

Ricerca

NUOVA SERIE DI AZIONE FUCINA - FONDATA NEL 1928

7-8.2002
QUADERNI 2

La parola e il silenzio

seconda Settimana Teologica di Camaldoli 2001



E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi;
e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal
Padre, pieno di grazia e di verità

Giovanni 1, 14-15

Sommario

Relazione introduttiva

Presidenza Nazionale - pag. 3

Filosofia

La filosofia della parola e del silenzio

nel pensiero di Ebner e Guardini

Silvano Zucal

La Parola

L'uomo e la parola - pag. 6

Pensiero e parola - pag. 7

Parola e autocoscienza umana - pag. 7

La parola e la relazione Io-Tu - pag. 9

La pneumatologia della parola - pag. 10

Parola e amore - pag. 11

Cristo è la Parola - pag. 12

Il Silenzio

Premessa - pag. 13

Il silenzio come prerogativa essenziale della persona umana - pag. 14

Il silenzio interiore come ritorno al centro di sé - pag. 14

Il silenzio autentico e il silenzio illusorio - pag. 15

Il silenzio come fonte di conoscenza sapienziale - pag. 16

Il silenzio e l'incontro con l'altro - pag. 16

Significato estetico del silenzio - pag. 17

Il silenzio e l'ascolto della parola - pag. 18

Il silenzio religioso - pag. 18

Il silenzio di Dio e il silenzio in Dio - pag. 19

Silenzio e parola: una dialettica polare - pag. 20

Teologia

Tra parola e silenzio: il fascino indicibile della bellezza

Bruno Forte

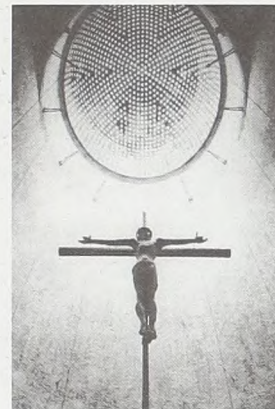
Gli scenari del tempo - pag. 23

La crisi del logocentrismo della modernità - pag. 25

La religione della Parola come religione del Silenzio - pag. 26

Pensare fra esodo e avvento - pag. 29

La bellezza - pag. 30



DIREZIONE - REDAZIONE -
AMMINISTRAZIONE

F.U.C.I. - Presidenza Nazionale
Via della Conciliazione, 1
00193 - Roma

Telefono: 066875621

Telefax: 066861948

www.fuci.it

e-mail: fuci@email.telpress.it

fuci.pn@tiscalinet.it

ricerca.fuci@tiscalinet.it

DIRETTORE RESPONSABILE
Angelo Bertani

DIRETTORE
Anna Maria Venturini
pnf.fuci@tiscalinet.it

CONDIRETTORE
Marco Piras
cond.fuci@tiscalinet.it

Registrazione Tribunale di Roma n. 361
del 10 luglio 1985

PRESIDENZA NAZIONALE

DURANTE LA SETTIMANA TEOLOGICA

Anna Maria Venturini, Michele
Lucchesi, Silvia Pattaro, Eugenio
Vite, Paolo Palumbo, Simona
Borello, Anna Comparone, don
Andrea Decarli

STAMPA
OMNIMEDIA s.r.l.
Viale del Policlinico, 131
00161 Roma

DISTRIBUZIONE

Abbonamento ordinario: 21 euro
enti e biblioteche: 31 euro
sostenitore: 103 euro
Fascicolo unitario: 2,50 euro
Versamento su ccp n. **35038009**, in-
testato a F.U.C.I., via della Concilia-
zione 1 - 00193 Roma (indicando la
causale: *Abbonamento a Ricerca 2002*)

Consegnato in tipografia il
19 giugno 2002

Relazione introduttiva

Presidenza Nazionale

«Molti cercano la comunione per paura della solitudine. Non essendo più capaci di stare soli, cercano di vivere fra gli altri». (Dietrich Bonhoeffer, *La vita comune*). Accade spesso di incontrare persone che hanno un bisogno irrefrenabile di raccontarsi, di comunicare agli altri se stessi e le proprie esperienze, ma senza considerare se il loro destinatario ha tempo o voglia di dedicare loro attenzione: parlano, parlano, parlano senza soste, calamitando su di sé l'attenzione di tutti, come a teatro, ed eliminando ogni pausa di silenzio, che sarebbe utile allo spettatore per rendersi conto di cosa sta succedendo. Oppure accade di incontrare, durante un lungo viaggio in treno, persone che guardano sempre fuori dal finestrino o ascoltano musica dalle cuffie, e se ne stanno in silenzio con un atteggiamento schivo, o piuttosto spaventato anche solo dalla remotissima possibilità di uno scambio di battute, avvertito come un'invasione di campo.

«**Tacere non è lo stesso che esser muti**, così come la parola non equivale alla loquacità» (Dietrich Bonhoeffer, *La vita comune*): c'è differenza tra la chiacchiera e la parola, come tra il mutismo e il silenzio; mentre la chiacchiera si limita a riempire spazi che risulterebbero imbarazzanti se lasciati vuoti, al contrario la **parola è creatrice di una relazione**, di una comunione, perché permette il racconto di sé e del proprio punto di vista, di mettere a parte qualcuno della propria realtà, di comunicare il proprio io e non semplicemente idee e concetti. Allo stesso modo il mutismo è lo strumento dell'esclusione e della divisione, dell'allontanare gli altri da se stessi, mentre **il silenzio è la condizione necessaria perché la parola si esprima**, perché la comunicazione si realizzi; non si tratta di annullarsi, di escludersi, ma di ascoltare l'interlocutore, e dunque di accogliere lui e la sua realtà: il silenzio si rivela una dimensione attiva, e non passiva.

È possibile allora impostare una riflessione su Dio (teo-logia) ma anche sull'uomo (antropo-logia) a partire dalle categorie della parola e del silenzio? È possibile dire qualcosa su Dio e sull'esperienza di Dio assumendo parola e silenzio come chiavi di lettura?

Il prologo al **Vangelo di Giovanni** (cfr. Gv 1, 1-18) costituisce a questo proposito un **riferimento fondamentale**.

Nell'affermare la pre-esistenza divina del Verbo incarnato, Giovanni lo definisce come *Logos*, il termine greco che equivale a parola, anche se questa traduzione non ne esaurisce la ricchezza di significati. Giovanni prende come modello non tanto il *Logos* della filosofia greca, quanto piuttosto la tradizione ebraica, secondo cui la Parola divina è creatrice del mondo (Gn 1), ed è anche rivelatrice della volontà di Dio, che per il popolo ebraico trovava nella Torah la sua espressione normativa.

La novità che introduce il Vangelo di Giovanni, o meglio la novità del Nuovo Testamento è che **la Parola di Dio non è più affidata ad un libro, ma è una persona**: Gesù, il figlio di Dio, il *Logos* incarnato rivelatore del Padre. Il punto culminante del prologo, il v.14, vede infatti la ripresa del termine *Logos* per dare vita ad un contrasto all'interno del testo e dare così rilievo alla novità: prima infatti il *Logos* era associato al concetto dell'eternità (il Verbo è da sempre, v.1); ora invece si dice che **il Verbo è entrato nella storia, superando ogni distanza con la dimensione umana**:

- venne ad abitare in mezzo a noi è traduzione di *eskēnosen en emin*, “pose la sua tenda fra di noi”, espressione derivata dall'Antico Testamento: Dio ha posto nuovamente la propria tenda fra gli uomini, ma questa volta in modo completo e definitivo;

- si è fatto carne cioè ha accettato di assumere la condizione fragile e precaria dell'umanità: la legge affidata al popolo ebraico viene portata a compimento dalla Parola fatta carne.

Tutta la narrazione del Vangelo intende mettere l'accento sul mistero della persona di Gesù, e dunque sulla novità di **un Dio che intende raggiungere l'uomo**, un Dio che tende verso l'uomo, che si coinvolge in un dialogo con lui al punto di assumerne la condizione fino all'esperienza della morte: un Dio “dialogico”.

L'attenzione di Giovanni si sofferma con profondità anche sulla stretta relazione del Figlio, della Parola, con il Padre: attraverso l'espressione *pròs tòn theòn* (verso il Dio, v. 1) presenta il Figlio rivolto verso il Padre e in dinamico slancio verso di lui, nella posizione di chi ascolta e riceve, per comunicare la vita del Padre agli uomini. E descrive questo rapporto di

profonda intimità e vicinanza anche ricorrendo all'immagine di una madre che porta nel grembo un figlio (*en kòlpo*, nel seno, v. 18). Nel corso della narrazione evangelica Giovanni attribuisce a Gesù l'affermazione «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10, 30), da cui deriva una coincidenza di volontà: «Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato a compiere la sua opera.» (Gv 4,36).

Per quanto riguarda lo **Spirito**, Giovanni sottolinea la sua profonda unità con Cristo e con la sua missione; il suo ruolo è infatti quello di **insegnare e ricordare le parole di Gesù**: «Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future» (Gv 16,13). Il Dio di Gesù dunque è un Dio dialogico anche in sé, e non solo nei confronti dell'uomo: il Padre, il Figlio e lo Spirito sono presentati in profonda comunicazione fra loro.

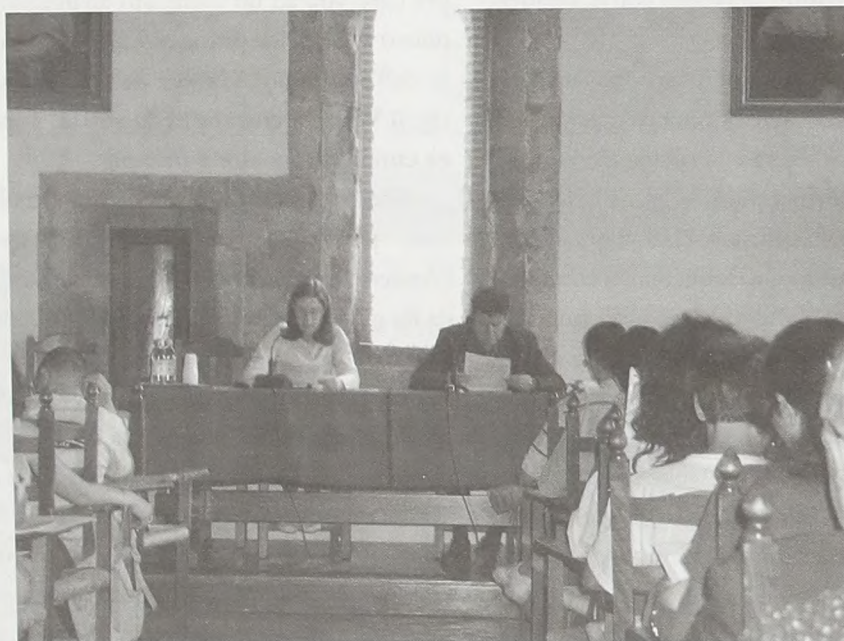
La Bibbia suggerisce del resto anche l'altra faccia dell'esperienza del Dio che parla: il silenzio di

sofferenza a cui si è costretti. La conclusione del libro di Giobbe lascia ad una prima lettura interdetti: Dio interviene ad enumerare a Giobbe tutte le realtà della natura, da quelle più innocue a quelle più terribili e pericolose, dimostrando così la sua potenza e il suo dominio sul creato. E in modo inatteso Giobbe accetta questa risposta di Dio: «Comprendo che puoi tutto e che nessuna cosa è impossibile per te. (...) Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono» (Gb 42, 2-5). Giobbe cioè si rende conto che il Dio che credeva assente in realtà era presente, il Dio che credeva silenzioso e distratto era attento e loquace. **Il silenzio di Dio nascondeva una presenza misteriosa, potente ed inaf-**

dere in Lui anche quando resta in silenzio, non dà risposte ed è apparentemente lontano e nascosto. Infatti **solo nel silenzio Dio garantisce all'uomo possibilità di scelta e di azione autonome**, senza suggerire i passi da compiere: garantisce cioè la libertà. Nel contempo Dio non assicura a Giobbe il lieto fine, anzi lo costringe ad accettare anche la rovina nonostante sia rimasto fedele ai suoi comandi: Egli cioè esige dal suo popolo che prenda decisioni e agisca senza promessa di ricompensa, secondo una logica della gratuità.

Ma se è possibile parlare di Dio secondo queste categorie, lo si può fare anche per l'uomo.

Sulla scorta delle riflessioni del filosofo austriaco **Ferdinand Ebner** (1882-1931) ci interroghiamo sul perché l'uomo possieda la parola. Ebner non intende compiere una indagine linguistica: dalla sua prospettiva **la parola è una realtà rivelativa dell'umano**, che cioè permette di far trasparire la profondità dell'interiorità umana e l'identità dell'io. Secondo Ebner, infatti, la parola umana rivela che l'io esiste solo nel momento in



ferrabile, quella di colui che parla attraverso le sue creature, le quali velano Dio, in quanto costituiscono una sua manifestazione indiretta, ma insieme lo svelano perché ne dimostrano la grandezza. «(...)l'avventura personale (di Giobbe), su questo orizzonte allargato, incomincia ad avere senso» (Dominique Cerbelaud, *Vraiment, tu es un Dieu caché!*, 1983). Dio chiede al suo popolo di affidarsi e cre-

cui è in grado di comunicarsi all'altro, al tu; dunque **Pio esiste solo in correlazione con il tu**, non può mai ritrovarsi in sé stesso, ma deve sempre cercarsi nell'altro; **Pio è tale solo se si apre al tu**. Allora proprio per questo possiamo dire che l'uomo ha una identità interpersonale, dialogica, cioè portata naturalmente alla comunicazione: se l'uomo possiede la parola, ciò significa che

ha una struttura aperta alla comunicazione con l'altro uomo, con ciò che è differente da sé. «(...) ciascuno di noi non può vivere senza ciò che ignoriamo, senza un al di là di noi stessi che noi non conosciamo più, o non ancora, o che non conosceremo mai (...). Ogni momento, ogni testimone, ogni elemento così come ogni gruppo storico riceve un significato nella misura in cui è inseparabile da ciò che non dice, da ciò che non è o da ciò di cui non dà testimonianza. Ma non per questo scompare. Anzi trova senso proprio nella sua relazione con ciò che esso non è, e fondamentalmente, con Dio.» (Michel De Certeau, *Mai senza l'altro*).

