is 1,25-27; 52,1-2; Ger 32,37-39; 33,6-9; Ez 36,16-38). Il popolo eletto che ha subito la prova ne uscirà purificato e trasformato: «Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo i miei statuti e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi» (Ez 36,26-27).

b. Conseguenza del rinnovamento è una nuova alleanza tra Dio e il popolo, alleanza paragonabile al Patto del Sinai, ma superiore ad essa per intrinseca perfezione. Il promotore principale del nuovo Patto, per forza e per chiarezza, è il profeta Geremia: «Ecco verranno giorni - dice il Signore - nei quali con la casa di Israele e con la casa di Giuda io concluderò un'alleanza nuova. Non come l'alleanza che ho conclusa con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dal paese d'Egitto, un'alleanza che essi hanno violato, benché io fossi loro Signore. [...] Porrò la mia legge nel loro animo. La scriverò nel loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo» (Ger 31,31-33; cf. anche 32,37-41; Is 55,3; Ez 34,25; 37,26-28; Os 2,18-22).

c. Più in alto ancora si situa la prospettiva del culto dell'unico Dio, non più privilegio esclusivo di Israele, ma religione autentica comunicata all'universalità delle genti. «Alla fine dei giorni / il monte del tempio del Signore / sarà eretto sulla cima dei monti / e sarà più alto dei colli; / ad esso affluiranno tutte le genti. / Verranno molti popoli e diranno: / "Venite, saliamo / sul monte del Signore, / al tempio del Dio di Giacobbe, / perché ci indichi le sue vie / e possiamo camminare sui suoi sentieri". / Poiché da Sion uscirà la legge / e da Gerusalemme la parola del Signore» (Is 2,2-3, quasi del tutto identico a Mic 4,1-2; cf. anche Zc 8,22-23). Questa convergenza in un luogo, che in realtà designa una conversione dei cuori, farà di Gerusalemme la madre dei popoli (Sal 87), il centro spirituale del mondo, la

casa di preghiera anche per i popoli pagani (Is 45,14; 56,3-9; Sof 3,9-10; Zc 2,15).

~ Il messianismo biblico, nella sua formula aurea, corrisponde in prevalenza all'ultima fase dell'epoca dei profeti. Ciò non toglie che l'idea di un Messia salvatore provenga dai sostrati più antichi del messaggio profetico e che addirittura le sue radici, prima di propagarsi nell'antico Oriente, affondassero nella mitologia babilonese sulle origini cosmiche. *Restitutio principii*: la fine del mondo deve rispecchiare il suo inizio. Secondo l'*Enūma Eliš*, il poema babilonese della creazione, il ciclo attuale del mondo cominciò grazie alla vittoria del dio solare Marduk sulle forze avverse dell'oscurità. A parere di alcuni studiosi, probabilmente fu a partire da quel contesto che s'instaurò l'idea secondo cui anche sul terminare del ciclo corrente sarebbe spuntato un nuovo mondo grazie all'intervento di un salvatore che avrebbe annientato gli avversari.

Attendibile o meno che l'ipotesi sia, è un dato di fatto che ciò che l'idea messianica in sé e per sé significa attraversa i tempi della storia e le estensioni geografiche. Esprimendosi nelle forme più svariate, si reinstaura nei primi tempi dell'era volgare, attraversa il Medioevo e giunge ad alcuni movimenti religiosi o spirituali dei nostri giorni.

Sarebbe deviante ripercorrerne le tappe, mentre più interessante si presenta da un lato il breve esame di un testo biblico che nel messianismo non confida (*Qohelet*), dall'altro uno sguardo al *Nuovo Testamento* per constatare come tra le sue pagine venga trasfigurata l'idea del Messia e del suo Regno: superamento dell'utopia per mezzo di una lettura allegorica, più che non letterale, di molti passi, e profilarsi di un'anti-epopea quale nuova forma - e non si fa solo per dire! - di epopea. Non più il trionfo del Messia tramite la regalità mondana, ma l'umiltà che è grazia e diventa gloria sotto l'egida della Croce.

5. «Ultima danza della saggezza»: *Qohelet*

~ «La gloria dell'essere mondano davanti a Dio, che cominciò col tempo dei re, deve, per intrinseca necessità, approdare al *Qohelet*. L'immagine dello splendore primaverile si trasforma inevitabilmente

nell'immagine esposta al grande vento (*hebel*) che fa cadere le foglie: "Tutto è vanità e un inseguire il vento" (Qo 1,2.14 e ancora trentasei volte). È il libro della *Bibbia* nel quale ogni "gloria" è scomparsa sia dall'immagine di Dio, sia dal mondo. Se in 8,1 la saggezza "rischiara il volto dell'uomo" o "lo fa sorridere", qui la saggezza è proprio la consapevolezza della vanità.

È logico che il saggio del tardo giudaismo si rappresenti ancora nel costume di Salomone («Parole di Qohelet, figlio di Davide, re di Gerusalemme»: 1,1.12), e il suo libro si dà pena (cap. 2) di mettere chiaramente in evidenza tale logica interna. L'esperienza della potenza terrena, della cultura profana e del godimento terrestre ha condotto colui che ha tentato tale impresa esattamente al punto in cui la saggezza si ripiega su se stessa, si compie e si autodissolve. Per quale ragione? Perché il saggio che ha tentato di comprendere le cose finite del mondo nel loro esistenziale compimento è condotto da esse nella loro stessa circolarità e in ciò diviene consapevole del proprio cammino circolare.

L'uomo è abbastanza saggio per scorgere la propria radicale finitezza, ma non ha la forza di superarla. Qohelet è un trascendentalista critico *ante litteram*: la costituzione trascendentale dello spirito permette, è vero, l'autocritica dei concetti intramondani, ma non il collocarsi in un regno delle idee.

Dopo che il terzo capitolo ha presentato l'ineluttabile polarità di tutte le cose, ognuna delle quali, quando si cerchi di portarla a radicale compimento, si tramuta nel proprio contrario (uccidere-guarire, distruggere-costruire, abbracciarsi-tenersi a distanza, custodire-gettar via ecc.) e tutte sono sottoposte alla forma della temporalità, del "momento favorevole" (καίρος: "C'è un tempo per ogni cosa": 3,1), si pone la questione: "Che vantaggio ha chi si dà da fare con fatica?" (3,9). Vantaggio in un senso più profondo che soltanto economico o carrieristico: quale valore permanente fanno maturare gli sforzi terrestri?

La risposta è la chiave della "filosofia" del *Qohelet*. "Ho considerato l'occupazione che Dio ha dato agli uomini perché vi si affatichino. Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo, ma egli ha messo nel loro cuore anche 'ōlām¹⁷ (l'era, il più-del-momento, il corso dei tempi, la

¹⁷ Propriamente questo concetto rimanda al significato di «tempo lontanissimo», men-

supervisione su ciò che passa), senza però che gli uomini possano capire l'opera che Dio compie dal principio alla fine" (3,10-11). "Questo è l'unico modo secondo cui Qohelet può vedere la 'similarità divina' dell'uomo e la sua differenza dagli animali: l'uomo deve porre delle domande che vanno al di là del momento presente... Proprio qui però si fa conoscere il limite opprimente: in tutto ciò che intraprende, l'uomo sta nel mondo dei tempi che svaniscono" (W. ZIMMERLI).

Questo conduce alla pura dialettica della sapienza. Da un punto di vista immanente, il vantaggio della sapienza sulla follia è chiaramente riconoscibile, come il vantaggio del giorno sulla notte (2,13). Non si accusi dunque questo saggio di considerare entrambe le cose equivalenti in modo scettico e agnostico: "Io so bene che..." - egli risponde, e ripete la dottrina tradizionale dei valori (2,13; 7,12-13; 8,12-13). Il grande punto interrogativo viene soltanto *dopo* questa constatazione. Poiché la sapienza, nella misura in cui essa "fa" qualche cosa entro il mondo ed accumula conoscenze finite, non può non pervenire in polarità nei confronti della stoltezza. Da un lato in quanto essa è "pena" e "fatica" imposta da Dio all'uomo e così grande da sfuggire all'equilibrio umano dei poli (12,12), specialmente quando sia mossa dall'ambizione (4,4) e precipiti l'uomo nella solitudine (4,7-12); d'altro lato in quanto nel decorso del tempo e nel cambiare delle generazioni la fatica compiuta scompare e non ripaga (2,18-23).

Dall'altezza di un punto di vista sovratemporale, il sapiente e lo stolto hanno la medesima sorte (2,14-15; 6,6), perché la dottrina tranquillizzante della sopravvivenza del buono non è semplicemente vera (6,4-6). Ed ora si dovrebbe ancora tradurre il tutto nell'ambito del bene e della giustizia: certo, c'è il bene e c'è il male, ma che ne è della formula tranquillizzante che il bene alla lunga si fa valere? "Gli uo-

tre la traduzione con «eternità», adottata anche da *La Bibbia di Gerusalemme*, «non rende in modo adeguato il significato di 'ōlām in numerosi passi veterotestamentari, ed anche quando appare appropriata rischia di proiettare nei testi un'idea di eternità che fa parte del nostro modo di pensare, gravandoli così di concezioni filosofiche e teologiche sorte in periodi successivi» (ERNST JENNI, in E. JENNI - C. WESTERMANN - AA. VV., *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Marietti, Casale Monferrato [AL] 1982, vol. II, alla voce 'ōlām, p. 208). In *Qohelet* può anche significare «invariabilità», «tempo remoto» o «illimitato», «durata», «l'oltre attimo» (ib., pp. 218-219). [Nota aggiunta rispetto alla citazione].

mini sono l'uno per l'altro come delle belve" (3,18), la sorte dell'uomo e delle bestie è, tutto considerato, la medesima (3,19-21). Ma la farsa della giustizia deve essere egualmente recitata per appagare il popolo: "Se vedi nella provincia il povero oppresso e il diritto e la giustizia calpestati, non ti meravigliare di questo, poiché sopra un'autorità veglia un'altra superiore, e sopra di loro un'altra ancora più alta: l'interesse del paese in ogni cosa è un re che si occupa dei campi" (5,7-8). La gente ci crede, benché si vedano costantemente trasformarsi le strutture sociali (10,6-7) e violenza e oppressione siano all'ordine del giorno e rimangano senza opposizione (4,1). "L'uomo domina sull'altro uomo, a proprio danno" (8,9). "Vi sono giusti ai quali tocca la sorte meritata dagli empi con le loro opere, e vi sono empi ai quali tocca la sorte meritata dai giusti con le loro opere" (8,14).

Delle leggi generali, che comprendano l'avvenire, non si lasciano stabilire al di sopra del corso del mondo. Il singolo stesso non sa se amerà o odierà (9,1). "Chi sa quel che all'uomo convenga durante la vita, nei brevi giorni della sua vana esistenza che egli trascorre come un'ombra?" (6,12). "Questi ignora che cosa accadrà" (8,7); "Non sa l'uomo quel che avverrà" (10,14). Per questo il pensiero ritorna costantemente alla misura fissata dall'istante; il ritornello che sempre ritorna in tutto il libro è il consiglio di godere in gratitudine e moderazione dei beni accordati nell'istante, nonostante o proprio a causa del concomitante sapere trascendentale della loro finitezza, del loro carattere effimero, della loro vanità.

"Non c'è di meglio per l'uomo che mangiare e bere e godersela nelle sue fatiche; ma mi sono accorto che anche questo viene dalle mani di Dio" (2,24). "Ho concluso che non c'è nulla di meglio per essi, che godere e agire bene nella loro vita; ma che un uomo mangi, beva e goda del suo lavoro è un dono di Dio" (3,12-13). "Mi sono accorto che nulla c'è di meglio per l'uomo che godere delle sue opere, perché questa è la sua sorte" (3,22). "Meglio una manciata con riposo che due manciate con fatica" (4,6). E così via (5,17-19; 8,15; 9,7-9).

Anche il matrimonio, anche l'azione politica sono annoverati tra le cose che danno gioia, perché tutto questo non esiste più nello Sheòl. Non ci è dato di spiare al di là dei limiti di questa strana esistenza. Nel progetto dell'esistenza, due elementi contraddittori sembrano essere stati indissolubilmente collegati l'uno all'altro: perché, come i fiu-

mi vanno al mare eppure il mare non è mai pieno, così “l’occhio non si sazia di guardare né mai l’orecchio è sazio di udire” (1,7-8). Questi ricettacoli per ciò che è finito non sono dunque essi stessi finiti? O che cosa è questa relativa infinità, in virtù della quale essi non possono mai essere riempiti e fanno tuttavia riconoscere che il finito è “noia”, “movimento circolare” e quindi “vanità”? La morte scioglie l’amalgama contraddittoria: la polvere torna di nuovo alla terra da cui proviene e Dio ritira il suo soffio che ha prestato (12,7). Ma chi può già dire, “se il soffio vitale dell’uomo salga in alto e se quello della bestia scenda in basso nella terra?” (3,21). Alla morte, la sola cosa che si possa osservare, è che “non esiste superiorità dell’uomo rispetto alle bestie” (3,19).

