

CHRISTIAN NEGRI

DALL'a-LTRO ALL'A-LTRO
Il significato delle relazioni
cristiane

Prefazione e intervento finale di
DON ALESSANDRO MAGGIONI



Edizioni Colombo

**PARROCCHIA SAN GIOVANNI
EVANGELISTA**

Dottor CHRISTIAN NEGRI

DALL'a-LTRO ALL'A-LTRO
Il significato delle relazioni
cristiane

Prefazione e intervento di
Don ALESSANDRO MAGGIONI

Ringraziamenti

Un sentito ringraziamento va ovviamente a Don Enrico. Desidero ringraziare Don Alessandro per la gentile collaborazione, il sostegno e le profonde discussioni.

Ringrazio inoltre Lorenza per il suo notevole impegno e la pazienza dimostrata e tutti i ragazzi –nessuno escluso!– per la buona volontà di un intero anno, in modo particolare (in ordine alfabetico): Alessandra, Alessia, Cinghi, Chiara, Davide, Elena, Gabriele, Giulio, Greta, Jessica, Luca (“il campione”), Lucia, Martina, Martina (“Beatrice” dantesca), Simone, Valsecchi, Viola, che con i loro interventi e la loro lodevole attenzione hanno reso possibile la riuscita di queste conversazioni.

Un particolare sorriso, infine, va a mia moglie *Rossella* per i consigli, la rilettura del testo, nonché la cura redazionale delle immagini.

Galbiate 2008/2009.

INDICE

Avvertenza	6
Prefazione (Don Alessandro Maggioni)	7
I · Sulle relazioni: i primi passi	11
II · In due parole	16
1.2. L'essere relativo	16
2.2. L'altro da me	21
III · Verso la relazione di comunione	25
IV · Gesù e Zaccheo: così lontano, così vicino	
Una breve lettura	34
V · Per una liturgia dei corpi	40
1.5. Uno sguardo ferito	41
2.5. Dall'arte: la "suprema sfida della castità"	46
VI · La preghiera: io e l'Altro	52
1.6. Il 'la' della preghiera	52
2.6. La relazione con l'Altro	57
3.6. Tre forme del pregare	62
Inno di ringraziamento a Dio (<i>L. von Beethoven</i>)	66

SEMINARIO
Quattro vie per una teologia della visione:
il Rosario

I · Introduzione all'icona	68
II · L'icona della tenerezza. I misteri della gioia	75
1.2. Dallo sfondo allo sguardo di Maria	75
2.2. In gloria	79
III · L'icona del battesimo. I misteri della luce	84
1.3. La consegna iniziale	84
2.3. L'uomo che porta la brocca d'acqua	90
3.3. Tra battesimo e Pasqua	93
IV · Masaccio: vincere la morte. I misteri del dolore	96
1.4. Nello spazio del dipinto	96
2.4. La piramide invisibile	98
3.4. La Santissima Trinità: relazioni	100
4.4. Tra Padre e Figlio	103
V · Si potrebbe perdere la fede <i>Holbein</i> e il dubbio di <i>Dostoevski</i> (Don A. Maggioni)	109
1.5. La tela di <i>Holbein</i>	109
2.5. Allusione al <i>mysterium crucis</i>	113
3.5. Vero uomo e vero dio	114
4.5. Il risorto: una presenza reale	114
5.5. I misteri della gloria (Christian Negri)	115
Documentazione cinematografica	118
Siti <i>internet</i> di riferimento	119

Avvertenza

Nella presente dispensa, così come nella precedente,¹ gli argomenti sviluppati con i ragazzi hanno mantenuto la forma del dialogo, talora identico al reale svolgimento, talaltra invece, corretto e ampliato per una migliore comprensione dei temi affrontati.

Nella parte conclusiva, inoltre, sono riportate le conversazioni degli incontri tenuti in occasione del seminario – *Quattro possibili vie per una teologia della visione: il Rosario* – da me tenuto tra Febbraio e Maggio di quest'anno con la collaborazione di Don Alessandro Maggioni.

Dottor Christian Negri

Giugno 2009.

¹ *Percorsi di catechesi intorno alla libertà cristiana*, Edizione Parrocchiale, Galbiate 2007/2008 (le copie sono disponibili presso la Libreria San Nicolò, Lecco).

PREFAZIONE

“Nessun uomo è un’isola” scrisse il poeta inglese John Donne, quasi a dare eco a quel *“Non è bene che l’uomo sia solo”* che traccia il progetto di Dio sull’uomo nel libro della Genesi. La relazione con l’altro è determinante per la conoscenza di sé e per lo sviluppo della propria identità.

In un’epoca di crescente relativismo in cui il soggetto rischia di porsi come assoluto metro di verità, diventa quantomai importante riscoprire il valore della relazione, dell’essere cioè relativi all’altro e in continuo legame con chi ci circonda. In un’epoca come la nostra, in cui è sempre più diffusa l’apparente illusione di potersi ‘connettere’ con tutti, deve crescere la capacità di costruire relazioni autentiche e la consapevolezza della loro

importanza. Relazione con l'altro e con l'oltre.

Non è bene che l'uomo sia solo: è bene che alzi lo sguardo e si accorga di chi gli sta accanto. E' bene che alzi lo sguardo e impari a guardare oltre il piacere immediato del consumare tutto ciò che gli sta a portata di mano. E' bene che alzi lo sguardo e impari a tendere oltre, scoprendo quella relazione che più d'ogni altra lo fa essere. E' bene che alzi lo sguardo e vedendo chi e cosa lo circonda cominci a entrare in relazione con l'Altro. Da quando l'Assoluto si è fatto Relativo l'uomo ha potuto scoprire nella relazione la via alla Verità. La Trinità è relazione. Dio è amore: chi ama ha conosciuto Dio ed è passato dalla morte alla vita.

Se c'è un significato evangelico da poter ritrovare nell'idea di relativismo è proprio questo: non è bene che l'uomo si ponga al posto dell'Assoluto ma è bene che

riconosca di essere relativo a tutto e a tutti e nella reciproca relazione trovi la via alla Verità. Per noi cristiani, infatti, la Verità non è un concetto o una soluzione tascabile, ma una Persona con cui entrare in relazione. La Verità si può conoscere solo quando si ama. La sua Bellezza la possono vedere solo i puri di cuore!

don Alessandro

Maggio 2009, Galbiate.

“E dopo un po' di cura di convento
si pente in blocco dei suoi peccati.
Stufo delle cose del mondo, dei prepotenti
indossa la veste e si fa frate.
Cambia il nome con quello del suo
protetto
che era il nome di un morto...
ma più pulito.

Prendi qui, prendi li', Prendi li' prendi la'
Prendi qui, prendi li', Prendi li' prendi la'...
chissà' chi passerà'.”

(dalla canzone “Fra' Cristoforo”).
Testo di **Piero Collina**, elaborazione
musicale di **Francesco Magni**. Tratta dal
CD *Balada del Balabiott* di F. Magni.)

I · Sulle relazioni: i primi passi

Quest'anno dovremo riflettere sul significato delle relazioni cristiane e lo faremo, innanzitutto, attraverso quello generale di relazione. Ognuno di noi ha una certa esperienza dell'essere-in-relazione, una propria opinione. Siamo immersi nel mondo, parliamo con tante persone e altrettante ne conosciamo, ma forse non ci interroghiamo mai, comunque mai abbastanza, sul significato autentico della relazione.

(In questo carattere gli interventi dei ragazzi)

– La 'relazione' è un 'rapporto'?

Lo è, ma non in senso stretto. La parola 'rapporto' viene dal latino *re-portare*, «riportare», cioè «riferire»; io riferisco se sono 'chiamato a rapporto'. Capiamo subito che questo tipo d'espressione implica un significato di subordinazione. Il rapporto è caratterizzato da una certa dipendenza tra chi sta sopra e chi sotto: una 'verticalità' dunque. Diversamente, la relazione presuppone una 'orizzontalità' che è lo stare sullo stesso piano.

– Viviamo, fin dalla nascita, in un ambiente familiare e sociale ricco di relazioni e forse per questo non ci fermiamo mai a riflettere, le diamo per scontate.

Appunto, si tratta di prendere coscienza di quello che ti circonda, di rallentare per un attimo la 'corsa quotidiana' e pensare.

– Mi pare opportuno specificare quale sia il significato proprio di relazione altrimenti tutto diventa un'unica rete indistinta.

– Possiamo osservarne le differenze? Per esempio, quella col professore è diversa da quella col genitore e questa dalla relazione con l'amico.

Certo, sono esempi concreti, esperienze vissute. Prima però di considerarne il significato nel modo proprio della relazione mi sembra opportuno sottolineare un termine ebraico che esprime bene quello che avete appena detto e cioè, *zedaqà*. Rinvia proprio a quelle relazioni interne alla comunità, alla famiglia o alla società con l'importante significato di rispetto e giustizia reciproca (da qui *saddiq*, il 'giusto'). Emerge subito, con queste prime battute, il significato di reciprocità, cioè quello scambio vicendevole tra me e l'altro, 'avanti e indietro'. Reciproco, infatti, viene dal latino *reci-procu(m)* composto da *recu(m)*=avanti e *procu(m)*=indietro; questi termini, però, non sono contrapposti, non indicano un'allontanarsi ma una sinergia d'intenti, un'avvicinarsi.

– Va bene, ma all'interno di questi contesti penso subito alle relazioni più dirette, più prossime, l'amicizia per esempio.

– Sempre nell'ambito delle relazioni strette,

direi 'intime', mi sembrano importanti quelle tra uomo e donna. Ci si innamora, ci si 'mette insieme' e poi sorgono tutta una serie di problemi legati alla sessualità.

È un orizzonte, quest'ultimo, in cui il problema del significato della relazione si fa più delicato. Leggiamo il versetto del *Genesi*: "si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne." (2,24)¹.

In che senso noi, oggi, potremmo considerare queste parole alla luce del peccato originale e di conseguenza, alla luce del nostro 'sguardo ferito'? "Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi" (*Genesi* 3,7). Affronteremo l'argomento osservando due quadri, "La sposa del vento" di *Oskar Kokoschka* e "Gli amanti rosa" di *Marc Chagall*.

Facciamo ora un primo passo verso il significato in questione. Ogni giorno mi confronto con diverse persone, distanti e distinte dal mio essere, possiamo chiamarle, in generale, gli altri. Il significato di relazione quindi, in prima battuta, comprende sempre un incontro con l'altro. (scrivo alla lavagna)



– Sono in relazione anche con il mio cagnolino, quando lo accarezzo e quando gli parlo. Cioè, non siamo in relazione solo con gli esseri umani,

¹ *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 1998. Da qui in poi, ogni citazione che nella dispensa risultasse priva di riferimento bibliografico, dovrà ritenersi tratta dalla presente Bibbia.

ma anche con ciò che ci circonda, con gli animali, quindi con il creato.

Certo, è un momento importante dell'essere-in-relazione – ogni essere vivente ci rinvia, in qualche modo, alla relazione con il creato – anche se prestiamo sempre poca attenzione a quest'aspetto. Siamo immersi nella creazione *ab-origine*, “Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo” (*Genesi* 2,8. Corsivo mio), però, dopo la caduta dallo stato preternaturale a causa del peccato – caduta che coinvolse non solo l'uomo ma il creato *tout court* – siamo collocati in una natura spezzata, fragile (cfr. *Genesi* 3,23). Pensate solamente all'importanza che sta assumendo e che andrà sempre più ad assumere, il problema ecologico. Potremmo chiederci, dunque, se siamo ancora i custodi della natura (cfr. *Genesi* 2,15). Mi sembra più che mai opportuno, in questo senso, prendere coscienza dell'importanza del creato, del nostro mondo che “è, nella sua radice più profonda e anche nella sua realtà effettiva”, scrive Sequeri, “la ‘creazione buona’ di Dio”².

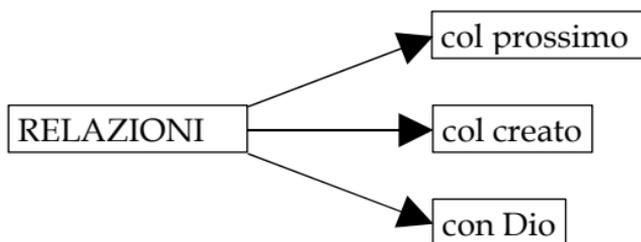
– Non credo però che la rete di relazioni si possa dire conclusa nell'ambito del creato , c'è dell'altro...

Esattamente ma, che cosa?

² Sequeri P., *La qualità spirituale. Esperienza della fede nel crocevia contemporaneo*, Piemme, Casale Monferrato 2001, p.24. (Teologo).

- Penso alle relazioni nell'ambito religioso, a quelle tra noi e Dio.

Ci troviamo così proiettati su di un piano differente, direi meglio 'trascendente', rispetto a quello finora considerato. Si aprono con ciò una serie di tematiche: le relazioni dell'uomo con Dio, quelle interne alla Santissima Trinità e la relazione straordinaria tra Maria e suo Figlio. Anche in questo caso ci accompagneremo alla lettura di alcuni dipinti tra i quali, "La Trinità" di Masaccio e l'icona "La Madre di Dio" di un pittore anonimo greco.



Credo che rappresentino, in linea di massima, le tracce di una possibile ricerca sempre attenta, in modo particolare nelle nostre lezioni, all'eco (catechismo, dal greco *katekhéo*=istruisco a viva voce, da *ekhéo*=risuono) della parola di Dio.

II · In due parole

1.2. L'essere relativo

Vorrei iniziare questa lezione con una frase del Cardinale *Godfried Danneels*¹:

Solo la relazione rende felici

Che cosa intendiamo per 'relazione'? Proviamo a riflettere sulla sua 'essenza', ossia su 'che cosa è' la relazione. Dunque, non sul modo particolare di intrattenere un rapporto, né sulle dinamiche interne, psicologiche, di una relazione, ma sul suo significato genuino.

– Non mi pare un movimento semplice quello che chiedi. Dovremmo osservare la relazione come se fosse un quadrato, ma noi siamo già in relazione, ne siamo coinvolti.

Certo, non è semplice, ma non dobbiamo dar nulla per scontato, che è poi il modo proprio del filosofare². Non credo che le nostre relazioni siano sempre del tutto 'autentiche', quindi vere

¹ Danneels G., *Lo stress della felicità*, EDB, Bologna 2008, p.44.

² Sottolinea il teologo Pierangelo Sequeri: "Modo autentico di fare filosofia è spingersi fino alle profondità ultime del senso delle cose". (*Estetica e Teologia*, Glossa, Milano 1993, p.70).

e proprie relazioni. Come osserva Heidegger, il nostro essere-insieme-nel-mondo è caratterizzato dalla chiacchiera e dall'equivoco, dalla caduta nel SI pubblico-impersonale³. Intratteniamo rapporti contingenti, ossia estemporanei, relazioni rapide come flussi telematici dominate, per lo più, da un sentimento di egoismo. Il Cardinale Carlo Maria Martini scrive, a questo proposito, che solamente "in una relazione autentica si comprende l'altro e si è compresi a fondo"⁴. È esattamente la richiesta implicita dell'andare a fondo nella relazione che costituisce un problema, in modo particolare nel nostro tempo.

Ora, se qualcuno dovesse chiedermi, per sintetizzare il discorso, due parole chiave, credo che mi soffermerei a riflettere sui termini relativo e altro.

– Mi pare che il termine 'relativo' sia legato a 'relazione', attraverso il latino.

Giusto, relazione e relativo hanno la stessa origine. La parola <relazione>, dal latino *re-feo*, attraverso *relatio* giunge a *relativus*, cioè <relativo>. La relazione con l'altro può nascere solo se mi rendo relativo, se non mi pongo come termine assoluto – ricordiamo che la parola assoluto dice l'essere <sciolto da

³ Cfr. Heidegger M., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p.223. (Filosofo).

⁴ Martini C. M., *Sui sentieri della visitazione. La ricerca della volontà di Dio nelle relazioni di ogni giorno*, Ancora, Milano 1996, p.25. Corsivo mio.

qualsiasi legame, *ab-solu(tus)*, cioè il volermi porre come «solo», *solus*, rispetto agli altri. In termini più strettamente filosofici possiamo dire che la relazione, come apertura all'altro, può esistere solo se non mi chiudo nel modo di una "monade", osserva *Leibniz*, cioè nel modo di quelle realtà che "non hanno finestre dalle quali qualcosa possa entrarvi od uscirne."⁵

– Ma allora, il mio essere relativo che cosa comporta nella relazione con l'altra persona?

Presentarmi come relativo significa aprirmi all'altro e accettare così di non essere un assoluto ma solo una parte limitata di questo. Scrive Enzo Bianchi, che "se vuoi avere una relazione con questo *altro*, tu hai un limite che è posto in maniera assoluta"⁶.

Partiamo da un esempio tratto dalla Sacra Scrittura, la relazione di Adamo con Dio: "Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti»." (*Genesi* 2,16-17). Sottolinea sempre Bianchi: "L'albero del giardino, l'albero proibito è solo il segno di un limite" che Dio ha posto, continua il monaco, "perché l'uomo non si

⁵ Leibniz G. W., *Monadologia*, a cura di Clotilde Calabi, Mondadori, Milano 1995, prop.7, p.5. (Filosofo).

⁶ Bianchi E., *I paradossi della croce*, a cura di Gabriella Caramore, Morcelliana, Brescia 1998, p.29. (Priore della Comunità di Bose).

creda onnipotente⁷.

– Significa che dopo il peccato Adamo ed Eva non furono più in relazione con Dio?

Attenzione, la loro relazione non si rompe in maniera definitiva: passare quel limite significò 'inclinare' la relazione originaria con Dio. È vero, mancherebbe un personaggio importante per comprendere appieno la vicenda edenica, mancherebbe cioè il diavolo, satana, "il serpente antico" (*Apocalisse* 12,9), dunque il tentatore. Adamo ed Eva accolsero proprio il consiglio perverso, caddero in tentazione: il legame autentico tra Dio e i nostri progenitori si interruppe in Eden e la relazione scivolò così sulla terra.

– Abbiamo considerato il legame tra relazione, relativo e limite, ma un rapporto non è mai a senso unico.

Sono d'accordo con te. Possiamo chiederci, a questo punto, che cosa intendiamo con 'essere-in-relazione'. Non è il semplice essere mosso in favore o in aiuto dell'altro, ma l'autentico 'essere-coinvolto' dall'altro. Essere-in-relazione è quell'indebolire la mia posizione di *individuum*, come sottolinea Vattimo⁸, facendomi relativo per l'altro in un reciproco

⁷ *Ibidem*.

⁸ Cfr. "il soggetto è un *dividuum*, e tale rimane, smentendo ogni sogno di conciliazione." Vattimo G., *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano 1988, p.8. (Filosofo).

coinvolgimento. Come scrive anche il Cardinale Martini, in “una relazione umana vera e profonda [...] i motivi sono di reciprocità”, ossia un vero “dare aiuto e insieme riceverlo.”⁹

– La reciprocità rimanda, quindi, a una condizione di ‘rispecchiamento’ tra me e l’altro.

Certo, è la conseguenza importante del problema. Io e l’altro siamo, reciprocamente, lo specchio e il soggetto di riflessione. Come scrive Sartre: “Io sono [...] se non per mezzo di un altro”¹⁰. In mancanza cioè di reciprocità, di rispecchiamento, io non potrei cogliermi come relativo per l’altro, non potrei fare dipendere dall’altro il mio essere relativo. Ancora, non potrei riflettere nell’altro il mio ‘bisogno’ e ancor più, il mio stesso ‘dramma d’esistere’.