Secondo la tradizione ebraico-cristiana, l'uomo ha ricevuto la parola nel momento della sua creazione, quando Dio gli ha dato vita rivolgendosi a lui: «E Dio disse: -Facciamo l'uomo a nostra immagine...-» (Gn 1,26): **l'uomo è dunque la persona appellata da Dio, diventa il suo interlocutore**; perciò nella parola si esprime, oltre che la sua identità, anche la sua condizione spirituale, cioè il suo essere in relazione con Dio, l'avvertire in sé il desiderio insopprimibile di comunicare e di mettersi in relazione con l'Altro per eccellenza, Dio, e di conseguenza con gli altri uomini. **La relazione con Dio si esprime in modo privilegiato nella preghiera**, intesa come dialogo riconoscente e fiducioso con Dio, come movimento in cui la parola ritorna là da dove è venuta.

Come abbiamo detto in apertura, però, la parola può farsi anche strumento di chiacchiera e non di comunicazione: è importante allora soffermarsi sulle sue caratteristiche. Suggerisce Ebner: «**la parola è a servizio dell'amore**, dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo. La parola giusta è sempre quella che dice amore

e che ha in sé il potere di abbattere le muraglie cinesi (che l'io ha costruito attorno a sé per difendersi dalla naturale tensione all'incontro con l'altro, ndr). (...) **La parola detta senza amore è già un abuso umano del dono divino della parola.** In tale abuso la parola contraddice il proprio senso autentico e si estingue spiritualmente.» (Ferdinand Ebner, *Frammenti pneumatologici*). Da qui si origina dunque la chiacchiera e l'arte della parola artificiosa: **quando l'uomo si chiude nella sua autoreferenzialità**, anche se continua a parlare, **in realtà pronuncia parole che non comunicano più con l'altro.** L'unica terapia efficace per guarire dalla chiacchiera è il silenzio, inteso come voluta rinuncia alla parola.

Il Nuovo Testamento infatti ci presenta **persone che vivono la dimensione del silenzio**, ma ci permette di cogliere i significati differenti che esso può assumere a seconda della vicenda in cui è collocato: non sempre il silenzio, infatti, è desiderato.

Zaccaria, il padre di Giovanni il Battista esce dal tempio, dopo il sacrificio, reso muto a causa della sua mancanza di fiducia nella promessa di Dio. In precedenza l'evangelista insisteva sul tema della sterilità e della vecchiaia di Zaccaria e di Elisabetta (Lc 1,7), mettendo dunque in luce come la reazione di Zaccaria all'annuncio dell'angelo dimostri la sua disillusione, la sua stanchezza, dovute alle attese frustrate fino a quel momento, attese che non hanno trovato ancora compimento; il suo silenzio dunque potremmo interpretarlo come dovuto alla mancanza di accoglienza della Parola di Dio, alla mancata disponibilità alla comunicazione con Dio: Zaccaria non si è dimostrato capace di pronunciare parole di amore e di salvezza, ma solo parole di

disillusione, e perciò è stato costretto al silenzio.

Maria, madre di Gesù, invece, viene descritta più volte nel Vangelo di Luca (2, 19; 51) con l'espressione: «Ella conservava queste cose, meditandole nel suo cuore»; il suo è perciò **un silenzio di ascolto e di accoglienza**, accompagnato da una riflessione assidua per interpretare il senso enigmatico degli eventi, secondo l'atteggiamento sapienziale della vergine tipico della tradizione dell'Antico Testamento. (cfr. Sir 39, 1-3; Pro 3,1; Sal. 119, 11). Un silenzio, quello di Maria, che fa risuonare nel suo cuore la parola dell'Altro, che fa spazio all'Altro nella propria esistenza, che si apre all'imprevedibile.

Bonhoeffer scrive in *La vita comune*: «Stiamo in silenzio solo per amore della Parola, non dunque perché la disprezziamo, ma perché vogliamo rendere ad essa il giusto onore ed accoglierla». In conclusione un augurio: che in questa settimana, ospiti della comunità monastica, sappiamo assaporare fino in fondo il ritmo del giorno, scandito da parola e silenzio.

Anche la presentazione della reazione umana di fronte a questa novità viene descritta con il lessico del dialogo: alcuni uomini nella loro **libertà** non hanno creduto, cioè non hanno accettato il **dialogo** (v. 10,11). Si sottolinei infatti che nel versetto che segue i credenti in Gesù vengono descritti con l'espressione «credere nel nome di Gesù» (v.12), un semitismo che significa «credere nella persona di Gesù», cioè **affidarsi** alla sua persona; credere dunque più che aderire ad una dottrina è accogliere una persona, ed è accettare il dialogo con Lei poiché essa è Verbo di Dio.

Parola e Silenzio

nel pensiero di Ebner e Guardini

Silvano Zucal*

In queste conversazioni intendo mediare quelli che per me, anche sul piano esistenziale, sono stati due grandi maestri: il filosofo austriaco **Ferdinand Ebner**, per quanto riguarda la filosofia della parola e **Romano Guardini**, per la filosofia del silenzio.

La Parola...

L'uomo e la parola: la valenza antropologica della parola

Secondo Ebner il mistero dell'uomo è inscindibilmente connesso al mistero della parola, perché l'uomo è per essenza, non in modo contingente, né in modo superficiale, un essere parlante; il che non vuol dire soltanto vocalizzante. L'uomo ha la parola e questa ne costituisce l'intima identità, cioè il tratto effettivamente distintivo: **l'avere la parola**, essere un *"wort haben"*, è ciò che contrassegna l'autentica dimensione spirituale dell'uomo, è **la conferma** tangibile ed inoppugnabile **della presenza forte e potente dello spirito nell'uomo**. Nella natura bellissima, ma muta, l'uomo è l'essere che può parlare, che ha il dono della parola. Questo è anche il vero salto dall'animale all'uomo; un animale potrà stridere, ululare, ruggire; questi saranno segnali comunicativi, ma non saranno segnali verbali, dialogici. Infatti l'animale rimane sigillato nel suo essere muto, quell'immenso insuperabile mutismo di cui già parlava Wilhelm von Humboldt.

L'uomo invece ha la parola e solo chi ha la parola può tacere. Perché **il silenzio è vero silenzio quando è una deliberata rinuncia alla parola**, non quando è l'impossibilità della parola, l'impotenza di una parola: quello di una pietra non sarà mai in senso proprio silenzio.

E questo non è solo l'indicatore di una ovvia distanza nella catena evolutiva: per Ebner, ma oggi qualche scienziato lo

conferma, il linguaggio, lo strumentario della parola, si è sviluppato dalle manifestazioni sonore della vita animale, ma esso non è la parola; tanto che può parlare un uomo muto, pur non avendo alcuna strumentazione, che sarebbe il punto ultimo di una catena evolutiva. Può esserci, nella catena evolutiva, la dimensione di una sofisticazione sonora, ma quella è la dimensione puramente strumentale. Quindi che la parola si sia sviluppata dalle manifestazioni sonore della vita animale non si può neppure ipotizzare.

Ma allora: da dove l'uomo apprende la parola? Non dalla evoluzione sociale, sostiene Ebner: la società non è la premessa né della parola, né del linguaggio, ma piuttosto **la società, la vita sociale, la vita comunitaria necessitano della parola e del linguaggio quale ineludibile premessa per la propria sussistenza**. Proprio dinanzi al problema della parola si manifesta tutta l'inadeguatezza, se non l'insostenibilità del pensiero moderno evoluzionistico, che può dimostrarne appunto la configurazione strumentale, ma non la configurazione essenziale. E se risulterà inadeguato dinanzi al linguaggio, risulterà inadeguato riguardo all'uomo in quanto tale, perché **uomo e parola sono un solo ed unico problema**, data la saldatura che Ebner pone in essere tra la realtà ontologica dell'uomo e la parola come chiarificazione della sua peculiare identità.

Solo grazie alla parola l'uomo può auto-comprendersi e sciogliere il nodo del senso ultimo del proprio essere. **L'uomo non parla soltanto, ma è natura parlante**. Scrive infatti Ebner: «Tutta la grazia dell'essere è nella parola». Tutto ciò che è, lo è per mezzo della parola.

La dimensione personale dell'uomo non può che costituirsi grazie alla parola e articolarsi nella duplice possibilità di essere persona che parla, ma anche persona a cui si rivolge la parola, persona vocata, interpellata, chiamata, convocata da un altro. Anzi il processo primario non è quello del parlare, ma quello dell'essere interpellati: noi nasciamo con quel grido terrificante, che è segno di indigenza e attesa che qualcuno ci parli; e **impariamo a parlare perché qualcuno ci parla**, perché qual-

cuno ci dà del tu.

Quindi nell'uomo si trovano contemporaneamente dal punto di vista oggettivo l'impulso insopprimibile a parlare, e dal punto di vista soggettivo il desiderio di essere appellati. Pensate al dramma di chi dice: «nessuno mi rivolge la parola». **E se nessuno mi rivolge la parola, io non sono più, sono un fantasma.** Ci saranno -sottolinea Ebner- anche delle terapie psicologiche da lettino, ma quello di cui l'uomo ha bisogno è qualcuno che gli rivolga la parola, e non in modo banale, ma dandogli del tu, convocandolo come tu.

Scriva Ebner: «**Creato dal miracolo della parola, afferrato dal miracolo della parola, così vive l'uomo:** in quest'idea trovo il mio pensiero, in quest'idea trovo la mia vita e il sostegno della mia vita. In quest'idea ho trovato non solo una filosofia; d'altra parte non ho mai occupato una cattedra, non ho mai fatto di mestiere il filosofo; ma ho trovato la fuoriuscita dal dramma della mia esistenza, con questo nocciolo duro del mio pensiero. Quindi occorre guardarsi dal diventare nemici della parola, se non addirittura vittime, talora inconsapevoli, dell'odio verso la parola». Ebner avvertiva il dramma imminente nella società occidentale, che rischia di essere una società dell'odio verso la parola; ma **se c'è odio verso la parola, c'è odio verso l'uomo**, disprezzo per l'uomo, perché in tal modo saremmo impotenti a cogliere questo decisivo sostegno vitale.

Pensiero e parola

Non può esserci dissociazione tra pensiero e parola. Ogniqualvolta l'uomo cerca di chiarire a se stesso i propri pensieri, i pensieri diventano inevitabilmente parole. Se dunque per rendere chiaro un pensiero, l'uomo non può far altro che chiamare in soccorso la parola, ciò dimostra che **tutta la vita spirituale in noi è fondata e determinata dalla parola**, e quindi grazie alla parola è orientata strutturalmente al dialogo comunicativo: anche quando pensiamo, siamo rinviati ad un interlocutore al di fuori di noi.

Nei cosiddetti "pensieri oggettivi" forse non ho immediatamente presente l'altro uomo; eppure al di là della coscienza immediata, penso questi pensieri per l'altro, li penso per il tu. La loro traduzione verbale ha inequivocabilmente il senso di porli in contatto con il pensare degli altri, nella speranza che il mio pensiero, trasformatosi in parola, e quindi divenuto chiaro a me stesso, prima o poi potrà incrociare quello degli altri e comunicare finalmente con un tu.

Un pensiero che dismetta il rapporto sponsale con la parola è il sintomo premonitore della follia, che ha due aspetti fondamentali: in primo luogo, **la confusione**, cioè la mancata auto-chiarificazione del pensiero, che è sempre una auto-chiarificazione verbale; in secondo luogo, **il fallimento dialogico**: non riesco a dire quel che penso. Quindi di folli ce ne sono tanti: possiamo incorrere tutti in questa follia! Pensiamo a quanti rapporti umani saltano, perché non si riesce a dire quel che si pensa!

Lo scopo interiore di ogni pensiero è la parola o, più precisamente, la parola dialogica. Quando il pensiero ha trovato la "parola giusta" -la parola ontologicamente giusta, spiritualmente piena, cioè dialogicamente satura, la sua "Rechte Wort"- una soddisfazione profonda riempie il cuore dell'uomo che l'ha pensata, perché il ponte è stato gettato. Quando invece non riesce a trovare la parola giusta, non può dirsi un vero pensiero, ma solo un embrione noetico dalla vita ancora incipiente, dalla vita ancora del tutto oscura.

Parola e autocoscienza umana

Senza la parola, l'uomo non può mai pervenire ad una effettiva autocoscienza. **L'educazione verbale**, quindi, **è l'educazione fondamentale per pervenire alla propria identità.** L'uomo infatti quando diventa effettivamente auto-cosciente di sé si trova rinviato mediante la parola al tu, all'altra persona. Anzi è soltanto nel rinvio alla relazione con il tu, che l'io diviene davvero cosciente di sé.

L'autocoscienza dell'io non è, come sostenevano gli idealisti o tutto l'apparato della filosofia moderna, l'auto-cognizione dell'io e l'auto-posizione dell'io, ma un esodo effettivo dell'io dalla prigionia della propria solitudine, una frantumazione della muraglia cinese con cui si protegge il proprio io.

E anche sul rapporto tra parola e autocoscienza Ebner propone la differenza uomo-animale. L'animale ha una sua coscienza, cioè ha una sua dimensione cosciente, ma non ha autocoscienza. Anche l'animale sa che ha davanti un sasso e cerca di evitarlo, ma non ha autocoscienza, perché appunto gli è interdetta la parola.