Qohelet offre un’immagine filosofica del mondo che ha il suo centro etico nel μηδὲν ἄγαν [«niente di troppo»]. In ogni circostanza sono opportuni la riservatezza e l’adattamento nella forma e misura del καίρος, del momento presente. Nel bene e nel male si deve conservare la misura: “Non essere troppo scrupoloso né saggio oltre misura. Perché vuoi rovinarti? Non essere troppo malvagio e non essere stolto. Perché vuoi morire innanzi tempo?” (7,16-17). Nel comportamento religioso si sia equilibrati: nell’offrire sacrifici (4,17), nel far voti (5,4), nel parlare con i sacerdoti (5,5), e così anche nel modo di atteggiarsi verso Dio. Dinanzi a lui è conveniente il timore, poiché: a che pro irritarlo? (5,5-6); il tenere le distanze, “poiché Dio è in cielo e tu sei sulla terra” (5,1), e Dio è potente, “chi può raddrizzare ciò che egli ha fatto curvo?” (7,13). Il Dio del *Qohelet* è spiccatamente un Dio dei filosofi. Egli esiste come “principio e fine” del mondo, ma né lo si ama, né di conseguenza si deve amare come suo dono d’amore la vita che egli ha dato all’uomo. “Ho preso in odio la vita, perché mi è sgradito quanto si fa sotto il sole. Ogni cosa infatti è vanità e un inseguire il vento” (2,17). Colui che non è nato ha avuto la sorte migliore (4,2-3; 7,1-4.8); il senso dell’essere è senza fondo: “Ciò che è stato è lontano e profondo, profondo: chi lo può raggiungere?” (7,24). “Scoramento” (2,20) sta alla fine.

Così come l’*Eros* del *Cantico* non è l’*Agape* di Dio, il tempo vuoto, senza storia, di Qohelet non è il pieno tempo storico di Dio. Il tempo di Qohelet non conosce alcuna strutturazione data da incisioni fatte dall’eterno, che darebbero a ciò che è passeggero una stabilità e un

significato. Il suo *καρπός* rimane puramente intramondano, non ha nulla a che fare col *καρπός* della storia di Israele né tanto meno con quello dell'evangelo. Per tale ragione anche i contenuti contraddittori del tempo si livellano nella forma vuota del tempo.

È molto significativo che lo Spirito Santo di Dio abbia incluso nell'opera della sua rivelazione quest'ultima danza della saggezza, questa fine dei cammini dell'immagine di Dio, l'uomo che aveva intrapreso ad essere profano davanti a Dio. Tutto l'arco doveva essere percorso e viene compiuto nel nome dell'unico Salomone. Alla fine resta *hebel*, il grande vento. Non *rūach*, il soffio di Dio che spira dove vuole, bensì ciò che è senza peso e che è portato via a causa della sua mera leggerezza. Questa volta la proprietà dell'aver forma non rimane, c'è soltanto la irrealtà dell'essere immagine: *in imagine pertransit homo* (Sal 39,7 - LXX). Il soffio dell'irrealtà spira incontro alla morte, e la descrizione della morte che s'approssima con l'arrestarsi dei movimenti e dei rumori della vita è proprio il punto culminante del *Libro di Qohelet* e uno dei punti culminanti di tutta la *Bibbia* (12,3-8).

Nel grande finire della vanità succede, però, che il soffio dello Spirito di Dio prende al suo interno il vento errante della creatura e la fa chiaramente apparire: così come il Dio dei filosofi era un'astrazione per un saggio di Israele, altrettanto il saggio diventa come filosofo un'astrazione a se stesso; il Dio vivente ha, però, "sottomesso alla vanità" (Rom 8,20) la sua propria immagine, perché essa apprendesse per esperienza che il concreto e l'inequivocabile è la grazia, entro la quale Dio apre alla sua creatura uno spazio di vita»¹⁸.

6. Kénosis - doxa: l'epopea del Nuovo Testamento

~ «È vero che le aperture del tempo postesilico - messianiche nel futuro, apocalittiche nel cielo, sapienziali nella totalità del *κόσμος* e nella storia dei popoli - sono diventate le basi insostituibili, dal punto di vista della storia della salvezza, del compimento neotestamentario. Ma esse non conducono senza rotture al compimento, poiché nel loro

¹⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. VI: *Antico Patto*, Jaca Book, Milano 1971, pp. 120-124.

intimo correre-alla-fine allargano più che mai la frattura tra Antico e Nuovo Testamento»¹⁹.

Una strana forma di regalità, che ad una considerazione diretta risulta incomprensibile, si affaccia nei *Vangeli* fin da quando Gesù comunica ai discepoli il primo annuncio della Passione. È l'annuncio secondo cui egli deve «andare a Gerusalemme e soffrire molto da parte degli anziani, dei sommi sacerdoti e degli scribi, e venire ucciso e risuscitare il terzo giorno» (Mt 16,21; Mc 8,31; Lc 9,22). Già inaugurando la sua predicazione si poteva intuire la natura spirituale ed etica del Regno di Dio cui egli faceva riferimento (Mc 1,15: «Il tempo è compiuto e il Regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo»), tutt'altro dalle correnti nazionalistiche che impregnavano la religiosità del tempo. La distanza da quelle aspirazioni non comportava indifferenza verso l'impegno pubblico e civile (Mt 22,21: «Rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio»), ma indicava con chiarezza una svolta radicalmente diversa rispetto ad esse.

Quel che alcuni teologi del XX secolo hanno indicato dal punto di vista letterario come «segreto messianico»²⁰, sul piano spirituale implica da parte degli estensori dei *Vangeli* la messa in risalto del fatto che il Regno di Dio predicato da Gesù non è assimilabile ai regni di quaggiù. Durante il ministero pubblico, egli per molto tempo mise in guardia i discepoli e la folla dal proclamarlo Messia (Mc 3,12; cf. anche 1,34; 8,30; Mt 16,20; Lc 9,21; Gv 6,14-16). Il suo era l'atteggiamento di

¹⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. VII: *Nuovo Patto*, op. cit., p. 30.

²⁰ La tesi del «segreto messianico» fu avanzata da WILLIAM WREDE con la pubblicazione *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1901. (Trad. it.: *Il segreto messianico nei Vangeli. Contributo alla comprensione del Vangelo di Marco*, D'Auria Ed., Napoli 1996). Con tale espressione s'intende indicare quell'atteggiamento secondo cui Gesù, durante il ministero pubblico, avrebbe cercato di nascondere la propria identità messianica proibendo per esempio ai discepoli di parlarne (Mt 13,20; Mc 8,27-30; Lc 9,18-21). Lo stesso atteggiamento avrebbe tenuto verso i miracolati (Mc 1,44; 5,43; 7,36; 8,26), o ancora verso i demoni esorcizzati (Mc 1,25; 1,34; 3,12). Egli avrebbe invece rivelato la propria messianità solo a partire dal momento della Passione, quando, interrogato davanti al sommo sacerdote con le parole: «Sei tu il Cristo, il Figlio di Dio benedetto?», rispose: «Io lo sono» (Mc 14,61-62). Secondo W. Wrede il segreto messianico nel *Vangelo di Marco* costituirebbe un artificio letterario di un narratore tardivo per il quale Gesù sarebbe stato riconosciuto Messia soltanto dopo la sua morte.

chi si dilegua di fronte ad attese o speranze messianiche di tipo terreno e verbalmente oggettivabili.

Ciò non gli impedì di additare la propria identità attraverso le opere che compiva o mediante il richiamo alle parole dei profeti (Mt 11,2-5; Lc 4,17-23; 7,18-23). Né rifiutò di confermare il titolo messianico attribuitogli dai discepoli, come risulta dalla professione di fede di Simon Pietro: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente» (Mt 16,16; Mc 8,29; Lc 9,20; cf. anche Gv 6,69), sebbene subito dopo ordinasse loro di mantenere il segreto. Non respinse neppure la folla che lo osannava nell'episodio descritto come ingresso messianico a Gerusalemme (Mc 11,9-10; Mt 21,9-19; Lc 19,37-38; Gv 12,12-14). Nell'interrogatorio ufficiale davanti al tribunale del sinedrio convalidò in forma di semplice risposta di consenso di essere il Figlio di Dio, ciò di cui veniva sospettato, ma ritenuto «bestemmia» (Mc 14,61-62; Mt 26,62-64; Lc 22,67-70; cf. anche Gv 18,19-24.33-34).

Il senso di quella dichiarazione di consenso è reso chiaro nella risposta data da Gesù al procuratore romano Pilato: «Il mio Regno non è di questo mondo» (Gv 18,36). Era però una dichiarazione destinata a rimanere incompresa dai capi della nazione e dal popolo. Gli stessi discepoli stentaronο a rendersi conto della natura del Regno e delle sue implicanze. Tale incomprendimento fu all'origine del dissidio insuperabile tra Gesù e chi lo avversava, culminante infine nella tragedia del Calvario. Il messianismo veterotestamentario che ora poteva renderne spiegazione non era più quello della regalità davidica, quanto piuttosto l'attuarsi delle profezie contenute nei canti del «servo sofferente di Jaweh» ai quali si è già accennato.

I primi discepoli e gli apostoli si videro così costretti alla predicazione di una fede che era contemporaneamente continuità e rottura rispetto alle antiche aspettative. Il *novum* di questa fede riguardava il riconoscimento della messianità in un uomo messo in croce a subire la più umiliante delle morti e poi risorto, avvenimento che risultava, secondo le chiare parole di San Paolo, «scandalo per i Giudei, stoltezza per i Pagani» (I Cor 1,23)²¹: per i primi sulla base di un verdetto

²¹ Più in dettaglio: «ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν, ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον ἔθνεσιν δὲ μοῖριαν», ovvero: «E mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi pre-

contenuto nella Legge secondo cui «l'appeso [all'albero] è una maledizione di Dio» (Dt 21,23: testo ripreso nella prospettiva del riscatto in Gal 3,13); per i secondi a motivo di una sapienza per nulla conciliabile con la follia della Croce.

Teologicamente riflettendo, fu una grande impresa apostolica quella di mediare e predicare la fede nel suo nuovo concetto non trascurando di fare riferimenti alle parole dei profeti, ma ascoltate scrutando nell'ottica degli eventi inattesi che caratterizzarono gli ultimi giorni della vita terrena di Gesù, come testimoniano vari passi degli *Atti degli Apostoli* (2,22-36; 3,13-24; 9,20-22; 13,26-41; 17,2-3; 28,23).

~ La gloria del Cristo risorto, bellezza di una nuova epopea che la fede scopre e contempla, è intimamente connessa allo scandalo-follia della Croce: κένωσις - δόξα, «annullamento» e «gloria», vale a dire svuotamento di quanto nell'uomo è vigore, vitalità, grazia, nobiltà... affinché tutto ciò che per tale esperienza fu drammaticamente smarrito venga riassorbito per diventare principio dell'uomo nuovo rigenerato nel mistero del Cristo. Il Figlio di Dio, nell'evento della Croce, sopporta per amore (ἀγάπη: donazione fino al sacrificio di sé) l'abbassamento della sua condizione, sostiene l'estrema differenza dall'essere Dio, il quale in sé è pienezza di vita, ma per renderla esperienza in Dio, per assumere nella realtà di Dio la diminuzione dell'essere uomo fino alla prosimità col nulla e così porre il seme della trasfigurazione della condizione tragica dell'uomo sulla terra. La sua umiliazione si capovolge in glorificazione e la fede cristiana, davanti al dramma della Croce, non contempla più la tragedia o il nulla, quanto lo sconvolgimento della tragedia e del nulla e il germoglio del loro contrario: prospettiva eccellentemente delineata nel duplice passaggio dell'*Inno cristologico* di San Paolo contenuto nella *Lettera ai Filippesi* (2,6-11).

Sussiste un bel richiamo alla polarità κένωσις - δόξα, benché non immediatamente appariscente, anche nel *Quarto Vangelo*, un richiamo che è insieme felicemente letterario e fondatamente teologico, quando Giovanni riferisce l'annuncio che Gesù fa della propria glorificazione con le seguenti parole: «κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἐλκύσω πρὸς

dichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani» (I Cor 1,22-23).

ἐμμαντόν»: «E io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me» (Gv 12,32). Qui il verbo ὑψώω («alzare», «elevare») allude contemporaneamente ad un doppio innalzamento: *l'elevazione di Cristo sulla croce* appartiene allo stesso mistero della sua *elevazione dal sepolcro* il giorno della resurrezione, essendo i due momenti inscindibili.

Questa glorificazione attraverso la morte contemplata grazie alla fede tocca in profondità il mistero dell'uomo. Poco prima dell'annuncio riportato, Gesù si era espresso dicendo: «Se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto. Chi ama la sua vita la perde e chi odia la sua vita in questo mondo, la conserverà per la vita eterna» (Gv 12,24-25). Parole analogamente reperibili negli altri evangelisti: «Se qualcuno vuol venire dietro di me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà. Che giova infatti all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi perde la propria anima?» (Mc 8,34-36; Mt 16,24-26; Lc 9,23-27).

Il cammino verso la gloria attraversa l'esperienza di ciò che la nega. Si può dire che la gloria sia già un seme in ciò che ad essa si oppone. «Nell'oscuro evento della Croce, dove ogni riconoscibile forma sprofonda in un inconcepibile senza forma, la *Sacra Scrittura* vede l'apparire estremo e decisivo della gloria di Dio»²². *Gloria crucis*. Una gloria lontana da ciò che l'epica celebra come gloria. Come Gesù davanti a Ponzio Pilato diede testimonianza della sua figliolanza divina facendo «la bella professione» («τὴν καλὴν ὁμολογίαν», I Tim 6,13) nella consapevolezza di ciò che avrebbe comportato, così ogni uomo di Dio è chiamato ad essere testimone facendo anch'egli la medesima professione e combattendo «la buona battaglia della fede» (ib., v. 12). «Bella professione» per indicare una bellezza quale realtà tutt'altra rispetto alla bellezza intesa o attesa da qualunque epopea puramente intramondana.

²² H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. IV: *Nello spazio della metafisica: l'antichità*, op. cit., p. 23.