Nota: ‘solo’ come ‘peccato’

Abbiamo evidenziato in precedenza come nella parola as(solu)to sia custodito il termine solus; proprio quest’ultimo ci conduce al polo opposto della relazione. Quel sentirmi ‘assoluto’ nei confronti degli altri, cioè quel pormi ‘al di sopra’ degli altri, non conduce — in ultima battuta — al peccato di empietà? Non riproduce, al centro della nostra esistenza, il dramma originario del crederci isolati dalla volontà divina? Leggiamo: “«Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio [...]». Allora la donna vide [...] e ne mangiò, poi diede anche al marito

⁹ Martini C. M., *op. cit.*, p.25.

¹⁰ Sartre J.P., *L’essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1980, p.304. (Filosofo).

[...] e anch'egli ne mangiò." (Genesi 3,5-6. Corsivo mio). Sono i verbi stessi che tradiscono l'agire di Adamo ed Eva rispetto alla relazione con Dio, "quell'avere occhi indipendenti", scrive Monsignor Gianfranco Ravasi e "aver orgoglio di decidere"¹¹ senza Dio. Il peccato si disegna così come "isolante assoluto", medita Cacciari, quel "rimanere in se stessi"¹² che esprime il legame sottile e a volte ambiguo tra i due termini indicati (solo e peccato) e che, nell'orizzonte delle relazioni, lascia toccare all'essere umano il possibile 'nodo infelice'.

2.2. L'altro da me

Abbiamo visto in precedenza come il termine 'relativo' sia una delle due parole chiave per iniziare a comprendere il significato genuino di relazione. La seconda parola indica il soggetto con cui mi intrattengo, ossia l'altro. Di quest'ultimo possiamo tentare di darne una definizione?

– Credo siano tutte le persone 'diverse' da me, cioè tutti gli altri.

– Aggiungerei che l'altro può essere la persona che mi è di fronte o accanto, in questo istante, ma in senso generale nella vita. Lo incontriamo sempre e ovunque.

– Secondo me con l'altro possiamo intendere il

¹¹ Ravasi G., *Conoscere la Bibbia*, lezioni tenute al Centro Culturale San Fedele di Milano e raccolte a commento in *La Bibbia di Gerusalemme. Antico Testamento. Pentateuco I*, ed. per il Corriere della Sera, EDB, Bologna 2006, p.383.

¹² Cacciari M., *L'angelo necessario*, Adelphi, Milano, 5a ed. 1998, p.102 sgg. (Filosofo).

nostro 'prossimo'.

Avete toccato alcuni punti importanti che segneranno, passo passo, il nostro percorso intorno all'alterità.

Il significato di 'altro' si ramifica in varie direzioni tutte collegate tra loro. In greco abbiamo il termine *àllos*, propriamente «altro». Da qui il latino *alter*, radice di *alius*, che significa «diverso», colui che non riesco nemmeno a vivere, come scrive Sartre¹³. Procediamo però con ordine.

Alius, alienus

– È il marziano.

– Ciò che è diverso da me in modo totale, ciò che possiamo solamente immaginare.

È l'alieno nel significato radicale di extra-terrestre, cioè l'altro che si pone come assolutamente distante da me. L'alieno è tale in quanto è di 'altri mondi'. Potremmo definirlo come 'l'ignoto', appunto, ciò che non è noto e che non riesco neppure a ri-conoscere.

Facciamo adesso un passo in avanti verso una possibile sfumatura del significato di *alienus*:

Alienus come SCONOSCIUTO

¹³ Per la parafrasi di Jean-Paul Sartre, cfr. Bianchi E., *op. cit.*, p.42.

– È la persona che mi è estranea. La vedo passare come vedo altre migliaia di persone.

In questo caso l'altro da me non è più l'ignoto, ma lo s-conosciuto. Semplicemente è quell'altro che non conosco in quanto arriva da fuori, da un'altra terra, da un'altra nazione o paese. L'estraneo è l'altro che non ho mai avuto modo di incontrare e con il quale non ho alcun termine di relazione. In altre parole, l'estraneo è colui che, in *primis*, non conosco.

ALTRO=*alter*, da *alius*=DIVERSO

Siamo giunti così a una possibile definizione: l'altro da me è proprio colui che è 'diverso' da me. Quest'ultimo, dunque, mi dice che 'oltre' me (*alter* è affine al significato di *ultra*, cioè <oltre>) c'è un orizzonte che è diverso dal mio e che è proprio quello dell'altro.

– Per entrare in relazione, però, devo comunque aprire il mio orizzonte, il mio modo d'essere.

Certo, scrive Vattimo che "la fusione dell'orizzonte accade nella misura in cui *ciascuno* degli interlocutori « rinuncia » all'orizzonte *proprio*"¹⁴ e si dispone così ad

¹⁴ "non rinuncia ad avere un orizzonte, ma rinuncia a gestirlo come proprio, a disporne." Vattimo G., *op. cit.*, p.168. Corsivo mio. (Filosofo).

accogliere e comprendere le reciproche differenze. L'essere-in-relazione tiene aperto il mio orizzonte, mi consente di giungere in prossimità dell'altro, di accoglierlo e di conoscerlo. Un esempio ci viene offerto dal Vangelo di Luca: "un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n'ebbe compassione. Gli si fece *vicino*, gli fasciò le ferite" (10,33-34. Corsivo mio). È nella prossimità che quella distanza che separa me dall'altro si affievolisce e il 'diverso' diviene 'differente'. L'altro, in quanto differente da me, quindi non più diverso, diventa il mio prossimo e in questa 'alterità' sono provocato così a scoprire il mio simile (cfr. *Genesi* 1,26-27).

III · Verso la relazione di comunione

Ma quegli, volendo giustificarsi, disse a Gesù: « E chi è il mio prossimo? ». (Luca 10,29)

La scorsa lezione siamo giunti sia al significato di 'prossimo' che a quello di 'prossimità'.

– Mi sono ricordata, ora, della parabola del buon Samaritano (Luca 10,33-34. Corsivo mio.):

Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n'ebbe *compassione*. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi caricatolo sopra il suo giumento, lo portò a una locanda e si prese cura di lui.

Partiamo proprio da questi versetti. La relazione, intesa come apertura al prossimo, credo si possa esprimere anche attraverso il significato di accoglienza. Nel passo letto Gesù parla di 'compassione' – così nella traduzione italiana – cioè di quel 'patire-con' l'altro che è partecipare al suo dolore. Ac-cogliere il prossimo, dunque, è rac-cogliere il suo bisogno, avvicinare la sua sofferenza e la sua richiesta di esserci.

– lo accolgo la persona che mi è vicina. Cioè, l'altro al quale siamo vicini, generalmente, lo

chiamiamo 'amico'.

Hai sollevato due punti interessanti. Innanzitutto, siete proprio sicuri che l'accoglienza sia un fatto inerente solo alla 'vicinanza'? Affronteremo questo problema in seguito. Sofferamoci, ora, sul termine 'amico'. Quest'ultimo deve essere colto nel suo senso più autentico e profondo. Ci siamo abituati a parlare come se le parole non avessero, o non avessero più, una loro autenticità, come se fossero, perlopiù, 'disabitate'. Osserva in merito *Heidegger* che "il parlare quotidiano è una poesia dimenticata e come logorata"¹. Dov'è il soggetto che vive, arricchisce e rinnova l'esperienza della parola? Chiediamoci, dunque, se il termine amico è da noi 'abitato' e come viviamo la profondità della parola.

Leggiamo un passo dal Vangelo di Giovanni (15,13-15. Corsivo mio.):

Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici. Voi siete miei amici, se farete ciò che io vi comando. Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati *amici*, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi."

– La parola amico viene usata in qualsiasi circostanza, basta intrattenersi più o meno lungamente con il vicino.

¹ Heidegger M., *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1990, p.42. (Filosofo).

Appunto, cerchiamo allora di coglierne il senso autentico. Io sono sempre propenso a sottolineare l'importanza di questa parola. Pensate solamente al termine *philo-sophia* (in greco *philia*=amicizia), che Severino legge come l'"aver cura del sapere"². È proprio la profondità della 'cura' che mette in risalto l'importanza del termine 'amico'. La cura, ossia la responsabilità per l'altro, è proprio ciò che contraddistingue la relazione autentica di amicizia. La cura, quale orizzonte dei molteplici affetti, è quello che la parola "*philia*" dice: "l'amore dell'amicizia, l'affetto che nasce dalle «affinità elettive»", come scrive Bianchi, "il potersi incontrare ed amare"³. Osserva in merito Balthasar: "Ciò che unisce i discepoli a Cristo è l'amicizia' fondata da lui stesso"⁴.

– Il rapporto d'amicizia può essere esposto, comunque, al pericolo di tradimento, ricordiamo la vicenda di Giuda!

Pensiamo alla trama delle profonde relazioni tra Cristo e i suoi discepoli: "«Forse anche voi volete andarvene?». Gli rispose Simon Pietro: «Tu hai parole di vita eterna; noi abbiamo creduto e conosciuto che tu sei il Santo di Dio»." (*Giovanni* 6,67-69). Tuttavia, sciolta nella delusione: "«Giuda, con un bacio tradisci il

² Severino E., *La filosofia dai greci al nostro tempo*, R.C.S., Milano 1996, p.36. (Filosofo).

³ Bianchi E., *I paradossi della croce*, Morcelliana, Brescia 1998, p.44. (Monaco, priore della Comunità di Bose).

⁴ Balthasar von H. U., *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 1990, p.124. (Teologo).

Figlio dell'uomo?»." (Luca 22,48). Giuda tradisce Gesù, ovvero lo consegna al nemico – in ultimo, a Satana, il traditore per eccellenza⁵. L'*amicus*, dunque, non è poi così scontato, non è solida roccia, può diventare facilmente l'*inimicus*.

Dobbiamo fare, però, un passo in avanti muovendo verso qualcosa di più complesso, vale a dire la fraternità.

– L'amico, non può essere considerato anche come fratello in senso generale?

– Nel senso cioè di un rapporto più stretto?

Si tratta nuovamente di non perdere di vista l'autenticità della parola e di chiederci che cosa intendiamo quando pronunciamo il termine 'fratello'.

Il significato di fraternità ci porta, come vi dicevo, a un livello di comprensione della relazione che è ulteriore rispetto all'amicizia. E proprio l'esempio della relazione fra Caino, Abele e Dio, ci permette di cogliere il punto centrale in riferimento alla fraternità e cioè la responsabilità. "Allora il Signore disse a Caino: «Dov'è Abele, tuo fratello?». Egli rispose: «Non lo so. Sono forse il *guardiano* di mio fratello?»" (Genesi 4,9. Corsivo mio.). L'importanza dell'essere 'guardiani' è il rispondere dell'altro, è il farsi carico della dignità dell'altro. Scrive in merito Lévinas che "essere responsabile del prossimo, essere guardiano dell'altro –

⁵ Il significato di <tradire> viene dal latino *trans-dicere*, portare la parola <oltre>, ossia il <dare> a qualcuno, *tra-dere*, appunto <consegnare>.

contrariamente alla visione del mondo di un Caino – definisce la fratellanza.” E aggiunge poi in seguito che è necessario “essere responsabile del proprio fratello fino a essere responsabile della sua libertà!”⁶.

– Di fronte allo sbaglio dell’altro, quanto vale il mio perdono?

Molto. Dice infatti Gesù: “Se un tuo fratello pecca, rimproveralo; ma se si pente, perdonagli. E se pecca sette volte al giorno contro di te e sette volte ti dice: Mi pento, tu gli perdonerai” (Luca 17,3-4). Il perdono è sempre uno ‘sforzo d’amore’. Pensate a quanto Dio stesso ama l’essere umano e quanto dolore ha patito per noi nel farsi dono d’amore⁷. Egli si è fatto responsabile del fratello, ha risposto delle sue azioni e anche della sua libertà.

– Gesù, nei suoi discorsi, parla di amici e di fratelli; possiamo ritrovare queste relazioni anche nel momento della comunione?

– La comunione non dovrebbe, però, riportare al momento evangelico in cui Gesù celebra l’eucarestia?

Prima di tutto vorrei considerare il termine nel suo significato generale. Essere-in-(com)unione è, propriamente, essere unito-con l’altro. È approfondire quella tensione affettiva,

⁶ Lévinas E., *Nuove letture talmudiche*, SE, Milano 2004, p.23. (Filosofo ebreo).

⁷ Considerate come il perdono sia intimamente legato alla *caritas*, si dona-per raggiungere l’altro col nostro amore.

vissuta nell'amicizia e nella fraternità, verso un'unione ulteriore che raggiunge e amplifica, come scrive *André Louf*, "le profondità del nostro cuore", le profondità cioè dell'"uomo interiore"⁸. Comunione è comune-unione, dunque apertura reciproca fra i soggetti. Sono in comunione con il prossimo se, in qualche modo, avverto delle 'variazioni dell'anima' che mi legano profondamente all'altro. Leggiamo dal Primo libro di Samuele (18,1e3):

Quando Davide ebbe finito di parlare con Saul, l'anima di Gionata s'era già talmente legata all'anima di Davide, che Gionata lo amò come sé stesso. [...] Gionata strinse con Davide un patto, perché lo amava, come sé stesso.

Siamo giunti così alla vetta delle relazioni cristiane, ossia alla comunione eucaristica. Leggiamo dal Vangelo di Luca (22,14-20):

Quando fu l'ora, prese posto a tavola e gli apostoli con lui, e disse: «Ho desiderato ardentemente di mangiare questa Pasqua con voi, prima della mia passione, poiché vi dico: non mangerò più, finché essa non si compia nel regno di Dio».

Raggiungiamo quella profonda intensità di spirito proprio nel momento finale della missione di Cristo; come scrive Manicardi, è il momento radicale in cui Dio stesso si dona

⁸ Louf A., *L'uomo interiore*, Qiqajon, Comunità di Bose-Magnano 2007, p.53. (Monaco).

all'uomo⁹: "Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me." (*Giovanni* 6,57).

– In questo contesto è presente la 'condivisione'?

Si, nel momento stesso dell'ultima cena. Infatti, entrare in comunione col prossimo significa proprio dividere-con lui il mio orizzonte d'esistenza. In Cristo, unicamente, l'evento della comunione non può essere separato dalla condivisione. La comunione non rimane sospesa solo all'evento spirituale, comunque essenziale, che si realizza durante la consacrazione. Acquista, in più, una dimensione di realtà vissuta, come scrive Guardini, incorporata nel quotidiano essere-in-Cristo. In quanto è stata condivisa con gli apostoli, per una specie di trasposizione, la comunione viene a essere condivisa e incorporata vivamente nel ricordo-testimonianza dei fedeli¹⁰. Così dal Vangelo di Luca (22,17-19):

E prese un calice, rese grazie e disse: « Prendetelo e distribuitelo tra voi, perché vi dico: da questo momento non berrò più del frutto della vite, finché non venga il regno di Dio ». Poi, prese un pane, lo spezzò e lo diede

⁹ Cfr. Manicardi L., *Il corpo*, Qipajon, Torino 2005, p.61. (Monaco).

¹⁰ Guardini R., *L'essenza del Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia, 9a ed. 2003, p.51. (Teologo).

loro dicendo: « Questo è il mio corpo che è dato per voi; fate questo in memoria di me ».

Possiamo citare in merito anche *Balthasar*: “La vita di Gesù è inconcepibile senza la dimensione dell’essere-con, anzi senza la *condivisione* con altri”¹¹. E qualche pagina dopo osserva nuovamente: “Ricevere in me colui che si è sacrificato per me significa dargli spazio e potere di disporre di me”¹².

Nota: il mio prossimo, vicinanza e lontananza

Finora abbiamo considerato la possibile relazione tra il significato di ‘vicino’ e quello di ‘prossimo’. È nel farsi prossimo dell’altro, dicevamo, “nell’incontro”¹³, scrive Don Pezzini, che riesco a coglierlo come amico, a sentirne la responsabilità e in modo radicale, a immedesimarmi in lui. Leggiamo dal vangelo di Luca (7,1-10):

Il servo di un centurione era ammalato e stava per morire. Il centurione l’aveva molto caro. Perciò [...] gli mandò alcuni anziani dei Giudei a pregarlo di venire e di salvare il suo servo. [...] « Signore, non stare a disturbarti, io non sono degno che tu entri sotto il mio tetto [...] » All’udire questo Gesù restò ammirato e rivolgendosi alla folla che lo seguiva disse: « Io vi dico che neanche in Israele ho trovato una fede così grande! ». E gli inviati, quando tornarono a casa, trovarono il servo guarito.

¹¹ Balthasar von H. U., *op. cit.*, p.88. (Teologo).

¹² Ivi, p.92.

¹³ Pezzini D., *L’Altro e gli altri. Verso una spiritualità dell’incontro*, Ancora, Milano 2008, p.8.

La relazione col prossimo presuppone però solamente vicinanza? O non sarebbe meglio parlare, come accenna in seguito ancora Don Pezzini, di una "tensione" verso il prossimo che rimandi, con ciò, a "una situazione sempre instabile e in movimento"¹⁴? L'instabilità e il movimento ci conducono a una possibile esperienza di lontananza, ovvero a quell'esperienza dove il prossimo verso cui mi muovo non mi è subito vicino. Ma, come possiamo sentirci prossimi all'altro nella lontananza? Ebbene, come la durata del tempo si può pensare su due livelli differenti, quello del tempo oggettivo e quello del tempo soggettivo¹⁵, similmente si può pensare anche lo spazio e dunque la distanza. Così posso anche non avvertire come mio prossimo colui che mi è vicino, ma all'opposto, posso sentire l'altro pur essendo distante da me (la distanza assume qui un significato spaziale e non, o non solo, esistenziale). Dunque, se intendo la lontananza come 'spazio vissuto', posso sentirmi vicino all'altro, quindi accoglierlo quale mio prossimo, anche se fisicamente sono distante da lui. Il significato di prossimità viene così ad assumere una maggiore ampiezza: colui che 'mi è' vicino, ma anche colui che 'sento' vicino.

¹⁴ Ivi, p.16.

¹⁵ Queste osservazioni sono state sviluppate appieno dal filosofo francese *Henri Bergson*. Se il tempo oggettivo è il tempo dell'orologio, quello soggettivo è lo scorrere del tempo che ognuno sente come suo proprio vissuto.

IV · Gesù e Zaccheo: così lontano, così vicino Una breve lettura

Alla luce del significato di relazione possiamo discutere il brano dell'evangelista *Luca* (19,1-10) relativo a Zaccheo. Mi servirò per questa riflessione di una *lectio* tenuta dal Cardinale Martini. Avete già incontrato questo brano?

– Zaccheo è l'uomo piccolo che sale sul sicomoro per vedere Gesù.

– Perché Gesù incontra proprio Zaccheo?

Perché Zaccheo era un peccatore, ricco e "capo dei pubblicani"¹ nella città di Gerico (v. 2). Dunque, se da un lato l'incontro è tra un peccatore e l'amore di Dio – viene così rovesciata l'opinione della folla (v. 7) – dall'altro, come dice il Cardinale Martini, è un incontro "penitenziale tra l'uomo, ciascuno di noi, e Gesù". Zaccheo compirà delle azioni che saranno l'indice di una profonda conversione.

– Perché parli proprio di 'questa' conversione?