L'io può sapere chi è, un gatto non sa chi è. L'io può sapere chi è, può avere questa autocoscienza di sé solo esprimendola, ed esprimendola ad un interlocutore; e come può esprimerla se non nella parola e grazie alla parola? Quindi **fuori della parola**, che è relazione al tu, **l'uomo non può mai raggiungere l'autocoscienza di sé**; e questo è un dramma anche in molte

situazioni umane. È chiaro che una persona cresciuta in un ambiente a-verbale nel senso forte del termine, anche a causa di drammi personali, maturerà una scarsa e fragile autocoscienza. A questo proposito è molto interessante la nuova lettura che Ebner propone della ragione. L'uomo, ci insegnano da sempre i filosofi, è un animale razionale; e la ragione è il senso della parola, è il senso per la parola. Non ragione come capacità di afferrare il reale, come catalogazione del reale, ma come dimensione recettiva e disponibile del senso della parola, del senso per la parola.

«Voi tutti apprendisti stregoni di qualsiasi scienza - scrive Ebner - siete dei grandi possessori di intelletto, ma questa è la vostra dimensione animale». Certamente la capacità umana di presa sul reale è potenziata rispetto a quella animale, ma non è questa la dimensione razionale; la dimensione razionale, che l'animale non possiede, è il senso per la parola, questa dimensione ricettiva della parola e per la parola.

Nella parola c'è la ragione e la parola parla alla ragione, non all'intelletto. Intendendo appunto la ragione, come senso della parola e per

la parola. La ragione, se l'assumiamo nel suo significato originario, che è la dimensione recettiva, è un andare incontro alla parola; non come quando da animali intellettivi presuntuosamente vogliamo cogliere e afferrare la realtà.

Il prologo giovanneo recita "In principio era il *Logos*": Ebner riesce a ricongiungere le due famiglie di significati fondamentali di *logos*, cioè ragione e parola, o meglio ragione che chiama parola e parola che chiama ragione.

La ragione dunque, se non decade a semplice facoltà impersonale e speculativa che crea delle idee e si gongola sulle idee, quando è intesa come capacità di presa sulla realtà, se mantiene questo tratto umile e recettivo **diviene** - come dice Ebner - **quello splendido orecchio spirituale tramite il quale l'uomo ascolta la parola**, in primis la Parola di Dio e poi ogni parola umana, in quanto rifrazione di quella prima Parola, della

Parola originaria.

Quindi la ragione come organo spirituale del linguaggio umano è sinonimo di *tuità*: noi siamo animali razionali, perché siamo animali *tuati*.

Nella prima creazione da parte di Dio, siamo nati, venuti all'essere, perché Dio ci creò parlando e disse: «Tu sei e sei il mio tu». Dio ha chiamato l'uomo all'essere parlandogli, dandogli del "tu" e ponendolo come tu; quindi noi siamo originariamente tu, e poi soltanto dopo io.

Inoltre anche **nella nostra dimensione iniziale di esseri**, al di là della nostra nascita biologica, **veniamo alla vita solo in**

quanto qualcuno ci dà del tu; nasciamo come tu e poi soltanto in quanto abbiamo questa dimensione *tuale* iniziale, possiamo diventare degli io; altrimenti se questa dimensione *tuale* non sussiste o è fragile, non saremmo neanche degli io. E rimarremo degli io, se poi daremo del tu agli altri, cioè rinvigorendo questa nostra originaria struttura *tuale*.

Come può l'uomo, in tutta la sua esistenza, ricordare questa sua origine



Silvano Zucal

tuale, che è sia nella creazione originale dell'uomo, sia nella propria ricreazione grazie al padre e alla madre, che l'hanno posto nel mondo? Dando del tu agli altri. Se l'uomo per tutta la vita non dà del tu agli altri, nel senso di creare ponti dialogici con le proprie parole, se non rinvigorisce questa sua struttura *tuale*, è destinato alla follia.

Se non usiamo parole *tuati*, ma usiamo parole *iali*, noi ci annulliamo, conosciamo la nostra "entropia ontologica", ci autodistruggiamo. Ma capite che la tentazione di usare parole *iali* e non parole *tuati* è la nostra tentazione continua.

Così **noi siamo autentici** quando riviviamo quel modello originale nei nostri rapporti, **quando rifacciamo ciò che Dio ha fatto nei nostri confronti, cioè viviamo il rapporto con l'altro da noi per costituirci**; non quando ci chiudiamo nella nostra fortezza, ma **quando sbricioliamo continuamente la**

nostra “muraglia cinese”, e andiamo appunto incontro al tu.

Quindi la ragione come organo del linguaggio umano è sinonimo di *daftigkeit*, cioè appunto di *tuità*, cioè di capacità di accogliere e di percepire la parola nella spiritualità della sua origine e del suo mistero: ed Ebner si compiace di definire l'uomo, (ripreso anche in un celebre testo di Karl Rahner, che è il colpevole dei miei studi ebneriani) “uditore della parola”.

Egli ha la fortuna di avere in tedesco due plurali della parola *Wort*: *worte* e *worter*. Le *worter* sono appunto le chiacchiere, le parole potremmo dire *iali*, oppure meramente intellettuali e non razionali, e le *worte* sono invece le parole dialogiche, le parole-ponte, le parole con cui riverberiamo e rinsaldiamo questa nostra dimensione originaria.

La parola e la relazione Io-Tu

Per Ebner le realtà spirituali sono l'io e il tu: innanzitutto il Tu divino, poi anche il tu umano. L'io e il tu, nella loro qualità di realtà spirituali della vita, non sono immaginazioni, non sono idee in senso platonico, non sono astrazioni, ma sono realtà concrete.

Lo statuto della parola è originariamente dialogico: **parlare è dialogare, e la natura stessa della parola è sempre attività rivolta all'altro**. Allora la parola gioca un ruolo decisivo con le realtà spirituali, con l'io e con il tu: essa **è la grande mediatrice tra l'io e il tu**, è il “tra” (*zwischen* in tedesco) fra l'io e il tu: senza questo “tra”, senza questo *zwischen* le due realtà non si costituiscono.

Ma oltre ad essere mediatrice, la parola è anche liberatrice, è “legame liberante”: è un legame che svincola, che libera dalla prigionia della auto-reclusione dell'io nella propria solitudine. Grazie alla parola ci leghiamo, liberandoci, potendo finalmente essere nella nostra concretezza effettiva.

La parola pone l'io nella sua relazione col tu e con ciò lo pone nella realtà della sua esistenza. Infatti l'io esiste soltanto nella sua relazione al tu, divino anzitutto e poi umano, come rifrazione del tu divino: non esiste mai al di fuori di questa relazione. Pensate a tutta la parabola della filosofia moderna, da Cartesio in poi: *cogito, ergo ego sum*, è la follia dell'autoaffermazione che guida la parabola della modernità, non solo nella filosofia; pensate a Fichte: l'io pone e oppone a sé il non-io; una “sbornia” *iale*, direbbe Ebner.

Se il mistero della parola è il mistero della vita spirituale, **la parola crea la vita spirituale dell'uomo**. Il fatto che l'uomo possiede la parola, manifesta ed indica l'essenza struttural-

mente interpersonale, dialogica della persona. La parola che è rivolta costitutivamente al tu del prossimo, ma primariamente, originariamente al Tu di Dio, perché è Dio che ci ha dato la parola, è Dio che ci ha parlato, è Dio che ci ha costituiti tutti in Lui, perché possiamo dargli del Tu.

Il Padre nostro, come commenta Ebner in tanti passi, **è la preghiera del Tu**. Se uno volesse una volta soltanto recitare il Padre nostro profondamente, avrebbe già capito questa dimensione di Dio che ci ha dato la parola e ci ha insegnato a pregare appunto, dandogli del Tu; quindi abbatterebbe ogni visione idolatrica del Dio, perché noi possiamo dargli del Tu e rivolgergli la parola e imparare poi a dare del tu agli altri.

Se il tu -e il tu è l'appellabilità nell'altro- viene riscontrato nel prossimo, nel “*mitmensch*”, nell’“uomo con”, la vera origine però non può essere nell'uomo stesso. Perché l'uomo si riconosce costituito in tal modo, appellabile, poiché è stato un tempo appellato, nella creazione originaria, nella ricreazione della propria nascita. Noi possiamo essere chiamati, perché da sempre siamo stati chiamati, e possiamo egualmente in tal modo chiamare.

Quindi vedete che le realtà spirituali sono dunque due o nessuna: Dio e l'io, che si appartengono reciprocamente attraverso la parola. Ed essendo io il tu di Dio, grazie alla parola rivoltami da Lui, e a sua volta essendo Dio il mio vero Tu, grazie alla parola che io posso rivolgerGli, io posso essere il tu di ogni altro uomo e ogni altro uomo può essere il tu del mio io, grazie alla parola giusta, cioè grazie alla parola modulata, sintonizzata, modellata su quella parola originaria che ci ha chiamati a creazione e che Dio continua a rivolgermi nella sua parola, anche con l'evento cristico.

C'è un solo uomo infatti che è riuscito sempre a dare del tu agli altri uomini, Gesù Cristo; e questo perché Gesù Cristo è la Parola divenuta uomo, è la Parola divina incarnata.

Scrive Ebner splendidamente: «**Grazie alla parola e nella parola, l'io è sempre in cammino verso il suo tu**; grazie alla parola siamo esodali, itineranti, verso il Tu con la T maiuscola. L'uomo ha trovato Dio quando gli parla e allora non parla più a Dio, perché in lui l'io tace ed entra nel suo rapporto al Tu. Chi è l'uomo religioso? L'uomo religioso è colui il cui io ha trovato in Dio il suo Tu».

Non il principio dell'essere (come secondo i metafisici), non il garante della morale, non il centro di speculazioni teologiche insensate, oggettive, che ci descrivono gli attributi divini; molto più semplicemente l'uomo religioso è colui il cui io ha tro-

vato in Dio il suo tu, e che in questo modo troverà il suo tu in tutti gli altri uomini, perché avrà imparato a parlare.

Ebner dirà che non è importante ciò che ha detto Gesù Cristo: in fondo qualsiasi Buddha ha parlato molto meglio, ma è importante il modo in cui ha parlato: **lo stile della parola critica è centrale più della parola stessa.**

La pneumatologia della parola, ovvero la valenza spirituale della parola

Qual è dunque il rapporto tra lo spirito, *pneuma*, e la parola? In che senso la parola è *pneuma*? La parola è la luce che rende visibile lo spirito; cioè la parola costituisce la basilare apertura della vita spirituale. Proprio per questo la parola è essenzialmente indisponibile, cioè non è un possesso dell'uomo, ma è un dono spirituale. E la stessa forma frammentaria dei testi di Ebner, che si intitolano appunto *Frammenti pneumatologici*, intende rispettare questa indisponibilità, questa inafferrabilità della parola.

In questo senso **quella di Ebner è una "pneumatologia della parola"**, cioè un'apertura a quella parola della creazione, della redenzione, della riconciliazione, che è una parola umanamente impossibile, tranne per il discepolo; il quale, comunque, non porta in sé la sua parola, non ha in sé, nella bisaccia, la sua parola, ma semmai ha una parola che non è sua: è la parola del Prologo di Giovanni.

Scriva infatti Ebner: «Se si vuole una formula per indicare il mio pensiero, pensiero che si adopera a comprendere il significato spirituale della parola, si chiami pneumatologia della parola. Questa è l'espressione corretta, non filosofia della parola».

Il termine pneumatologia appare in Ebner dopo il 1917, dopo la conversione al Cristianesimo del 1916; il termine trae il suo significato dal passo della celeberrima opposizione dialettica proposta da S. Paolo tra l'uomo pneumatico e l'uomo psichico (1 Cor 15, 44-47).

L'uomo pneumatico è l'uomo verbale; l'uomo psichico è l'uomo intellettuale. C'è un legame essenziale e inscindibile della parola con la dimensione dello spirito: esiste, in Ebner, una sorta di circolarità aperta tra parola e pienezza di vita spirituale.

Ma che cosa significa spirituale, pneumatico? Spirituale è il *medium*, è il "tra", è lo "*zwischen*", che la parola costituisce. *Medium* in cui e per cui, in partecipazione concreativa, l'uomo può vivere la realtà di Dio: lo Spirito è un "tra" fra il Padre e il Figlio, e ci rende degli "uomini tra", e non degli uomini rinserrati,

sigillati. In questa prospettiva di Ebner c'è anche una prospettiva trinitaria, che è stata ripresa da grandi teologi: Balthasar, in parte anche Rahner, oltre a Guardini.

Medium, dicevamo, in cui e per cui, in partecipazione concreativa, l'uomo può vivere la realtà di Dio, che è l'amore per il prossimo, essere degli "uomini-tra". Il *pneuma* quindi è l'atmosfera spirituale in cui soltanto la parola viva respira. Guai al peccato contro lo Spirito, che è un peccato contro la parola, è un peccato contro il "tra". Se la parola e il linguaggio vengono ripensati fino alla loro fonte e alla loro origine, allora veramente il *pneuma* è il santo Pneuma, il santo Pneuma neotestamentario in cui l'uomo riceve il nome di Dio. È per questo che psicologico e pneumatologico, in senso paolino, vengono contrapposti. Perché la psiche, non freudiana, ma paolina, è riferimento a tutto ciò che nell'uomo è naturale a se stesso, senza decentramento; mentre il pneuma è invece lo spirituale nell'uomo nel suo riferimento a Dio, è l'altro nell'uomo, donato appunto dalla presenza del miracolo della parola. **Un'umanità meramente psicologica potrebbe esistere solo come specie, o kierkegaardianamente, come folla, come individui che nuotano nella corrente della vita, e la cui forza è soltanto nel mantenersi a galla**, prima di scomparire, ingoiati dall'onda che sopravviene e che è la stessa onda da cui sono venuto al mondo. Invece la parola, nella sua valenza spirituale-pneumatica è un autentico, decisivo fattore immunizzante.