Nello spirito dell'attualità

1. La bellezza come enigma

~ «La bellezza salverà il mondo». La citazione, divenuta ormai celebre e di dominio popolare, scorre sulla bocca di tanti come fosse uno slogan, ma tale formulazione è rovesciata in forma affermativa assoluta rispetto al contesto originale, dove invece più dialetticamente suona nell'accentuazione: «Quale bellezza salverà il mondo?».

L'autore chiamato in causa risponde al nome di Fëdor Dostoevskij, che nel romanzo *L'idiota* presenta due personaggi in chiave antagonista rispetto alla diversa disgrazia che li colpisce e verso la quale come vittime reagiscono testimoniando a modo proprio due modi opposti di assumerla e di attraversarla.

Il contesto è il seguente. Il principe Myškin, affetto da idiozia ed epilessia, ottiene un beneficio temporaneo grazie a un trattamento terapeutico ricevuto in un soggiorno all'estero, presso una clinica svizzera. Di ritorno in Russia per gestire un'ingente somma di eredità, sempre consapevole del suo stato precario di salute, reagisce con incanto innocente di fronte alla condizione che lo attanaglia, ammirando con semplicità e sentimento di gratitudine il mondo che lo circonda e le persone che gli girano intorno, che non solo non lo comprendono, ma spesso lo affrontano per un loro tornaconto.

Pensando agli effetti devastanti del male di cui soffre, considera fra sé il fatto che gli attacchi epilettici sono preceduti da attimi che fuggono come lampi, ma in cui la mente e il cuore s'illuminano di luce straordinaria, decuplicando il senso della vita e dell'autocoscienza. Se così avviene, considera il principe Myškin, «che significa che tutto ciò sia malattia? Che importa che questa tensione sia anormale, se il suo risultato, la sensazione di un minuto secondo, ricordata poi ed analizzata nello stato sano, si rivela formata in sommo grado di armonia e

di bellezza, e dà un senso inaudito, mai prima conosciuto, di pienezza, di equilibrio, di pace e di trepidante, estatica fusione con la sintesi suprema della vita?»¹.

Nel corso di un solenne ricevimento, così si esprime davanti agli invitati: «Qualche volta è bene essere ridicoli; è meglio così: ci si può perdonare l'un l'altro più facilmente, e più facilmente si fa atto di contrizione; non si può già capir tutto di colpo, né cominciar subito dalla perfezione! Per raggiungere la perfezione, bisogna cominciar dal non capir molte cose. E se si capisce troppo presto, può accadere che non si capisca bene. [...] Ascoltate! Io so che parlare soltanto non è bello; è meglio dare l'esempio, è meglio cominciare senz'altro... io ho già cominciato... e... è proprio vero che si può essere infelici? Che cos'è il mio dolore e la mia sventura se ho la forza di essere felice? Sapete, io non capisco come si possa passare davanti a un albero e non essere felici di vederlo, parlare con un uomo e non essere felici di amarlo! Oh, io non mi so esprimere... ma quante cose belle s'incontrano a ogni passo, che anche l'uomo più degradato trova magnifiche! Guardate un bambino, guardate l'aurora, guardate l'erbetta che cresce, guardate gli occhi che vi guardano e vi amano...»².

~ Personaggio di tutt'altra stoffa è invece Ippolit Terent'ev, un giovane sui diciott'anni dalla fisionomia intelligente e dall'aria irritata. Colpito dalla tisi, è consapevole di avere le settimane contate. Durante una festa in onore del principe Myškin per l'occasione di compleanno, con senso di ribellione a causa della condizione che lo avvinghia chiede di leggere la sua «indispensabile spiegazione», dove manifesta i propri sentimenti di fronte al mondo e alla vita, ma risentito davanti all'apparire di ciò che agli occhi della gente comune riceve la qualifica di bellezza: «Che importa a me della vostra natura, del vostro parco di Pavlovsk, del vostro levare e tramontar del sole, del vostro cielo azzurro e delle vostre facce soddisfatte, quando questo banchetto che non ha fine, ha cominciato con l'escluderne me solo, come superfluo? Che posso trovare in tutta cotesta bellezza, quando adesso ogni

¹ FÉDOR DOSTOEVSKIJ, *L'idiota*, Einaudi, Torino 1941 e 1991, p. 225. (Traduzione di ALFREDO POLLEDRO).

² *Ib.*, p. 545.

minuto, ogni secondo devo sapere, son costretto a sapere che anche questo minuscolo moscerino ronzante intorno a me in un raggio di sole partecipa a quel banchetto e a quel coro, e sa il posto suo e lo ama ed è felice, e io solo invece sono un aborto, e unicamente per la mia pusillanimità non l'ho voluto capire finora?»³. Poi ancora: «Morrò fissando la sorgente della forza e della vita, e di questa vita non vorrò più sapere! Se fosse stato in poter mio di non nascere, certo non avrei accettato l'esistenza a condizioni tanto derisorie. Ma è ancora in mio potere di morire, sebbene io restituisca dei giorni ormai contati. Non è un gran potere, e anche la rivolta non è grande»⁴.

È nella stessa occasione di festa che, poco prima, egli s'era rivolto al principe con la domanda: «È vero, principe, che voi diceste un giorno che il mondo lo salverà la "bellezza"? Signori, - gridò forte a tutti, - il principe afferma che il mondo sarà salvato dalla bellezza. E io affermo che questi giocosi pensieri gli vengono in mente perché è innamorato. [...] Quale bellezza salverà il mondo?»⁵.

~ Nel periodo trascorso in Svizzera, il principe aveva avvertito una sorta di malinconia infinita davanti alla bellezza della natura. Il paesaggio delle montagne lo lasciava smarrito, come fosse chiamato chissà dove. Giunto in patria, si trovò implicato, senza volerlo, in una contesa tra donne. Interpellato per esprimere un giudizio su una di loro, così si pronunciò: «Voi, Aglaja Ivànovna, siete una bellezza straordinaria. Siete così bella, che si ha paura di guardarvi. [...] La bellezza è difficile giudicarla; io non ci sono ancora preparato. La bellezza è un enigma»⁶.

«Questo nel senso di Dostoevskij significa: essa non è affatto una chiara trasparenza del divino, può essere altrettanto bene una maschera del divino e un sacramento del diavolo»⁷.

³ Ib., p. 408.

⁴ Ib., p. 410.

⁵ Ib., p. 378.

⁶ Ib., p. 79.

⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. V: *Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1978, p. 174. (Parte I, cap. 3: «Follia e gloria», § 7: «Il cristiano come idiota»).

~ Per comprendere meglio che cosa eventualmente il principe Myškin intenda per bellezza, anche se il romanzo non mette sulle sue labbra la frase divenuta celebre che invece è pronunciata da Ippolít, occorre fare riferimento ad un quadro che il principe vede nella casa di Parfën Rogožin, suo rivale per gelosia d'amore, sebbene da lui trattato sempre come amico.

A quel quadro Ippolít si richiama mentre espone la propria «indispensabile spiegazione», avendolo osservato anche lui poco prima nella medesima casa.

Il quadro raffigura il Cristo deposto dalla croce, disteso in posizione orizzontale e colorato a tinte putride, per nulla soffuso di quella «straordinaria bellezza» con cui solitamente i pittori dipingono il Cristo. È il cadavere d'un uomo straziato dal «supplizio della crocifissione»⁸, copia di un quadro di Hans Holbein, pittore del primo Cinquecento, che Myškin già aveva visto nel Museo di Basilea.

Riosservandolo ora, ne rimane smarrito, quasi pietrificato, fino a provare il sentimento della perdita della fede. E tuttavia, proprio grazie al «sentimento» quale capacità di avvertire nel profondo dell'animo il mistero di quella vita spezzata per amore, in lui si mantiene vivo il senso della fede.

Diverso è il concetto che ne ricava Ippolít, che commenta: «Guardando quel quadro, la natura appare sotto l'aspetto di una belva immane, spietata e muta, o piuttosto, per essere più precisi, benché ciò riesca strano, di un'immensa macchina di nuovissima costruzione che abbia assurdamente afferrato, maciullato e inghiottito, sorda e insensibile, un Essere sublime ed inestimabile: un Essere che da solo valeva l'intera natura con tutte le sue leggi, tutta la terra, la quale forse fu creata unicamente perché quell'Essere vi facesse la sua apparizione! Da quel quadro pareva esprimersi, e comunicarsi involontariamente a te, questo concetto appunto di una forza oscura, insolente ed assurdamente eterna, a cui tutto è soggetto»⁹.

Ippolít non comprende come l'armonia del mondo possa essere stabilita sul dolore, sulla bruttura e sulla morte. Una simile armonia non gli interessa e ne prende le distanze, avvertendo di non essere re-

⁸ FÉDOR DOSTOEVSKIJ, *L'idiota*, op. cit., p. 403.

⁹ *Ib.*, p. 404.

sponsabile di ciò che non può comprendere. E così - commenta H. U. von Balthasar - «egli rinnega, come poi farà Ivan Karamazov, la sua approvazione a questa armonia cosmica e restituisce il suo “biglietto d’ingresso” nella beatitudine eterna mediante l’unica azione con cui egli potrebbe essere in grado forse di disturbare l’armonia o comunque di protestare contro di essa: il suicidio¹⁰. Il grande argomento estetico, passato per le mani di Platone, Agostino, Boezio, Eriugena e Bonaventura, e poi ancora Bruno, Hölderlin, Hegel, ha perduto la sua efficacia. Al secolo XIX attraverso la bellezza del mondo non traspare più nulla o quasi di divino»¹¹.

~ Di contro alla visione espressa da Ippolít e ai suoi sentimenti si erge pulsante di amore il cuore del principe Myškin, che ha il dono di leggere nei cuori dei suoi simili senza mai giudicarli. In lui eccelle la capacità di entrare in comunione con loro, ma più ancora di *sentire* di «essere loro» anche nella colpa pur essendo senza colpa e sebbene della realtà che lo circonda, insieme al destino che gli è affidato, anche a lui non sia dato di comprendere ogni aspetto.

D'altronde il creatore di un simile personaggio muoveva dall'intenzione ben precisa di rappresentare un uomo che fosse l'immagine della bellezza e della perfezione, avendo in mente come ideale la figura di Cristo e considerando la sua incarnazione un miracolo sconfinato in quanto apparizione del bello. Egli non intendeva mostrare il ripetersi del medesimo miracolo o elaborare in forma narrativa una sorta di *imitatio Christi* mediante la testimonianza di un suo seguace, ma far risplendere il riflesso di quel miracolo su un personaggio che, toccato da una grazia misteriosa e lieve, ne fosse il simbolo vivente nella polifonia del romanzo, concreto nella sua soggettività autonoma e libera, eppure profondamente allusiva.

In Myškin vi è infatti un'allusione alla κένωσις con l'abbassamento della sua umanità di alto stato sociale qual era il casato principesco della sua provenienza allo stato di malattia nella forma di idiozia. Nel contesto letterario entro cui tale malattia viene esplicitata, l'idiozia è

¹⁰ Qui si deve aggiungere: sebbene con un tentativo pratico che non andrà ad effetto.

¹¹ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. V: *Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna*, op. cit., p. 175.

per lo più da intendersi come artificio per svelare una condizione esistenziale che rende la vittima estranea alle ragioni d'un mondo che vuol sempre trionfare anche quando è senza ragioni.

Vi è un'allusione al primato dell'ἀγάπη che lo libera dalle passioni, dal senso del possesso e gli fa dimenticare il male che subisce. Per questo Aglaja gli può dichiarare: «Io vi considero come l'uomo più onesto e veritiero che ci sia, più onesto e veritiero di tutti, e [...] se è vero che siete malato di mente [...], in cambio l'intelligenza principale in voi è migliore che in tutti gli altri»¹².

Vi è poi un'allusione al suo porsi quale *signum contradictionis* (σημείον ἀντιλεγόμενον), per ricorrere a un'espressione dell'evangelista Luca quando riporta la profezia di Simeone sul bambino Gesù portato al Tempio: «Egli è qui per la rovina e la resurrezione di molti in Israele, segno di contraddizione perché siano svelati i pensieri di molti cuori» (Lc 2,34-35; cf. inoltre 12,51 e Mt 10,34-36). Anche Myškin sconvolge la storia dei personaggi che incontra, poiché con la sua semplice presenza capace di essere ingenuità amante suscita in loro una spinta all'auto-identificazione, e più in chiave spirituale che non in chiave psicologica.

Vi è infine un'allusione al *Mysterium Crucis*, dato non solo dal rimando al quadro del Cristo depresso dalla croce, ma dai vari passaggi della trama che lo vedono vittima di derisione e di umiliazione, fino al simbolico scambio delle croci tra lui e l'avversario Rogožin, croci che entrambi portano appese al collo, prefigurazione del tragico epilogo del romanzo, quando l'innocente e l'assassino vengono ritrovati accomunati in un abbraccio. Qui l'amore raggiunge la manifestazione suprema. «Tutta l'essenza del cristianesimo, tutto il concetto di Dio, tutto il pensiero fondamentale di Cristo è nei significati di questa parola, se l'amore viene compreso in questa profondità: come comunione con il peccatore, come comunione con la sua colpa senza volontà di distinzione e come scambio delle croci con lui, come Venerdì Santo, quando l'amore morì la morte del peccato con il peccato e per il peccato»¹³.

¹² FĚDOR DOSTOEVSKIJ, *L'idiota*, op. cit., p. 404.