Evidentemente quella di Zaccheo fu, tre le tante, una conversione particolarmente emblematica. Può essere considerata anche una figura metaforica: la metafora del pentimento-rinnovamento dell'uomo.

San Luca ci presenta subito Zaccheo come

¹ Esattori delle tasse.

un'autorità di Gerico. Ebbene, non vi pare curioso che quest'uomo si precipiti per vedere Gesù ma, non riuscendo perché basso, si arrampichi su di un albero rischiando così la sua dignità agli occhi della gente?

I due si cercano, Zaccheo "salì su un sicomoro" (v. 4) e Gesù lo raggiunse: "«Zaccheo, scendi subito [...]»" (v. 5). Possiamo osservare come il loro incontro si sviluppi nell'ordine di una relazione che ci potrà aiutare a comprendere meglio quel duplice movimento di lontananza e vicinanza precedentemente trattato, cioè la valenza esistenziale che la distanza può avere.

– In che senso Zaccheo si relaziona 'da lontano'?

Si avverte così la prima trasformazione che investe Zaccheo: "Allora corse avanti e, per poterlo vedere, salì su un sicomoro, poiché doveva passare di là." (v. 4). Gesù è visto da lontano ma subito Zaccheo si sente accanto a Lui. Questo movimento rappresenta un tentativo 'folle', potremmo anche dire, di arrivare a Gesù: Zaccheo lo cerca in modo esagerato, è il bisogno di misericordia che lo rende fuori di sé e questo proprio per l'avvento di Cristo: è un desiderio incontrollato d'amore. Infatti, sottolinea il Cardinale Martini: "non è plausibile pensare che sia solo la semplice *curiositas* a spingere Zaccheo a fare le cose che fa, ma un profondo desiderio che lo muove dal di dentro: è già *caritas*".

– La relazione tra i due è possibile, secondo me, dal momento in cui Zaccheo si spinge verso Gesù, è lui a volerlo incontrare!

Come abbiamo cercato di dire nelle precedenti lezioni, una relazione è possibile solo nell'incontro con l'altro che riconosco e accetto proprio in quanto 'altro da me'. Voglio però trasformare la tua affermazione in una domanda e cioè: possiamo dire che sia solo la volontà di Zaccheo la causa prima dell'incontro?

– Penso che non sia così scontato, come se volesse semplicemente avvicinarlo...

Come per ogni conversione dobbiamo riconoscere il contributo della Grazia nell'incontro con Gesù. Infatti, come si spiegherebbe quella frenesia (vv. 2-4) che muove il peccatore? È proprio lo Spirito Santo che si dona e lo fa nella forma di "desiderio estatico", commenta il Cardinale. E Papa Benedetto XVI scrive: "amore è «estasi», [...] ma estasi come cammino, come esodo permanente dall'io chiuso in sé stesso verso la sua liberazione, [...] anzi verso la scoperta di Dio"². Proprio nel cammino dell'uomo verso Dio accade l'amicizia, così Gesù: "«oggi devo fermarmi a casa tua»" (v. 5).

– Però non si compie tutto in lontananza, a questo punto Gesù si 'avvicina' a Zaccheo.

² Benedetto XVI, *Deus caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, p.18.

La lontananza si fa prossimità, si fa vicinanza. Ecco quindi le due possibili dimensioni della relazione. Nel brano è presente una sovrapposizione di livelli; una distanza fisica iniziale: Zaccheo attende sul sicomoro Gesù che non è ancora giunto (v. 4) – il “quando” tradisce lo scarto temporale, dunque anche spaziale (v. 5) – e una vicinanza fisica finale: i due sono a casa di Zaccheo (v. 9). Tuttavia, a fronte di questo piano logico che potremmo considerare scontato, Zaccheo si è sentito già vicino a Gesù nella lontananza e poi effettivamente vicino a Lui nella propria casa.

L'incontro con Gesù scava in profondità. Quel fermarsi a casa del pubblicano, ossia del peccatore, quel bussare alla porta del suo cuore, darà inizio a una vera e propria conversione. Sono importanti i due versetti centrali, il 5 e il 6: “Quando giunse sul luogo, Gesù alzò lo sguardo e gli disse: «Zaccheo, scendi subito, perché oggi devo fermarmi a casa tua». In fretta scese e lo accolse pieno di gioia.”. Zaccheo è toccato dall'amore divino, risuona in lui l'estasi d'amore. È crisi dell'uomo vecchio per l'avvento dell'uomo nuovo: è rinnovamento.

- È dal momento dell'incontro che possiamo vedere il forte cambiamento di Zaccheo.

La trasformazione avviene quando la dignità dell'uomo ricco e potente viene consegnata alla *caritas* che è, come abbiamo detto prima, tensione divina. Ora si assiste alla decisione di quest'uomo rispetto alla sua vita, una decisione che è un taglio netto col passato, un taglio folle,

anch'esso oltre ogni misura. Commenta il Cardinale Martini: "è quel momento estatico che fa scoppiare in Lui la gioia: un vero incontro di penitenza ha come primo frutto la gioia. Una gioia che lo rende sconsideratamente generoso, al di là di ogni calcolo."

La profonda relazione d'amicizia, frutto dell'amore di Cristo per l'uomo e la totale gratuità di questo amore, fa perdere a Zaccheo il centro e la misura della mondanità elevandolo al di sopra della massa, descritta da Luca quasi fosse un complesso amorfo – usa infatti i termini generici "folla" (v. 3) e "tutti" (v. 7). Zaccheo "è una persona che ha perso il senso della misura", spiega ancora il Cardinale, "perché trasformata in profondità dall'amicizia e lascia risuonare intorno a sé i segni di conversione".

Una conversione, questa, che manifesta i suoi segni sia all'esterno che all'interno di Zaccheo. All'esterno, attraverso la dismisura e l'agitazione; potremmo anche dire attraverso l'irrompere dello Spirito Santo.

All'interno, invece, la conversione avviene attraverso un cammino penitenziale che conduce Zaccheo a liberarsi dalla tentazione del denaro (v. 8). Così Gesù: "il Figlio dell'uomo infatti è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto." (v. 10). Scrive Giovanni Paolo II sulla divina misericordia: "In Dio lo Spirito-amore traduce la considerazione del peccato umano in una nuova elargizione di amore salvifico. Da lui, nell'unità col Padre e col Figlio nasce l'economia della salvezza"³. Chi è perduto

³ Giovanni Paolo II, *Dominum et Vivificantem*, Parte II cap. 4

viene ri-trovato da Dio trovando-si così, in questa corrispondenza intima, profondamente in Lui.

in *Le encicliche sulla trinità e gli scritti del cuore di Giovanni Paolo II - Storia del Cristianesimo 1878-2005*, San Paolo, Milano 2006, p.148.

V · Per una liturgia dei corpi

Non possiamo farlo...
Lo sai, tu sei magica!
(Dal film *Into the wilde*)

Iniziamo ora a discutere del significato che ha, o potrebbe avere, una relazione d'amore.

– Ne parleremo in modo moralista oppure faremo della psicologia?

Diciamo che tenteremo di comprendere criticamente ciò che nasconde in sé l'unione sessuale.

Vorrei leggervi, come introduzione, alcune righe scritte dal Cardinale Martini:

La Chiesa deve lavorare a una nuova cultura della sessualità e della relazione. [...] Questa cultura comprende anche la critica alla commercializzazione della sessualità che, dalla pubblicità al porno, entra in ogni salotto¹.

Ebbene, parleremo certamente della virtù della castità, se a questo ti riferivi, però, prima, credo sia utile riflettere sul significato del vizio ad essa contrapposto e di cui abbiamo un

¹ Martini C. M., Sporschill G., *Conversazioni notturne a Gerusalemme. Sul rischio della fede*, Mondadori, Milano 2008, p.99.

richiamo nelle stesse parole del Cardinale: la *porneia*, cioè la lussuria (in greco *porneia*=lussuria).

1.5. Uno sguardo ferito

– L’ambito del ‘porno’, come dice il Martini, penso non abbia niente a che vedere con la relazione uomo/donna, è un ambito a sé stante, fatto solo d’immagini, inventato...

È meglio chiarire subito il significato che vorremmo dare a questo termine, sia per meglio contestualizzarlo, sia per allontanarlo dal senso comune. Partirò da una definizione di pornografia che diede lo scienziato cattolico francese Jerome Lejeune².

La contraccezione è fare l'amore senza fare il bambino.

La fecondazione artificiale è fare il bambino senza fare l'amore.

L'aborto è un disfare il bambino.

La pornografia è un disfare l'amore.

TENSIONE CRITICA:
Pornografia e Amore

² Nel 1958 Lejeune scoprì l’anomalia genetica del mongolismo chiamata “Trisomia del 21”.

Non credo sia opportuno, in questo contesto, analizzare il significato specifico del termine 'pornografia', tuttavia mi sembra interessante affiancare a quella data un'altra definizione: la pornografia è un 'andare subito al sodo' o, in altri termini, è un volere 'tutto subito'.

– Quest'ultima definizione si potrebbe, in fondo, applicare a qualsiasi ambito.

Certamente, qualsiasi relazione quotidiana rischia di cadere, in qualche modo, 'nel pornografico', proprio in quel volere 'tutto subito'.

Ritorniamo però al nostro contesto specifico. L'origine del senso di quel "disfare l'amore", dunque della pornografia, noi la dobbiamo pensare in riferimento alle vicende di Adamo ed Eva nel giardino di Eden. Mi sembra logico risalire alla 'tentazione' e a una sua diretta possibilità, ossia il verificarsi della caduta dell'essere umano – e della natura – che portò con sé quella che è chiamata ferita originaria.

Così, se dopo la creazione (*Genesi* 1,31):

Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona.

Dopo la caduta originaria (*Genesi* 6,5-7):

Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra [...] «Sterminerò dalla terra l'uomo che ho creato: con l'uomo anche il bestiame e i rettili e gli uccelli del cielo, perché sono pentito d'averli fatti».

Il peccato rese l'essere umano concupiscibile, cioè tutta la sua natura ne uscì svilta e ferita e decadde, sostanzialmente, l'originaria purezza dell'uomo e della donna. All'inizio, infatti, Adamo ed Eva non provavano vergogna nell'essere nudi l'uno di fronte all'altra (cfr. *Genesi 2,25*), ma dopo aver gustato il frutto proibito "si accorsero" del loro stato (*Genesi 3,7*). In altre parole, videro come oggetto il proprio corpo – reciprocamente – e quel nudo, che in origine era indice d'integrità', cioè della capacità di dominare le proprie passioni, divenne indice di uno sguardo impuro.

In origine (*Genesi 2,25*):

Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna."

Dopo la caduta (*Genesi 3,7*):

Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture."

– Se parliamo di creazione, allora, ciò che vale per Adamo ed Eva è tale anche per il creato?

Vorrei risponderti citando ancora il Cardinale Martini: "Tutto ciò che è bello e buono può anche essere oggetto di abuso."³. Posso abusare di un essere umano se lo considero 'soggetto', oppure abusare del creato se lo interpreto come 'progetto divino'? La risposta può apparire

³ Ivi, p.21.

ovvia: no. Però anche il creato può diventare semplice oggetto, pura materia senza luce, ossia una realtà di fatto sciolta dall'atto creatore di Dio. Dice san Paolo ai Romani: "Sappiamo bene come la creazione fino ad ora geme tutta quanta e soffre quasi le doglie del parto" (*Lettera ai Romani* 8,18-25). Dunque, anche il creato può diventare oggetto e perdere così, come scrive Sequeri, "lo splendore che gli appartiene in origine, come 'creazione di Dio'"⁴.

– Allora, stando al discorso sulla ferita originaria, non possiamo più parlare o guardare un corpo nudo se non attraverso quello sguardo impuro?

– Il nudo non fa parte anch'esso del creato?

Semmai è opportuno chiederci: in che termini parliamo di corpo nudo? E qui vengo incontro al ragazzo che ha parlato all'inizio: in effetti siamo passati da un atteggiamento sessuofobico nei confronti della sessualità, ad uno maniacale, ossia a quella nuova morale, implicita, che è chiamata 'libertinaggio'.

Ritorniamo, allora, ai nostri progenitori e riflettiamo su una possibile conseguenza della loro caduta. L'altro da me – reciprocamente Adamo ed Eva – può essere inteso sia come oggetto che come soggetto. La linea sottile che, *ab origine*, passa tra questi differenti modi di relazionarsi è quella tracciata in noi dal peccato originale, considerare cioè l'altro

⁴ Sequeri P., *La qualità spirituale. Esperienza della fede nel crocevia contemporaneo*, Piemme, Milano 2001, p.26. (Teologo).

egoisticamente. E questo stato di concupiscenza è evidente a noi oggi come ai nostri progenitori. La nudità non può restare indifesa davanti all'egoismo; da qui il gesto di Adamo ed Eva di coprirsi le zone intime per salvarsi dal reciproco sguardo. Dunque, lo 'sguardo ferito', specchio di un cuore ormai impuro, è collegato all'origine del peccato e si riferisce, come abbiamo riflettuto, a quel considerare la donna e l'uomo come reciproci oggetti.

Nota: la moglie di Potifar

Mi sembra opportuno inserire una piccola nota. Vorrei sottolineare l'importanza del concetto di reciprocità più volte evidenziato. La relazione è sempre reciproca, ciò che vale per l'uomo, qui, nei termini di prepotenza, di onnipotenza e di egoismo, vale anche per la donna — al di là delle epoche o dei contesti storici. Leggiamo in merito un esempio tratto dall'Antico Testamento (Genesi 39,7-12. Corsivo mio).

Dopo questi fatti, la moglie del padrone gettò gli occhi su Giuseppe e gli disse: «Unisciti a me!» Ma egli rifiutò [...] Ora un giorno egli entrò in casa per fare il suo lavoro, mentre non c'era nessuno dei domestici. Essa lo afferrò per la veste, dicendo: «Unisciti a me!». Ma egli le lasciò tra le mani la veste, fuggì e uscì.

2.5. Dall'arte: la "suprema sfida della castità"⁵

Finora ci siamo concentrati intorno al primo polo della tensione pornografia/amore. Ora tenteremo di riflettere sul secondo punto, l'amore e in particolare la relazione sessuale.

Vorrei iniziare provocandovi con la breve lettura di un'intervista fatta al monaco Enzo Bianchi:

Quella sessuale è un'unione *rivelativa*. [...] C'è una valorizzazione immensa della sessualità, c'è una valorizzazione della completezza della relazione fra maschio e femmina. «Dio vide che era cosa molto buona»⁶.

Vi chiedo: quale unione sessuale è così "*rivelativa*"?

– Non tutto quello che è sesso è di per sé buono. La relazione non sottolinea qualcosa di più profondo?

Parlare di sessualità in modo generale mostra tutti i suoi limiti e si apre, in effetti, anche al fraintendimento. Se da un lato la pornografia è strettamente legata a quella condizione che riduce la persona a oggetto; dall'altro lato, però, c'è la possibilità che giunge dal mondo dell'arte, per esempio, quella possibilità che si

⁵ L'espressione scritta tra virgolette è stata mutuata dal libro "La qualità spirituale" (vedi nota 3, p.27) del teologo Pierangelo Sequeri.

⁶ Bianchi E., *I paradossi della croce*, Morcelliana, Brescia 1998, p.102.

riferisce alla visione del corpo nudo inteso nel suo significato più elevato.

Le immagine artistiche sembrano suggerirci che esiste la possibilità di una riflessione critica – di uno sguardo estetico – che mostri la nudità come indice di quella bellezza più elevata che richiami a sé l'originaria creazione divina. In questo senso è necessaria una riflessione che non sia offuscata dalla lussuria ma che si riappropri della purezza dello sguardo.

– Ma allora, il discorso sulla pornografia? Del resto, mi pare che nell'arte sacra del Medioevo, per un eccesso di morale, aggiungevano delle foglie di fico sulla nudità delle statue...

Vorrei risponderti tenendo separati due piani, quello estetico e quello etico. Se parliamo di pornografia come rappresentazione, in senso lato, artistica, comunque legata al mondo delle immagini, allora è opportuno parlare di un vero e proprio problema estetico. Cioè, considerata in questo specifico orizzonte critico, non è per nulla semplice, diciamo pure scontato, definirne la portata e il valore artistico⁷.

La pornografia in quanto tale, però, non può essere certo esiliata da un contesto strettamente etico, ovvero da quella riflessione che richiama i

⁷ Sempre che per estetica si consideri la riflessione filosofica applicata all'arte. Perché se dovessimo considerare l'estetica come riflessione su ciò che è sensibile, in senso lato sull'accadere delle tensioni corporee, allora la pornografia potrebbe, in qualche modo, esserne l'esplosione più compiuta (come qualche intellettuale del cinema disse un giorno!).

concetti di bene e di male. Per ciò che abbiamo fin qui osservato, possiamo dire che è male quel nudo che umilia il corpo, lo degrada, lo sminuisce, lo offende, ossia quell'ambito banalmente artistico del nudo pornografico.

Diversamente, è possibile considerare – osservare – la rappresentazione del corpo nudo quando è percepita nell'arte come elevazione del creato, quando permette cioè la contemplazione di sé in quanto opera d'arte e non, all'opposto, in quanto mero estetismo fine a sé stesso, mero piacere dei sensi.

Detto ciò, osservare un nudo artistico non è di per sé un male, all'opposto, possiamo trovarci di fronte a un'opera d'arte – dipinta o scolpita – che porti con sé una tensione e un'elevazione sensibile della Spirito. Pensiamo a opere quali, per esempio, il *David* di Michelangelo, la *Nascita di Venere* del Botticelli, l'*Adamo ed Eva* di Cranach il Vecchio o la *Venere di Urbino* del Tiziano.

Osserviamo ora il dipinto di *Marc Chagall*, "Gli amanti rosa", 1916.



Il dipinto ci mostra una coppia in un atteggiamento intimo: un sussurro all'orecchio rende il viso di lei sereno, quasi accenna un sorriso. Si appoggia al viso di lui e questo l'accoglie fra le sue braccia quasi timoroso. C'è l'incontro, un momento di comprensione, direi anche di amoroso conforto. La relazione tra i sessi, quando vuole indicare un amore 'alto', è prima di tutto coincidenza di sguardi, paziente costruzione, è quel considerare l'altro come soggetto; è anche quel ritrarsi timidamente sottraendosi al rischio di uno sguardo oggettivante.

A questo proposito vorrei leggere la storia dell'incontro tra Isacco e Rebecca (*Genesi* 24,61-65), il loro amore si rende presente ai reciproci sguardi proprio velandosi.

Così Rebecca e le sue ancelle si alzarono, montarono sui cammelli e seguirono quell'uomo. [...] Isacco uscì sul fare della sera per svagarsi in campagna e, alzando gli occhi, vide venire i cammelli. Alzò gli occhi anche Rebecca, vide Isacco e scese subito dal cammello. E disse al servo: «Chi è quell'uomo che viene attraverso la campagna incontro a noi?». Il servo rispose: «È il mio padrone». Allora essa prese il velo e si coprì.

Più intrigante è invece il dipinto di *Oskar Kokoschka*, "La sposa del vento".



Oskar Kokoschka, *La sposa del vento*, 1914, olio su tela, Basilea, Kunstmuseum.