Scriva splendidamente Ebner: **«La vita dell'uomo è un torrente che mediante la parola è preservato dallo scorrere senza fine**, dallo scorrere nel nulla della *a-morfia* (cioè il non avere una morfè, una forma, un'identità), e della inesistenza. Quindi solo la parola nasconde in sé la formula oggettiva dell'esistenza umana. La parola in questo senso è l'apocalisse, cioè la rivelazione estrema, la manifestazione misteriosa del mistero umano-divino. Nella vitalità del suo essere pronunciata, la parola è sempre un'espressione della vitalità della vita spirituale dell'uomo, mentre fino ad ora la dottrina del linguaggio si è impegnata soprattutto attorno a parole morte, a vocaboli inerti. **Ora è giunto il momento di rendersi conto che la parola, per natura, è qualcosa di strettamente personale, che la parola impegna e rivela la persona**, che la parola non potrà mai essere afferrata e compresa, anatomizzata come fanno i filologi specialisti o gli anatomisti del linguaggio, non si può trattare la parola come un che di impersonale.

La parola consiste nella sua qualità, cioè ha la sua origine in un atto dello spirito. **Quanto più profondamente una parola pronunciata è radicata nell'origine, nella genesi spirituale**

della parola, tanto più duratura è la sua attualità. Le parole morte scompaiono, anche se a volte sono altisonanti, potenti, la parola viva rimane anche se debole, fragile, inerme; inerme come la Parola crocifissa, la Parola incarnata trova una sua eternità».

Quindi le possibilità ai confini di una Pneumatologia sono tutte e soltanto nel fatto che l'uomo ha la parola. «Che razza di sapere sulla parola e sul linguaggio, si chiede Ebner retoricamente, sarebbe quel sapere che esclude e che rigetta l'approdo pneumatologico? Un sapere drammaticamente illusorio che perde inesorabilmente il proprio obiettivo».

Parola e amore

Dunque la vita spirituale per Ebner è fondata dalla parola; essa però trova il proprio autenticamento nell'amore.

Esiste secondo Ebner un'inseparabilità tra Parola e amore. **Se la parola è il veicolo oggettivo dell'itinerario che porta dall'io al tu, l'amore è il veicolo soggettivo del rapporto tra io e tu**, e questi veicoli si appartengono reciprocamente.

Inoltre parola e amore umani recano entrambi in sé i tratti della loro peculiarità e appartenenza divina, prima ancora che umana. La parola nella divinità della sua origine, l'amore nella divinità del suo *thelos*, del suo scopo.

Ebbene, se l'io non è un fantasma di io, ma è un io ontologicamente effettivo, conosce allora una duplice consistenza: al suo essere dato oggettivamente nella parola corrisponde la sua sussistenza soggettiva nell'amore. In tal modo la parola e l'amore convergono per quanto riguarda il comune fondamento spirituale.

Scriva Ebner: «L'io e il tu, e ciò significa in ultima istanza l'uomo e Dio, queste due realtà della vita spirituale, trovano nella parola la loro esistenza oggettiva e nell'amore la loro esistenza soggettiva.(...) L'uomo, dopo che è stato in origine e dopo che permane a partire dalla nascita, uditor della parola, deve divenire facitore della parola nell'amore. **Solo l'amore infatti ci rende attuatori della parola.** Se la parola vera non è di questo mondo, ugualmente non ha forse l'Amore con la A maiuscola detto la prima parola? E non dovremmo anche noi in qualche modo dire e fare la parola in questa prospettiva?».

Ci sono dunque per Ebner due realtà spirituali, che collegano in modo vitale l'io e il tu: la parola e l'amore. In tali realtà è nascosto l'intero destino salvifico dell'uomo, la sua effettiva redenzione. Qui l'uomo trova la sua **effettiva liberazione** del suo io dall'isolamento, dall'auto-reclusione, dall'auto-chiusura.

La parola è indubbiamente il fondamento di ogni conoscenza e di ogni incontro; se l'uomo però rintracciasse il percorso della propria autocoscienza solo nella parola, e non nell'amore, allora l'uomo si ritroverebbe privo di ogni garanzia e di ogni intima certezza della propria autentica identità e realtà. L'amore è un dono gratuito, è un dono che viene dall'alto (come del resto la parola): l'amore umano si fonda su quello divino, ma insieme l'amore umano costituisce la verifica dell'autenticità del rapporto con Dio.

Scriva Ebner: «La grazia fa dell'io, il tu dell'amore. Il rapporto dell'io dell'uomo con il vero Tu in Dio, è anche il fondamento spirituale del rapporto con il tu nell'uomo. Solo colui che trova in Dio il suo vero tu, trova anche la via giusta verso il tu nell'uomo: solo il suo rapporto con Dio rende possibile all'uomo un vero rapporto con l'altro uomo. E nel suo rapporto all'altro, l'uomo verifica, come realtà spirituale della propria vita, il suo rapporto con Dio. Quindi **c'è una reciproca appartenenza dell'amore per Dio e dell'amore per gli uomini. L'uomo non ama Dio, quando non ama gli uomini**, e non ama gli uomini, ma baratta per amore quella che invece è una semplice logica di predilezione esclusiva per il suo amico o amica, per il suo amante, per la sua donna, quando non ama Dio». Ebner richiama il fatto che la parola detta e pronunciata senza amore, non può che restare un povero segno del tutto privo di vita, così come l'amore se non è sposato alla parola autentica resta avvolto nella cupidigia, lo si fraintende con l'amor proprio, come autofilia. **Solo l'amore dell'uomo pronuncia la parola giusta e di converso, in una circolarità, la parola giusta è nell'amore dell'uomo.**

La parola giusta è quella che sempre dice e esprime amore, ed è capace di abbattere le muraglie cinesi, che separano ed isolano fra di loro gli uomini, condannandoli ad una impotente solitudine. Ogni disgrazia umana sulla terra deriva dal fatto che di rado gli uomini sono capaci di pronunciare la parola giusta. Di qui una sequenza di orrori, di conflitti, di qui una serie senza fine di umane sofferenze. Nella vita non c'è vera consolazione se non quella che proviene dalla parola giusta: nel momento in cui ascolto la parola giusta pregusto l'eterno, mentre la parola dissociata dall'amore, schizofrenica, getta l'uomo nella prostrazione e nell'inferno di un essere nel tempo senza speranza.

Dice Ebner: «La parola detta senza amore, che razza di abuso umano del dono di Dio della parola! In essa la parola si trova in conflitto con il suo senso autentico, si annulla spiritualmente, mette fine a se stessa, si perde nella temporalità della vita;

ma la parola invece che pronuncia l'amore è eterna, non è più infatti quella morta parola senza amore, quella parola irrigiditasi in un mero segno concettuale».

Cristo è la Parola: la valenza cristologica della parola

L'uomo è divenuto per eccellenza il vocato, cioè un chiamato e un interpellato attraverso la parola, come conferma la sua *tuità*, la sua natura *tuale*. Il **riferimento essenziale** scelto da Ebner per indicare un tale straordinario evento, non è tanto la Genesi, quanto il Prologo giovanneo.

L'ermeneutica e l'interpretazione del Prologo si distingue in modo radicale da un'interpretazione del *Logos* in senso filosofico: quel *Logos* può leggersi in modo adeguato solo nell'orizzonte dell'evento dialogico. Tutto si deve a quel *Logos*, a quella parola che era al principio, in forza della quale avvenne l'emersione di ogni cosa dal nulla; ma quel che importa è che quel *Logos* si è fatto carne, si è ominizzato.

Quindi il **Prologo** non evidenzia solo la Parola divina, come principio di tutto ciò che è, ma **annunzia la parola fatta carne in Cristo**, quel vero, sorprendente incontro del Tu nella parola, che costituisce la seconda creazione dell'uomo, e la possibilità della sua rinascita.

Dio stesso, incarnandosi, dovette venire incontro all'uomo, per insegnargli nuovamente a parlare, affinché egli potesse riallacciare un colloquio interrotto, affinché potesse nuovamente rivolgersi a Dio.

Esistono secondo Ebner cinque accezioni essenziali della parola:

- **la Parola-Verbo originaria**, *Urwort*, che convoca e crea l'uomo con l'appello verbale originario;
- **la parola dell'uomo delle origini**, la parola edenica, innocente e incontaminata, e quindi compiutamente dialogica; una parola, frutto di una risposta umana non adulterata a quella prima originaria convocazione;
- **la parola umana perduta**, postedenica, che nello scontare la propria caduta e il proprio smarrimento è avvolta nella spirale nichilistica, dell'autoannullamento di sé come parola spirituale, e trova in Occidente la propria consacrazione, anche se essa appartiene in generale allo *status* dell'uomo: l'uomo infatti con la sua parola presuntuosa, isolazionista, prima ha disatteso le condizioni del dialogo originario, e poi, anche dopo l'avvento del Cristo, si è posto al di fuori del rapporto di riabilitazione verbale col Cristo-Parola;
- **la Parola**, Verbo incarnato del Cristo;

- **la parola umana risanata e redenta** grazie al rapporto vitale con il Redentore della parola. Questo è il nuovo nome cristologico che Ebner propone: Cristo, in quanto Parola incarnata, è il Redentore della parola, oltre che il Maestro della Parola.

Quindi il primo originario e fondante dialogo avviene tra Dio-Parola e l'uomo, creato nella parola e grazie alla parola, con un proprio statuto verbale e dialogico insieme. L'uomo emerge così dal nulla all'esserci, all'esistere, come uditore della parola, che può replicare dialogicamente alla parola divina che lo convoca. Da uditore infatti impara a parlare, e la sua parola è luminosa e splendida, reca ancora in sé le stimmate indelebili, che ne rivelano la genesi divina: è la parola edenica, metastorica, parola che è sì umana, ma con lucente riverbero e con evidente rifrazione della parola divina.

Dopo l'allontanamento da Dio, con la caduta d'origine, **la parola umana è tragicamente nuda**. È la parola storica postedenica, che ha smarrito la sua luce, e che si vede completamente inibita la possibilità di rivolgersi dialogicamente a Dio e, di conseguenza, di instaurare un vero dialogo interumano.

Qui si innesta l'evento cristologico, l'opportunità del risanamento e della riabilitazione della parola. La Parola si ominizza, diviene storica nella vita e nelle parole di Gesù di Nazareth. L'uomo può così tornare ad essere uditore, può grazie al Cristo re-imparare a parlare, ascoltando quel singolare Maestro, che è sì la Parola divina, ma che tuttavia si colloca al suo stesso livello, di un'umana pienezza oltre che divina. Un Maestro che, proprio perché è Parola, è il Maestro della parola, e ripristina il senso profondo del dialogo originario, e di ogni dialogo interumano.

La Parola è dunque diventata carne per esprimersi e parlare all'uomo, **per strapparla al pericolo mortale della sua involuzione spirituale**, a quell'irreale esistenza sognante, che l'uomo conduce illudendosi di parlare, illudendosi di dialogare (e questo è «il sogno e di conseguenza il sonno dello spirito» di cui parla Ebner) perché chiuso e sbarrato in se stesso, perché muto, perché privo di una parola autentica, di un'autentica possibilità dialogica. Al tentatore nel deserto Gesù replica che «non di solo pane vive l'uomo», non di sole parole funzionali e strumentali, o comunque banali, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio, e di cui soltanto l'uomo può alimentarsi e vivere spiritualmente.

Una parola, quella critica, che garantisce la sua origine uma-

namente inarrivabile, proprio perché diversa da quella dei poeti e dei filosofi. Non esiste modo più tragico di fraintendere le parole di Cristo, che quello di prenderle in qualche modo come poetiche o filosofiche. Esse invece -secondo la splendida definizione ebneriana- **costituiscono la parola più personale che mai sia stata pronunciata sulla terra.** Non proclamano infatti un'idea, né alimentano una tensione nostalgica, ma rivelano in modo immediato la vita spirituale nella sua realtà, ovvero la parola come veicolo



colo soggettivo del rapporto dialogico io-tu) mostrano di essere una cosa sola nel loro fondamento spirituale.

Il dramma dell'Occidente, secondo Ebner, è che il Cristo-Parola è stato rimosso e rifiutato, *in primis* dalle stesse Chiese storiche, con le loro costruzioni dogmatiche e istituzionali,

spesso vere occlusioni ed autentici impedimenti della parola cristiana. E a seguire è stato rimosso dalla cultura della cristianità occidentale, dalla filosofia alla scienza, dall'arte alla politica, e ciò ha consegnato la parola ad una sorta di avviticciamento

nichilistico. La logica paradossale della parola, rappresentata e testimoniata da Gesù di Nazareth, come Parola di Dio omologata, non è stata ritenuta affidabile. Ma respingendo il Redentore della parola, si è insieme respinta la possibile redenzione della parola.

... e il Silenzio

Premessa

La realtà e, soprattutto, il valore e il significato del silenzio sembrano ormai in larga misura estranei alla sensibilità e alla consapevolezza dell'uomo contemporaneo. Circondati dal frastuono, vittime di un attivismo frenetico e necrotizzante, diviene sempre più problematico sottrarsi, anche solo per un attimo, al dominio del rumore e all'egemonia della chiacchiera.