¹³ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. V: *Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna*, op. cit., p. 181. Per quanto riguarda l'allusione alla κένωσις, al pri-

~ Riassumendo: il romanzo *L'idiota*, uno dei capolavori dostoevskijani, muove dall'intenzione di rappresentare simbolicamente perfezione e bellezza in un uomo che, abbassato agli infimi gradini dell'umano, sia capace in quella condizione di far risplendere la luce suprema dell'amore e della donazione altruistica fino al sacrificio di sé. Stando alle apparenze, in lui non si danno né perfezione né bellezza. Ciò nonostante egli è un aprirsi continuo di risorse sotterranee la cui rivelazione smuove il mondo delle apparenze e mostra che proprio ciò che visibilmente o sensibilmente non manifesta forme di bellezza in realtà nasconde una miracolosa bellezza. Non è la bellezza della cosa che appare. È invece la bellezza dell'evento interiore d'amore che trasforma e dà forma al transito dell'essere umano nel suo cammino nel mondo.

«Non ha apparenza né bellezza / per attirare i nostri sguardi, / non splendore per provare in lui diletto» (Is 53,2), recita il *Quarto canto* del servo sofferente di Jahweh al quale si è fatto riferimento nel capitolo precedente. Lo stesso *Inno cristologico* di San Paolo presenta il Cristo, prima che nella glorificazione del risorto, nello stato di graduale abbassamento (κένωσις): Dio che si fa uomo, da uomo diventa servo e come servo si umilia ubbidiente fino alla morte più terribile e vergognosa (Fil 2,6-11).

Scriva il teologo Romano Guardini: «In un senso a lui solo appropriato, Dio sperimenta veramente nel mondo un "destino". Ed Egli è tale da poterlo sperimentare. E questo poter-sperimentarlo è l'ultima gloria, identica a quella data dal suo essere "l'amore". Il simbolo per eccellenza di questa realtà è la Croce. Chi lo manomette chiude il mondo in una totale incomprendibilità»¹⁴.

Croce e bellezza stanno sensibilmente in antitesi. Eppure... quanta bellezza è emersa in ogni luogo e in ogni tempo della storia attraverso la capacità degli uomini di trasfigurare se stessi, offrendosi in splendori di umanità, proprio nelle situazioni più drammatiche o tragiche che si sono riversate su di loro. Certo, accade anche il contrario,

mato dell'ἀγάπη, al *signum contradictionis* e al *mysterium crucis*, l'ispirazione è liberamente attinta dal saggio di GIUSEPPE CRISTALDI, *Esistenza e fede in Dostoevskij*, I.S.U. - Università Cattolica, Milano 1985, pp. 113-115.

¹⁴ ROMANO GUARDINI, cit. in H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. VII: *Nuovo Patto*, op. cit., p. 15 (in epigrafe).

ma questo non comporta l'irrealità del bello che si nasconde sotto le esplosioni del tragico, quanto piuttosto un aprirsi di polarità.

~ Probabilmente non è neppure soltanto un coronamento artistico il fatto che molti artisti abbiano cercato con la loro arte, nella raffigurazione del Crocifisso, di imprimere sul suo volto una bellezza espressiva intenzionata a suscitare vibrazioni interiori che a loro volta risuonano come se fossero l'eco di vibrazioni inascoltate dell'anima, o che gli stessi abbiano avuto l'ardire di destare lampi di luce per aprire gli occhi su visioni inesplorate. D'altra parte, già la storia della Passione di Gesù giunge a noi attraverso il filtro recettivo e interpretante dei suoi narratori. Allora perché non manifestare o rappresentare in chiave segnatamente personale quel mistero umanamente toccante, sempre simile a scintilla da cui si sprigionano fuochi spettacolari?

S'aggiunga che, se la crocifissione di Gesù è un fatto storico ben descrivibile e comprensibile, i *Vangeli* non descrivono la resurrezione come un fatto osservato, ma come un fatto constatato nei suoi effetti, dal sepolcro vuoto alle apparizioni del risorto. Queste ultime per di più non furono destinate a chiunque, ma solo a quanti ebbero il privilegio di essere sfiorati dalla grazia del mistero che loro stessi, testimoni di un miracolo, stentaron ad accogliere.

La resurrezione fa tutt'uno con il miracolo dell'amore che si palesa nella Croce e respira in forma di bellezza nascosta che solo una fede transustanziata in amore può davvero scorgere e testimoniare. Che molti vedano nella resurrezione il fondamento della fede è un fatto religiosamente comprensibile, ma il fondamento di questo fondamento resta l'amore del Crocifisso.

Si può mettere criticamente in dubbio la storicità della resurrezione, come fanno molti storici, filosofi e teologi. Non si possono però mettere in dubbio gli effetti significativi e trasformanti che l'annuncio (κήρυγμα) del Crocifisso-Risorto da due millenni va operando in molte coscienze, come pure le tante energie spirituali che fin dalla fondazione del mondo sembrano anticiparlo, quasi a rendere la Croce di quel Venerdì Santo un simbolo ontologicamente fecondo di tutta la sofferenza che accompagna il cammino della storia. Il mistero di morte e di vita che in un simbolo così tragico si nasconde attraversa infatti in una miriade di altre forme lo spazio-tempo dell'intera umanità. Ciò

mette in crisi chi mette in crisi il senso spirituale della resurrezione, senso che per il cristiano, congiunto all'impegno che ne deriva, precede la verifica del fatto: «μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες», «beati quelli che pur non avendo visto crederanno» (Gv 20,29).

Chi legge il romanzo *L'idiota* inseguendo la trama in attesa che il finale restituisca sorpresa in positivo ne resterà deluso. La parabola di Myškin si chiude in modo devastante, poiché egli torna ad essere vittima della condizione patologica dalla quale temporaneamente, ovvero appena per qualche mese, fu sollevato. La storia di un personaggio nel quale l'autore volle rappresentare un simbolo del Cristo non termina in una sfera di luce, ma nel buio dell'incoscienza. Quale spirito evangelico trattiene allora lo svolgimento della vicenda, dato il mancato riferimento alla svolta illuminante che nella narrazione sacra conclude invece la vicenda terrena di Gesù?

Myškin è un risorto nella misura in cui traduce l'estensione dei suoi giorni in una vicenda d'amore. Ci sarà pure una resurrezione finale che si può attendere senza poterla constatare, ma più che fungere essa da lievito dei giorni, è l'esperienza d'amore compiuta nei giorni ad esserne segno precursore. Il potere di una fede amante è già nella fede stessa. La svolta illuminante della resurrezione narrata nei *Vangeli* rimane mistero inoggettivabile. Allora perché stupirci se un finale a lieto fine viene evitato nella trama di una vicenda letteraria?

2. Bellezza come «paradigma del futuro»?

~ Le parole che sigillano il paragrafo precedente segnano il culmine di un percorso spirituale progressivo, fino ad essere totalizzante, entro una dimensione che sconfinava nella mistica, ma soprattutto chiede alla mistica di essere azione: «fede transustanziata in amore».

Tornando al tema della bellezza in chiave più diretta, occorre ridiscendere per non trascurare il nostro essere uomini sul piano empirico, dove la quotidianità si estrinseca in mille intrecci e non ci esonera da scontri, incapacità, fallimenti e molto altro. Qui più che mai la bellezza torna ad essere enigma, lontana dall'assumere la «forma» di bellezza nascosta sotto il mistero della Croce secondo gli abbozzi tematici esposti.

Un primo suggerimento è allora il seguente: mantenere la forma interrogativa circa la domanda sulla bellezza. Non «la bellezza salverà il mondo», decontestualizzando la frase e capovolgendola in positivo rispetto al luogo originario della sua apparizione, per di più senza specificare nulla a proposito della bellezza. Piuttosto fedeltà alla sua formulazione nativa: «Quale bellezza salverà il mondo?». La forma futura del verbo riconfigurata in domanda introduce il discorso sulla via problematica della ricerca di bellezza tra enigma e paradigma per l'avvenire, in una tensione tra passato che dispiega il presente e presente dal quale ci si augura il dispiegarsi di un certo avvenire.

~ La storia del concetto di bellezza nel pensiero dell'Occidente ha ottenuto definizioni eterogenee, quindi sospensioni o superamenti delle stesse, nuove riqualificazioni, intuizioni costantemente problematiche sospese tra enigma, ambivalenza e addirittura ambiguità.

Nella domanda su quale bellezza *salverà* il mondo, il verbo al futuro dice apertura e rimanda all'impegno verso l'oggetto da salvare, il *mondo*, che è sempre il mondo di un preciso oggi. Ma estremamente difficile risulta il tentativo di indicare *quale* sia la *bellezza* in grado di porsi a fondamento della sua salvezza.

Sul piano dell'esperienza immediata, pressoché tutti sono in grado di esprimere un loro sentimento o un loro concetto di bellezza, al di là del fatto di saperli formulare in parole riuscite o meno. Se così non fosse, il termine «bellezza» sparirebbe dall'uso linguistico. *Pulchrum est quod visum placet* (San Tommaso) rimane forse la definizione più classica e la più comune. Una definizione che non definisce, ma allarga all'infinito lo spettro semantico del concetto di bellezza. Tale allargamento consente alla bellezza, comunque sia intesa, di non restare indipendente dalla soggettività di chi ne fa esperienza.

Se poi ci domandiamo come sia possibile agire nel mondo di oggi per preservare la bellezza di cui a diverso titolo abbiamo concetto, o per farla rinascere dopo averne insultata o annientata un'imponente dose tra consumi e rapacità, la reazione spontanea è quella di un angosciante, terribile disorientamento. Ciò accade non appena si abbia il coraggio di guardare fuori dalla piccola conchiglia dell'io, o dall'appartenenza a gruppi sociali ancora fortunatamente ancorati ad una sorte che si fa sempre più precaria.

In linea diretta il riferimento va alla bellezza sensibile, ma la sua distruzione è segno di una distruzione che risiede più a monte e significa distruzione in un ordine spirituale. Perché pur continuando a distinguere convenzionalmente in sede di linguaggio il piano sensibile da quello spirituale, in realtà più che affermare che la loro relazione è inscindibile si dovrebbe imparare a considerarli un unico piano.

Ciò che umanamente è empirico trova fondamento in ciò che è noosferico. Ciò che accade sotto i nostri occhi in basso appartiene ad una sfera più alta e profonda della quale purtroppo e per disgrazia possiamo restare inconsapevoli. Guardare il quotidiano significa aver a che fare con il trascendente, inteso come ciò che rende possibile la mirabilità del mondo in quanto costante provenire alla complessità ed armonia delle sue forme. Per questo il primo luogo di appello alla consapevolezza sorge dallo sguardo sulla quotidianità, che in misura più ampia, ai fini del discorso in svolgimento, comporta altresì uno sguardo da più punti panoramici sulla drammatica o addirittura già tragica attualità, quel mondo del quale, invece che custodi, abbiamo preferito farci padroni. Ciò però non comporta dimenticare, idealmente congelando, quali sono (o sarebbero) le sue enormi potenzialità per trasformare il nostro pianeta in una piena espressione di bellezza, il mitico paradiso terrestre.

~ Il progresso esponenziale di scienza e tecnologia che a partire dall'Ottocento invase le società opulente, fomentò in molti l'attesa di un mondo migliore, accompagnato soprattutto da un benessere materiale capace di sopprimere le ingiustizie sociali e di instaurare un'uguaglianza tra i popoli mai avvistata nella storia precedente. Se i due conflitti mondiali del secolo scorso misero in crisi quell'attesa o la arrestarono almeno in parte, i primi decenni a ridosso del Secondo Conflitto Mondiale si caratterizzarono per essere nuovamente un tempo di speranza e di fiducia nell'avvenire, dove l'augurio di una pace duratura si accompagnava ad una prospettiva ideale di unità fra le nazioni pronte a collaborare per il benessere dell'intera umanità.

Il *boom* economico che vi seguiva e il senso di crescente collaborazione che ne favoriva la riuscita indussero in molti la speranza in un progresso che mantenesse all'infinito pace, benessere ed unità fra le nazioni. Quel progresso parve addirittura essere l'espressione della

punta suprema resa possibile da un'evoluzione naturale giunta al suo culmine in senso biologico e, conseguentemente, noosferico. Il successo di grandi esperimenti, dovuti soprattutto al progresso tecnologico con innovazioni sorprendenti e dal potenziale illimitato, ne pareva la conferma.

~ È stato ed è veramente così? O non dobbiamo oggi constatare che si trattò di una grande illusione e, sul piano noosferico, di un ingente fallimento e perciò di delusione? Che cosa possiamo effettivamente constatare se riconduciamo il discorso al rapporto tra Noosfera e Natura?

Mai come nell'ultimo quinquennio l'impianto del progresso tecnologico che da oltre un secolo e mezzo abbiamo messo in piedi e diffuso su scala planetaria si sta rivelando, metaforicamente discorrendo, un dio benefico soltanto per una parte esigua dei residenti sul globo terrestre e un mostro diabolico per i più. Un mostro che probabilmente, continuando sulla scia che non siamo capaci di interrompere, tale sarà in definitiva per tutti.

Principale indiziato è senza ombra di dubbio l'inquinamento, un insulto imperdonabile e chissà fin dove rimediabile a quella bellezza ed armonia della natura che da sempre incanta gli esseri umani, compresi quasi tutti coloro che mettono in crisi la definibilità del concetto di bellezza. La sua estensione ha ormai raggiunto ogni livello del cosmo dove l'azione umana è riuscita a penetrare: spazzatura spaziale oltre l'atmosfera, buco dell'ozono nell'atmosfera, suolo terrestre e sottosuolo con depositi deleteri di rifiuti di ogni tipo, acque sorgive e distese marine.

La desertificazione in nome degli interessi economici di pochi è un'altra forma di violenza inferta a madre natura, come se graffiare in molte parti il corpo di un vivente non avesse conseguenze per la sua salute. E che dire della cementificazione, creazione di enormi termosifoni a cielo aperto, con dispendio di terreno effettuato tra indifferenza ed estrema irrazionalità, oltre al connesso spreco di spazi inutilizzati, come se l'area del pianeta si estendesse su una sfera a superficie inesauribile?