I due testimoni della relazione amorosa, verosimilmente lo sposo e la sposa, sono dipinti su di un letto, forse il vento stesso. Uno accanto all'altra, sembrerebbero circondati da onde, da folate di vento, comunque da un'atmosfera sognante. Nulla del dipinto sembra essere il segno di un incontro meramente sessuale, oserei dire, pornografico: la donna dorme teneramente accovacciata accanto all'uomo e quest'ultimo è semplicemente pensieroso, quasi meditativo, rivolgendo lo sguardo verso un non-dove indefinito.

La relazione amorosa⁸ è il riconoscimento della presenza dell'altro come soggetto, scrive Manicardi, nella coincidenza di sguardi e nell'ascolto reciproco di una parola intima⁹.

⁸ Che è anche sessualità: "Non potere avere un amore che si esprima anche nella tenerezza corporea sarebbe disumano", scrive il Martini. (Martini C. M., Sporschill G., *op. cit.*, p.31).

⁹ Cfr. Manicardi L., *Il corpo*, Qipajon, Torino 2005, p.31. (Monaco).

“Quando una persona ne ama un'altra”, medita così Guardini, “si trova con lei in quel rapporto di intima unione e di mutuo abbandono che è il senso della parola «amare»”¹⁰.

Dalla pornografia all'amore, dunque, da ciò che è circondato dal vizio di lussuria, a ciò che dovrebbe abbracciare la virtù della castità¹¹. È una vera e propria sfida quest'ultima – Sequeri l'accentua con il termine “suprema” (usato per il titolo di questo paragrafo). Una sfida che deve essere tensione a un più elevato linguaggio, addirittura al limite di un'arte: un 'momento sacro', ovvero una liturgia dei corpi. Scriveva Giovanni Paolo II in una sua catechesi:

Gli sposi del Cantico dei cantici dichiarano vicendevolmente, con parole ardenti, il loro amore umano. Gli sposi novelli del libro di Tobia chiedono a Dio di saper rispondere all'amore... Si può dire che attraverso l'uno e l'altro il “linguaggio del corpo”, [...] *diviene la lingua della liturgia*.¹².

¹⁰ Guardini R., *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia 2001, p.88. (Teologo).

¹¹ Il significato di castità come purezza permette di scavalcare quel pregiudizio, probabilmente un retaggio medioevale, secondo cui la castità significherebbe solamente l'astinenza dalla sfera sessuale.

¹² Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova - Libreria Ed. Vaticana, Roma 1987, p.441.

VI · La preghiera: io e l'Altro

1.6. Il 'la' della preghiera

Siamo giunti così a quel piano della relazione cristiana inerente al rapporto con Dio. Questo piano, forse, ci indica già una strada...

– Si tratta della preghiera?

Bravo. Non voglio però parlarvi del modo in cui ognuno di noi dovrebbe pregare, ma pensare alla preghiera come 'esperienza vissuta'. Che cos'è la preghiera?

– È il modo con cui posso rivolgermi a Dio.

– Con la preghiera invoco una sua benedizione, per esempio, prima d'entrare in campo, faccio il segno di croce...

– Io non chiedo niente a Dio, però mi chiudo nella mia stanza e prego, anche solo per ringraziarlo.

Si potrebbero elencare molti modi di pregare e anche i motivi di questo gesto, tuttavia, ora, mi sembra opportuno tracciare il filo che li unisce. Possiamo dire che la preghiera è la forma attraverso la quale ho una relazione con Dio. Mi voglio appoggiare, con ciò, a un testo di Guardini, *Introduzione alla preghiera*. Scrive: "Pregare significa entrare in relazione con Dio; l'inizio di ogni relazione è dato dalla parola e la

radice di questa è l'interiore moto del cuore"¹.

– È dunque importante la 'parola' nella relazione di preghiera?

Anche il silenzio è importante! Nel silenzio, vi chiedo, non ci rivolgiamo, comunque, a una parola intima raccolta nella profondità del nostro cuore? La relazione di preghiera è già di per sé un parlare a Dio, come asserisce Guardini, un rivolgere a Lui le nostre parole².

Adesso, però, vorrei catturare l'attenzione su questo piccolo enunciato:



La parola della preghiera

Se la preghiera è relazione, non può che avere al suo centro la parola. Consideriamo quanto scritto alla lavagna: il genitivo porta con sé un duplice senso, oggettivo e soggettivo. Il senso oggettivo si riferisce alla parola che è della preghiera, quella che sentiremmo se ci ponessimo, attentamente, in ascolto della preghiera stessa. Ogni "parola detta", così Guardini, "opera di ritorno sull'animo"³, eleva lo spirito e insieme agita la nostra mente.

Recitiamo, per esempio, i primi versetti del Credo Niceno-Costantinopolitano:

¹ Guardini R., *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia 9ed. 2001, p.109. (Teologo).

² Cfr. *ibidem*.

³ Ivi, *op. cit.*, p.110.

Credo in un solo Dio
Padre Onnipotente,
Creatore del CIELO e della terra,
di tutte le cose visibili e INVISIBILI.

Che cosa notiamo?

– Hai evidenziato due parole...

Sono i termini che esprimono meglio la tensione verso quell'orizzonte divino in cui, durante la preghiera, le due dimensioni dell'essere umano – corpo e anima – si raccolgono in sé.

Scrisse il Cardinale Martini in una lettera pastorale (allora era Arcivescovo di Milano): “la preghiera percorre *vie* che non conosciamo.”⁴.

– Dove ci possono condurre queste ‘vie’?

Risponderò tra poco a questa domanda. Ora, invece, voglio sottolineare l'altro senso, quello soggettivo, del genitivo. La parola è qui intesa come quella che noi rivolgiamo a Dio, quella, cioè, che giunge da noi stessi. Ogni parola che Gli rivolgiamo custodisce, quando il raccogliersi è autentico, un senso rinnovato di ciò che ognuno porta dentro di sé, non nel senso di bagaglio culturale, ma come pura disposizione del cuore. Scrive, a questo proposito, ancora Guardini: “Qui il singolo sta di fronte a Dio. [...] Egli è il vero «Tu» di ogni

⁴ Martini C. M., *Sette donne del Sabato santo*, Centro Ambrosiano, Milano 2000, p.26. Corsivo mio.

uomo e qui appunto l'uomo è se stesso."⁵.

Vorrei, ora, riportarvi su quelle 'vie' sconosciute delle quali parla il Martini. Dove ci conduce la preghiera? Per affrontare questo tema è opportuno riflettere sul vissuto che ciascuno di noi ha in quel particolare momento. Prima però vorrei provocare la vostra attenzione leggendo, dal Vangelo di Luca, l'istante del battesimo di Gesù: "Quando tutto il popolo fu battezzato e mentre Gesù, ricevuto il battesimo, *stava in preghiera, il cielo si aprì* e scese su di lui lo Spirito Santo" (3,21-22. Corsivo mio).

– Perché la preghiera ci dovrebbe condurre da qualche parte?

– Quando prego a casa preferisco stare sola nella mia stanza. Se ci penso è un'esperienza strana, come se il tempo e tutto ciò che mi circonda per un attimo sparissero...

Nell'esperienza della preghiera ci troviamo proiettati al di là della spazio e del tempo consueti, forse in una dimensione 'altra' rispetto a quella quotidiana, siamo cioè in tensione verso la realtà trascendente. Di questo particolare vissuto ne diede una descrizione lo psicopatologo russo *Eugèn Minkowski*:

Nella preghiera ci *eleviamo* al di sopra di noi stessi e di quanto ci circonda e portiamo lo sguardo lontano, verso un orizzonte infinito, verso una sfera *al di là* del tempo e dello spazio. Una sfera piena di grandezza e luminosità, ma

⁵ Guardini R., *op. cit.*, p.191.

anche di mistero⁶.

Proprio quel movimento di elevazione, di cui parla appunto *Minkowski*, consente di soffermarci sulla particolare nota della preghiera, il *là*, che ne determina l'intima armonia. Non ci dice esplicitamente dov'è il luogo della preghiera e nemmeno ci indica esattamente dove ci dirigiamo durante la preghiera. Ci avverte solamente che c'è un 'là', che esiste un luogo che oltrepassa la nostra esperienza del reale spingendoci verso un chissà-dove. Questo 'là' non risolve il mistero dell'esperienza del pregare, non ci fornisce le coordinate di questo luogo, ma ci avverte che siamo in tensione nel nostro intimo, che siamo su quella 'via non-conosciuta'. Leggiamo dal Vangelo di Matteo (26,36-37. Corsivo mio):

Allora Gesù andò con loro in un podere, chiamato Getsèmani, e disse ai discepoli: «Sedetevi qui, mentre io vado *là* a pregare». E presi con sé Pietro e i due figli di Zebedeo, cominciò a provare tristezza e angoscia.

Scriva ancora Guardini: "Lodare Dio significa elevarsi fin *là* dove sta ciò di cui l'uomo propriamente vive."⁷.

⁶ Minkowski E., "Il tempo vissuto", cit. in *Comprendere*, La Garangola, Padova 2005, p.97. Corsivo mio.

⁷ Guardini R., *op. cit.*, p.70. Corsivo mio.

2.6. La relazione con l'Altro

Abbiamo visto in precedenza come la preghiera sia una forma per esprimere la relazione con Dio. Vi chiedo: da che cosa è sostenuto il nostro pregare?

– Dalla forza della fede!

Se la preghiera è una forma di relazione con Dio e la fede è l'assenso che noi diamo alla rivelazione divina, allora, di conseguenza, possiamo anche dire che la fede è la relazione con Dio e la preghiera è l'espressione di questa fede.

La preghiera, quale orizzonte particolare della relazione con Dio, vede l'incontro tra due libertà: quella che Dio stesso liberamente mi dona e la nostra, che è la libertà di obbedire a questo dono. Sono due libertà che liberamente si incontrano e in questo loro incontrarsi, sono reciprocamente protagoniste⁸.



– Se nelle precedenti lezioni abbiamo visto che la relazione è possibile nel reciproco riconoscimento dei propri limiti, allora, quale limite rende possibile la reciproca relazione tra

⁸ Per questa prima parte faccio riferimento al paragrafo “*De fide et ratione*” del teologo Pierangelo Sequeri. (*Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, p.62).

noi e Dio?

È nella coscienza dell'essere creatura, dunque dell'essere profondamente legato a Dio, che risiede la difesa contro l'arroganza di sentirmi autosufficiente. La mia forza, dunque, è la coscienza stessa di non esistere per me, ma per altro, grazie all'Altro.

Il limite di Dio è invece, in un certo senso, la libertà stessa che ha donato all'essere umano. Dio si auto limita per la nostra libertà – dove per limite non intendo certo una sua debolezza, ma il potere radicale del suo amore. Il limite che Dio si è posto, quindi, risiede proprio in questa libertà che ci ha donato, per la quale ci lascia liberi di sceglierlo o di rifiutarlo⁹.

– Se Dio superasse quel limite?

Cioè, se usasse la nostra libertà? Ci farebbe, allora, burattini, ossia saremmo sottomessi al suo volere. Ma Dio non ci sottomette affatto, anzi, ci lascia liberi di costruire una relazione con Lui; ecco perché, in precedenza, abbiamo parlato di un incontro tra due libertà¹⁰.

⁹ Questa parte di discorso intorno alla libertà donata mantiene il riferimento al testo di Pierangelo Sequeri, *Il Dio affidabile*. (Ivi, p.144).

¹⁰ Mi sembra interessante evidenziare, in qualche modo, il significato etimologico del termine Islam, per riflettere su una possibile, se pur accennata, differenza. In arabo, *al-islam*, da *aslām*, significa proprio «sottomettersi», essere «asserviti» a Dio, che per i musulmani è *Allah* (*muslim*=«persona che si sottomette interamente»). Tuttavia, è opportuno sottolineare che anche l'Islam riconosce la possibilità dell'inferno, anche se in un modo differente dal Cristianesimo. Dunque, anche loro sono liberi di

Riprendiamo la nostra riflessione. Possiamo dire che la nostra relazione con Dio è, propriamente, una relazione con l'Altro. Questa 'A' maiuscola, però, rischia di sollevare alcune perplessità. Se la mia preghiera è rivolta a questo Altro che considero 'assoluto', rischio di cadere in una distanza abissale che mi separa da Dio. È come se le mie parole crollassero nel vuoto di uno spazio incolmabile: quale relazione potrei avere? Si rende necessario, dunque, non pensare Dio come trascendente, ma 'la trascendenza' stessa come luogo che tiene insieme sia me che Dio. Medita infatti Ricoeur: "la distanza tra il totalmente altro e l'uomo non può essere pensata senza l'idea di una relazione *inclusiva* che metta fine all'idea di pura trascendenza"¹¹, dunque all'idea di questo Altro pensato come assolutamente distante da me.

– Ma se Dio non è l'Altro-da-me in modo assoluto, allora com'è possibile sentirlo vicino a noi?

– L'Altro mi è vicino?

Rispondo leggendovi un versetto del Genesi: "E Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra *immagine*, a nostra *somiglianza*»" (1,26. Corsivo mio). Che cosa vuole significare? Intanto allontaniamo qualsiasi lettura banale del versetto evitando così di cadere nell'antropomorfismo. Tentiamo poi di ridare

sottomettersi ad Allah o rimanerne estranei.

¹¹ Ricoeur P., Kierkegaard. *La filosofia e l'«eccezione»*, Morcelliana, Brescia 1995, p.61. Corsivo mio. (Filosofo).

alla nostra relazione con l'Altro la giusta distanza e per fare questo teniamo come riferimento l'esegesi di Monsignor Gianfranco Ravasi¹².

Solo se leggiamo in lingua ebraica le parole 'immagine' e 'somialianza' possiamo chiarire, in qualche modo, la nostra relazione con Dio. La parola ebraica per 'immagine' è *selem*, che esprime la vicinanza nel senso di un'immagine scolpita che rappresenta il proprio modello. 'Somialianza', invece, è detta dall'ebraico *demût*: è un termine astratto, esprime una somialianza fluida, sfocata, meno diretta e precisa.

– Dunque, la relazione con Dio nella preghiera?

La preghiera, quando è autentica apertura all'Altro, non può essere vista come qualcosa di necessariamente pacifico, melenso, per non dire ruffiano. Attraverso la preghiera tendiamo a Colui che ci è vicino e nel contempo, lontano. In questo senso, nelle profondità più autentiche della nostra anima, la preghiera può essere anche vissuta come lotta con Dio, come un venire a contatto con quel Tu che è tanto più vicino a me quanto più, paradossalmente, si pone in silenzio con me (o anche urla in me, ricordiamo per esempio l'esperienza di *Beethoven!*). Come recita la seconda strofa di

¹² Ravasi G., *Conoscere la Bibbia*, lezioni tenute al Centro Culturale San Fedele di Milano e raccolte a commento in *La Bibbia di Gerusalemme. Antico Testamento. Pentateuco I*, ed. per il Corriere della Sera, EDB, Bologna 2006, p.429.

una poesia di Renzo Barsacchi¹³:

Ma tu resti,
invisibile e muto,
a soffrire la nostra somiglianza
divisa appena (e troppo) da una fragile parete
che fa intuire altro suono, altra luce
ma non li fa godere.

Per usare anche un'immagine biblica, la preghiera è come la lotta che l'angelo del Signore fece con Giacobbe (*Genesi* 32,25-26):

Giacobbe rimase solo e un uomo lottò con lui fino allo spuntare dell'aurora. Vedendo che non poteva vincerlo, lo colpì all'articolazione del femore e l'articolazione del femore di Giacobbe si slogò, mentre continuava a lottare con lui.

– Come posso pensare al ruolo giocato dall'incarnazione in questa relazione tra noi e Dio?

Attraverso la discesa di Dio che si fa uomo – cioè attraverso Gesù Cristo – io posso cogliere l'Altro nell'altro da me. Proprio nel Dio fattosi uomo possiamo ripensare il mistero presente nel versetto letto (*Genesi* 1,26), cioè che siamo a Sua immagine e somiglianza: dunque l'Altro ci viene incontro e ci precede, sempre, nell'altro¹⁴.

¹³ Barsacchi R., "Se tu volessi, Signore...", in *Marinaio di Dio*, Nardini, Firenze 1997, p.32, nella raccolta *Bruca, invisibile fiamma*, a cura di E. Bianchi e R. Larini, Qiqajon, Magnano 1998, p.157. (Poeta).

¹⁴ Scrive in merito Enzo Bianchi: "L'estasi verso Dio è al

3.6. Tre forme del pregare

Attraverso la preghiera abbiamo potuto soffermarci e riflettere su questa forma di relazione con Dio. Abbiamo visto poi come Dio stesso sia, per ognuno di noi, il Tu per eccellenza. Ora, mi sembra interessante raccogliere l'attenzione intorno a tre forme di preghiera. Come potremmo chiamare quella finora discussa?

– Forse, preghiera 'individuale'.

Bene, attraverso le due precedenti lezioni, infatti, abbiamo trattato della preghiera individuale o personale. In questa forma ognuno di noi si raccoglie intimamente per essere in tensione verso il divino. Questa preghiera intima, come scrive Guardini, è il "dialogo dell'uomo con Dio"¹⁵. Per questa forma vale ciò che sant'Agostino disse, sottolineando così l'importanza della nostra relazione col trascendente: "Dio, la mia anima e nulla più"¹⁶.

– Però, non siamo sempre soli a pregare, ci sono anche le preghiere 'collettive'.

Esattamente, ma non basta. Mi sembra opportuno introdurre due distinzioni

tempo stesso estasi verso l'altro, verso ogni altro." ("Prefazione", in *Brucia, invisibile fiamma*, a cura di E. Bianchi e R. Larini, Qiqajon, Magnano 1998, p.6).

¹⁵ Guardini R., *op. cit.*, p.191.

¹⁶ *Ibidem.*

all'interno di ciò che tu hai chiamato collettività. Sicuramente stai pensando alla comunità ecclesiastica, dunque al momento di riunione durante la Santa Messa. Tuttavia, non solamente in questo contesto è possibile pregare insieme, ma anche all'interno di vari gruppi.

È bene avere presente il significato del termine 'chiesa': dal greco *ekklesia*, propriamente, «riunione dei fedeli», «assemblea». Dunque, ogni volta che più persone si riuniscono a pregare, sono 'chiesa'.

Procediamo però con ordine. Consideriamo il momento 'alto' della preghiera comunitaria, quello che si svolge, appunto, durante la Santa Messa. Troviamo così la preghiera liturgica, o meglio, ciò che dovremmo chiamare liturgia o azione liturgica. È quella totalità unitaria che conserva in sé i singoli momenti della relazione comunitaria con Dio: l'inginocchiarsi, il congiungere la mani, i canti celebrativi, le formule sacerdotali, i motivi della celebrazione eucaristica, nonché le varie preghiere. L'azione liturgica è in sé rammemorativa, cioè riprende, ripensa e sviluppa un'azione sacra specifica, ossia quel momento in cui Gesù, nell'ultima cena, conferisce profondità alla sua azione: "«Questo è il mio corpo che è dato per voi; fate questo *in memoria di me*»" (Luca 22,19. Corsivo mio). Leggiamo ciò che scrive Guardini: "la liturgia è essenzialmente azione di cui la preghiera costituisce una parte. [...] Nella preghiera personale l'uomo è solo con Dio e con se stesso, mentre la liturgia è sostenuta dalla

comunità cristiana.”¹⁷.

– Allora, qual è l’altro tipo di preghiera collettiva?