I luoghi di autentico silenzio sono sempre più rari, eppure in ambito filosofico, da Platone fino ad Heidegger, il silenzio assume un valore e un significato assolutamente decisivo sul terreno e sul piano antropologico.

collo oggettivo tra le realtà spirituali, tra l'io e il tu. Quella parola cristiana non poteva che scuotere l'uomo dal suo sonno dello spirito, destarlo alla realtà e alla serietà della vita spirituale, ovvero verbale, dialogica. La parola di Cristo è una parola concreta, non una parola dissociata e schizofrenica, come quella filosofica-poetica che evoca o pensa un uomo ideale e si separa in tal modo dall'effettiva esistenza personale. Cristo-Parola era un brusco risvegliatore di una parola intorpidita nelle fughe sognanti di poeti e filosofi, uomini -dice Ebner- staccati dalla realtà, e che non sono di casa in questo mondo. Per mezzo della sua parola e con la sua offerta di redenzione della parola, **Cristo ha preparato la fine di ogni idealismo, e ha inaugurato quello che Ebner definisce il realismo dello spirito.** In Cristo c'è l'epifania del mistero della parola, il suo darsi reale, vitale ed attuale, la sua genesi dallo spirito, la forza dell'andare incontro al tu, il senso ultimo e davvero inarrivabile e trascendente di quell'umana prerogativa della parola. Gesù soprattutto è rivelatore in pienezza di cosa significhi davvero essere uditori e facitori della parola. In Lui infatti, in modo inequivocabile, parola (veicolo oggettivo) e amore (vei-

Non potrò che limitarmi ad offrirvi un modesto tratto di un tale itinerario, e segnatamente quello proposto dal filosofo italo-tedesco, per linea materna trentino, per linea paterna veronese, Romano Guardini.

Mi propongo, al seguito di Guardini, di offrire una vera e propria fenomenologia del silenzio, intesa come manifestazione di significati, come sforzo d'esprimere la densità semantica, la ricchezza di senso, racchiusi nell'atto singolare del tacere.

Il silenzio come prerogativa essenziale della persona umana

La vita umana è una trama intessuta di silenzi e di parole: essa si svolge fra il silenzio e la parola, fra il tacere e il parlare. Se indubbiamente la parola è una delle forme qualificanti della vita dell'uomo, l'altra forma egualmente qualificante e decisiva è il silenzio, la cui complessità è altrettanto rilevante. Infatti **far silenzio non significa soltanto l'assenza del parlare**, ma il vivo valore che vi è opposto, vale a dire l'atto del silenzio, l'atto del porsi in ascolto, in cui la profondità interiore si apre e le forze si raccolgono.

Particolarmente oggi, nell'età contemporanea, l'età dei registratori, dei computer, dei telefonini, proprio il silenzio sta a contrassegnare la barriera invalicabile di ciò che contraddistingue l'identità ultima dell'uomo e dell'umano, perché, se la parola entro certi limiti è imitabile, ciò non è possibile per il silenzio. **Non appena l'uomo impara a tacere come si deve, diviene totalmente inimitabile.**

L'uomo rischia però di dimenticare o di banalizzare questa qualità propriamente personale e ricca di implicazioni, ma lo soccorrono alcuni momenti esistenziali, alcune situazioni rivelatrici della densità e della pregnanza vitale del silenzio. Anzitutto il momento che precede **il sonno**, che può essere assunto come un banale ritmo biologico, ma può essere anche colto come **luogo privilegiato del silenzio**, in cui l'uomo rientra in sé e può scandagliare la più riposta interiorità del suo animo. Esso rappresenta la fine del giorno, con la quiete che cresce o dovrebbe crescere intorno, in cui l'uomo si prepara a cadere nel silenzio del sonno.

Un altro di questi momenti è **la sera**, quando noi dovremmo finalmente creare il silenzio intorno a noi, dopo una giornata frenetica, sgombrare il nostro animo e porci in una atmosfera di calma interiore. Certo non è un'operazione facile, i nervi sono spesso irrequieti, preoccupazioni si affacciano, progetti

incalzano; però nel silenzio della sera, non con un atto imperioso della volontà (e questa è una frase stupenda di Simone Weil: «perché anche l'atto imperioso della volontà è rumoroso»), ma con una lenta liberazione interiore, si può lasciare calare il silenzio sempre più giù nel profondo dell'io, e cacciar via i pensieri, mettendoli silenziosamente, eppure risolutamente, alla porta, e così sostare un po'.

Ma di certo **la vera epifania del silenzio è la morte**. Se, seguendo Heidegger, vediamo proprio nella morte la dimensione esistenziale e decisiva dell'uomo, ebbene proprio la realtà della morte, sia evocata dalla morte degli altri (cfr. P.L. Landsberg, *Il silenzio infedele*, il più bel testo filosofico a mio avviso sul tema della morte), sia colta nella profondità del nostro essere, come sempre incombente e già dentro, come ci hanno insegnato i filosofi dell'esistenza, il nostro esistenziale progettarci, proprio la realtà della morte può riportarci alla ricchezza misteriosa e insondabile del silenzio.

Il silenzio interiore come ritorno al centro di sé

L'uomo, come ha abbondantemente sottolineato la filosofia dell'esistenza, è incessantemente al di fuori di sé, staticamente proiettato nel mondo e con gli altri, caratterizzato quindi da una strutturale apertura e trascendenza. L'essere in sé è in quest'ottica sempre ed essenzialmente un essere fuori di sé. Una delle dimensioni e delle modalità fondamentali di una tale trascendenza statica è la parola. Infatti parlando l'uomo è, per così dire, uscito fuori, ha abbandonato il suo riserbo interiore. Allora **il silenzio costituisce una sorta di contro-movimento dialettico**; sta ad indicare l'immanenza interiore nei confronti della trascendenza statica verbale della parola. Si verifica quando l'uomo, dopo aver parlato, rientra in se stesso e tace.

Certo un tale raccogliersi nell'intimo silenzioso, non è un'operazione facile: presuppone che io possa essere contemporaneamente in me e fuori di me, ed abbia così un punto fermo che mi renda capace di afferrare me stesso.

Eppure la persona, nella sua autenticità, trova proprio in questo la sua essenza: essere contemporaneamente dentro e fuori di sé: crescere spontaneamente, dilatarsi, esprimersi, e insieme raccogliersi, recuperarsi, sorvegliarsi. Nei tempi di silenzio noi siamo come nella scaturigine profonda di una sorgente, dove la vita misteriosa si unisce in se stessa in modo ineffabile, si fa tranquilla e ricca, e acquista così la forza di reggere e di man-

tenere in atto il proprio ritmo anche nei tempi di attività verbale.

Il silenzio autentico e il silenzio illusorio

Purché si tratti di un'intimità e di una profondità autentiche; perché possono esserci un falso silenzio e, conseguentemente, un'intimità falsa, che si esprime nei processi dello sprofondare in se stessi, dell'ammutolarsi, del chiudersi, dell'indurirsi (acutamente descritti da Kierkegaard, ne *Il concetto dell'angoscia*, ma che sono presenti pure nella riflessione della tradizione monastica, relativamente al vizio capitale dell'accidia).

Per ottenere il silenzio occorre una particolare arte, **un adeguato esercizio**. Si tratta infatti di penetrare nella profondità dello spirito, negli abissi del sentimento, nelle radici ultime della vita. È **l'arte della meditazione**, che mira appunto a raggiungere questo "divenir dentro", questo penetrare, questo "divenire in", e ad essa serve quella particolare preparazione in cui il meditante si sforza di farsi silenzioso, di recuperare il suo essere dissipato, e di giungere in tal modo ad una presenza raccolta.

Infatti **esiste un silenzio autentico, sapido, sapiente**, un silenzio che sa, che sente, che vibra di vita in se stesso; e **c'è un silenzio che nasconde soltanto un tumulto di un chiasso interiore**. Il primo è tutto pienezza vitale, è forza interiore; il secondo è solo il rifugio di una deliberata e coltivata impotenza. L'uomo che è in grado di far silenzio in modo autentico, è anche interiormente sveglio e può sperimentare una interiore alacrità. Infatti il vero silenzio è un accumulo di interiori energie, di forze sommesse. Sono appunto le forze più discrete quelle che sostengono la vita, sono queste forze le radici di ogni parlare e di ogni agire genuino; sono queste forze che creano la profondità e indicano la meta.

Cosa saremmo noi con tutto il frastuono delle nostre parole, azioni, organizzazioni, anche ecclesiali, se le forze silenziose della crescita, che ci supportano, diminuissero fino a scomparire (e mi riferisco anche a tante terribili celebrazioni senza silenzio)? L'esito sarebbe davvero quello di giganti con i piedi di argilla, o di parole tronfie, non corroborate da autentici silenzi.

Il silenzio allora è una faticosa conquista. Ma anche questo non basta, perché potrebbe rendere l'uomo semplicemente riflessivo, particolarmente attento ai processi del proprio animo, serio, forse perfino malinconico, nel senso deteriore del termi-

ne: tutto questo è oscillante, in preda alla mutevolezza degli stati d'animo, al vissuto del momento, e può in ogni istante essere contraddetto e sconvolto da ciò che si impone dall'esterno.

Reale silenzio si dà, quando anche i pensieri, i sentimenti, il cuore sono in pace. Silenzio è un **dominare lo spirito**, un penetrare sempre più nel profondo dell'animo. Nessuno potrà mai dire come sia possibile toccare un limite in questo campo, tanto sfugge da ogni misura il mondo interno, come ci insegnano i grandi mistici, e i grandi maestri spirituali.

Quindi, in definitiva, del silenzio si possono dare una definizione in negativo ed una in positivo. Il silenzio non è la semplice esclusione delle parole e del rumore, anche se la sospensione della parola e il tacitare ogni rumore ne costituiscono una condizione indispensabile. **Il silenzio è l'espressione di uno stato interiore, e deve quindi essere positivamente e liberamente voluto ed intenzionato**. Ci si deve orientare a non parlare interiormente, allora anche l'atteggiamento esteriore viene da sé e il silenzio non viene più colto soltanto come assenza di parola, come una deficienza, come una lacuna tra discorsi e rumori, ma viene percepito come qualcosa in se stesso, una vicinanza interiore, una profondità e una pienezza singolari, un fluire calmo della vita segreta. Sono due atteggiamenti esistenziali diversi.

A questo proposito, lo stesso Guardini suggerisce che spesso nel corso di una conferenza, o di una cerimonia, o di una liturgia o di una qualunque altra manifestazione pubblica, accade che si improvvisi una pausa; allora si osserverà quasi immancabilmente che subito qualcuno tossisce, senza aver bisogno di tossire, o si muove; sente **il silenzio come un vuoto**, ed egli pone allora in essere un'azione qualunque. Il silenzio non era altro per lui che una mancanza, un difetto, e suscitava in lui un **senso di disordine, di disagio, o di imbarazzo**.

In realtà, nella sua valenza autentica, il silenzio è un dato pieno e fecondo, è la pace della vita interiore, è il riposo dei valori più intimi, è trepida presenza, dedizione, premura. **Non c'è nulla di cupo nel silenzio**, nessuna espressione di ignavia, nessun gravame di indolenza. Tutto è vigile, pronto, attento. Come quello che si può cogliere in montagna: silenzio assoluto, nessun rumore per un lungo tratto, e se anche mormora da qualche parte una sorgente d'acqua, o cinguetta un uccello, o rotola una pietra, subito il silenzio si inabissa ancora più profondamente in sé, e rilancia ancora più potente la sua singolare eco.

Il silenzio come fonte di conoscenza sapienziale

Solo nel silenzio si attua la conoscenza piena e autentica. **Le grandi decisioni della vita sono maturate nel silenzio**, altrimenti sono state probabilmente decisioni fragili e problematiche. Per conoscenza autentica si intende qualcosa che va al di là di un semplice accumulo di notizie, di una pura ricezione di informazioni: non c'è bisogno di stare zitti per conoscere in profondità quanto è stato semplicemente comunicato.

Si sa per esempio che una persona è ammalata e soffre, ci si preoccupa, si cerca il medico, si portano medicine: per tutto questo non occorre il silenzio; se però si vuole andare oltre una conoscenza di questo tipo, se ci si interroga più in profondità, allora si richiedono pause, riflessioni e silenzi.

Quando ci si comincia a chiedere cosa è mai il dolore, cosa segua a causa del dolore in una esistenza, quando il dolore venga interiormente accettato, vissuto, oppure respinto, ci si pone delle domande che non trovano risposta, finché se ne parla ininterrottamente. **La sapienza ha bisogno del silenzio, si coltiva e si alimenta solo nel silenzio; le parole precipitose rimangono terribilmente periferiche, estrinseche, non vanno mai al cuore dei dilemmi esistenziali, non pervengono mai ad una risposta che comprende davvero e coglie l'essenza.** La conoscenza cioè rimane povera, incapace di un vero sussulto sapienziale. Per ottenere questo invece occorre concentrarsi, far silenzio, porsi interiormente dinanzi a ciò che si intende cogliere, penetrarlo in profondità, indugiare sulle domande che contano. Solo questo è conoscenza sapienziale, alba di verità. Allora faremo un'esperienza singolare: conosceremo che il nostro mondo interiore è vasto, che si può andare sempre più a fondo. Sant' Agostino ci ha detto al riguardo cose veramente profonde, nelle sue *Confessioni*.

Non a caso i libri biblici, i libri sapienziali, utilizzano soprattutto le immagini; per il fatto che l'immagine non ha la voracità semantica del concetto, non pretende di afferrare e dire tutto, possiede una sua discrezione semantica; occorre contemplare, percepire, vivere in esse; e allora -dice Guardini- viene resa giustizia a qualcosa che appartiene al più intimo della nostra essenza umana, cioè che **il parlare è solo una faccia di qualcosa di più ampio, la cui altra faccia si chiama silenzio.** Mentre il concetto cerca, dicendo, di esaurire il significato, un'immagine invece dice, ma al tempo stesso indica in direzione dell'indicibile, e così porta il silenzio nella parola stessa e riporta incessantemente la parola al silenzio.