Persino i cimiteri, invece di sorgere come giardini fioriti ai margini dei centri abitati per custodire in un silenzio santo il ricordo di

persone care, son divenuti ammassi brutali di cemento, di pietra e di marmo, come se per loro tramite si potesse evitare quella legge fondamentale della natura qual è il riciclo salutare della vita.

Lo sperpero di materiale sintetizzato da componenti naturali e non smaltibile se non a lunghissime scadenze, sperpero fondato sulla sfacciata insipienza dell'usa-e-getta, costituisce uno scandalo agghiacciante se si considera che le risorse del nostro pianeta hanno un limite. In poco meno di due secoli abbiamo consumato più risorse di quante ne siano state consumate nel restante tempo dell'umanità. Quale il nostro senso di rispetto per le generazioni future, quelle che seguiranno a quanti, nonostante le apocalissi imminenti, hanno ancora voglia di intravedere per l'avvenire un destino?

Una serie di fattori, tra ipotesi avanzabili e fenomeni non sempre percettibili, stanno all'origine di manifestazioni di violenza che raggiungono i fronti più disparati, dai soprusi delle *baby gang* ai femminicidi, dalle organizzazioni criminali alla disonestà e ai tradimenti nei rapporti interpersonali, dall'isolamento degli anziani al maltrattamento riservato a molti bambini, dallo sfregio perpetrato su opere d'arte alla sofferenza gratuitamente inflitta per ignoranza e insensibilità a forme di vita non umana, ma senza le quali la terra non manterrà l'equilibrio svelato agli occhi di chi sa ammirare. Spettacoli di violenza sempre più frequenti sembrano accadere come se un potente virus o uno spirito malefico s'aggirasse nell'aria per intervenire inavvertitamente in qualunque tempo e in qualunque luogo, lasciandoci senza parole o con parole di circostanza a stragi avvenute.

Vi sono poi i grandi fenomeni che da sempre flagellano l'umanità, ma che oggi assumono proporzioni di enorme vastità per i mezzi di cui disponiamo e per la configurazione globale raggiunta. Sono i fenomeni estesi dalle guerre che convertono in principio di devastazione risorse che sarebbero utilizzabili per il benessere comune, alle migrazioni insostenibili guidate da interessi sia politici che malavitosi accompagnati da altisonanti principi di ipocrisia.

Lo sfruttamento dei migranti determina un riassetto delle società benestanti che richiama, sia pure in modalità differenziate, l'antico sistema schiavile: per sostenere il lusso di chi non è più capace o non è più disposto a compiere lavori pesanti, è necessario ricorrere alla mano d'opera dei più poveri e disperati, plaudendo al loro contributo

quasi fosse una missione caritatevole. E che dire di quanti, tra loro, clandestini o non disposti all'integrazione, per sopravvivere inclinano ad atti di violenza o ad azioni illegali, mentre i governanti litigano tra loro su soluzioni che finora da ogni parte si dimostrano incapaci di intraprendere in modo concorde ed esauriente?

A incorniciare il triste quadro avanza sempre in crescendo la burocrazia, spesso vergognosa e del tutto inutile, un sovramondo che aggrede il mondo, con spreco di tempo e di risorse umane orientabili ad attività migliori e indispensabili. Innegabile il suo contributo all'aumento dell'inquinamento per i numerosi spazi fisici che la sua sistemazione richiede, dalla costruzione degli edifici al loro uso e alla loro manutenzione, oltre gli spostamenti giornalieri di chi deve viaggiare per raggiungere la postazione di lavoro.

Non è da meno il sovramondo virtuale, miracoloso e stupendo per un'infinità di aspetti, ma al contempo infernale per una corrispondente infinità. Un mondo che spesso crede di sostituirsi al mondo reale e addirittura ritiene di fungervi da rimedio se e quando il mondo da cui deriva viene distrutto. Purtroppo, però, anche il mondo virtuale necessita di risorse naturali da trasformare e poi smaltire. Se però a partire da oggi non si tien conto di questo dato, si pongono fin da remoto le condizioni della sua futura crisi.

Cambiamento climatico, scioglimento dei ghiacciai, innalzamento degli oceani, calure insopportabili, uragani ed alluvioni, siccità, crisi idriche e carenze alimentari, malattie che ne derivano, incendi generati da mano umana criminale ma facilitati da squilibri naturali conseguenti ai nostri comportamenti, esplosioni di epidemie su uomini ed altri viventi, alcuni terremoti per i quali, a prescindere dalla loro più leggera entità rispetto ai terremoti di natura più devastante, forse non per sempre si potrà continuare a pensare che, tra sottrazione di risorse del sottosuolo ed esperimenti di esplosioni sotterranee, la mano dell'uomo resti ininterrottamente innocua... sono, come una zappata sui piedi, il bel regalo che ci stiamo facendo. E l'elenco si potrebbe allungare verso chissà quanti ulteriori scogli.

Consapevoli di questo disastro e informati che urge una non rinviabile inversione di rotta, ci diamo ancora lunghe scadenze per seguitare come siamo incamminati per un tempo che pensiamo limitabile invece che scaduto. Intanto constatiamo che solo qualcuno, per

esprimerci nuovamente in metafora, intraprende a versare qualche secchio di acqua pulita negli oceani inquinati. Ma... per quanto tempo ancora il ciliegio fiorito nell'ultima primavera continuerà ad ingemmersi dinanzi all'insulto umano?

Se si ha il coraggio di non rimuovere la situazione che stiamo attraversando, sembra di trovarsi su un aereo che, perdendo quota, sta precipitando mentre come viaggiatori sentiamo ancora l'ebbrezza del volo e spingiamo lo sguardo sull'orizzonte lontano, che però diminuisce a velocità supersonica. Intanto la maggior parte dei *potenti*, i signori della Storia, si mostrano indifferenti e paradossalmente si fingono *impotenti*, quando invece sono direttamente complici riguardo le catastrofi imminenti, ancorati alle loro ricchezze e alla loro presunta sicurezza. Contemporaneamente, davanti ai disastri che avanzano imperterriti, dati molti comportamenti vien da pensare che ci sia chi ne avverte la bellezza e ne goda, similmente a quei generali militari che, in stato di guerra, dopo aver massacrato centinaia o migliaia di innocenti, contemplanò la strage e se ne allontanano cantando.

I focolai di guerra sparsi ad ogni angolo del globo dicono che siamo ben lontani da quell'unità dei popoli, da quella solidarietà dell'umanità, grazie a cui essa potrà continuare a vivere, o sopravvivere, solo se davvero si renderà conto di abitare una casa comune, un sistema organico e indivisibile. La storia contemporanea pare attestare l'impossibilità di un così nobile ideale, come se l'ideale fosse destinato ad essere un sogno nella mente di sognatori agguerriti.

Di fatto è proprio la storia dell'ultimo secolo ad attestare che tra i popoli, le etnie e le nazioni l'unità si è raggiunta o conservata quasi esclusivamente sotto regimi dittatoriali. Quando la dittatura viene abbattuta o per mancanza di forze s'estingue, l'unità s'infrange. Caso emblematico è il caso della ex-Jugoslavia: esaurita l'unità forzata sotto le redini del dittatore, gli impulsi individuali scatenarono conflitti sanguinosi, atroci e inenarrabili, tra rivendicazioni di identità inconciliabili da parte di esponenti delle varie etnie.

Non si può scordare che grandi potenze tengono oggi assopiti sotto la forza della dittatura numerosi conflitti latenti ed esplosioni di identità per nulla facilmente armonizzabili. La maggior parte dei cittadini del pianeta vive non solo in condizioni di povertà o di miseria, ma sotto la tirannide.

~ Come si può essere felici in un mondo pervaso da così tanta infelicità e tristezza? Quale bellezza, dunque? Quale impegno? Quale azione?

Interrogativi destinati a rimanere aperti. Anche nel luogo della sua apparizione la domanda «Quale bellezza salverà il mondo?» non riceve risposta, se non la luce della testimonianza avvolta dal silenzio della parola. E un rimando alla Croce, con il Cristo cadavere deposto.

Sotto il peso della Croce e il dolore dei suoi chiodi, a causa degli uomini, come sempre nella storia, stanno molti uomini. Ma oggi più che mai, insieme agli uomini, sulla Croce giace sanguinante l'intero creato. E quanta parte delle sue risorse viene trasformata e utilizzata per costruire e dare forma sempre più perfetta ad una nuova versione della croce lignea: si pensi, limitando il riferimento a un solo esempio, al dispendio di energie nella corsa agli armamenti con i conseguenti effetti anti-ecologici del loro uso. Oltre al massacro di viventi e natura, essi costituiscono divieto al soddisfacimento delle necessità essenziali di molti.

Certo, al di là del richiamo alla Croce che contestualizza il richiamo dostoevskijano sopra riportato e la sua applicazione al drammatico presente, la bellezza, comunemente intesa come armonia ed equilibrio, è ciò che preserva il mondo nel suo originario essere donato.

Simile prospettiva viene però aggredita dal fronte di quel «*pulchrum est quod visum placet*» sotto la cui varietà troppi esseri avvertono fascino nel mandare in frantumi armonia ed equilibrio, mentre esclamano «*Che bello!*» in un'estasi di godimento. La violenza gratuita e onnipresente ne è la prova lampante e inconfutabile.

Eppure nonostante la violenza, come già detto ed è opportuno ribadire - e preservandoci dal cadere in una sorta di celebrazione del negativo -, quanta solidarietà e addirittura quanto amore emergono nelle situazioni umanamente più disastrose e intollerabili, quanto cambiamento di rotta e innalzamento di umanità in singoli individui quando la cosiddetta vita normale viene interrotta e si aprono gli occhi sulla sofferenza non solo propria, ma, magari attraverso la propria, soprattutto su quella altrui! È forse questa la bellezza che salva il mondo, la bellezza che in condizioni di brutalità continua a preservare una testimonianza di amore e di cura del creato, dove il sacrificio dell'individuo contribuisce alla vittoria di una causa più alta di sé. Essere par-

tigiani della causa e del trionfo del bene quando tutto sembra perduto, mentre il fuoco dello spirito che giace sotto le braci di ogni distruzione rimane desto ed agisce: questa fiducia e questa azione respirano ovviamente sotto l'augurio che la forza della bellezza in sostanza di amore si riversi anche come riflesso nella costituzione del mondo esteriore, poiché la natura rimodellata dall'uomo si rappresenta come riflesso della natura che struttura il divenire interiore dell'uomo.

3. Bellezza in prospettiva evolutiva con richiamo a Teilhard de Chardin

~ La parola «bellezza» è parola che nel linguaggio teilhardiano ricorre con riferimenti di passaggio in contesti dove però tale tematica non viene trattata in forma di svolgimento fondamentale. Ciò nonostante, con precauzionale analogia, si può far valere anche per l'opera di Teilhard quel che H. U. von Balthasar osserva a proposito del Nuovo Testamento, testo che per lo più non ricorre a questa parola, eppure lungo l'intero corso del suo svolgimento «è riversato un lume di bellezza»¹⁵.

A Nant-le-Grand, prima dell'attacco presso Verdun del Forte di Douaumont, il 14 ottobre 1916 Teilhard narrò della circostanza in cui avvertì tramite una visione interiore la potenza del *Cristo* che si manifesta *nella Materia*¹⁶. L'autore contemplava un quadro del Cristo con il cuore offerto agli uomini. Era la rappresentazione di un Corpo rigido che nella visione subiva una metamorfosi e pian piano s'irradiava all'infinito. Ora l'Universo si faceva vibrante di un moto che emanava dal cuore di Lui.

«In uno scintillio inesprimibile, sull'immutabile fisionomia di Gesù, brillavano le luci e i colori di tutte le nostre bellezze. [...] Queste innumerevoli sfumature di maestà, di soavità, di fascino irresistibile, si susseguivano, si trasformavano, si fondevano le une nelle altre, in

¹⁵ HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. VII: *Nuovo Patto*, Jaca Book, Milano 1977, p. 24. (Espressione già citata in altro contesto: cf. cap. I, nota 2).

¹⁶ Il passo è già stato ripreso in modo specifico nel primo volume di *Evoluzione ed Universo*, cap. III, § 6: *Il Cristo universale*», pp. 162 ss.

un'armonia che pienamente mi soddisfaceva. E sempre, dietro questa superficie mobile, - sostenendola ed anche concentrandola in un'unità superiore, - fluttuava l'incomunicabile bellezza del Cristo. [...] Il centro dell'irradiazione e dello scintillio era nascosto negli occhi del ritratto trasfigurato. Sulla sontuosa profondità di quegli occhi passava, come un arcobaleno, il Riflesso [...] di tutto ciò che affascina, di tutto ciò che vive. [...]

Ora, mentre affondavo ardentemente lo sguardo nelle pupille del Cristo diventate un abisso di Vita affascinante ed infocata, ecco che, dal fondo di quegli stessi occhi, vidi salire come una nuvola che offuscava e sommergeva la varietà testé descritta. Un'espressione straordinaria ed intensa si estendeva via via sulle varie sfumature dello sguardo divino, dapprima impregnandole, poi assorbendole. E rimasi sbalordito. *Non riescivo, infatti, a decifrare quell'espressione finale che aveva dominato tutto e riassunto tutto. Mi era impossibile dire se tradisse un'ineffabile agonia oppure un eccesso di gioia trionfale! - So soltanto che più tardi m'è sembrato intravederla di nuovo nello sguardo d'un soldato morente. Subito, i miei occhi si velarono di pianto*¹⁷.