È la preghiera popolare; questa forma di preghiera si pone tra le due precedenti. Non ha più i tratti della preghiera individuale, ma neppure quelli ‘alti’ e canonici della liturgia. Nasce e si sviluppa dalla necessità che hanno gruppi di persone di rendere omaggio a Dio senza seguire rigidamente i rituali celebrativi liturgici. Questa forma di preghiera esce dall’ambito individuale, si apre alla comunità riunita, ma non varca la soglia della tradizione liturgica. Così Guardini: “Quello che di domestico e familiare si sente nella preghiera popolare” viene “dal rapporto di comunanza molto più intimo che la sorregge”¹⁸.

Vorrei terminare queste lezioni con un altro contributo alla nostra riflessione, una poesia di Cesare Viviani¹⁹ che conserva, come suo sfondo ideale, proprio l’immagine della preghiera:

Ascolta, Madre degli uomini, quanti dicono
di aver vissuto: ti chiamano
bella e divina, reclamano
una comprensione dell’altezza – *come le preghiere*
miravano ai cieli, e invece le odiate voragini
ristabilivano tutto, la memoria, i fati,

¹⁷ Ivi, p.194.

¹⁸ Ivi, p.200 sg.

¹⁹ Viviani C., “Ascolta, Madre degli uomini”, in *Una comunità degli animi*, Milano 1997, p.16, nella raccolta *Brucia, invisibile fiamma*, a cura di E. Bianchi e R. Larini, Qiqajon, Magnano 1998, p.157. Corsivo mio. (Poeta).

e i canti a volte sembravano esserne inghiottiti,
a volte provenirne.

Inno di ringraziamento a Dio

Una voce,
una sola voce delicata
emerge e si innalza sul pentagramma.

La lotta continua,
si muove sotto la superficie, crescendo.
Il primo violino è proteso implorante Dio...
...ecco che Dio risponde:
le nuvole si squarciano,
mani amorose si protendono giù
e poi si sollevano verso il cielo.

Il violoncello è ancorato alla terra,
ma le altre voci fluttuano nell'aria quasi sospese,
per un istante nel quale puoi vivere in eterno.
Il mondo non esiste
il tempo è senza tempo
e mani amorose accarezzano il tuo viso,
lo plasmano a somiglianza di Dio.

L. Van Beethoven
(Sul punto di morte.
Tratto dal
film *Io e Beethoven*.)

SEMINARIO

Quattro vie per una teologia della visione. Il Rosario

I miei più vivi ringraziamenti a tutti i ragazzi che hanno partecipato. Ringrazio, inoltre, "mamma Rita" e "papà Daniele".

I · Introduzione all'icona

Inizierei questo ciclo d'incontri esponendone subito il filo conduttore: tenteremo di approfondire, attraverso quattro opere d'arte, la preghiera del Rosario. Non ci fermeremo, cioè, su ciascun momento saliente della vita di Gesù seguendone le rispettive rappresentazioni pittoriche. Ma all'interno di un solo dipinto mediteremo di volta in volta i cinque momenti salienti della vita di Gesù nei rispettivi misteri¹.

– Dovevi partire proprio dal Rosario? È la preghiera delle vecchiette!

Sì, ma è stata anche la preghiera di san Domenico, quella di Michelangelo, di Cristoforo Colombo, di Alessandro Manzoni e così via. Il Rosario è una preghiera semplice e in questo senso si potrebbe dire che sia la preghiera delle vecchiette. Ma questa preghiera è tanto semplice quanto profonda e tale profondità dipende dal fatto che è anche una preghiera contemplativa: aiuta cioè a meditare il volto di Cristo con gli occhi di sua Madre. Il Rosario, in questo senso, viene definito dal Magistero stesso come una scuola di preghiera in quanto offre, appunto, una significativa

¹ Su tutto l'arco del Rosario, due misteri della gioia e due misteri della gloria riguardano in modo specifico Maria. Tuttavia, è bene ricordare che i misteri mariani sono pur sempre misteri cristologici.

opportunità catechetica per contemplare i misteri salienti della vita di Cristo. Dunque, il Rosario è la sintesi spirituale essenziale della vita di Gesù attraverso lo sguardo di Maria. Scrive in merito Guardini: "Il senso del Rosario sta in questo, che la figura e il destino del Signore appaiono riflessi nelle vicende della vita della Madre"².

Dopo questa breve digressione possiamo tornare al nostro tema artistico. Prima di tutto chiediamoci: che cosa rappresenta, in generale, un'icona?

– È un dipinto di arte sacra.

In un certo senso. Mi sembra però opportuno evidenziare alcune differenze rispetto al comune modo di intendere l'arte sacra in Occidente. L'icona appartiene in modo specifico al mondo ortodosso, al di là dell'ambiente culturale bizantino, russo o greco. Rientra certamente nell'orizzonte artistico anche se in un modo del tutto particolare. È una forma d'arte religiosa – in Occidente possiamo osservare molti dipinti di questo genere, per esempio la *Creazione di Adamo* di Michelangelo, o la *Cena in Emmaus* del Pontormo – in più, però, porta con sé tutto il peso di quella dimensione che tu hai chiamato, appunto, 'sacra'. Proprio l'orizzonte sacrale, cioè quella particolare apertura della realtà che ci rende presente la trascendenza, fa di quest'arte un'arte teologica.

² Guardini R., *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia 9ed. 2001, p.120. (Teologo).

– Le icone, a differenza dei quadri, non sono forse dipinte su legno?

L'icona è l'opera d'arte completa. Per ciò che riguarda la sua preparazione ne dà un chiarimento il monaco Enzo Bianchi. Il supporto su cui l'icona è dipinta deve simboleggiare tutta la matericità del cosmo e insieme la possibilità della sua trasformazione, sia fisica che spirituale, a opera dell'uomo. Il primo materiale da utilizzare, in forma grezza, è il legno stagionato, inerte e insieme vivo. Una volta levigato, sulla sua superficie viene distesa una tela di lino sulla quale verrà applicata una particolare colla di pesce oppure una colla ricavata dalla pelle di coniglio. Successivamente, per rendere il tutto elastico a fronte dei movimenti del legno, verranno stesi più strati di una polvere bianca, marmorea. Si tratta di una preparazione lunga e complessa; la stessa attenzione sarà riservata anche alla preparazione e alla stesura dei colori³. Al di là della tecnica artistica, però, quest'arte nasce e prende vita in un ambiente spirituale di grande spessore, "bisogna respirare un'aria particolare", annota Bianchi, "un soffio, [...] uno spirito di pace"⁴.

– Mi sembra che non si dica dipingere un'icona, ma 'scrivere' un'icona.

Esatto. Ti rispondo evidenziando ciò che la

³ Bianchi E., *Immagini del Dio vivente*, Morcelliana, Brescia 2008, pp.49-50 *passim*.

⁴ Ivi, p.50.

Pontificia Commissione Biblica scrisse circa la Sacra Scrittura in un documento redatto nel 1993: “la Sacra Scrittura è «Parola di Dio in linguaggio umano»”⁵. Allora, partendo da questa considerazione, possiamo dire che l’icona può rappresentare quelle stesse parole divine offrendosi come contributo per la contemplazione e la comprensione della profondità cristiana. Scrive Bianchi che “guardare un’immagine di Cristo è una modalità d’incontro diversa, ma paragonabile all’ascolto delle Scritture.”⁶.

Focalizziamo, ora, alcuni punti chiave per una maggiore comprensione di quest’arte.

Innanzitutto, uno spunto di carattere etimologico: il termine icona giunge dal greco *eikon*, da cui *eikona* che significa «immagine». Ma la parola ‘immagine’, in greco, può assumere un altro significato, quello di «simulacro», *eidolon*, appunto, «idolo»

— da cui l’idolatria quale culto delle immagini. Il termine *e-id-olon*, a sua volta, si lega al greco *eidōs*=«idea», da *idein* che dice il «vedere» (dalla particella indoeuropea *id-*). Dunque, l’icona parla di un’immagine e di una visione a essa collegata. Immagine di che cosa? Che cosa rende possibile scrivere un’icona? Prima di tutto vorrei parlare di ciò che *Evdokimov* chiama “il fondamento cristologico dell’icona”⁷. È

⁵ Pontificia Commissione Biblica, *L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Ed. Vaticana, Vaticano 1993, p30.

⁶ Bianchi E., *op. cit.*, p.19.

⁷ Evdokimov P. N., *Teologia della bellezza. L’arte dell’icona*,

proprio san Paolo, nella Lettera ai Colossesi (1,15), a fornirne lo spunto riflessivo:

Egli è immagine del Dio invisibile.

Parafrasando il versetto possiamo anche dire che 'Cristo è icona dell'invisibile'. Ciò significa che essendo immagine dell'invisibile, di quest'ultimo ne è la visione. È Dio che, fattosi uomo in Cristo, si offre in immagine umana. Possiamo anche esprimerci in un altro modo dicendo che 'Cristo è icona vivente di Dio'. Abbiamo, dunque, la possibilità di guardare l'icona come luogo simbolico, figurato, della presenza del trascendente⁸. Scrive in merito Giovanni Damasceno: "Poiché l'Invisibile, incarnandosi, si è mostrato visibile, è ovvio che puoi dipingere l'immagine di colui che è stato visto"⁹. Tuttavia, se l'icona è l'immagine dell'invisibile, è solo con gli occhi della fede – lo sguardo rivolto alle cose che non appaiono (cfr. *Lettera agli Ebrei* 11,1) – che possiamo coglierne la profondità spirituale e come scrive Forte: "Allo sguardo della fede l'icona appare come il luogo della divina Presenza."¹⁰. Come avete evidenziato all'inizio, le icone non sembrano differenziarsi dai dipinti consueti. In effetti, ogni dipinto può essere caratterizzato da

San Paolo, Milano 1990, p.185. (Teologo ortodosso).

⁸ Ivi, p.172.

⁹ Damasceno G., *Primo discorso in difesa delle immagini sacre*, par.8. Un padre della Chiesa vissuto intorno alla I metà dell'VIIIs. a.C..

¹⁰ Forte B., *La porta della bellezza. Per un'estetica teologica*, Morcelliana, Brescia 1999, p.113. (Teologo).

ciò che *Evdokimov* chiama triangolo dell'immanentismo estetico¹¹. Che cosa vuole significare questa definizione?

Nell'orizzonte dell'opera d'arte ci sono tre soggetti in relazione tra loro: l'artista, l'opera d'arte e lo spettatore. L'artista o l'iconografo' è colui che è direttamente interessato alla realizzazione dell'opera e che in essa esprime il senso profondo del reale. L'opera d'arte', che comprende l'intensità dall'autore e che si arricchisce di nuova linfa vitale attraverso le emozioni e l'abbraccio culturale dello 'spettatore'. Infine, quest'ultimo, che nella relazione icona/spettatore si accosta all'opera non solo per un impulso puramente sentimentale, ma anche per una sorta di pacata osservazione: l'aridità e la freddezza dei tratti iconici permette di coglierne una certa sacralità. Scrive infatti *Evdokimov* che "l'icona trascende il piano emotivo che agisce sulla sensibilità. Una certa aridità ieratica voluta e l'essenzialità ascetica della fattura la oppongono a tutto ciò che è soave e languido, ad ogni abbellimento e godimento propriamente artistici."¹² 12.

E proprio nel senso della trascendenza l'icona spezza il triangolo delle relazioni estetiche in quanto si inserisce un quarto elemento, "la parusia del Trascendente di cui l'icona testimonia la *presenza*"¹³, ovvero si inserisce la dimensione del divino. Proprio per questa sua interna tensione, il padre della chiesa Dionigi

¹¹ *Evdokimov P. N., op. cit., p.183.*

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

l'Areopagita scriveva che le icone sono "visibili rappresentazioni di spettacoli misteriosi"¹⁴ e come ribadiva secoli dopo *Florenskij*, sono "finestre" sempre aperte sull'eterno¹⁵.

¹⁴ Florenskij P., *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 9ed. 2004, p.61. (Padre ortodosso). L'Areopagita è vissuto intorno al VI s. a.C..

¹⁵ Ivi, pp.58-66 *passim*.

II · L'icona della tenerezza I misteri della gioia

Nel ventre tuo si raccese l'amore
Per lo cui caldo nell'eterna pace
Così è germinato questo fiore.
(Dante, Paradiso,
canto XXXIII, vv. 7-9)

1.2. Dallo sfondo allo sguardo di Maria

Iniziamo, ora, il nostro percorso con la lettura di un'icona bizantina che raffigura la relazione tra Maria e Gesù.

(Mostro l'icona: Anonimo, "La Madre di Dio", XI o XII s.)

– Lo sfondo mi sembra rovinato. Era di colore giallo?

Non proprio. Lo sfondo di quasi tutte le icone, quando è presente, è dorato. Quest'ultimo non è un colore propriamente inteso ma piuttosto un tono che indica l'atmosfera della trascendenza divina.

– Ci sono dei segni ai bordi dell'icona, forse delle lettere, che cosa vogliono indicare?

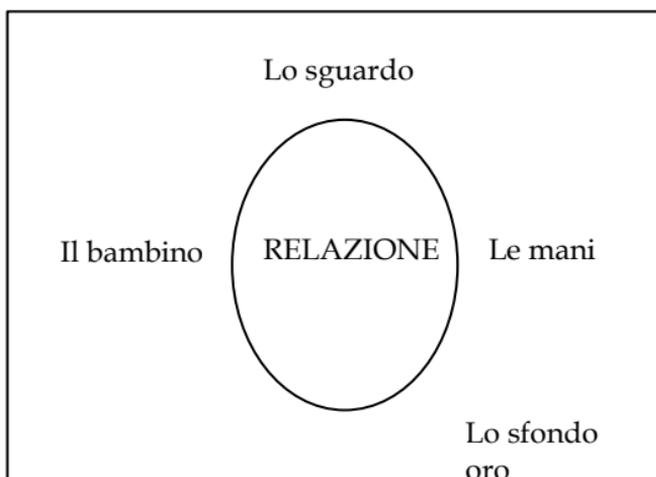
Sono abbreviazioni in lingua greca, purtroppo hanno risentito dello scorrere del

tempo, come del resto lo sfondo. Queste lettere hanno la funzione di farci 'leggere' l'orizzonte divino entro cui si muove il nostro sguardo. Proviamo a decifrarne il significato:

MP Madre di Dio Θv
ICXC Gesù Cristo
OΩN Colui che è (solitamente si trova nell'aureola del Cristo-bambino)

Possiamo contemplare così il primo mistero della gioia, "L'annunciazione" (Luca 1,28-33): Colui che è (OΩN), attraverso l'arcangelo Gabriele, annuncia a Maria, madre di Dio (MP Θv), l'attesa del Figlio dell'uomo, Gesù Cristo (ICXC).

Proviamo, ora, a leggere la raffigurazione seguendo una sorta di cerchio invisibile.



– Ho notato che alcuni elementi dell'icona non hanno le dovute proporzioni, sono così appositamente dipinti?

Giusta osservazione. Solitamente ciò che colpisce di più è il collo abnorme del bimbo e l'irrealità di un Gesù neonato che è, insieme, già adulto. Non posso risponderti che nulla vi è di casuale in un'icona, infatti come scrive *Florenskij*, "ci può essere del superfluo e perfino una prevalenza di cose irrilevanti e vacue" però, nella sua interezza, continua il Padre russo, un'icona "accidentale si produce soltanto accidentalmente"¹, dunque, nel suo insieme non può che essere un'opera d'arte profondamente meditata.

Continuiamo la nostra riflessione. Lo sguardo di Maria domina l'opera. *San Luigi M. Grignon da Montfort* la definì come colei che si cela, come il miracolo della grazia, della natura e della gloria, la cui umiltà è un abisso insondabile². È certamente complesso sostenere il suo sguardo, gli occhi incisivi sembrano interrogare l'animo di ognuno e invitarci a meditare il Cristo-bambino che culla in grembo. Come infatti recitano gli ultimi versetti del *Salve Regina*:

Orsù dunque,
avvocata nostra,
rivolgi a noi gli occhi tuoi misericordiosi.
E mostraci, dopo questo esilio,
Gesù, il frutto benedetto
del tuo seno.

È proprio un tono meditativo che avvolge

¹ Florenskij P., *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 9ed. 2004, p.129. (Padre ortodosso).

² Cfr. Da Monfort, San Luigi, M. G., *Trattato della vera devozione alla Santa Vergine*, a cura di De Fiores S., San Paolo, Milano 13ed. 2005, pp.21-25.

l'intero Rosario, o meglio, che ne è la spina dorsale, facendo da cornice, in modo particolare, ai misteri della nascita (III mistero. *Luca* 2,19) e della prima manifestazione di Gesù davanti ai dottori nel tempio (V mistero. *Luca* 2,51).

L'icona ci spinge a comprendere la posizione di Colei che tutto ha in sé, che tutto ha accolto prima di chiunque altro: è "piena di grazia" (*Luca* 1,28) disse l'arcangelo Gabriele, ossia partecipa pienamente e totalmente alla grazia di Dio. Possiamo dire che il Verbo di Dio è stato accolto da Maria determinandone la "struttura verginale del suo essere"³, come scrive *Evdokimov*. Questa struttura particolare è simboleggiata dalle tre stelline dipinte sull'abito di Maria che indicano la sua condizione di verginità, prima, durante e dopo il parto⁴. I suoi lineamenti gentili disegnano un viso ieratico – è beata tra le donne (II mistero. *Luca* 1,42) – staccato dal nostro mondo ma, tuttavia, a questo legata: "è vicina e nello stesso tempo lontana", scrive Guardini, "unita a noi e tuttavia staccata da tutto ciò che è terreno"⁵.

– Ma i suoi lineamenti non tradiscono anche qualcosa di triste e di malinconico?

³ Evdokimov P. N., *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, San Paolo, Milano 1990, p.244. (Teologo ortodosso).

⁴ I rispettivi riferimenti sono: prima (*Matteo* 1,23), durante (*Genesi* 3,16-4riga) e dopo il parto (*Genesi* 3,16-5 e 6riga). Per un'ulteriore delucidazione, Spinicci P., *Lezioni sul concetto di raffigurazione*, CUEM, Milano 2003, p.242.

⁵ Guardini R., *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia 9ed. 2001, p.175. (Teologo).

È vero, possiamo quasi intravedere il movimento minimo dei suoi lineamenti, dunque intuirne le emozioni. Se da un lato traspare la sua ieratica dolcezza, la sua letizia, dall'altro, però, è attraversata da un sottile velo di malinconia. Maria si presenta come colei che in grembo porta il dolore lacerante di una madre che incontra la morte del figlio. Vive il dramma di una mamma "il cui cuore è stato trafitto dal dolore"⁶, medita *Nouwen*, alla quale cioè, da subito, la morte dell'amore – profetizzata da Simeone – ne trafisse l'anima (IV mistero. *Luca 2,35*).

2.2. In gloria

La scorsa lezione abbiamo 'letto' il volto di Maria. Osserviamo adesso la sua posizione: non è propriamente un abbraccio che caratterizza l'icona, ma un sostenere e insieme indicare timidamente il bimbo. Nell'istante in cui mostra Cristo – che sembrerebbe quasi sospeso nel suo grembo – gentilmente ci invita a contemplarlo: è il gesto bello che 'magnifica' il Signore (II mistero. *Luca 1,46*)⁷.

– Mi sembra interessante la figura di Gesù, un bambino con i lineamenti da adulto.

– Il suo collo mi sembra un sproporzionato.