L'uomo però tende a fuggire da questo silenzio, che è un vero

e proprio grembo gravido di sapienza, che lo pone di fronte a se stesso. Tende a compiacersi di parole già confezionate, tende ad adeguarsi alla sottile dittatura del *Man*, come dice Heidegger, cioè del "si dice" e del "dico ciò che si dice". Conosciamo oggi un uomo che si è smarrito entro il "noi", forse addirittura entro l'"essi". Un uomo che in tal modo non si trova mai nella solitudine della reale responsabilità, un uomo che deve sempre comunicare se stesso e assaggiare a sua volta l'intimità degli altri; un uomo che vive solo di attività e movimento e non sopporta né la solitudine, né il silenzio, che lo porrebbero dinanzi a se stesso.

L'uomo ha bisogno della verità, **l'uomo vive della verità come del mangiare e del bere**; l'uomo la fa sua rendendola comunicabile nella parola, ma anche intuendola tacitamente. Soltanto l'insieme di queste due modalità costituisce quell'intero che chiamiamo **conoscenza sapienziale**; l'una sorregge l'altra: la presa di coscienza silenziosa si chiarisce nell'evidenza della parola; questa però si riaccerta continuamente del suo senso nel silenzio interiore.

Il silenzio e l'incontro con l'altro

Solo nel silenzio si dà autentica comunione e relazione con un tu, perché il silenzio costituisce la premessa e il vertice di ogni rapporto umano: quando l'incontro è avvenuto, non abbiamo più bisogno di parole.

Ogni incontro tra due esseri umani nasce da uno sguardo, ma lo sguardo per essere autentico ha bisogno del silenzio: questo è un tema particolarmente caro al filosofo contemporaneo Levinas.

L'inflazione di parole, una cascata, violenta e rumorosa, o anche delicata o insinuante, non potrà mai sostituire il magico **silenzio di uno sguardo**, che permette al volto di scoprire la propria aperta nudità e di non chiudersi e corazzarsi in una sofferta solitudine. Spesso il rumore delle parole non rappresenta altro che l'inquietudine, l'impazienza, il malumore, non di rado anche la grossolanità del cuore, la mancanza di attenzione, un sentimento egoista, che non spezza barriere, ma anzi innalza spesse e invalicabili muraglie cinesi.

Allo stesso modo dello sguardo, anche il **colloquio**, il vero colloquio con l'altro, ha bisogno del silenzio, **inteso come ascolto reciproco**, ma anche come *humus* vitale entro cui reciprocamente articolare parole ricche e vere.

Ed è silenziosa la comunione, la cui metafora è la casa, l'ospitalità nell'intimità di una casa; un'intimità che si deve possedere innanzitutto in se stessi, per poter accogliere davvero l'al-

tro, quell'intimità cui alludono le parole profonde di Brentano, che scrive: «C'è in te un silenzio che si ascolta con l'anima; in questo silenzio l'ospite riposa, in questo silenzio l'anima si risana». Solo così infatti la comunione cresce fino a non aver più bisogno di parole. **La comunione è silenzio**, perché la comunione è completa assenza di intenzionalità, è piena gratuità: non vogliamo conquistare l'altro, ma **semplicemente** stare, esserci insieme. Non ci si chiude, non ci si difende forse subito, se si osserva invece in un altro la presenza di una intenzione, anche un'intenzione apparentemente positiva, non necessariamente negativa? Se invece si incontra chi è libero da intenzioni, tutto cambia. In ciò infatti noi possiamo cogliere un altro lato dell'esistenza: accanto all'efficacia della volontà, orientata ad uno scopo, troviamo quella dell'energia centrale silenziosa, dell'animo raccolto in unità.

Quindi ogni **autentico incontro** con il tu muove dal silenzio interiore, e questo vale per i rapporti più semplici, come per quelli più ricchi e complessi.

Significato estetico del silenzio

Nello spazio dell'esistenza quotidiana l'uomo e le cose sono reciprocamente velati. La nostra abituale **percezione della realtà** è, in modo più o meno ampio, una **contraffazione e un estraniamento dalla sua più autentica essenza**. L'atto creativo dell'artista riesce invece a collegare di nuovo l'uomo con la natura originaria e profonda delle cose. Nello spazio dell'opera d'arte le cose sono tutte le une con le altre, e l'uomo è vicino ad esse come mai può verificarsi nella realtà immediata. In tal modo **chi contempla l'opera d'arte** e ne ricrea in se stesso il mondo cui essa rinvia, **può sperimentare un'insperata comunione con il tutto**. Ma questa straordinaria possibilità è garantita e resa efficace solo dal silenzio della **contemplazio-**

ne estetica, perché solo il silenzio della contemplazione estetica permette l'auto-chiarificazione e l'illuminazione che l'arte, la grande arte, può suscitare.

Ciò che di conseguenza si esige nella conoscenza dell'opera d'arte è non soltanto il **vedere** e l'**ascoltare**, come per gli oggetti che ci stanno sempre attorno; ancor meno è il gioire e il compiacersi dei consueti godimenti; l'opera d'arte, piuttosto, apre uno spazio in cui l'uomo può **entrare**, e là **respirare**, muoversi e intrattenersi con le cose e gli uomini ivi aperti.

Ma per questo egli deve impegnarsi: si chiarisce così quel compito che per noi, uomini postmoderni, è un compito pressante

quanto forse nessun'altro, cioè quello della contemplazione. Siamo diventati degli attivisti, e ne andiamo superbi, soprattutto noi uomini occidentali. In realtà abbiamo disimparato a stare in silenzio, a raccoglierci, ad aprirci, a guardare, e a far salire in noi le cose essenziali. Per questo così pochi di noi hanno, a dispetto di tanto



parlare d'arte, un autentico rapporto verso l'arte. Il **vero rapporto** consiste nel farsi silenziosi, nel raccogliersi, nel penetrare, nel guardare, spiare, partecipare, desti i sensi e l'anima aperta; allora sì, si mostra il mondo nascosto nell'opera d'arte. Solo così chi ha contemplato in silenzio avverte che qualcosa cambia anche in lui, che la sua interiorità si amplia e insieme si dischiude, e i legami e gli impedimenti, che affliggono il suo essere in rapporto al mondo e alle cose, si allentano.

Nel silenzio dunque l'opera d'arte dischiude e rivela un mondo, e insieme conduce l'uomo ad una più alta, non puramente teoretica, comprensione di sé, quasi per una illuminazione improvvisa. Il peso dell'oscurità dell'esistere si attenua, è meno pesante, grava meno, e l'uomo sente su di sé la possibilità inedita di un più grande destino. Quindi il silenzio in tal modo recita un **ruolo decisivo**, in ogni prospettiva estetica, autenti-

camente estetica, sia in quella del creatore artistico, sia in quella del fruitore artistico.

Il silenzio e l'ascolto della parola

Il silenzio richiama inevitabilmente il **valore dell'ascolto**. In virtù della nostra formazione libraria e non solo, condizionati dal mondo mediatico, rischiamo oggi in modo particolare di essere "inascoltanti"; ma quando viene meno l'ascolto, deperiscono dimensioni fondamentali dell'esistere umano, come la fiaba, la poesia e la liturgia.

C'è una lettera drammatica in cui Guardini scriveva, poco prima di morire: «L'uomo del futuro sarà ancora capace di compiere l'atto liturgico?». Perché in questa dimensione libraria e mediatica viene impedito che la parola sacra si dispieghi nella sua realtà spirituale e corporea, salga, percorra lo spazio, e finalmente giunga a chi sta in ascolto.

Infatti tutte le parole belle, sagge, ricche, intime, solenni, vogliono essere comprese, non lette o confezionate dentro l'involucro potente di una mediazione visiva. Non è la stessa cosa leggere o ascoltare, non è la stessa cosa ascoltare o vedere la parola coniugata a un'immagine mediatica. **La parola infatti è una creatura delicata e potente, e se nella lettura rimane impigliata nel testo, nell'immagine televisiva è prigioniera.** In tutti e due i casi non viene a compimento, e perde ciò che essa ha di concreto, di autentico e di vitale.

Soltanto la parola della voce umana, nella sua essenziale nudità, possiede quella forza delicata e possente, che tocca la profondità del sentimento, l'intimità dello spirito, il ricettacolo della coscienza. Solo che **per ascoltare occorre tacere**, l'udire presuppone il silenzio, l'ascolto della parola è possibile solo se interiormente si fa silenzio. Quale ascolto sarà mai possibile se le nostre orecchie non sono attente, sono deviate dall'impopolenza travolgente dell'immagine mediatica, sono assordate dal frastuono delle città, dai discorsi di coloro nei quali ci siamo imbattuti, dal lavoro e dalle contese dei nostri pensieri, dall'irrequietezza del cuore, dai suoi desideri, fastidi, dolori, gioie? Solo il silenzio può creare la **magia dell'ascolto**, e ciò vale anche per la musica. Basti pensare a certi concerti o a una conferenza che affascina; ogni colpo di tosse viene soffocato o trattenuto, ogni movimento se pur lieve è evitato, e così regna un grande silenzio e si crea un'atmosfera d'ascolto, che commuove e coinvolge, forse più del concerto, più della conferenza, forse più dello stesso atto liturgico. Se l'avete sperimentato, non saprete comprendere come se ne possa star senza.

Il silenzio religioso

Senza il silenzio non c'è dimensione religiosa, né accesso al sacro; e questo lo affermano tutte le grandi religioni dell'umanità, e ancor più le religioni del Libro, e in particolare la fede cristiana. Non a caso entro **le grandi tradizioni religiose**, si sono potute fondare sul silenzio intere esistenze e farne una regola di vita: le esperienze monastiche.

Alcuni celebri versi di Rainer Maria Rilke recitano: «Tu, o Dio vicino, sono in continuo ascolto, dammi un segno. Ti sono assai vicino, solo una parete sottile ci separa». Questa splendida metafora rilkeana della parete sottile ha un duplice significato: da un lato segnala **l'estrema vicinanza dell'Altro**, dall'altra **il rischio incombente** che quella parete sottile possa divenire impenetrabile nel momento in cui noi non ci ponessimo in silenzio, serenamente in ascolto, senza mai presumere di distruggerlo con la tentazione idolatrica di sopraffarlo con la nostra voce. Estrema vicinanza, ma anche rischio di una lontananza abissale. Il mistero infatti afferra ogni mia parola e me la porta via, inghiottita dall'abisso irraggiungibile del divino.

Tuttavia rimane una direzione significativa, come una scia luminosa che una meteora si trascina via quando scompare nell'immensità oscura del cosmo. Rimane un silenzio, un senso di timoroso rispetto che rabbrivisce di fronte al mistero. Per l'uomo **l'atto più silenzioso di tutti è proprio quello di stare davanti a Dio.**

Nei luoghi sacri regna la quiete e il silenzio, che a volte non è possibile trovare altrove. Ma un luogo egualmente emblematico può essere la casa, ove ci si raccoglie di notte (cfr. Salmo 134,1). Tutto tace intorno, se ci si affida alla quiete e al silenzio: può allora accadere l'evento, può allora accadere che la nostra coscienza, divenuta vigile, ci avverta: «Egli è qui! Io sto dinanzi a Lui».

L'incontro con Dio è dunque sempre un incontro nel silenzio e nella solitudine, perché **Dio si rapporta ad ognuno in maniera unica e irripetibile**. E un sacro cerchio di casta solitudine cinge quel silenzio, dove il cuore della personalità è solo e sta da solo con Dio.

Questa concezione del silenzio religioso viene declinata da Guardini

- nella sua concezione della teologia;
- nella sua visione della preghiera e della liturgia;
- nell'attenzione da lui prestata alla mistica;
- nella proposta pedagogica ai giovani della *Jugend bewegung*.

Per quanto riguarda il silenzio teologico dinanzi all'incomprensibile, Guardini annota icasticamente nel suo diario, nel 1964,

qualche anno prima di morire: «Talvolta la teologia nel suo complesso appare come un'enorme escrescenza sulla vita della lieta novella, della proclamazione e della fede cristiana» e in un'annotazione immediatamente successiva ne spiega anche la ragione: «*Quid Deus sit, nemo scire potest*»: assioma fondamentale della teologia, spesso dimenticato dai teologi. Tutto il pensiero e tutte le enunciazioni teologiche dovrebbero rispettare questa affermazione, questo pudore teologico necessario». E se oltrepassano questa barriera producono appunto una mera escrescenza, che occlude l'annuncio cristiano.

Sul silenzio della preghiera Guardini ha felicemente sintetizzato le proprie convinzioni in un breve scritto, purtroppo non ancora tradotto in italiano, dal titolo *Il silenzio nella preghiera*, apparso in un numero di *Schildgenossen*. **La preghiera implica sempre due cose: è infatti un parlare con Dio e un tacere dinanzi a Lui.** Debbono esserci entrambe, nessuna è superflua, anche se si prova un certo disagio e una tentazione di fuga, di fronte al silenzio orante. **Nella preghiera noi parliamo con un Dio silenzioso e invisibile** e ciò inquieta, perché quando parliamo con qualcuno, noi vogliamo anche vederlo e udirlo. Quindi nella preghiera è facile provare l'impressione di parlare nel vuoto, mentre si tratta di spingersi nel profondo, al di là della superficie, dove tutto è colorata mutevolezza. In virtù di un tale silenzio possiamo innestarci nella fede che Dio è qui, è presente, che ci guarda, che noi siamo solo con Lui, che Egli fa propria la nostra parola.

Egualmente pieno di significato è per Guardini **il silenzio nella preghiera comunitaria**; anzi proprio qui il parlare ha distrutto anche l'intimo legame reciproco degli oranti. Sembra esserci una sorta di terrore del silenzio comunitario. Infatti, appena ci sarà una pausa nella preghiera comune, ecco che qualcuno comincerà a tossire ancora una volta (la tosse, come vedete, è una protagonista delle mie lezioni!), o a girarsi intorno rumorosamente, perché vive una sorta di *horror vacui*, e si ingegna in qualche modo a riempirlo.