Il resoconto prosegue con il riferimento a Colui che è il centro e il dettaglio di tutto ciò che esiste, un Dio che è «Amore personale e Potenza cosmica», che per essere raggiunto fino alla piena realizzazione dell'unità con Lui richiede l'impegno umano attraverso le lotte, la ricerca, «le miriadi di anime da perfezionare e da guarire», all'interno di un Universo nel quale Egli, «l'Essere eterno *in Sé*, è dovunque in formazione *per noi*»¹⁸. Il Cristo presente nella Materia è forza universale e totalizzante che, per quanto lo scenario dell'Universo sia cosparso di forze avverse, nessun ostacolo potrà inabissare o inaridire.

Questo brano acquista particolare consistenza e significato se si considera il momento della sua stesura, ossia, come già riferito, poco prima che l'autore venisse inviato ad un assalto bellico. Assalto al quale si dispose a partecipare in una fusione di passione umana e di adorazione, fiducioso nell'indissolubile divenire di Dio attraverso il divenire del mondo.

¹⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Il cuore della Materia* (1950), Queriniana, Brescia 1993, 2015⁴, pp. 55-57.

¹⁸ *Ib.*, p. 57.

~ La presenza del Cristo universale impregna la Materia in ogni aspetto della sua manifestazione, come ben traspare dal celebre *Inno alla Materia* composto a Jersey l'8 agosto 1919.

«Aspra Materia, sterile gleba, dura roccia». «Pericolosa Materia, mare violento, indomabile passione». Realtà capace di «attacchi» e di «strazi». Eppure, da altro versante, «potente Materia, Evoluzione irresistibile, Realtà sempre nascente», «inesauribile capacità di essere e di trasformazione in cui germina e cresce la Sostanza eletta», «Ambiente divino, carico di Potenza creatrice, Oceano mosso dallo Spirito, Argilla impastata ed animata dal Verbo incarnato», alla quale l'estensore dell'*Inno* si rivolge dicendo: «Bisogna che ti sublimiamo nel dolore dopo averti voluttuosamente stretta tra le nostre braccia». Quindi la conclusione: «Portami su, o Materia, attraverso lo sforzo, la separazione e la morte, - portami dove sarà finalmente possibile abbracciare castamente l'Universo»¹⁹.

In poche righe collocate in appendice l'autore accenna al pianto di qualcuno e a un mantello che giace per terra. È un probabile riferimento all'episodio biblico in cui il profeta Elia, rapito in un turbine verso il cielo, lascia cadere il proprio mantello che viene raccolto dal discepolo e servitore Eliseo il quale, poco prima che Elia fosse portato lontano da lui, gli aveva domandato di ricevere in eredità una parte del suo spirito (II Re 2,1-18). Una lettura cristologica del brano guarda al profeta Elia come a prefigurazione messianica e vede nel mantello che lo avvolgeva e lasciato a terra l'eredità spirituale da raccogliere e proseguire. Chi si schiera con il Dio venuto tra gli uomini è chiamato a continuare nel mondo e attraverso il mondo la sua opera di purificazione, di salvezza e di abbellimento.

~ Altrettanto celebre è lo scritto, datato «Ordos 1923», composto nelle steppe dell'Asia, nella Cina nord-orientale, quando senza pane, senza vino e senza altare, lui, sacerdote in mezzo a una schiera di miscredenti, si trovava a celebrare il mistero eucaristico. Lo scritto porta come titolo *La Messa sul Mondo*, un titolo emblematico della situazio-

¹⁹ Ib., pp. 64-65. L'*Inno alla Materia* è integralmente riportato nel primo volume di *Evoluzione ed Universo*, cap. II, § 8: «L'azione e la preghiera umana immerse nell'*Inno dell'Universo*», pp. 94-95.

ne di carenza che avvolgeva l'autore²⁰. Così, elevandosi al di sopra dei simboli sensibili, la sua offerta sacerdotale s'indirizzava alla trasparente maestà del Reale e guardava alla Terra intera come a un grande altare su cui deporre ogni lavoro e fatica del Mondo.

Alcuni passaggi significativi di un brano a così alta densità mistica meritano di essere ascoltati, specie per quel costante rimando a un senso finale del tutto che si apre grazie all'attraversamento coraggioso di aspetti anche opposti del Mondo inteso e vissuto quale «Ambiente divino».

«Ricevi, o Signore, questa Ostia totale che la Creazione, mossa dalla tua attrazione, ti presenta all'alba nuova. Questo pane, il nostro sforzo, non è di per sé [...] che un'immensa disgregazione. Questo vino, il nostro dolore, non è purtroppo sinora che una bevanda dissolvente. Ma, in fondo a questa massa informe, tu hai messo [...] un'irresistibile e santificante aspirazione che, dall'empio al fedele, ci fa tutti assieme esclamare: "O Signore, rendici uno!"»²¹.

«Su ogni cosa che, in questo giorno, germinerà, crescerà, fiorirà e maturerà, ripeti: "Questo è il mio corpo!". E su ogni morte che si prepara a rodere, a guastare, a stroncare, ordina (mistero della Fede per eccellenza!): "Questo è il mio sangue!"»²².

«Poiché il Termine verso il quale si muove la Terra è al di là non solo di ogni cosa individuale, bensì dell'insieme delle cose; poiché l'impresa del Mondo consiste non già nel generare in se stesso qualche Realtà suprema, bensì nel consumarsi per unione in un Ente preesistente, ne consegue che, per accedere al Centro ardente dell'Universo, non è sufficiente che l'Uomo viva sempre più per se stesso e che consumi la sua vita per una causa terrestre, per quanto essa sia nobile. Il Mondo non può finalmente raggiungerci, o Signore, che attraverso una specie d'inversione, di capovolgimento, di ex-centrazione, ove si annulli, per un momento, non solo la riuscita individuale, ma l'apparenza stessa di un qualsiasi vantaggio umano. [...] Raccogliendo nel calice

²⁰ Di questo testo, ampi stralci sono già stati riportati nel primo volume di *Evoluzione ed Universo*, cap. II, § 8: «L'azione e la preghiera umana immerse nell'Inno dell'Universo», pp. 96-101.

²¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *La Messa sul Mondo* (1923), in *L'Inno dell'Universo*, Il Saggiatore, Milano 1972, p. 18.

²² *Ib.*, p. 21.

l'amarezza di tutte le separazioni, di tutte le limitazioni e di tutti i decadimenti sterili, tu ce lo porgi: "Bevetelo tutti"»²³.

«Con le attrattive delle creature e con la loro insufficienza, con la loro dolcezza e con la loro malvagità, con la loro deprimente debolezza e con la loro terribile potenza, mirabilmente combinate con la tua attrazione, esalta e disgusta, o Signore, di volta in volta, il mio cuore. Insegnagli la vera purezza che non è una separazione dalle cose che c'indebolisce, ma uno slancio attraverso tutte le bellezze. Rivelagli la vera carità, quella che non è la paura sterile di fare del male, ma una vigorosa volontà di sfondare, tutti uniti, le porte della vita. Donagli, infine, [...] la beata passione di scoprire, di fare e di subire sempre più intensamente il Mondo, per penetrare sempre più profondamente in Te. [...] Al tuo Corpo, in tutta la sua estensione, ossia al Mondo diventato grazie alla tua potenza e alla mia fede il magnifico crogiuolo vivente in cui tutto scompare per rinascere, [...] io mi consacro per viverne e per morirne, o Gesù»²⁴.

~ I passi riportati sono sufficienti ad attestare il ruolo e l'importanza che assume per Teilhard lungo il corso dell'evoluzione il mistero del Cristo - e del Cristo che, pur senza allusione esplicita, nel triplice momento del divenire di croce-morte-resurrezione racchiude l'intero divenire del mondo. Con lo spirito dello scienziato che si sente tutt'uno con lo spirito del credente che porta in sé, egli cerca il più possibile di naturalizzare il Cristo, un'operazione teologica che su più fronti ha destato sospetti circa la sua ortodossia di pensatore e testimone cristiano-cattolico. Contemporaneamente, con lo spirito del credente che non può trascurare quanto gli detta lo spirito dello scienziato, egli cerca il più possibile di cristificare l'evoluzione, non lasciandola all'insignificanza, ma contemplandone anche gli aspetti negativi illuminati dalla luce emanata dal Crocifisso.

L'amorizzazione cosmica, suggestivamente descritta con esordio dall'unione di particelle subatomiche, culmina *come possibilità sublime* in quella tappa e meta evolutiva che egli denomina con il neologismo di «Noosfera». In tale fase il processo di unificazione diventa super-

²³ Ib., p. 30.

²⁴ Ib., pp. 35-36.

cosciente e quindi ha facoltà di essere più collaborativo che mai, per terminare a sua volta nel Cristo che, come amore supremo, svela la sua dimensione cosmica totalizzante.

«L'avvenire dell'Uomo» non si basa soltanto sul progresso tecnico atto a migliorare e potenziare i vari aspetti della condizione umana fino ad esprimere ciò che oggi viene chiamato il «transumanesimo». «Teilhard utilizza il termine "transumano" per indicare il traguardo ultimo dell'evoluzione umana che si realizza quando la dimensione spirituale acquista la propria autonomia e può sganciarsi dalle strutture materiali»²⁵. «L'avvenire dell'umanità è condizionato sempre di più dalle dinamiche spirituali che popoli, gruppi sociali, comunità familiari e persone singole espandono nel mondo. La possibilità di pervenire ai traguardi ulteriori è affidata ora alle decisioni consapevoli e libere dell'Uomo. La posta in gioco è la qualità del processo evolutivo della specie umana nella giustizia e nella pace»²⁶.

Siccome il fallimento di questo grandioso progetto è possibile e le cause che potrebbero provocarlo sono molteplici, a maggior ragione spetta all'uomo fiducioso il compito di assumersene la responsabilità e proseguire con passione e intelligenza l'opera intrapresa già prima che egli fosse.

4. La Noosfera e la comprensione del disegno del Mondo

~ Il termine «Noosfera», derivato da νοῦς («mente», «spirito») e σφαῖρα («sfera»), compare per la prima volta in Teilhard de Chardin nello scritto del 1925 intitolato *L'Ominizzazione*, dove egli parla dello «strato pensante della Biosfera», situata «oltre la Biosfera animale».

Sussiste per Teilhard un «disegno del Mondo» e il corso attuale dell'Umanità aiuta la comprensione dell'evoluzione biologica che originò la Biosfera. Nell'apparire e nel succedersi di etnie e di civiltà, tra il loro diffondersi, intrecciarsi e scomparire, «la lunga serie degli insuccessi vitali»; ma infine, «al di sopra di questa neomateria in co-

²⁵ Dal *Saggio introduttivo* di CARLO MOLARI all'opera di TEILHARD DE CHARDIN, *L'avvenire dell'uomo*, Jaca Book, Milano 2011, p. XXIX.

²⁶ *Ib.*, p. XL.

stante via di formazione e di rigetto, ecco l'immensa e antica Materia che ricompare. Come un velo altrettanto imponderabile quanto quello dell'Inorganico, il determinismo dei grandi numeri e gli attriti dolorosi degli insiemi disorganizzati coprono e livellano, sotto una maschera impassibile di leggi statistiche, lo strato intimo e vibrante della Noosfera»²⁷.

Entità emergente, la Noosfera indica quindi la sfera umana «della riflessione, dell'invenzione cosciente, dell'unione sentita delle anime», sicché «la coscienza terrestre è acceduta a un piano nuovo. [...] Con la riflessione ha contemplato se stessa. Con l'invenzione si è ritrova-

²⁷ TEILHARD DE CHARDIN, *L'ominizzazione*, in *La visione del passato*, Jaca Book, Milano 2016, p. 61. Nella conferenza tenuta a Pechino il 15 novembre 1942 dal titolo *Il posto dell'Uomo nell'Universo*, Teilhard definisce la Noosfera «questa formidabile ipercellula, questo cervello di cervelli, questa "Noosfera" intessuta da tutte le intelligenze insieme sulla superficie della Terra» (ib., p. 219), «quest'aureola di energia pensante» (ib., p. 222), mentre nella breve pubblicazione del 1952 *Ominizzazione e speciazione* ne parla come di «una rete biologica autonoma di dimensioni planetarie» (ib., p. 254). Il tema viene più specificamente trattato nel breve saggio del 1947 *La formazione della "Noosfera"*. *Una plausibile interpretazione biologica della storia umana* (in *L'avvenire dell'Uomo*, op. cit., pp. 131-155). Lo stesso termine viene da lui più sistematicamente usato nello scritto *La struttura filetica del gruppo zoologico umano* del 1951 (in *L'apparizione dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1979, pp. 163-204). Dopo la «Geosfera», termine usato per designare la materia inanimata, ovvero il mondo inorganico della pre-vita, e la «Biosfera», o mondo della vita, la «Noosfera» designa una nuova grande fase del progetto evolutivo, in sostanziale discontinuità con le fasi precedenti. Ecco alcune tra le descrizioni più significative che in questo elaborato, oltre ai numerosi riferimenti sparsi un po' ovunque nei suoi scritti, ne vengono effettuate: la possibilità di incrementare il potere dell'azione umana sull'evoluzione cosmica (p. 165); la possibilità di inserirsi ed orientarsi al meglio nella genesi del fenomeno umano «intellettualmente ed efficacemente, effettivamente e affettivamente» (p. 167); privilegio umano quella radiazione zoologica che «riesce a sfondare la superficie critica che separa psichismo semplice e psichismo riflesso» (p. 174); «rapida salita degli effetti psichici di socializzazione della Terra» (p. 183); «movimento tardivo, assiale ed esplosivo» (p. 184); «milioni di riflessioni che si cercano e si rinforzano a vicenda: gli albori di una riflessione collettiva, la penetrazione del Riflessivo nel Collettivo» (p. 189) grazie a cui, «economicamente e spiritualmente parlando, l'età delle civiltà è conclusa, e comincia quella della civiltà» (p. 191); trasformazione dell'energia umana che tende ad orientarsi nella forma della *Ricerca*, «un pugno di dilettanti solo due secoli fa... e oggi tutto un fronte di avanguardia per l'Umanità» (p. 195); avvenire di una cosmogenesi che, «dopo l'era delle evoluzioni subite, apre per la materia organizzata l'era dell'autoevoluzione nella direzione di un ultraumano» (p. 197).

ta capace di collaborare ai propri ulteriori progressi ed è diventata atta a vincere, attraverso la relazione e la simpatia spirituali, l'effetto dissolvente che accompagna ogni individualizzazione. *Con la cooperazione* si è mostrata come l'elemento possibile di una sorta di organismo superiore che si va costituendo uno a partire da tanti». Sono queste le tre proprietà fondamentali della Noosfera, una «forza immensa che l'Ominizzazione ha scatenato sul Mondo»²⁸.