Siamo giunti così al cuore dell'icona – Gesù

⁶ Nowen H., *Contempla la bellezza del Signore. Pregare con le icone*, Queriniana, Brescia 1998, p.38. (Scrittore).

⁷ Cfr. *ivi*, p.37.

è dipinto proprio nel centro geometrico della costruzione figurativa. Il bambino rappresenta il Verbo incarnato, il Verbo dell'ora prima – la nascita – mentre i suoi lineamenti adulti ci riportano a Cristo. Quest'ultimi ci fanno ripensare sia all'ora nona, il momento della Sua morte, che alla profezia di Simeone: "E anche a te una spada trafiggerà l'anima" (IV mistero. *Luca 2,34*).

– Il volto del bambino non è illuminato?

Certo, tutto indica la luce, che è dentro e fuori il bambino, tutto è illuminato da questo volto di 'uomo sapiente'. Scrive a commento *Nouwen*: "il volto luminoso e la tunica d'oro indicano che questo uomo saggio è veramente il Verbo di Dio, pieno di maestà e di gloria."⁸. Lo sguardo è per la madre, le labbra sono leggermente tese come in un soffio e il collo turgido, sproporzionato, è fermo in uno slancio che "simbolizza", commenta *Evdokimov*, "il soffio dello Spirito Santo riposante sul Verbo"⁹. Non solamente il soffio di Cristo-bambino è simbolo della discesa dello Spirito Santo in Maria, dunque della verginità del suo essere, ma è simbolo anche di affidamento totale alla madre: "Partì dunque con loro e tornò a Nazaret e stava loro sottomesso." (V mistero. *Luca 2,51*).

Ritorniamo per un attimo al volto di Maria: un doppio velo lo ricopre, di letizia e insieme di tristezza. Se da un lato il bambino – Cristo stesso – avvolge di materna tenerezza il volto

⁸ Ivi, p.40.

⁹ Evdokimov P. N., *op. cit.*, p.249.

della madre, dall'altro però ci riporta al Crocifisso che si accompagna al dolore della propria morte: il bimbo abbraccia la madre, ne è il sostegno e il conforto, portando in sé un destino di gloria ma anche di lacerante dolore.

– Il volto di Maria non sembra risentire del dolore per la morte del figlio!

Esattamente! Infatti non notiamo sul suo viso alcun segno di patimento, nessuno scorrere inesorabile del tempo di morte. Come mai lo sguardo di Maria non è attraversato dal dolore, dalla disperazione?

Per riflettere meglio vi vorrei presentare un'altra situazione, un'altra mamma e quindi un altro volto. È una scultura in bronzo eseguita dall'artista Francesco Ciusa nei primi anni del '900¹⁰.



¹⁰ Ciusa fu considerato il più significativo scultore sardo della prima metà del 900. Con *La madre dell'ucciso*, nel 1907, vinse il primo premio alla Biennale di Venezia. Scrisse il critico Filippo Figari che questa scultura è "l'immagine scarna del dolore umano" (Figari F., "Cuisa e la Scultura Italiana", in *Il Convegno*, rivista mensile anno 22 - n.1-2, Gennaio-Febbraio 1969, p.3).

Una madre immobile, statica e chiusa nel suo lamento. Un altro viso, un'altra tensione, ma il discorso artistico sembra apostrofare ancora la morte. Tutto sembra parlarne, le mani che stringono il corpo quasi a raggomitolarsi nel dolore, il volto solcato dalla vecchiaia e scavato dalla sofferenza, il collo come un solo fascio di muscoli, lo sguardo fisso e le labbra amaramente socchiuse. È un volto, questo, che ha attraversato il 'proprio tempo', oltre che essere segnato dalla morte del figlio. È un volto solcato dallo scorrere inesorabile dell'esistenza e della nostra inevitabile condizione.

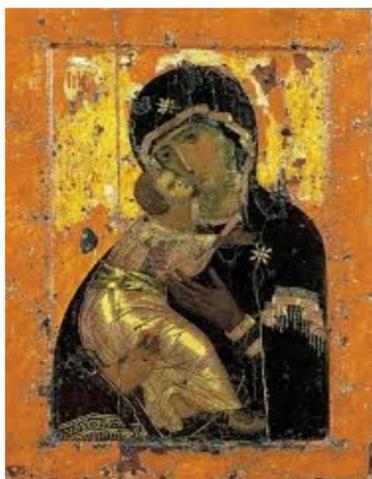
Proprio attraverso il confronto di questi due visi credo possa emergere più chiaramente quello di Maria. L'icona non attraversa la storia, non porta con sé immagini che raccontano il dolore del divenire. È carica, invece, di tutta quella trascendenza divina della quale si propone come simbolo vivente. L'icona "introduce a una visione che anticipa la gloria futura", scrive Andrea Dall'Asta, "è la bellezza sensibile che introduce nella luce dell'invisibile"¹¹.

Perché, dunque, il volto di Maria rimane beato nonostante quella trasparenza malinconica? Una spada ti trafiggerà l'anima, profetizzò Simeone, tuttavia, è l'amore forte di Dio per l'uomo che avvolge il volto della madre e impedisce così che lo strazio della morte imprigioni quei lineamenti gentili nella sofferenza eterna – ciò che invece parrebbe caratterizzare la scultura di Ciusa.

¹¹ Dall'Asta Andrea, "La bellezza della croce", in *La Civiltà Cattolica*, 2008, quaderno 3785. (Teologo gesuita).

In questa relazione tra Maria e Cristo sembra potersi leggere anche la dialettica della *spes*¹², ovvero del 'già', il quale parla dell'avvenuta consolazione a opera del *Christus gloriosus*: "nella speranza noi siamo stati salvati" (*Lettera ai romani* 8,24). E del 'non-ancora', dell'attesa, che pure attraversa quel viso assorto e insieme lieto: "se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza" (*Lettera ai romani* 8,25). L'icona – nella sua atmosfera gloriosa – porta con sé tutta la forza e la profondità del regno a venire che è regno di Dio.

Ma possiamo scorgere qualcos'altro nel volto di Maria: il suo sguardo sembra seguirci, è diretto a noi e sembra così provocarci: 'non è la morte che vi attende, ma nel sacrificio di Cristo, la gloria futura, avete voi questa fede'?



¹² Cfr. Evdokimov P. N., *op. cit.*, p.250.

III · L'icona del battesimo I misteri della luce

1.3. La consegna iniziale

L'icona greca che ci prestiamo a leggere è intitolata propriamente *Battesimo* (XIV S.). Come potete vedere è ricca di elementi simbolici.

– Possiamo distinguere Giovanni il Battista, le pareti rocciose ai lati, sembra una grotta...

– Ci sono anche tre angeli e uno guarda verso l'alto.

– Sono curiosi i due omini ai piedi di Gesù, sono simboli?

A differenza dell'icona precedente, questa presenta una situazione, in qualche modo, più complessa. Posso dirvi, in una visione d'insieme, che raffigura l'epifania¹ divina, ossia l'apparire, il manifestarsi, dell'incarnazione del Verbo (cfr. *Giovanni* 1,14).

L'abbassarsi del *Logos* divino fino a incontrare l'uomo, si chiama, propriamente, *kenosi*. Certo, l'evento *kenotico* è già avvenuto, prima nel grembo di Maria e successivamente con la nascita di Gesù. Ma qui partecipiamo a un gesto ulteriore: con il battesimo si ha la prima

¹ Composta dal greco *epi-* = sopra, quindi, nella nostra realtà sensibile; e *phainein* = apparire. L'apparire nella nostra realtà sensibile, ossia la manifestazione = *epiphaneia*.

manifestazione sensibile, ossia concessa allo sguardo degli uomini, della discesa di Dio, in Spirito Santo, nel Figlio. È l'uomo stesso, raccolto nella figura del Battista (così possiamo interpretare), che ci offre la sua testimonianza: «Ho visto lo Spirito scendere come una colomba dal cielo e posarsi su di lui.» (Giovanni 1,32).

Vorrei iniziare l'analisi di quest'icona con il leggervi le seguenti formule:

- quella classica, definita dal Concilio di Calcedonia nel 451: “[..] Gesù, vero Dio e vero uomo, [...] da riconoscersi in due nature, senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili”²;

- la formula battesimale: “Andate dunque e ammaestrate le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo” (Matteo 28,19).

Ebbene, vi chiedo: di queste formule, nell'icona, possiamo ritrovarne gli elementi essenziali?

– Credo che la condizione del Cristo, Figlio di Dio, sia indicata dal gesto del Battista che lo battezza e che nel contempo lo indica.

– Forse la formula battesimale è simbolizzata dai tre angeli, anche se non riesco a capire se siano gli arcangeli...

L'icona è dominata, proprio nella parte centrale, da una perfetta verticalità: una linea

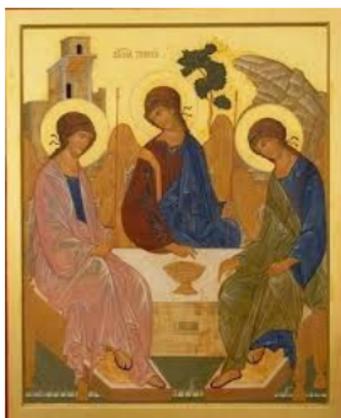
² Questa formula è stata citata da Giovanni Paolo II in *Novo millennio ineunte*, parte II, contenuto in *Le encicliche sulla trinità e gli scritti del cuore di Giovanni Paolo II - Storia del Cristianesimo 1878-2005*, San Paolo, Milano 2006, p.266.

invisibile unisce il Padre, in alto nei cieli, la colomba, che è sospesa sopra la testa del Figlio e quest'ultimo che è appunto Gesù Cristo. Questa verticale ci parla della Santissima Trinità, cioè dell'unione perfetta delle tre persone insieme perfettamente distinte, ossia delle *upóstasis* – il greco esprime l'essenza concreta delle singole persone³. Dunque, la linea che unisce i cieli e la terra non è altro che la raffigurazione simbolica di quella Santissima Trinità che il Cristo ribadisce chiaramente nella formula battesimale.

Ci sono tre angeli, certo, ma non sono gli arcangeli, queste figure ci rimandano piuttosto all'evento di *Mamre*, all'incontro che Abramo fece con tre uomini al querceto – Dio stesso –: “Poi il Signore apparve alle Querce di Mamre [...]. Egli [Abramo] alzò gli occhi e vide che tre uomini stavano in piedi presso di lui.” (*Genesi* 18,1-2). I tre angeli annunciavano così una ‘nuova vita’ al patriarca e alla moglie Sara attraverso la nascita del figlio Isacco. Inoltre, queste figure possono richiamare (ma di fatto la richiamano!) l'iconografia di quei tre angeli che abbiamo osservato l'anno scorso analizzando l'icona del monaco *Andrej Rublëv*, “La Trinità”⁴.

³ Cfr. Lavatori R., *Lo Spirito Santo e il suo mistero*, Libreria ed. vaticana, Città del Vaticano 1986, p.153. Mi preme sottolineare che nel Vangelo non si parla di Trinità. È un termine formulato in seguito da Teofilo di Antiochia (fine II s.) e poi ripreso da Tertulliano (III s.) anche se Gesù ci annuncia più volte il triplice legame divino (es. Gv. 15,26 / Mt. 28,16).

⁴ Per questo argomento, cfr. Negri C., *Percorsi di catechesi intorno alla libertà cristiana*, Ed. Parrocchiale, Galbiate 2008, p.64 sgg.



Andrej Rublev, *La Trinità*,
1415 circa, Mosca, Galleria Tret'jakov.

La parte centrale che stiamo osservando non solo ci parla della Trinità, ma ci mostra anche il momento della consegna iniziale⁵ dello Spirito Santo al Figlio. Si può vedere concentrato in questa figura il primo mistero della luce (Cfr. *Matteo 3,16*): il compiacimento del Padre nel Figlio prediletto, in uno con lo Spirito Santo: “Ed ecco una voce dal cielo che disse: «*Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto*».” (*Matteo 3,16*. Corsivo mio). Lo Spirito è il compiacersi del Padre nel Figlio, ossia è l'amore stesso che lega le due persone. Scrive *Evdokimov*: “Gesù si sottomette interamente alla volontà del Padre e il Padre gli

⁵ La consegna iniziale, ossia lo Spirito che discende sul Figlio, segna l'inizio della missione del Cristo. Nell'incontro sul dipinto di Masaccio vedremo anche una consegna finale, l'ascesa dello Spirito al Padre.

risponde inviando su di lui lo Spirito Santo.”⁶.

Possiamo parlare, a questo punto, di una più specifica epifania trinitaria in quanto la manifestazione di Dio avviene nella forma delle tre persone divine: il loro apparire è segnato non solo dalla verticale di luce, ma anche dai tre angeli ‘di *Mamre*’. Scrive Giovanni Paolo II che l’epifania trinitaria “rende testimonianza all’esaltazione di Cristo in occasione del battesimo al Giordano. Essa non solo conferma la testimonianza di Giovanni Battista, ma svela una dimensione ancora più profonda della verità su Gesù di Nazaret come Messia.”⁷.

– Ma allora, il gesto del Battista indica che Gesù è vero Dio e vero uomo?

Non propriamente il gesto in sé, quanto piuttosto lo sguardo rivolto al cielo, come se il Battista ci dicesse: ‘guardate, insieme a me, cosa sta accadendo, i cieli si aprono e discende lo Spirito di Dio’.

– Anche il primo angelo in alto sta guardando il cielo, è l’unico!

Leggiamo cosa scrive Giovanni: “[Dice il Battista] «*Ho visto lo Spirito scendere come una colomba dal cielo e posarsi su di lui.*»” (1,32.

⁶ Evdokimov P. N., *Teologia della bellezza. L’arte dell’icona*, San Paolo, Milano 1990, p.271. (Teologo ortodosso).

⁷ Giovanni Paolo II, *Dominum et Vivificantem*, Parte I cap. 5, in *Le encicliche sulla trinità e gli scritti del cuore di Giovanni Paolo II - Storia del Cristianesimo 1878-2005*, San Paolo, Milano 2006, p.126.

Corsivo mio). Dunque, non solo siamo testimoni di un polo del mistero divino, cioè che Gesù è vero Dio, ma anche dell'altro polo del mistero, ossia che è l'uomo ad accettare il dono dell'amore di Dio – i due poli, tenuti insieme, sono l'essenza del cristianesimo. Così dicono gli Atti degli Apostoli: "Dio consacrò in Spirito Santo e potenza Gesù di Nazaret" (10,38). L'angelo che hai indicato, come del resto il Battista, vuole sottolineare proprio la *kenosi* del Cristo – forse potrebbe simbolizzare anche la persona del Padre. Ebbene, la consegna iniziale ci mostra sia la consacrazione di Gesù che l'essenza del cristianesimo. "Non c'è alcuna dottrina, alcuna struttura di valori morali, alcun atteggiamento religioso od ordine di vita", commenta Guardini, "che possa venir separato dalla persona di Cristo, e dei quali poi si possa dire che siano l'essenza del cristianesimo. Il cristianesimo è Egli stesso"⁸. Ovvero, il cristianesimo è lo stesso Gesù Cristo, insieme vero Dio e vero uomo – non confusi.

– Come possiamo cogliere gli altri misteri della luce?

Non è facile ricavarli da quest'icona, tuttavia possiamo tentare di osservarli in modo laterale. In effetti, solamente dopo il battesimo, quindi, dopo l'esaltazione di Gesù di *Nazaret* a Messia, quest'ultimo può fare il primo miracolo alle nozze di *Cana* dando così inizio alla sua missione pubblica (II mistero della luce.

⁸ Guardini R., *L'essenza del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2003, p.77. (Teologo).

Giovanni 2,1-11). Allo stesso modo, solo dopo il battesimo, Gesù può annunciare in Galilea l'avvento del Regno di Dio (III mistero. Cfr. *Marco 1,14-15*).

– Come mai il Battista si trova rialzato rispetto Gesù?

Fate attenzione alla prospettiva e al simbolismo. Se osservate l'icona da una certa angolazione può sembrare che Gesù sia in una grotta, le rocce intorno lo proverebbero (ciò porterebbe subito al Santo sepolcro, come vedremo in seguito), mentre il Battista sembrerebbe addirittura sospeso rispetto a Gesù. Ma se il vostro sguardo si concentra sul battesimo, allora ciò che valeva come sepolcro adesso vale come fiume Giordano. Doppia valenza della raffigurazione e valenza simbolica dell'icona stessa: significa sia una grotta, il sepolcro, che il fiume.

2.3. L'uomo che porta la brocca d'acqua

L'icona del *Battesimo*, abbiamo osservato, ci parla dell'epifania divina. La conferma di questo evento avverrà sul monte *Tabor*⁹ attraverso la trasfigurazione di Gesù di fronte ai discepoli Pietro, Giovanni e Giacomo. Siamo giunti così al quarto mistero della luce (*Matteo*

⁹ Nei Vangeli non viene specificato il nome del monte. È un'antica tradizione che identifica l'alto monte della trasfigurazione col *Tabor*.

17,1-9): è teofania¹⁰ sul *Tabor*, o meglio, è teofania trinitaria. Si ripete, come nel battesimo, la triplice (com)unione delle persone divine, il Padre, attraverso lo Spirito, nel Figlio: “«*Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto*».” (In parallelo: *Matteo 3,16* e *Matteo 17,5*. Corsivo mio). Attraverso la trasfigurazione non solo Cristo conferma il momento battesimale, ma anticipa così il momento della sua risurrezione in corpo glorioso. Osservate, ora, la parte bassa dell'icona.

- Ci sono due uomini ai piedi di Gesù.
- Sono entrambi girati verso il momento del battesimo, ma uno ha in mano un vaso.

Da un lato possiamo interpretarli simbolicamente, cioè l'uno indica il mar Rosso che si ritrae al volere di Dio, mentre l'altro è il voltarsi del Giordano verso Gesù – possiamo riferirci al Salmo 113,3. Indicano la vittoria di Cristo sugli elementi cosmici che sono un indice delle potenze malvagie¹¹.

È interessante, però, la figura dell'uomo alla nostra sinistra: porta con sé una brocca d'acqua. Leggiamo, in merito, il passo relativo nel

¹⁰ Dal punto di vista teologico si ha il passaggio dall'epifania alla teofania. È proprio la conferma del battesimo con la trasfigurazione che sottolinea come in una persona, Gesù di Nazaret, ci siano insieme due nature, Dio e uomo. Teofania, dal greco *theophaneia*, composta da *theos*=Dio e *phainein*=apparire, manifestarsi; dunque, manifestazione di Dio.

¹¹ Cfr. Evdokimov P. N., *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, San Paolo, Milano 1990, p.275.

Vangelo di Marco (14,12-14):

«Dove vuoi che andiamo a preparare perché tu possa mangiare la Pasqua?». Allora mandò due dei suoi discepoli dicendo loro: «Andate in città e vi verrà incontro un uomo con una brocca d'acqua; seguitelo e là dove entrerà dite al padrone di casa: Il Maestro dice: Dov'è la mia stanza, perché io vi possa mangiare la Pasqua con i miei discepoli? [...]».

Quest'uomo apparentemente normale, un normale passante, porta con sé, invece, quel compito profetizzato da Gesù. È l'uomo-simbolo che indica ai discepoli il luogo della 'stanza metafisica' dove si consumerà l'ultima cena. Dunque, rappresenta proprio il legame simbolico tra l'evento battesimale e l'evento eucaristico. Scrive in merito Silvano Fausti: "[L'uomo che porta la brocca d'acqua] è colui che, dando il battesimo, introduce nella stanza superiore, dove si celebra l'eucaristia. Tocca a Lui indicare questo luogo."¹².