E invece **tacere insieme è importante allo stesso modo del parlare insieme.** Come nel silenzio personale davanti a Dio l'io ritrova se stesso, così nel silenzio comunitario davanti a Dio gli uomini si ritrovano reciprocamente, la comunità sussiste, ontologicamente sussiste.

Secondo Guardini una particolare forma dell'esperienza religiosa è quella che aspira all'unità mistica, e afferma che la grande sfida del terzo millennio sarà tra Cristianesimo e Buddismo, non tra Cristianesimo e Islamismo, come tanti temono, perché se il Cristianesimo perde questa capacità di si-

lenzio, l'uomo famelico di silenzio si rivolgerà a stramberie *New Age*, o a più serie forme di Buddismo, vago o indistinto. **Anche per la contemplazione**, dunque, nelle sue varie forme, tutte espressive dello sforzo di riunificare e semplificare il proprio mondo interiore e salire così nelle forme superiori della coscienza, **è necessario il silenzio.** Essa infatti poggia sulla coscienza che il mondo e le sue forme, la vita e le sue vicende, la propria esistenza come quella degli altri, non sono niente che l'uomo stesso faccia e controlli, ma sono dono, una "datità". A questo fatto, rispondono gli atteggiamenti del farsi silenziosi, dell'attento ascoltare, dell'accogliere e del ringraziare, che i grandi maestri spirituali chiamano "abisso dell'anima" o "vetta dello spirito".

Il silenzio del mistico non è solo una premessa della propria esperienza, ma è soprattutto una necessità successiva ad essa. Scosso da quel che ha provato, egli si rende conto che gli altri uomini non fanno nulla di queste cose e che gli manchino le parole per esprimerlo. **Il silenzio del mistico è dunque il segnale dello scacco e della incapacità della parola di fronte alla pienezza satura dell'esperienza religiosa.** Per cui l'esperienza mistica è tanto più genuina, quanto più è silenziosa. E chi la fa non ne parlerà, perché essa, oggettivandosi nella parola, perde il significato di appuntamento interiore, segreto e indicibile.

Infine la **passione pedagogica** di Guardini, che al castello di Rothenfels ha sempre posto il silenzio come momento cruciale dell'educazione religiosa, convinto che è difficile parlare a un Dio invisibile. Per fare ciò è necessario un silenzio interiore, un'attenzione nella quale la sua presenza può giungere alla coscienza, una fermezza che si rende indipendente dalle rappresentazioni, una perseveranza riposante e penetrante. In quest'ottica Guardini vedeva negli esercizi della tradizione ignaziana, da lui rivisitata e aggiornata, una sorta di iniziazione al silenzio religioso, un vero e proprio esercizio per generazioni ormai disabitate alla sua importanza.

Il silenzio in Dio e il silenzio di Dio

L'atto del tacere ha un senso anche per Dio, l'Archetipo di cui la vita umana è ovviamente un'immagine? Esiste, in chiave correttamente analogica, una valenza teologica del silenzio? Esiste il silenzio in Dio e di Dio?

L'immagine biblico-cristiana di Dio, sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento, **prevede la dimensione del silenzio**: l'auto-rivelazione di Dio sull'Oreb, proprio al più tempestoso dei Profeti, Elia, non è né il vento impetuoso e forte da fondere le

montagne e spezzare le pietre, né il terremoto, né il fuoco, ma una voce che confina con il silenzio, un sussurro sottile, che solo nel grande silenzio si può udire.

E come ci annuncia il Nuovo Testamento nel Prologo di Giovanni, in Dio stesso, nella realtà trinitaria, c'è l'esodo della parola dal silenzio: una misteriosa nascita parlante in quell'eccezionale dialogo intratrinitario tessuto dallo Spirito, che esercita il suo potere nel mistero del silenzio. Il Dio cristiano è un Dio nascosto che abita nel silenzio, e per questo parlare veramente con Dio, stare davvero vicino a Lui, è possibile solo nel silenzio, nella solitudine, nell'attesa. **Credere significa dunque essersi votati in fedeltà a un Dio che sembra nascondersi, che sembra tacere.** Fede -bellissima definizione di Guardini- è quell'azione in cui l'uomo supera il tempo della lontananza e del silenzio di Dio.

Se c'è quindi una valenza teologale del silenzio, c'è anche un silenzio di Dio, non solo un silenzio in Dio: il silenzio di un Dio che tace, e il cui silenzio è doloroso e talora tragico. Dopo la *shoah* questo è un tema che è emerso come fondamentale nella filosofia e nella teologia contemporanee a causa dello scandalo di Auschwitz, lo scandalo di un

Dio che tace di fronte a ciò che abominevole, di un Dio che rimane nell'oscurità anche quando l'uomo grida il proprio insopportabile dolore; di un Dio che tace per amore della libertà dell'uomo.

«Così grande è la magnanimità di Dio -dice Guardini- che non ritira il dono della libertà che ha dato all'uomo, ma si trattiene e tace». Terribile deve essere questo impegno del silenzio da parte di Dio, questo auto-trattenersi. Dio, cioè, in un certo qual modo deve trarsi indietro, concedere alla creatura il proprio spazio, realizzare una sorta di spoliatura di sé, mediante il suo silenzio, lasciare libero corso alla concatenazione delle cause immanenti al mondo, anche nel rischio di un possibile esito tragico e disumano.

Concludendo, l'uomo che oggi vuol essere etico deve op-

porsi, in nome di un valore importante e decisivo, alle tendenze egemoni nel proprio ambiente culturale e sociale. E poiché egli è legato al mondo in cui vive, una tale opposizione non potrà che ingenerare difficoltà e richiedere impegno, anzi lotta. E poiché l'ambiente, con i suoi paradigmi culturali prevalenti, è penetrato in noi, la lotta non potrà che rivolgersi innanzitutto contro noi stessi.

Così ci troviamo di fronte al fenomeno dell'ascesi in un significato totalmente nuovo. Essa dovrà realizzarsi nell'età della tecnica, che per Guardini è un'età fortemente ambigua, aperta a possibilità positive, ma anche a rischi e a gravi minacce.

Simboli di quest'età del rumore sono la motocicletta, la radio

a tutto volume, la televisione. Non più silenzio, ma rumore e chiacchiere senza fine. Guardini sente questa come una perdita che apre scenari di Apocalisse interiore. L'uomo contemporaneo rischia cioè di pagare le enormi realizzazioni scientifiche e tecniche con la perdita dei valori contemplativi, delle forze del silenzio e del raccoglimento, del sapere profondo che affiora dal mondo dell'anima, del sentimento capace di cogliere indicazioni e moniti che salgono da zone ben più interiori della pura ragione

e della pura utilità. La nostra vita ha bisogno di recuperare l'elemento contemplativo che crea la doverosa distanza dalla realtà, che favorisce un accesso non immediato, che libera la fantasia e il pensiero (l'immediato è pura illusione sopraffattrice), per guadagnare la profondità e ritrovare noi stessi in una società massificata.

Silenzio e parola: una dialettica polare

Il punto chiave di questa filosofia guardiniana "dell'opposizione polare" è nella distinzione rigorosa tra contraddizione e opposizione polare.

Nel caso della contraddizione, nei due elementi in gioco non c'è, né può esserci, composizione, né sintesi, né polarità, ma solo opposizione alternativa: o l'uno o l'altro; nel secondo



In prima fila mons. Rabitti e mons. Catarinicchia, ospiti della Settimana

caso invece, quello dell'opposizione polare, ciò che dei due elementi si distingue e si oppone, in realtà si richiama, si integra, rinvia ad una unità comprensiva che non costituisce la pura e semplice sommatoria o addirittura la soppressione dei due elementi in gioco, ma l'ambito in cui la loro tensione vitale si realizza e si giustifica.

L'unità del vivente, salda e duttile, univoca e sempre nuova, può essere compresa dal pensiero speculativo solo nella forma dell'opposizione dialettica di tipo polare. La dialettica degli opposti polari permette di rapportarsi a vicenda agli elementi che non stanno l'uno in rapporto l'altro, e non in contraddizione reciprocamente escludente, ma in opposizione feconda. Invece la contraddizione insanabile non permette sintesi alcuna, salvo nell'arbitrio ontologico morale e religioso.

La vita, nella sua generalità e nella sua varietà molteplice, nei suoi atti e nei suoi eventi, **porta in sé ed è fondamento del fenomeno dell'opposizione polare**: in ogni evento vitale essa sperimenta un'incessante tendenza all'opposizione e una corrispondente tensione all'unità. **Il punto di arrivo**, di orientamento di questa filosofia della polarità **è la pienezza fenomenica dell'esistenza umana**. Il concetto guardiniano di opposizione polare si riferisce infatti in modo quasi esclusivo alla vita umana, che esiste solo in una tale tensione. Quindi questa teoria rappresenta non solo il paradigma ermeneutico atto ad interpretare la totalità del reale, ma in particolare il modo d'essere della vita umana. Guardini si ispirava alla concezione dell'esistenza umana di Pascal, intesa come il sussistere contemporaneo nel tutto di momenti coesistenti e compenetrantisi. Quindi nella concretezza della vita umana l'uomo vive una tensione dialettica nel determinarsi di momenti antitetici tra cui l'esistenza appare sospesa. Ricordiamo a questo proposito il celebre esempio della bilancia, tratto da un frammento di Pascal: **la natura ci ha posto in un così preciso equilibrio che non appena noi spostiamo un piatto della bilancia, spostiamo anche l'altro**.

Il contrasto di tipo polare non è dunque di per sé negativo: è anzi ragione di vita. Gli uomini vivi sperimentano la tensione, e, dove cessano tensione e contrasto, è in agguato la morte. I contrasti di cui la vita dell'uomo è costituita devono essere tutti per **amore della vita**, insieme nemici e amici, perché ognuno ha bisogno del proprio opposto per essere e per vivere. Pensiamo ad esempio al conflitto tra tradizione e novità. Un uomo per essere vivo ha bisogno di rompere con il passato, di segnare una discontinuità, e al contempo di restargli fedele; **una vita senza radici è effimera**, una vita proiettata solo

all'indietro è rinsecchita.

L'uomo ha bisogno di **interiorità** ed **esteriorità**, di essere dentro di sé e fuori di sé: se rimane solo in sé la sua è un'angusta **solitudine**, un'egolatria, una chiusura che lo fa morire; se è solo fuori di sé, non ha profondità e si disperde nell'anonimato della massa.

Pensiamo anche al sonno e alla **veglia**. Il sonno non è solo la pausa nella quale le forze consumate sono rinnovate; piuttosto significa che la vita entra e scorre nella sfera del profondo, dell'oscuro, del grembo, cioè della natura: non significa la negazione, ma il vivente valore opposto a quello della luce e della veglia, a quello della trascendenza in avanti, dell'attività storica, della cultura. Una vita senza sonno, senza indugiare nel profondo, senza contatti con le potenze profonde, non sarebbe un potenziamento ma un impoverimento della vita. Un tema, questo, che dal Rinascimento in poi è andato smarrito in Occidente, quando si è ritenuto che l'uomo è se stesso solo nello stato desto dell'attività culturale.

Certo c'è un disvalore che si oppone alla veglia: l'**opacità**; ma il sonno vero non è opacità, così come l'autentica veglia non è l'affannosa attività molteplice, non è la trasparenza tutta rischiarata di un'esistenza tutta superficiale. Quindi autentica veglia e autentico sonno sono viventi valori opposti, che si sostengono a vicenda sempre in una dialettica di tipo polare.

La verità dell'uomo, dunque, **è quella di essere costituito da molteplici tensioni tra opposti o tra estremi, da tenere però in equilibrio**: un equilibrio affidato sempre alla libertà umana responsabile. Queste tensioni possono, ma non devono mai, farsi assolute o estreme. Pur tendendo in un senso, un uomo vero non deve mai sganciarsi del tutto dall'altro senso, altrimenti provoca o evoca la contraddizione, l'alternatività che distrugge la vita, la verità, la positività, il valore.

Il silenzio allora è l'opposto polare della parola e la parola è l'opposto polare del silenzio: l'uno non può mai escludere totalmente l'altro, né assolutamente prescindere. Le due componenti si determinano reciprocamente, perché solo chi sa tacere, sa veramente parlare, e nello stesso modo l'autentico silenzio è possibile solo a chi sa parlare.

La dimensione della pura parola, così come il silenzio assoluto appaiono impossibili e insostenibili, sia dal punto di vista puramente quantitativo, sia dal punto di vista qualitativo; anzi in tal caso entrambi sarebbero il luogo del demoniaco. Il demone della parola e il demone del silenzio sono l'assolutizzazione di un opposto polare svincolato dall'altro opposto correlato. **Non più silenzio, ma mutismo: questo è il demone del silenzio**;

non più parola, ma schiavitù della parola onnivora e della chiacchiera: questo è il demone della parola.