Ora però emergono alla riflessione le problematiche. «Con la libertà di consentire o rifiutare l'impegno, l'Uomo ha la pericolosa facoltà di misurarsi con la Vita o di rifiutarla»²⁹. «La Vita che ci ha fatti quali siamo merita che la spingiamo più avanti? [...] In questo profondo e universale turbamento, dove troveremo la luce che ci illumini e la forza per seguire la luce? [...] Il fermento sociale che fa ribollire oggi i gruppi umani non potrebbe essere dominato e condotto se non da una fede più chiara e più cosciente del valore supremo dell'Evoluzione. [...] Il supremo interesse dell'attuale fase umana della storia terrestre è che la crisi morale da cui siamo colti si trovi compensata dal rinnovamento e dall'accrescimento sui nostri esseri di qualche pressione divina emanata da un Assoluto, sotto la doppia forma di una necessità e di un'attrattiva. Per far sì che la folla delle monadi pensanti continui ad assoggettarsi all'impegno per la vita, c'è un solo mezzo: far trionfare in esse la passione del Tutto sull'egoismo elementare»³⁰. E non basta. Occorre incrementare la consapevolezza dell'Evoluzione generale di cui le monadi sono parte.

Sorge però la domanda sul perché sottostare all'Evoluzione con tale consapevolezza se essa non cammina «verso qualche cosa che sia *per sempre*. [...]

- O la Vita non va verso alcun termine che raccolga e completi la sua opera, e allora il Mondo è assurdo, autodistruttore, condannato da quel primo atto di riflessione che lui stesso ha generato a prezzo di un immenso sforzo; e di nuovo è la rivolta, non solo più come una tentazione ma *come un dovere*.

²⁸ TEILHARD DE CHARDIN, *L'ominizzazione*, in *La visione del passato*, op. cit., rispettivamente p. 54 e pp. 63-64.

²⁹ *Ib.*, p. 65

³⁰ *Ib.*, pp. 66-67.

- O esiste Qualche Cosa (Qualcuno) in cui ogni elemento trovi gradualmente, nel suo riunirsi al Tutto, il compimento di ciò che di salvabile si è costruito nella sua individualità: e allora vale la pena di piegarsi e anche di votarsi alla fatica; ma in un impegno che assuma l'aspetto di un'adorazione»³¹.

Qui il passaggio dall'analisi del fenomeno umano sulla base di constatazioni scientifiche agli orizzonti della fede realizza un notevole salto. La riflessione che tende ad essere continuità non può evitare la differenza tra il dato (l'evoluzione in senso scientifico) e la supposizione (la finalità trascendente dell'evoluzione). Teilhard infatti ipotizza «un polo o centro superiore che diriga, sostenga e raduni tutto l'insieme delle nostre fatiche». Si esprime però in forma di domanda quando osserva: «Significherebbe andar troppo lontano e lasciare l'ambito sperimentale l'introdurre qui una nuova constatazione?». Quindi continua: «Questo centro divino, richiesto dalla natura delle cose per legittimare la nostra azione, non è esattamente Colui la cui influenza si fa positivamente sentire attraverso quella tendenza a maggior coesione, giustizia, fraternità, che da più di un secolo è il più rassicurante sintomo osservabile attorno a noi, nello sviluppo interiore dell'Umanità?». Poi ancora: «Nascono ovunque attorno a noi, nella politica, nel pensiero, nella mistica, aspirazioni unitarie che hanno come soggetto non ciò che è materiale e plurale, ma ciò che vi è di spirituale, di comune a tutti in ciascuno di noi». Ne consegue che una realtà più alta, un Termine ultimo, continuerà ad esercitare quell'attrazione grazie a cui si è realizzato il fenomeno umano, «superando da sempre i capricci del caso, il disordine della Materia, la pigrizia della carne e l'orgoglio dello spirito»³².

Analoghe conclusioni Teilhard esprime con intensità ancora maggiore parecchi anni dopo in uno scritto contenente una *Lezione* tenuta alla Sorbona. Ponendo il problema dell'estinzione o della trasformazione del *phylum* umano, egli scosta l'ipotesi di una «marcia all'indietro dell'ominizzazione» dentro un universo che «si rivelasse così impermeabile, così chiuso in avanti da lasciar prevedere la disgregazione totale, senza traccia alcuna, dell'intera sovrastruttura psichica in

³¹ *Ib.*, pp. 67-68.

³² *Ib.*, p. 68.

esso elaborata in miliardi di anni». Gli enormi sforzi richiesti dal riorientamento dell'evoluzione su scala noosferica esigono contemporaneamente «un'illimitata speranza di sopravvivenza per poter funzionare»³³.

Rendendosi conto dell'eccezionalità contenuta nella sua riflessione, che resta comunque una costante del suo pensiero aperto sulla fede, egli conclude osservando: «Singolare visione quella di un Universo in cui ogni pianeta pensante rappresenterebbe al suo termine, per concentrazione della sua Noosfera, un punto di emersione e di evasione fuori dall'involucro temporospaziale delle cose. Ma, a partire dal momento in cui si tenta decisamente d'individuare sino in fondo, nell'Umano, non già una modalità superficiale della Biosfera, bensì una forma superiore ed estrema assunta, per via evolutiva, dalla stoffa del Mondo, com'è possibile evitare prospettive di questa ampiezza? Tutta la fisica moderna ci insegna che, alle dimensioni del cosmico, solo il fantastico ha qualche possibilità di corrispondere al vero»³⁴.

~ Questa affascinante proposta è una prospettiva densa di conseguenze positive per chi vi si addentra con animo puro, ma certamente non scevra di problematiche sia dal punto di vista razionale, sia da quello esistenziale-esperienziale. La principale fra tutte e che tutte compendia consiste nella problematica del male deliberatamente compiuto a livello noosferico.

L'eccessiva fiducia riposta da Teilhard nelle potenzialità costruttive ed umanamente armonizzanti della Noosfera potrebbe rappresentare il limite della sua riflessione. Oggi più che mai la Noosfera mostra la sua terribile ambivalenza e non sembra affatto che le forze positive da essa scaturenti e dipendenti prevalgano su forze negative in senso dissolvente.

Certo, l'evoluzione è la crescita dell'armonia che fa essere il reale. E nell'armonia sempre più crescente e in discontinuità con gli strati evolutivi precedenti, come un tenero germoglio portato a maturazione, si manifesta la Noosfera. Ma poiché tutta l'armonia contiene in sé

³³ TEILHARD DE CHARDIN, *La struttura filetica del gruppo zoologico umano*, in *L'apparizione dell'uomo*, op. cit., pp. 202-203.

³⁴ *Ib.*, p. 204.

la possibilità dell'autodissoluzione, anche la Noosfera resta esposta al medesimo rischio. Essendo per di più la Noosfera un luogo di deliberazione di opposti, ecco che essa non è necessariamente restituzione di puro bene, per quanto in sé sia il bene per eccellenza, la possibilità della più alta armonia. Raggiunto infatti il livello noosferico, sul fior fiore dell'evoluzione si manifesta anche la più drammatica e tragica possibilità del male. Quale salvezza? Quale innalzamento ad un *per sempre*?

Ma incalzano ulteriori domande. L'interconnessione planetaria di oggi, grazie alle numerose e straordinarie forme di comunicazione, sta forse realizzando gli ideali e le speranze prospettate da Teilhard? Gli esseri umani hanno depresso veramente il senso della loro individualità atta ad esprimersi nella forma più diretta come egoismo? Le civiltà stanno davvero collaborando per la nascita di una civiltà che, pur mantenendo il senso delle identità e delle differenze delle tradizioni di provenienza, possa esprimere quell'unità che non solo le fa vivere in pace, ma le fa tendere ad un'unica meta? O la loro collaborazione non avviene che sul piano dell'invenzione e dell'uso di strumenti di comunicazione, pena restare o reimploedere nel proprio orizzonte non appena l'identità richiede di essere almeno in parte sfrondata per potersi relazionare con le varie forme dell'alterità?

~ Sarebbe disonesto, oltre che sintomo di vedute parziali e insostenibili, non considerare che c'è una consistente parte di umanità che giorno dopo giorno cammina per realizzare solidarietà e collaborazione con i propri simili, molto spesso anche al di fuori di ogni fede in qualche forma di «ultraumano». Anzi, non di rado è proprio la mancanza di tale fede che spinge ad agire per conferire senso e bellezza all'attimo presente come attimo vivente misteriosamente donato, visto che *oltre* quell'attimo la pura ragione non vede che oscurità e il sentimento non riesce ad attivare la fiducia in un *oltre*. Ma simili atteggiamenti esprimono modalità di attraversare il mondo che sono tutt'altro rispetto alla visione teilhardiana, non solo per l'assenza di ogni percezione della struttura cosmico-evolutiva, ma anche per una sensibilità di ben diversa natura.

A prescindere da considerazioni simili, occorre sottolineare il fatto che per Teilhard la coscienza umana costituisce il motore dell'evo-

luzione soprattutto dal momento in cui l'evoluzione opera il salto dal piano biologico a quello spirituale, perciò viene posta come fronte di avanguardia oltre che principale e inarrestabile agente di sviluppo. Senza questa veduta, intensificata fino al parossismo nei suoi risvolti positivi, non si comprende il valore che nelle sue riflessioni egli attribuisce al concetto di Noosfera. Ma per sollevare la Noosfera dal rischio di fallimento e da un avvolgimento nell'entropia Teilhard auspica la presenza di una forza attrattiva, un Assoluto personale e personalizzante, un Qualcuno, un «Colui» scritto con l'iniziale maiuscola. Detto in maniera più esplicita, occorre il miracolo del Cristo. Un miracolo che solo il salto qualitativo verso la fede, per quanto l'uomo sia nutrito di esperienza e di conoscenza del mondo, sa contemplare.

Oggi però anche il Cristo è dalla maggior parte degli esseri umani più abbandonato che mai. Abbandono non più solo del Padre suo e dei suoi primi discepoli, ma abbandono proveniente dalla gran parte dell'umanità, dove molti cristiani sono divenuti ex-cristiani e molti di quelli rimasti sono in profonda crisi, tra disorientamento e dubbio. Tuttavia il *Mysterium Crucis*, nei termini in cui Teilhard lo esprime celebrando *La messa sul Mondo* o in generale vi fa riferimento³⁵, è prospettiva adeguata per affacciarsi sulla contemporaneità, se non ancor più, almeno quanto lo è la sua fiducia nel contributo umano capace di riorientare la prora dell'evoluzione che però, senza una *chiamata dall'alto* impressa come *forza dal di dentro*, lascerà impotente ogni sforzo³⁶.

³⁵ «*Omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc. [...] Sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*»: «Tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto. [...] Ma lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi con gemiti insprimibili» (Rom 8,22 e 26).

³⁶ A supporto della visione appena esposta, merita consultare il testo di THOMAS M. KING, *Teilhard, il Male e la Provvidenza* relativo ad una Conferenza tenuta a Chantilly (France) nel settembre 1987 e poi all'Assemblea Generale dell'«American Teilhard Association» di New York nell'aprile 1988. Il testo fa costante riferimento a quei frangenti in cui Teilhard, di fronte a situazioni di male, di dolore, di insuccesso, di instabilità, di resistenza alla crescita e di morte intravede addirittura la «formula dell'evoluzione», affidando il tutto all'esplicarsi della volontà di Dio: anche la disfatta diventa segno di vittoria sotto la forza dell'ispirazione biblico-paolina: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* («Per coloro che amano Dio tutto concorre al bene» - Rom 8,23). È infatti soprattutto nei periodi di crisi e negli urti della storia che la «coscienza cosmica» si desta e scorge una «Luce superiore». Nelle situazioni più disagiate è offerta l'opportunità di crescere. Esperienze positive ed esperienze negative sono ugualmente

5. Corollario: fisica quantistica e coscienza

~ Se è vero che l'evoluzione punta alla Noogenesi e la Noogenesi costituisce il principio e la finalità insiti da sempre nel reale, meglio sarebbe esprimerci dicendo che l'evoluzione è fondamentalmente Noogenesi, anche se alla nostra osservazione non mediata appare più spontaneo vedere la rotta invertita e dire, inavvertitamente e non correttamente, che lungo l'evoluzione compare la Noogenesi.

In altre parole, se il percorso della Noogenesi in forma germinale accompagna e struttura la Cosmogenesi, e se la Cosmogenesi persegue una finalità, si può dire che è la Noogenesi in quanto Fine ad attrarre dall'alto per rendere possibile e dirigere la Cosmogenesi. È in questi termini che probabilmente viene espressa nel modo più autentico e sintetico l'ottica che soggiace e guida l'intero pensiero teilhardiano, al di là del fatto che quelle tappe vengano espresse come successione cronologica lasciando sotteso il loro significato ontologico.