Tra battesimo e eucaristia troviamo, con ciò, questo strano uomo indicato dalla profezia. Non porta con sé una semplice informazione ma una brocca d'acqua la quale vuole simbolizzare o comunque riportare al battesimo. Seguendo la ricostruzione filologica di Fausti possiamo sottolineare come l'uomo porta – in greco *ba-stá-zon* – una brocca d'acqua, cioè l'evento del battesimo – dal

¹² Fausti S., *Ricorda e racconta il Vangelo. La catechesi narrativa di Marco*, Ancora, Milano 1998, p.466 sg. (Padre gesuita).

greco *ba-ptí-zon* – all’evento eucaristico¹³.

– Ma allora, il battesimo e l’eucaristia sono legati tra loro da quest’uomo?

Non propriamente, attenzione! L’uomo così presentato rientra in uno dei tanti eventi profetici di Gesù: “andate e troverete” (*Marco* 14,13). Nell’icona diviene un simbolo pittorico che ci indica il passaggio profetizzato, che ci riporta con la mente proprio in quel contesto evangelico: però non è il legame per antonomasia tra battesimo e Pasqua!

3.3 Tra battesimo e Pasqua

La volta scorsa avete notato la duplice valenza simbolica del paesaggio, il quale può rappresentare sia una grotta che un fiume con gli argini. È già questa una prima indicazione iconografica del legame tra battesimo e eucaristia. Cristo è raffigurato come immerso nell’acqua – in alcune icone sembra esserlo totalmente – dove quest’ultima, nella liturgia, è chiamata «sepulcro liquido»¹⁴.

– Vuoi dire che Cristo si immerge in acque non santificate?

Sì, sono proprio così prima che Gesù si immerga. Però non è solo Gesù, in quanto

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Cfr. Evdokimov P. N., *op. cit.*, p.276.

uomo, né l'acqua in quanto elemento naturale, che determinano l'evento santificante, ma è la discesa dello Spirito Santo che vivifica quelle acque. Riflette in merito don Lavatori: "la sola acqua non è sufficiente a significare e a trasmettere la salvezza. Ad essa si aggiunge lo Spirito. [...] In forza dello Spirito il battesimo è il sacramento della vita."¹⁵. Così, l'acqua, da quell'elemento simbolico di morte (per esempio il diluvio, *Genesi* 7,17), diviene simbolo di vita, sorgente viva (*Esodo* 17,5-6/*Giovanni* 4,14).

L'icona porta con sé la forza evocativa del battesimo e insieme, il legame teologico-simbolico tra battesimo e eucaristia. Come l'evento battesimale conduce a morte l'uomo vecchio rinnovandolo però in Spirito Santo; l'eucaristia (siamo giunti al V mistero della luce, cfr. *Mt* 26,26-29/*Mc* 14,22-26/*Lc* 22,19-20) prefigura la Pasqua di Cristo, la Sua morte e risurrezione a vita *novissima*, cioè a vita glorificata.

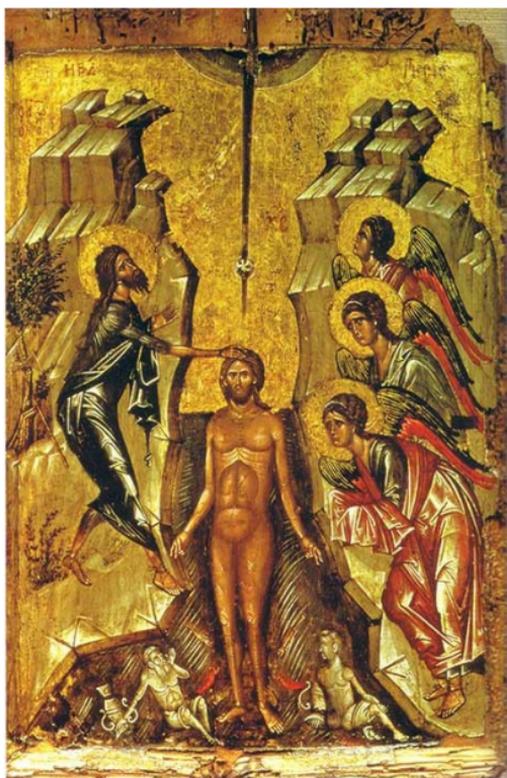
La raffigurazione accompagna anche questo significato simbolico: Cristo pre-discende agli inferi, si immerge nel Giordano per poi risorgere a vita nuova. Scrive Giovanni Crisostomo: "L'immersione e l'emersione sono l'immagine della discesa agli inferi e della Risurrezione."¹⁶.

Possiamo esprimere anche il legame simbolico, più specifico, che sussiste tra battesimo e croce: la consegna del Figlio alla morte, per la risurrezione, è pre-figurata nel battesimo attraverso il ri-sorgere del corpo,

¹⁵ Lavatori R., *op. cit.*, p.81 sg. (Sacerdote e teologo).

¹⁶ Cit. in Evdokimov P. N., *op. cit.*, p.276.

immerso nell'acqua, a nuova vita nello Spirito Santo.



Anonimo, *Battesimo*, XVIs. d.C.

IV · Masaccio: vincere la morte I misteri del dolore

1.4. Nello spazio del dipinto

In questo nostro incontro tenteremo di riflettere sui cinque misteri del dolore. Lo faremo osservando e commentando l'affresco di Masaccio, *La Trinità*. Quest'opera, dipinta intorno al 1420 nella Chiesa di Santa Maria Novella a Firenze, è considerata la testimonianza più significativa del Rinascimento italiano per ciò che riguarda la rappresentazione della Santissima Trinità. Ci troviamo subito di fronte al quinto mistero, appunto, la crocifissione (cfr. *Marco* 15,24-37).

Come possiamo iniziare a leggere quest'opera?

– Mi pare che lo sguardo venga subito rapito dalla scena centrale, dove si trova la crocifissione.

– Però possiamo iniziare a guardare il dipinto partendo dal basso, dallo scheletro.

– Se le due figure sopra lo scheletro sono inginocchiate, significa che Masaccio ha disposto un piano tra lo scheletro e la croce?

Masaccio ci indica come indirizzare lo sguardo: è 'dal basso' che lo spettatore è invitato a guardare e proprio 'dal basso' possiamo procedere.



Conosciamo così tre tipi di spazio:

- il primo è quello dello spettatore, è lo spazio che occupiamo di fronte al dipinto.

- Se iniziamo a osservare l'affresco entriamo subito nello spazio-reale-figurativo. È quello entro il quale siamo invitati dal pittore a prendere parte. Si riferisce al primo livello del dipinto dove Masaccio ci mostra subito la condizione mortale alla quale siamo chiamati – così sembra – irrimediabilmente: è uno scheletro appoggiato sopra una sorta di sarcofago. Qui ci troviamo insieme ai coniugi Lenzi, inginocchiati a pregare (sono i committenti dell'affresco).

- Alzando lo sguardo verso l'alto, dall'interno del dipinto, troviamo la scena verso la quale tutti noi, insieme ai coniugi Lenzi e alle due figure ai piedi della croce, siamo rivolti. Masaccio dipinge, all'interno di una cornice vera e propria (è un'architettura classica) Gesù in croce, il Padre e lo Spirito Santo. È lo spazio centrale dell'affresco, quello che domina la

scena, è lo spazio sacro¹. L'assenza di soluzione di continuità tra il nostro spazio e lo spazio reale-figurato crea una relazione chiamata, propriamente, spazio di risonanza: siamo immersi nel dipinto, anche noi, in qualche modo, protagonisti della scena. Lo spazio di risonanza (proprio di ogni dipinto) permette di "instaurare un *rapporto* con lo spettatore", commenta Spinicci, "il quale osserva la scena dipinta e in questo senso è sempre in qualche modo legato all'immagine che gli sta di fronte."²

2.4. La piramide invisibile

– Quindi, se il nostro sguardo deve partire dal basso, incontriamo subito lo scheletro. Che cosa rappresenta quest'ultimo ai piedi della croce?

– Le due figure accanto alla croce sono Maria e Giuseppe?

Masaccio crea una sorta di geometria piramidale che ci permette di porre in relazione tutte le figure.

Al vertice della piramide troviamo il Padre, il cui eterno amore discende sull'uomo e rende

¹ Dallo spazio sacro, il luogo dove si presenta il trascendente, allo spazio santo, che è proprio del cristianesimo. Questo perché Dio non rimane un assoluto per l'uomo, ma si abbassa all'uomo divenendo uomo a sua volta, "pecora muta" portata al macello (*Isaia 53,7*).

² Spinicci P., *Lezioni sul concetto di raffigurazione*, CUEM, Milano 2003, p.205 sg. Lo studio sugli spazi inerenti alla relazione spettatore/dipinto, è stato sviluppato nella parte seconda intitolata: "Lo spazio e il concetto di raffigurazione", p.195. (Filosofo).

partecipe di sé ciascuna figura. Raggiunge il Figlio suo prediletto (cfr. *Matteo* 3,17), Maria, Giovanni – il discepolo amato e non Giuseppe – e i coniugi Lenzi. Il teologo *Timothy Verdon* parla anche di una “prospettiva lineare”³ che attraversa perfettamente la croce e la collega allo scheletro, base, quest’ultimo, della piramide stessa. È una verticalità che pone a confronto la morte in croce di Gesù – una morte che parla però di risurrezione finale – con la morte dell’uomo, rappresentata proprio dallo scheletro e che indica la nostra condizione umana.

Rispondo, ora, alla tua domanda iniziale: non solamente lo scheletro ci porta a pensare alla nostra morte, ma è sostenuto, in questo intento, anche da una massima latina: “io già fui quel che voi siete, quel che io son, voi lo sarete”. Al di fuori della cornice, dunque, al di qua del sacro, tutto ci parla di *vanitas* – *vanitas vanitatum et omnia vanitas*. Lo spazio dove giace questa figura è lo sfondo del tutto umano che sembra riportarci alle parole del *Qoelet*: “Tutti sono diretti verso la medesima dimora: tutto è venuto dalla polvere e tutto ritorna nella polvere.” (3,20).

– Se la figura alla nostra destra non è Giuseppe, allora, ai piedi della croce è forse rappresentata la scena sul Golgota con Maria e Giovanni?

Esattamente. Leggiamo proprio il passo dal

³ Verdon T., “La Trinità di Masaccio a S. Maria Novella di Firenze”, in *Arte e Catechesi*, EDB, Bologna 2002, p.107.

Vangelo di Giovanni (19,25-27):

Stavano presso la croce di Gesù sua madre, la sorella di sua madre, Maria di Cleofa e Maria di Magdala. Gesù allora, vedendo la madre e lì accanto a lei il discepolo che egli amava, disse alla madre: «Donna, ecco il tuo figlio!». Poi disse al discepolo: «Ecco la tua madre!». E da quel momento il discepolo la prese nella sua casa.

Maria ci guarda assorta e ci indica Gesù; Giovanni, raccolto, medita l'amore-crocifisso. Masaccio sembra proprio aver dipinto la scena evangelica appena letta: è il dono d'amore che Gesù ci fa, è la consegna del discepolo amato, l'immagine di tutti noi, (cfr. *Gv.* 19,26) a Maria e nel contempo, l'affidamento di Maria a tutti gli uomini attraverso Giovanni.

3.4. La Santissima Trinità: relazioni

– Tutto il dipinto sembra ruotare intorno alla scena della crocifissione...

È vero, seguendo quella linea perpendicolare entriamo nello spazio sacro dove si assiste alla morte di Cristo.

– Non solo alla sua morte, però, mi pare che l'artista abbia dipinto anche il Padre...

E lo Spirito Santo! Vedete... è simboleggiato dalla colomba che sta tra il Padre e il Figlio.

Masaccio rappresenta così la relazione trinitaria considerata nell' "economia della salvezza"⁴, scrive *Verdon*, quale "dottrina più alta del cristianesimo, un mistero che infinitamente ci supera"⁵, sottolinea così Bruno Forte.

La relazione trinitaria parla di una relazione d'amore tra le persone divine e lo fa attraverso tre differenti consegne: è l'amore profondo del Padre che consegna il Figlio alla morte (per la salvezza dell'uomo) ma che, insieme, con un unico gesto, quasi per mostrarlo, lo sorregge nel momento doloroso. È poi il Figlio, che si consegna alla morte per amore dell'uomo; un amore, questo, non restituito ma, al contrario, maltrattato e umiliato. Infine, è la consegna ultima dello Spirito Santo, quella colomba che è l'amore stesso: donato dal Padre, aggredito dall'uomo e restituito dal Figlio per la nostra salvezza eterna. Come scrive *Lewis*:

L'amore divino può essere soltanto dono; il Padre offre tutto se stesso, e ciò che ha, al Figlio; questi, a sua volta, dona se stesso al Padre e al mondo, e se stesso al Padre per il mondo, affinché questo, per suo tramite, possa ritornare al Padre⁶.

In questo affresco, dunque, Masaccio ci offre una possibile rappresentazione della Santissima

⁴ *Ibidem*.

⁵ Forte B., *Trinità per atei*, Cortina Ed., Milano 1996, p.56. (Teologo).

⁶ Lewis C. S., *I quattro amori. Affetto, Amicizia, Eros, Carità*, TEA, Milano 1993, p.11. (Studiolo di letteratura inglese del Medioevo e Rinascimento).

Trinità nell'ordine di una 'interpretazione d'amore': è la relazione reciproca tra l'amato-l'amore-l'amante, ossia il Figlio-lo Spirito Santo-il Padre⁷.

Mi sembra, però, piuttosto difficile ritrovare in questo specifico affresco, qualche tratto, o anche qualche simbolo, che possa rimandare ai quattro successivi misteri del dolore. Tuttavia, possiamo pensarli come introduzione forte, non certo marginale, alla croce. Sono il dolore del Figlio che prega, angosciato, al *Getsemani* (I mistero. Cfr. *Marco* 14,32-33); è il dolore della flagellazione subita, della carne lacerata (II mistero. Cfr. *Matteo* 27,26); è l'umiliazione di un'incoronazione nel sangue: il capo spinato (III mistero. Cfr. *Matteo* 27,27-31). Infine, è il dolore che conduce al *Golgota* e qui alla croce: è la via dolorosa (IV mistero. Cfr. *Luca* 23,26-32).

A questo proposito, medita così Cacciari: "nessuna dialettica trinitaria può sfuggire al problema del 'dolore del Padre'"⁸. Come può il Padre, con-sustanziale al Figlio (cioè della stessa sostanza), non soffrire del medesimo dolore, non accompagnarsi allo stesso soffrire? Leggiamo dal Vangelo di Marco: "Alle tre Gesù gridò con voce forte: *Eloì, Eloì, lema sabactàni?*, che significa: *Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*" (15,34). Questo, è il dolore stesso dell'abbandono vissuto nella relazione tra abbandonato e abbandonante: il Padre che abbandona il Figlio – il gesto d'amore per la nostra salvezza eterna – e il Figlio che, in

⁷ Cfr. Forte B., *op. cit.*, p.56.

⁸ Cacciari M., *L'angelo necessario*, Adelphi, Milano 1986, p.172.

unione con il Padre, accetta proprio il suo essere abbandonato. Scrive in merito Forte: "All'abbandono, il Figlio unisce la *comunione* con Colui che l'abbandona: l'Abbandonato si abbandona a sua volta, accettando in obbedienza d'amore la volontà del Padre."⁹.

– In quale istante, allora, possiamo dire che il Padre soffre quanto il Figlio?

Abbiamo sottolineato che il Padre e il Figlio sono consustanziali (insieme allo Spirito Santo): è l'essenza stessa del Cristianesimo questa, ossia il Verbo si fece carne, Dio scese in mezzo a noi facendosi uomo fra gli uomini (cfr. *Giovanni* 1,14). Dunque, in ogni istante il Padre soffre dello stesso dolore del Figlio, ma proprio nel grido finale sulla croce, possiamo così interpretare, la voce profonda del Padre si sentì, in uno, con quella del Figlio per il rifiuto mortale dell'uomo. Scrive Giovanni Paolo II: "Si ha così un paradossale mistero d'amore: in Cristo *soffre* un Dio rifiutato dalla propria creatura"¹⁰.

4.4. Tra Padre e Figlio

– Abbiamo osservato prima che tra il Padre e il Figlio Masaccio ha dipinto lo Spirito Santo...

⁹ Forte B., *La porta della Bellezza. Per un'estetica teologica*, Morcelliana, brescia 1999, p.138.

¹⁰ Giovanni Paolo II, *Dominum et Vivificantem*, Parte II cap. 4, in *Le encicliche sulla trinità e gli scritti del cuore di Giovanni Paolo II - Storia del Cristianesimo 1878-2005*, San Paolo, Milano 2006, p.150. Corsivo mio.

– È la colomba vero? Ma non è proprio chiaro se stia salendo verso il Padre oppure stia scendendo al Figlio.

In questo dipinto, come in tanti altri, per esempio nelle icone del *Battesimo* della cristianità ortodossa o nella raffigurazione omonima di Piero della Francesca, lo Spirito Santo è sempre rappresentato attraverso il simbolo della colomba. È il simbolo di pace e insieme di rinascita; il diretto riferimento biblico è proprio l'evento del diluvio universale dove, al termine di quest'ultimo, una colomba riporta a Noé un ramoscello di ulivo: le acque si erano ritirate (cfr. *Genesi* 8,10-11). La colomba è sempre dipinta tra il Padre e il Figlio – un altro esempio può essere la *Trinità* del Tintoretto – e la sua discesa o ascesa è determinata dall'evento specifico: il battesimo di Cristo o la sua morte in croce.

– In quest'opera, quindi, Masaccio ha dipinto lo Spirito Santo come 'legame' tra Gesù e Dio? Lo Spirito Santo 'lega' il Padre e il Figlio?

Buona osservazione! Lo Spirito Santo è il legame d'amore tra Padre e Figlio, è l'unione stessa della relazione tra l'abbandonato e l'abbandonante. Rispondo nuovamente alla domanda che mi hai fatto prima citando Enzo Bianchi: "quasi per dire lo iato, la distanza tra il Padre e il Figlio nella morte [...], compare una colomba che a volte segna [...] l'amore del Padre e del Figlio e altre volte ne segna invece

la distanza, la frattura.”¹¹.

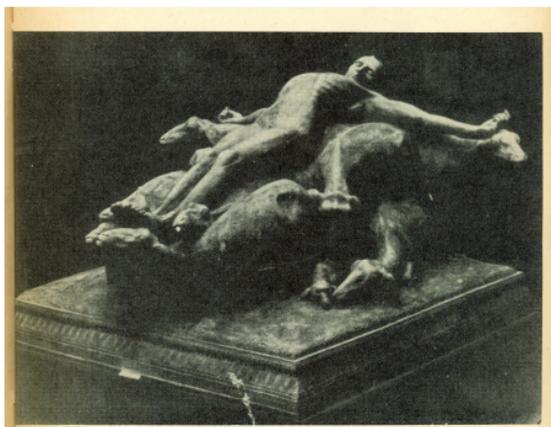
– Se volessimo raffigurare la relazione tra il Padre e il Figlio senza la colomba, dunque senza lo Spirito Santo?

Interessante questa domanda. Tentiamo di comprendere quale senso potrebbe avere una possibile rappresentazione del Crocifisso così intesa: per fare questo vorrei appoggiarmi all'immagine di una scultura. Quest'opera, intitolata *L'ucciso*, è stata eseguita, nel primo decennio del '900, da Francesco Ciusa¹².

(L'immagine relativa nella pagina seguente).

¹¹ Bianchi E., *Immagini del Dio vivente*, Morcelliana, Brescia 2008, p.28. (Monaco-priore della Comunità di Bose).

¹² È stato uno dei più importanti scultori sardi dei primi decenni del 1900 (anche se oggi dimenticato!). Scrisse il critico d'arte, Filippo Figari, che il truculento titolo «L'ucciso» esprime tutto ciò che lo scultore volle rappresentare: il dolore. Di questa scultura ci rimangono solo alcune fotografie perché andata distrutta dal bombardamento di Cagliari nel 1943. (Cfr. la rivista *Il Convegno*, “Francesco Ciusa”, Gennaio-Febbraio 1969, anno 22 - n.1-2, Amici del Libro, Cagliari 1969, p.6).



Ciusa rappresenta l'immagine di Colui che è stato crocifisso: la stessa posizione, il torace proteso fino al limite della lacerazione della carne, le mani in trazione quasi fossero state inchiodate a un legno invisibile e una croce di agnelli sulla quale la vittima sembra quasi pendere (se il complesso bronzeo fosse posto in verticale! Forse una reminiscenza del *Crocifisso* di Arezzo del Cimabue). È proprio la struttura composta da un insieme di agnelli accatastati – la croce – che rafforza ancora di più, per analogia, l'immagine dell'ucciso come agnello immolato e portato al macello (cfr. *Isaia 53,7*).

– Mi sembra forte il contrasto con Cristo in croce, almeno come lo presenta Masaccio, pur mantenendo alcune similitudini.

– Ciusa volle rappresentare, forse, soltanto un uomo che è morto!

Forse è proprio questa la differenza. Quello

scolpito da Ciusa lo possiamo interpretare come un uomo morto, dunque una vittima, anche se adagiato su di una croce di agnelli. Nella scultura non sembra esserci alcuna presenza simbolica dello Spirito Santo, né ascensione, né speranza. Nessun riferimento al Padre, a una consegna finale, né a un abbraccio di salvezza. È il cadavere – potremmo anche leggerlo in questo senso – che precede il monito dello scheletro dipinto da Masaccio: nessuna speranza di risurrezione oltre il nulla mortale.

Proprio per contrasto, quindi, possiamo ritornare al nostro pittore e sottolineare l'importanza dello Spirito Santo che sta tra il Padre e il Figlio. Scrive in merito Forte che “la colomba dello Spirito misteriosamente separa e unisce l'Abbandonato e Colui che lo abbandona”¹³, non è solamente un indice della ‘consegna finale’, dunque della vita che va al Padre. Lo Spirito separa il Figlio dal Padre e nello stesso tempo è proprio ciò che li unisce secondo un duplice ritorno: dal Figlio al Padre, sulla croce: “chinato il capo, spirò” (*Giovanni* 19,30. Corsivo mio) e dal Padre, in uno con lo Spirito, all'uomo, per la salvezza eterna: “Quando verrà il Consolatore, che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza” (*Giovanni* 15,26).

Possiamo interpretare così l'affresco di Masaccio: il Padre solleva il Figlio a sé e nel contempo lo mostra a noi, lo dona in forza del sacrificio eucaristico per la nuova alleanza in

¹³ Forte B., *La porta della Bellezza. Per un'estetica teologica*, Morcelliana, brescia 1999, p.139.

Cristo (cfr. *Luca* 22,20). Dunque, la consegna iniziale dello Spirito Santo attraverso il battesimo (cfr. *Luca* 3,22) diviene, nell'ora nona, ossia nell'ora della croce, consegna finale, indispensabile per l'avvento del Consolatore: "è bene per voi che io me ne vada, perché se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore; ma quando sarò andato, ve lo manderò." (*Giovanni* 16,7).

Prendendo parte all'affresco di Masaccio, quindi, possiamo vivere, in qualche modo, quella sorta di teologia presentata dall'artista: la vittoria finale sulla morte eterna attraverso la croce di Cristo e la sua risurrezione. Scrive San Paolo: "Se non esiste risurrezione dai morti, neanche Cristo è risuscitato!" (*Prima Lettera ai Corinzi* 15,13).

V · Si potrebbe perdere la fede
Holbein e il dubbio di *Dostoevskij*
(Don Alessandro Maggioni)

1.5. La tela di *Holbein*

Nel romanzo di *Dostoevskij*, *L'idiota*, troviamo una pagina molto significativa che ci rivela subito un aspetto del volto di Cristo: quello del Crocifisso, "l'uomo dei dolori".

L'autore vi trasporta un'impressione personale di cui sua moglie *Anna Grigorievna*, ci ha lasciato il ricordo. I due sposi, in viaggio per Ginevra nel 1867, si fermarono un giorno a Basilea per vedervi un quadro che era stato loro segnalato. «E' una tela di Holbein, in cui si vede Cristo che ha subito l'inumano martirio, già staccato dalla croce ed abbandonato alla decomposizione». Non potendo sopportare uno spettacolo così doloroso *Anna Grigorievna* passò in un'altra sala. «Ma mio marito - essa dice - pareva annichilito... Quando ritornai dopo venti minuti, egli era ancora là, allo stesso posto, incatenato. Il suo volto commosso aveva quell'espressione di terrore che avevo notato in lui molto spesso all'inizio delle crisi di epilessia. Lo presi dolcemente per un braccio e lo feci sedere su un banco. A poco a poco si calmò, ma uscendo dal museo egli insistette per rivedere ancora una volta quel quadro»¹.

¹ Grigorievna Anna, *Dostoevskij marito*, Milano 1942, pp.173-

Cosa aveva dunque contemplato? Cosa aveva “visto” sotto i lineamenti esangui di quel corpo calato dalla croce? Nel suo romanzo *Dostoevskij* ce ne dà la risposta. Una copia del quadro di *Holbein* si trova infatti nella casa di *Rogozin* e colpisce lo sguardo del principe *Myskin*, venuto a fare visita al suo amico.

«Quel quadro! – esclama improvvisamente il principe – A causa di quel quadro uno potrebbe anche perdere la fede!»². Più tardi egli si spiegherà maggiormente e scoprirà i pensieri che l’assalirono allora:

Nel quadro era raffigurato Cristo appena deposto dalla croce. A mio parere i pittori solitamente hanno l’abitudine di raffigurare Cristo sia sulla croce, sia dopo la deposizione con un volto che, nonostante tutto, conserva delle sfumature di insolita bellezza; cercano infatti di conservarla tale anche dopo che ha subito i più terribili supplizi. Invece nel quadro di *Rogozin*, la bellezza non trova espressione; si tratta infatti della rappresentazione in tutto e per tutto del cadavere di un uomo che, già prima di essere messo in croce, è stato sottoposto a infinite torture, ferite, percosse, delle guardie, percosse da parte del popolo, mentre portava la croce in spalla e quando cadeva sotto il suo peso, e che aveva sopportato il tormento della croce per sei ore (almeno, questo è quanto ho calcolato). A dire il vero si trattava del viso di un uomo appena tolto dalla

174.

² Dostoevskij Fedor, *L’idiota*, tr. it. E. Maini e E. Mantelli, Mondadori, Milano 1995, pp.294-295.

croce, che conservava quindi un aspetto ancora assai vitale, caldo; niente aveva fatto in tempo ad irrigidirsi, tanto che si poteva notare sul volto del cadavere la sofferenza, come se questi continuasse a sentirla; quel viso però non era stato per nulla risparmiato: la natura veniva rappresentata per quello che è, e in verità, così deve essere il cadavere di un uomo, chiunque egli sia, dopo aver patito simili torture. Io so che la Chiesa cristiana, fin dai primi secoli ha stabilito che Cristo ha sofferto, non in senso metamorfico, ma realmente e che, di conseguenza anche il suo corpo sulla croce è stato in tutto sottoposto alle leggi della natura. Nel quadro il suo viso è terribilmente sfigurato dai colpi, tumefatto, con tremendi lividi gonfi e sanguinanti, gli occhi sono spalancati, le pupille storte, il bianco degli occhi, vasto e scoperto, ha una specie di riflesso mortale, vitreo. Ma lo strano è che, mentre guardi il cadavere di quell'uomo martoriato, nasce in te un interrogativo singolare e curioso: un cadavere in condizioni veramente tali lo hanno visto tutti i suoi discepoli, i suoi futuri apostoli, lo hanno visto le donne che lo avevano ed erano rimaste sotto la croce, tutti quelli che credevano in lui e lo adoravano; in che modo potevano credere, guardando quel cadavere, che questo martire sarebbe risorto? E allora, se la morte è così atroce e le leggi della natura sono così forti, senza volerlo viene da pensare come è possibile superarle? Come fare a vincerle, se non è riuscito a sconfiggerle neanche colui che, nella sua vita, ha trionfato persino sulla natura, colui al quale la natura si è sottomessa, colui che

esclamò: “Talithà Kum”, e la fanciulla si alzò, “Lazzaro vieni fuori!”, e uscì fuori chi era già morto? Guardando questo quadro la natura appare come una specie di belva enorme, implacabile e muta. (...) Il quadro sembra esprimere proprio l’idea dell’esistenza di una forza cupa, insolente ed insensatamente eterna, a cui tutto è sottomesso. (...) E se il maestro in persona avesse potuto vedere alla vigilia del supplizio la propria immagine, sarebbe salito lo stesso sulla croce e sarebbe morto come di fatto è avvenuto?³ 3

Ecco che cosa aveva contemplato quel giorno *Dostoevskij* al museo di Basilea. Ecco quali furono i suoi pensieri, le sue sensazioni, le sue domande: ecco la sua fede ed i suoi dubbi. Tutto ciò fa sì che da questa pagina traspaiano, in modo significativo, due tratti fondamentali del volto di Gesù.

Da una parte emerge in modo palese e crudo l’umanità di Cristo; dall’altra, suscitata dal dubbio, si fa strada la domanda radicale circa la sua divinità, la sua onnipotenza e vittoria sul male. Quest’uomo morto in croce, in mezzo a simili tormenti, schiacciato dal male e da una natura implacabile è veramente il Figlio di Dio? L’Onnipotente? Il Risorto? La domanda per ora resta aperta e *Dostoevskij* non dà e non vuole dare una risposta dogmatica e categorica.

La verità, crocifissa sulla croce, non costringe nessuno, la si può scoprire e accogliere liberamente perché si rivolge alla libertà dello spirito umano. Il Crocifisso non è sceso dalla

³ Ivi, pp.554 sg.

croce come esigevano da Lui gli increduli e come lo esigono ancora ai nostri tempi, e questo perché “agognava un libero amore, non i trasporti servili dello schiavo davanti alla potenza”. La verità divina è apparsa nel mondo umiliata, straziata e crocifissa dalle forze di questo mondo e così si è confermata come libertà dello spirito. Per questo, il segreto del *Golgota* è il segreto della libertà. Il Figlio di Dio doveva essere perché la libertà dell'uomo fosse affermata. L'atto di fede, infatti, è un atto di libertà, di libera scoperta del mondo delle cose “invisibili”. Cristo, come Figlio di Dio, assiso alla destra del Padre, è visibile solo per un atto di libera fede. Solo per i liberi spiriti credenti, come *Dostoevskij*, è possibile la risurrezione del Crocifisso nella sua gloria. Per l'incredulo invece, colpito e schiacciato dal mondo delle cose visibili, resta evidente soltanto il supplizio di Gesù di *Nazareth*.

2.5. Allusione al *mysterium crucis*

Dunque, il richiamo al mistero della croce, decisivo per la fede, si fa esplicitamente vibrante, appunto, quando *Dostoevskij* descrive il quadro del Cristo morto di *Hans Holbein* il giovane. Così *von Balthasar*: «Per *Dostoevskij* questo quadro è il punto simbolico diacritico tra fede e miscredenza, cristianesimo e ateismo: affratellati fino all'identità nella più estrema differenziazione»⁴.

⁴ *Balthasar Hans Urs von, Gloria, Jaca Book, Milano 1991, p.177.*

O si fa il salto della fede o si apre il baratro della disperazione!

3.5. Vero uomo e vero dio

Secondo *Dostoevskij*, anche se l'uomo non vive abitualmente un rapporto cosciente con un Dio personale, la sua vita, tuttavia, dice un continuo e implicito riferimento a Dio, perfino nel peccato, perché egli sente di essere responsabile di fronte a Lui. La legge morale, infatti, suppone Dio. Egli si fa presente nella presenza stessa dell'uomo: la vita della creatura postula l'esistenza del suo Creatore. Tutto ciò si rende tangibile mediante l'Incarnazione.

Dostoevskij crede profondamente che, tramite essa, la natura umana assunta dal Verbo, è divenuta la rivelazione definitiva di Dio, lo strumento della sua azione. Da quel momento l'esistenza dell'uomo è abitata da Dio tanto che, il mistero dell'uomo, è divenuto il mistero di Cristo: Uomo vero ed eterno. Lo scrittore sa bene che la salvezza dell'uomo non dipende da una verità astratta, ma dalla realtà concreta del Cristo vivente, il Figlio di Dio Incarnato. Se il Cristo non fosse Dio, non potrebbe essere quello che egli è per *Dostoevskij*.

4.5. Il risorto: una presenza reale

L'amore di *Dostoevskij* per Cristo è inequivocabilmente amore per una persona reale. Egli percepisce, proprio in forza dell'Incarnazione e Risurrezione di Cristo, la

presenza reale di Dio nella storia: «Il Verbo si è fatto carne», tutto sta qui, ha scritto *Dostoevskij* – e qui si pone una possibile interpretazione della tela di *Holbein*. Sull'Incarnazione si basa così la sua fede che egli vive come relazione personale col Risorto. Nelle sue stesse opere, infatti, lo scrittore non evita di esprimere, con profonda emotività e sincero affetto, la relazione che lo lega a Cristo. Libero da una fredda religiosità dogmatica, *Dostoevskij* descrive, in termini umani ed affettivi, la sua esperienza personale di fede nella persona vivente del Risorto.

L'adesione alla fede per *Dostoevskij* è più forte dell'adesione ad una verità di ragione. Come s'impone l'esperienza sensibile, così che l'uomo non possa dubitare di quanto gli dicono i sensi, così nessun dubbio può infirmare l'esperienza della fede. Quello che un'anima crede non è la conclusione di un ragionamento, ma la percezione oscura di una realtà che s'impone allo spirito. L'amore che il nostro autore nutre per Cristo, quindi, suppone precisamente la forza di un'esperienza interiore che ha carattere di fondamento.

5.5. I misteri della gloria (Christian Negri)

Come leggere in questo dipinto i segni, o i simboli, dei misteri della gloria?

Il quadro di *Holbein* il giovane porta con sé quell'interrogativo fondamentale che segna il confine tra la fede e l'immagine di un fatto semplicemente storico, ossia il limite che segna

la morte di Cristo, il Figlio di Dio e la morte di un uomo chiamato Gesù di *Nazaret*.

Se *Dostoevskij* sottolinea, quale punto focale per l'opera di *Holbein*, la possibile crisi: "Ma quel quadro a più d'uno potrebbe far perdere la fede!"¹, noi stessi e non solo *Holbein*, veniamo a trovarci di fronte alla domanda essenziale del Cristianesimo: il Crocifisso, era il Cristo di Dio oppure soltanto l'uomo di *Nazaret*?

Holbein sembrerebbe nascondere, nella morte di un uomo e nella carne ferita, la presenza divina, la luce del Verbo fattosi carne, ma, suggerisce *von Balthasar*: "Proprio la radicalità irraggiungibile di questo nascondimento attira lo sguardo e l'attenzione degli occhi della fede."².

Di certo, per una riflessione filosofica che si ponga sul confine tra fede e ragione, rimane "estremamente difficile conciliare da una parte il 'paradosso assoluto' che costituisce la [distanza tra Cristo e l'uomo Gesù]", evidenzia ancora *von Balthasar*, "e dall'altra la continuità del Risorto con colui che prima viveva ed era morto."³.

Ora, solo con gli occhi della fede – come spesso diceva san Tommaso d'Aquino – possiamo raccogliere la gloria eterna di Cristo e meditare così gli ultimi misteri del Rosario: l'evento della trascendenza divina. Solamente partendo dalla fede, dunque, possiamo meditare la risurrezione di Cristo (I mistero. Cfr. *Giovanni* 20,1-10), la sua ascesa al cielo (II

¹ Dostoevskij Fedor, *L'idiota*, Einaudi, Torino 1994, p.218.

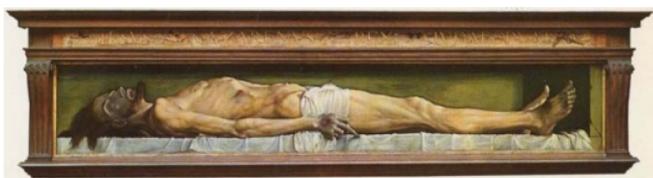
² Balthasar Hans Urs von, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 1990, p.55. (Teologo). Corsivo mio.

³ *Ibidem*.

mistero. Cfr. *Atti* 1,6-9) e la discesa dello Spirito Santo (III mistero. Cfr. *Atti* 1,12-14).

Infine, per una sorta di riflesso glorioso – come evento cristologico – possiamo incontrare e meditare anche gli ultimi due misteri, quelli che magnificano ed esaltano la regalità di Maria: la sua assunzione al cielo (IV mistero. Cfr. *Apocalisse* 11,19 e 12,1-10) e l'incoronazione come regina del cielo e della terra (V mistero. Cfr. *Apocalisse* 19,6-8):

“Alleluia. Ha preso possesso del suo regno il Signore, il nostro Dio, l'Onnipotente. Ralleghiamoci ed esultiamo, rendiamo a lui gloria, perché son giunte le nozze dell'Agnello; la sua sposa è pronta, le hanno dato una veste di lino puro splendente”.



Hans Holbein il giovane, *Cristo morto*,
1521circa, Basilea, Kunstmuseum

Documentazione cinematografica

- Into the wild

Regia: Sean Penn; *Nazione:* USA; *Durata:* 2h e 22'; *Anno di produzione:* 2007.

- About a boy

Regia: Chris e Paul Weisz; *Nazione:* Regno Unito, USA; *Durata:* 97'; *Anno di produzione:* 2002.

- The Cube

Regia: Vincenzo Natali; *Nazione:* Canada; *Durata:* 1h e 30'; *Anno di produzione:* 1997.

- Io e Beethoven

Regia: Agnieszka Holland; *Nazione:* USA, Germania, Ungheria; *Durata:* 104'; *Anno di produzione:* 2006.

PARTI SELEZIONATE da:

- Je vous salue Marie

Regia: Jean-Luc Godard; *Nazione:* Francia, Svizzera; *Durata:* 103'; *Anno di produzione:* 1985.

- *Elegia orientale*

Regia: Aleksandr Sokurov; *Nazione:* Russia;
Durata: 43 min. circa; *Anno di produzione:* 1996.

Siti internet di riferimento

- www.ernstfuchs-zentrum.com

• <http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~spinicci/didaspi.htm>

andando al file: corso03g / corso03i / corso03l

- www.artefede.com

In copertina: Viola Acciaretti, *Trinitas in musica*,
tempera su cartoncino, 2009, Galbiate, sala
oratorio.