~ Un'ottica se non simile quanto meno analoga, con partenza da prerogative diverse e con intenzionalità assai meno forti e specifiche, prive delle conseguenze e dell'impegno che la fede teilhardiana richiede, è espressa da uno scienziato dei nostri giorni. Il suo nome è Federico Faggin (*1941). In qualità di fisico e imprenditore, dopo anni di ricerche, di esperienze e di innovazioni tecnologiche (sviluppo dei microprocessori e architetture relative), viene indotto ad un ripensamento della scienza sulla base di una teoria della coscienza intesa come fenomeno puramente quantistico, unica per ogni singolo individuo in quanto non clonabile.

Sebbene nei suoi saggi e nelle sue conferenze egli sia mosso dall'intento di parlare con l'abito mentale dello scienziato, in realtà nelle sue esposizioni i confini con le grandi intuizioni filosofiche e spirituali si fanno molto labili, come dimostrano i costanti e numerosi riferi-

essenziali. Il più grande insegnamento di Teilhard consiste in un consiglio di ordine mistico: «Tutto ciò che capita è adorabile» - così consigliava ad amici nelle occasioni di perdita di una persona cara. Né va dimenticato quanto egli comunica con la stesura del celeberrimo capitolo *La divinizzazione delle passività* contenuto nel saggio *L'ambiente divino* (Il Saggiatore, Milano 1968, 1975²), ovviamente preceduto dal capitolo *La divinizzazione delle attività*.

menti a pensatori di ogni epoca, uomini saggi dell'antichità e dell'attualità, letterati, poeti e filosofi, nonché scienziati capaci di interrogarsi sul senso e sui limiti della scienza.

Alcuni passaggi di una sua recente pubblicazione, semplici stralci qui sotto riprodotti, sono degni di particolare attenzione per un curioso confronto con le intuizioni di padre Teilhard, fermo restando il fatto che nell'opera di entrambi si svolge molto di più.

* «L'unico modo possibile per spiegare come l'universo possa creare vita e coscienza è che l'universo sia esso stesso consapevole e vivo fin dall'inizio. Se si prende seriamente in considerazione questa ipotesi, e la si accetta, l'intera concezione della realtà viene trasformata, con enormi conseguenze positive che puntano a un futuro fantastico.

La creatività, l'etica, il libero arbitrio e l'amore gioioso possono venire solo dalla coscienza. L'immensa intelligenza meccanica al di fuori della portata del cervello umano può venire, invece, dalle macchine che noi creiamo. E la loro unione farà davvero la forza!»³⁷.

* «È sbalorditivo scoprire che un oggetto classico che pensavamo fosse reale sia invece il comportamento collettivo di miliardi di miliardi di sistemi ondulatori invisibili e interagenti (le particelle), che non possono esistere come tali nel nostro mondo finché non si manifestano nello spazio-tempo. Dove e come esistono, allora, le particelle quando non le osserviamo?

Le particelle quantistiche ci riservano un'altra grande sorpresa, perché possono fare una cosa che nessuna particella classica può fare: l'*entanglement*. Questo fenomeno consiste nell'esistenza di particelle che hanno proprietà congiunte»³⁸.

* «Nella visione corrente della realtà, l'emergere della coscienza e del libero arbitrio è stato posto alla fine dell'evoluzione anziché al suo inizio. Causa ed effetto sono stati invertiti, e così facendo si è banalizzata la natura della nostra umanità.

³⁷ FEDERICO FAGGIN, *Irriducibile. La coscienza, la vita, i computer e la nostra natura*, Mondadori, Milano 2022, pp. 24-25.

³⁸ *Ib.*, p. 47

Da cocreatori dell'universo-vita siamo stati relegati agli effetti senza senso di qualche algoritmo classico presto dimenticato con la morte dei nostri corpi.

Io credo invece che noi siamo *seity*³⁹ che abitano temporaneamente i nostri corpi. Siamo esseri eterni, coscienti, non corpi deperibili. E siamo qui per apprendere aspetti cruciali di noi stessi interagendo gli uni con gli altri nell'universo fisico che abbiamo creato proprio per questo scopo»⁴⁰.

* «Nel modello che propongo, la coscienza, il libero arbitrio e la vita esistono sin dall'inizio, come semi all'interno di un Tutto olistico che contiene anche le proprietà fondamentali che permettono l'evoluzione dell'universo inanimato.

Secondo tale modello, gli organismi viventi sono fenomeni sia quantitativi sia classici, mentre la coscienza e il libero arbitrio sono fenomeni puramente quantistici: ragion per cui il computer classico non potrà mai essere cosciente. Quanto alla morte, essa riguarda solo il corpo, non la *seity*, che è la nostra essenza quantistica»⁴¹.

* «L'universo fisico rappresenta soltanto la danza dei simboli usati dalle *seity* per comunicare. La materia è l'inchiostro con cui la coscienza scrive la sua conoscenza di sé»⁴².

* «Ciascuno di noi è una parte-intero di Uno, e Uno è anche "dentro" di noi»⁴³.

³⁹ L'autore definisce la *seity* «unità di coscienza», e più precisamente, nel contesto della sua riflessione, «un ente quantistico con tre proprietà fondamentali: coscienza, agentività e identità». (Ib., dal *Glossario*, p. 261).

⁴⁰ Ib., p. 162.

⁴¹ Ib., p. 167.

⁴² Ib., p. 174.

⁴³ Ib., p. 219. Chiarisce l'autore: «Uno è la totalità di ciò che esiste, sia in potenza sia in atto. Uno è irriducibilmente olistico e dinamico. Uno è l'interiorità che connette "da dentro" tutte le sue creazioni. Uno desidera conoscere se stesso e vuole autorealizzarsi. Da Uno emergono unità di coscienza che comunicano tra di loro e si combinano, creando così tutta la realtà sia interiore che esteriore. Ciò che chiamiamo materia è l'aspetto esteriore della realtà, fatto di forme simboliche che rappresentano il significato che le *seity* si scambiano per conoscersi sempre più». (Ib., dal *Glossario*, p. 265).

* «Inutilmente si è cercato di spiegare la coscienza come una proprietà emergente della materia. [...] È la materia che può essere spiegata come una proprietà emergente della coscienza»⁴⁴.

* «Come possiamo aspettarci che la vita sia emersa per caso, senza la previa esistenza di un progetto cosciente e intenzionale? Come può una gerarchia di sottosistemi precisi essersi autoassemblata, formando un organismo vivente di incredibile complessità, attraverso eventi naturali e casuali che hanno una naturale tendenza al disordine?»

Questo sarebbe davvero un evento miracoloso! Addirittura ancora più miracoloso di un computer che si autoassemblasse spontaneamente, poiché un computer è un sistema di insignificante complessità rispetto a un batterio»⁴⁵.

* «Le *seity* hanno usato lo stesso metodo che abbiamo usato anche noi per creare aerei e microchip. *Noi facciamo come loro per la semplice ragione che siamo loro!*»⁴⁶.

* «Il male non esiste come una realtà fondamentale, ma solo come distorsione della realtà, un'incomprensione della realtà che non è realtà. Eliminata l'incomprensione, rimane la realtà che non contiene il male»⁴⁷.

~ L'ultima citazione aprirebbe una problematica infinita perché insolubile. Ma lo sguardo dello scienziato che s'introduce anche nei panni del filosofo può a ragione assumere un punto di vista sulla *realtà in quanto totalità* che ne assorbe le oscurità particolari, e contemporaneamente oltrepassare quella che a lui appare cecità soggettiva di chi vive e pensa dentro i limiti degli orizzonti quotidiani.

Anche per Teilhard de Chardin il male non esiste come realtà fondamentale, piuttosto come resistenza alla realtà *in fieri* che muove

⁴⁴ Ib., p. 231.

⁴⁵ Ib., p. 236.

⁴⁶ Ib., p. 236.

⁴⁷ Ib., p. 238.

verso un Centro quale suo Fine ultimo. La realtà, nella verità del suo farsi, è data dall'immenso contributo delle forze positive che realizzano l'armonia, dunque il bene e la bellezza, mentre tutto il resto è destinato alla caduta e alla dissolvenza.

Sotto la luce di motivazioni che fanno leva sulla descrizione di un cosmo evolutivo e dinamico, questa tesi s'incorpora bene dentro una lunga tradizione cristiana che riflette sul problema del male e ne raggiunge un vertice con la tesi agostiniana del male come *privatio boni*, argomentazione per cui il male non può essere realtà sostanziale, ma privazione come affievolimento di una caratteristica trascendentale di ciò che è reale, ossia la caratteristica del *bonum*.

Che il male non sia realtà sostanziale o fondamentale è visione ancora più radicale in buona parte della spiritualità orientale, secondo cui, come nell'Induismo, l'individuo vive in un mondo illusorio (*māyā*), separato dalla Realtà Suprema (*Brahman*) donde tutto deriva, che tutto fa essere e che chiama l'uomo a prenderne coscienza; oppure, come nel Buddhismo, dove l'individuo vive in uno stato di sovvertimento e di ignoranza dovuti all'attaccamento alla vita, senza la consapevolezza della sua transitorietà e della sua illusorietà. Si tratta dunque di uno stato di insostanzialità rispetto allo stato finale del *nirvāna*, che invece è stato di beatitudine suprema raggiungibile con l'estinzione dell'individualità, questo luogo di desideri, di passioni e di illusioni che alimentano la condizione di sofferenza.

Simili visioni, che sono di ordine metafisico o mistico, poggiano su due concetti basilari di fondo ed è nel far leva su di essi che lo sguardo si spinge in alto. Sono il concetto di «totalità» e il concetto di «eternità». Dal loro essere finalità derivano l'insegnamento e l'invito a guardare oltre il proprio sé, esattamente il contrario della tendenza dominante nella cultura occidentale (e forse non unicamente occidentale) dei nostri giorni, compressa invece nell'esaltazione dell'«io» e nell'esaltazione dell'«attimo».

Il prestare attenzione alle tesi suggestive del fisico-filosofo Federico Faggin, che concepisce l'universo come realtà consapevole e vivente fin dall'inizio, quindi la coscienza come realtà ad esso coeterna nei cui riguardi è la materia ad esserne proprietà emergente, e infine - detto scorrevolmente rispetto al più complesso e articolato linguaggio della fisica quantistica - il tutto non come la somma delle sue parti,

ma come una grande interazione di sistemi che si determinano reciprocamente e fanno sì che non sussistano parti indipendenti... può certamente aiutare una comprensione del mondo da fare a sua volta interagire con l'esperienza della vita quotidiana. Vita che di fatto emerge da un mondo più misterioso e incomprensibile di quanto può apparirci già misterioso e incomprensibile il mondo descritto in ogni tempo dalla scienza - e oggi dalla scienza secondo gli orientamenti della fisica quantistica⁴⁸.

Indubbiamente non sono da screditare le obiezioni rivolte a chi, in veste di scienziato, di pensatore o di mistico, nega la realtà del male. Ciò nonostante, per esprimerci in modo lapidario e a mo' di coronamento della riflessione svolta, se il farne esperienza in qualità di individui, che pure intuiscono qualcosa della totalità e dell'eternità, resta un fatto innegabile al cui paragone nessun ragionamento e nessuna fede riescono ad offrire consolazione, *è proprio sul piano noosferico e mistico che può cambiare la nostra nozione di realtà e, conseguentemente, la nostra percezione e la nostra azione nei suoi confronti.*

⁴⁸ Tra le citazioni sempre significative che l'autore pone come epigrafi davanti a capitoli o paragrafi, tre fra loro si riferiscono in qualche modo a quanto qui appena detto. a) «L'universo non è fatto da cose, ma da reti di energia vibratoria che emergono da qualcosa di ancora più profondo e sottile» (WERNER KARL HEISENBERG, p. 44). b) «Io considero la coscienza come fondamentale, e la materia un derivato della coscienza. Non possiamo andare oltre la coscienza. Tutto ciò di cui discorriamo, tutto ciò che noi consideriamo come esistente, richiede una coscienza» (MAX PLANCK, p. 133). b) «Nascita e morte sono solo una porta attraverso la quale entriamo e usciamo. Nascita e morte sono solo un gioco a nascondino» (THICH NHAT HANH, p. 196).

Indice

* <i>Nota introduttiva</i>	pag.	3
1		
Contesto e richiami lessicali	"	5
1. Prologo	"	5
2. Poesia della natura e storia come poema	"	6
2		
Poesia della natura	"	11
1. La descrizione mitica della bellezza alle origini ideali della storia giudaico-cristiana	"	11
2. Poesia della natura: l'Antico Testamento	"	17
3. Poesia della natura: il Nuovo Testamento	"	21
3		
Storia come poema	"	39
1. Cenni all'epica omerica	"	39
2. In tema di bellezza: due riferimenti alla mitologia greca	"	49
3. Epopea nell'Antico Testamento	"	58
4. Dall'epopea all'utopia: il messianismo veterotestamentario	"	66
5. «Ultima danza della saggezza»: Qohelet	"	74
6. Kénosis - doxa: l'epopea del Nuovo Testamento	"	79
4		
Nello spirito dell'attualità	"	85
1. La bellezza come enigma	"	85
2. Bellezza come «paradigma del futuro»?	"	93
3. Bellezza in prospettiva evolutiva con richiamo a Teilhard de Chardin	"	101
4. La Noosfera e la comprensione del disegno del Mondo	"	106
5. Corollario: fisica quantistica e coscienza	"	113



**La bellezza
è difficile giudicarla;
io non ci sono ancora preparato.
La bellezza è un enigma.**

*Parole pronunciate dal principe Myškin
nel romanzo «L'idiota» di Fëdor Dostoevskij*