La parola è una creatura satura di mistero; è una fragile struttura di suono, che percorre lo spazio, ma porta in sé qualche cosa di eterno, la verità. Ma per intendere appieno la verità si deve essere nel silenzio. **La verità, e con essa il nitore della**

parola dipendono dal fatto che l'uomo che parla sappia anche a suo tempo tacere. Il cuore di un uomo che parli continuamente si svuota, il sentimento che suole tradursi immediatamente in parola svanisce, il cuore che non sa anche raccogliersi in sé nel silenzio, non può vivere; un campo dal quale si pretende di ricavare incessantemente dei frutti in breve isterilisce. La parola è sostanziosa e fattiva soltanto quando sale dal silenzio. Il rischio che abbiamo dinanzi è quello della dispersione, e l'antidoto alla dispersione

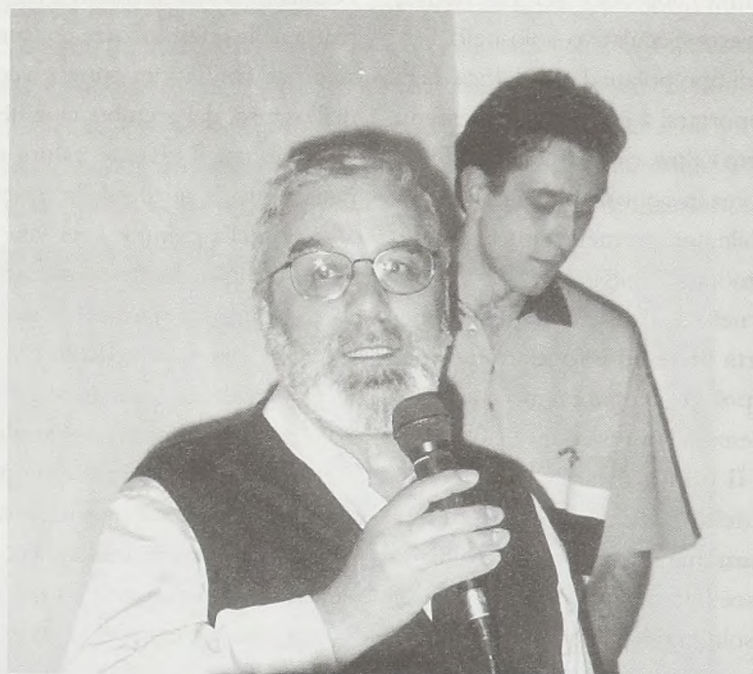
è il raccoglimento. **L'esistenza umana quindi si struttura e si tende tra due poli: l'interiorità dell'uomo**, il suo intimo centro da una parte, **e il complesso delle cose**, degli eventi, delle situazioni, che stanno al di fuori di lui, il mondo, l'esteriorità dall'altra.

Fra questi due poli, il centro dentro di me e il mondo intorno a me, oscilla incessantemente la mia vita. Di continuo io esco verso le cose, osservo, afferro, posseggo, plasmo, ordino. Poi ritorno nella mia intimità. È un gioco ininterrotto di atti, di cui è fitta la nostra vita. È in tale contesto dialettico di raccoglimento e dispersione, che vengono a situarsi anche il silenzio (come dimensione fondamentale e qualificante dell'interiorità) e la parola (come dimensione tipica dell'esteriorità).

Le due sfere, silenzio-interiorità e parola-esteriorità, stanno in rapporto vicendevole polare, poiché ciò che si realizza al di fuori dell'uomo viene guidato e giudicato da dentro, e al contempo, la realtà intima viene evocata ed alimentata dall'esterno. Quindi l'autenticità dell'uomo non consiste né nell'interiorizzazione esclusiva, né nel dispersivo e assoluto

esteriorizzarsi. **L'uomo autentico è piuttosto quell'uomo nella cui vita i due poli si esplicano effettivamente in un giusto adeguato rapporto;** è quell'uomo che né si perde fuori, né si consuma dentro; è quell'uomo nella cui vita le due sfere si determinano e si completano a vicenda.

La vita di un uomo oggi si esplica spesso completamente in relazioni orientate verso il mondo esterno: non sta fermo in nessun luogo, non si possiede più, ma gli capita di essere da qualche parte. Non ha più convinzioni, bensì opinioni, che gli vengono sussurrate dai giornali, dalla tv. Non agisce più per intima convinzione, per intima iniziativa, ma a seconda che lo sollecitino gli urti che vengono dal di fuori. A questa situazione occorre reagire con la virtù delle virtù, che Guardini ritiene essere **la virtù del raccoglimento.** Dobbiamo recuperare familiarità con il nostro intimo, per non appartenere alla fol-



don Bernardino, Vice Priore del Monastero

la crescente dei "dissipati". Occorre rafforzare il mondo interiore, rientrare in possesso di noi stessi, creare un'autentica indipendenza nascente da dentro. In conclusione, il silenzio e la parola costituiscono entrambi delle facoltà della persona. La persona ha bisogno del silenzio, ma non può attuarsi solo nel silenzio. La parola è fondamentale per la persona, ma la sola parola impoverisce, anziché arricchire. L'auto-realizzazione della persona ha dunque bisogno, secondo l'ottica dell'opposizione polare, e del silenzio e della parola; richiede la tensione vitale, l'opposizione e l'unitarietà di silenzio e di parola. **Una vita autenticamente e pienamente umana deve svolgersi tra il tacere e il parlare: le due cose ne fanno una sola.**

Bibliografia minima di riferimento

Silvano Zucal, *Ferdinand Ebner, La "nostalgia" della parola*, Morcelliana, Brescia 1999;

Silvano Zucal, *Romano Guardini, filosofo del silenzio*, Burla, Roma 1992.

** docente di Filosofia morale presso l'Università di Trento*

Tra parola e silenzio: il fascino indicibile della bellezza

Bruno Forte*

Introduzione

Vorrei articolare la mia riflessione iniziale in tre grandi momenti. Il primo in cui situare negli scenari del tempo **la crisi della parola**, nel tempo della modernità, per poter verificare questa crisi della parola, in quello che chiamo il caso serio, la vicenda teoretica di un pensatore, che certamente appartiene in modo evidente alla storia del pensiero filosofico-speculativo, ma che non cessa di intrigare la teologia cristiana, Martin Heidegger. Vorrei poi nella seconda riflessione sostenere la tesi paradossale che **la Bibbia, prima ancora di essere il libro della Parola, è il libro del Silenzio**. Vorrei poi cogliere le conseguenze di questa **riscoperta del silenzio nella parola e della parola nel silenzio**, per il nostro vivere e pensare da uomini e donne del nostro tempo, da credenti, chiamati a rendere ragione della loro speranza.

Gli scenari del tempo

Vorrei semplicemente evocare un quadro interpretativo per situare all'interno di esso quello che chiamo con una parola tecnica la crisi del "logocentrismo" nella modernità, cioè la crisi dell'assolutezza della parola nel tempo della modernità. **Volendo descrivere le origini del nostro presente mi servo di tre metafore.** La metafora della luce, la metafora della notte, la metafora dell'aurora.

Anzitutto **la metafora della luce**. Le origini del nostro presente sono in quel tempo che in tutte le lingue europee è connesso alla parola della luce: l'Illuminismo. Il primo inizio del nostro oggi è stato questo tempo della luce nuova che è il tempo della modernità. Che cos'è questa luce del tempo moderno? È la luce della ragione che illumina tutte le cose e che si vuole imporre alla realtà, perché ogni cosa sia baciata dalla luce finalmente liberante di un pensiero adulto ed emancipato. Fuor di metafora, **la parola luce vuol dire emancipazione**. Ve ne do la definizione che ne dà Karl Marx, nella *Questione giudaica*: «l'emancipazione è ricondurre il mondo e tutti i rapporti all'uomo, e fare dell'uomo non più l'oggetto, ma il sog-

getto della propria storia, del proprio destino». In altre parole, tu sei emancipato non quando qualcuno gestisce per te la tua vita, ma quando prendi il tuo destino nelle tue mani, quando ti fai signore e protagonista del tuo domani, quando rischi in prima persona l'avventura di vivere e di morire.

È questa metafora della luce che ispira i grandi **sistemi ideologici della modernità**. Le ideologie infatti sono questi grandi racconti, nei quali si narra la storia della emancipazione dell'uomo e del mondo. Qualunque sia il segno in cui il racconto è narrato, di destra o di sinistra per intenderci, l'ideologia è questa visione totale del mondo e della vita, è questa ebbrezza di luce che vuole portarti a realizzare il sogno di un tempo in cui sarai tu padrone del tuo presente e del tuo domani. Ma la metafora della luce è inevitabilmente una metafora tragica, perché quando si pretende, come pretese la modernità, di illuminare tutto, di comprendere tutto, allora inesorabilmente la luce diventa sorgente di inaudita violenza. Ecco **il doppio, ambiguo volto della modernità: il volto ammaliante della luce e dell'emancipazione, il volto tragico della violenza**. Quando si vuole una luce totale che abbracci tutte le cose, inesorabilmente quest'ebbrezza di totalità diventa nelle sue realizzazioni storiche, totalitarismo. È questo il frutto amaro dell'albero della conoscenza del tempo della modernità, la violenza totalitaria dei sistemi ideologici di destra e di sinistra. Dobbiamo cercare di capire perché l'ebbrezza della luce produce tanta violenza, perché quando tu vuoi spiegare ogni cosa, lasciando l'uomo solo con se stesso, autonomo finalmente davanti alla vita, alla morte, al dolore, tutto questo diventa violenza. Comincio ad insinuare qui la tesi che vorrei sostenere, che è poi la base di tutto quanto dirò sulla parola, il silenzio, la bellezza, e cioè che il tempo della modernità è un tempo violento, perché è il tempo del trionfo dell'identità, del soggetto esclusivo, del soggetto che vuol fare da solo. Non a caso la modernità produce un frutto che non si era conosciuto prima nella storia del mondo: l'ateismo. Che cos'è l'ateismo? Ce lo racconta Nietzsche, nella *Gaia scienza*, nell'apoforisma 125, dove

racconta la storia dell'uomo folle, che si sveglia al mattino, quando ancora non è sorto il sole, e accende una lanterna. E mentre il sole comincia a illuminare tutte le cose, va con la lanterna sulla piazza del mercato e comincia a gridare «Dio è morto e noi l'abbiamo ucciso».

Con questo aforisma Nietzsche vuol dire che quando noi abbiamo ucciso Dio per essere i padroni del mondo, abbiamo compiuto il gesto più grande, l'impresa più audace, ma comincia a essere notte, fa freddo e tutto è un cadere nel nulla. Nietzsche non ha denunciato la morte di Dio ma l'infinita orfananza che segue alla morte di Dio. Con questa metafora della lanterna dell'uomo folle, in realtà Nietzsche fa l'ironia del tempo della modernità. Che cos'è la lanterna che nella luce chiara del giorno vorrebbe illuminare il mondo? È la ragione, questa piccola nostra ragione che avrebbe voluto spiegare tutto e che ha voluto uccidere Dio.

Ecco allora introdursi la seconda metafora della modernità, **la metafora della notte**.

La notte è ciò che segue al tramonto della luce. Se la luce è la metafora dello spirito moderno, **la notte è la metafora della postmodernità**, cioè di questo tempo in cui la ragione forte della modernità si riscopre come una ragione debole, incerta, inquieta. La notte è un tempo di naufragio. Hans Blumenberg definisce così la postmodernità: "naufragio con spettatore". Parte da un testo di Lucrezio nel *De rerum natura*, in cui si racconta la scena dello spettatore che sta sulla terra ferma e guarda all'orizzonte sul mare una nave che sta facendo naufragio. Lo spettatore vive sentimenti di terrore, di spavento, ma anche di consolante conforto (come dire: "meno male che non

ci sono io"). Ora questa metafora è per Blumenberg la metafora del tempo della classicità, del tempo in cui si poteva ancora guardare al naufragio del mondo pensando di avere la terra ferma sotto i piedi. Per Blumenberg questo non è più. Che cosa è successo? Oggi lo spettatore del naufragio non è altro che il naufrago stesso. Il **moderno** è ancora uno che pensa di avere una terra sotto i piedi: la sua ragione. Il **postmoderno** è uno che si trova nella barca che fa naufragio

e deve costruire con i pezzi rimasti un'altra scialuppa per poter sopravvivere.

Dunque il tempo della notte è il tempo della rinuncia ai grandi **orizzonti di senso**. La postmodernità è il tempo in cui ciò che è messo in crisi non è tanto il senso, quanto la ricerca del senso. Nel tempo della ideologia, nel



Bruno Forte

tempo del sole moderno, ci si poteva scontrare in nome di un sogno, di una speranza, di un orizzonte; nel tempo della postmodernità tutto è flebile, labile, caduco. La più grande seduzione è rappresentata dal chiudersi ognuno nella propria **solitudine**, nel proprio gruppo, nel proprio orizzonte particolare. Siamo nella notte del mondo, siamo nel tempo dell'esilio. Ed è bello citare il proverbio rabbinico: «I giovani chiedono al vecchio rabbino quando è cominciato l'esilio di Israele. E il vecchio rabbino risponde: l'esilio di Israele cominciò il giorno in cui Israele non soffrì più del fatto di essere in esilio». L'esilio non è la lontananza dalla patria, ma è quando non hai più la nostalgia struggente della patria perduta, quando l'indifferenza, l'accasarti nella notte ti rende insensibile al desiderio, alla nostalgia di ciò che darebbe senso alla tua vita.

La crisi della postmodernità è insomma la **perdita del gusto** a cercare il senso per vivere e per morire. Gianni Vattimo

definisce così il tempo della postmodernità: «è il tempo della contaminazione, tutto è contaminato, nulla ha valore, nulla ha senso. Perciò è il tempo della fruizione, tanto vale bruciare l'istante, vivere l'immediato». Ma proprio per questo, è inesorabilmente anche il tempo della frustrazione, in cui tutto ciò che tu raggiungi, che mordi fuggendo, ti lascia cadere nel nulla, insoddisfatto di te.

Infine vorrei indicare una terza metafora, l'aurora. "Aurora" significa la ricerca di segnali d'attesa, di una nuova inquietudine, di una possibile ricerca del senso perduto. Non è tanto una nostalgia del passato, quanto un **aprirsi a qualche possibilità nuova**, inesplorata, a un nuovo avvento, ad un nuovo possibile orizzonte di senso. Individuo dei segnali d'aurora in due processi che caratterizzano il nostro presente.

Il primo è la riscoperta dell'altro, come prossimo ed immediato. Di fronte alla ragione forte, ideologica, ci si accorge di come sia importante **la relazione con l'altro**, il tu, il volto d'altri. Pensate alla filosofia di Levinas: il volto d'altri che ti guarda ti fa capire che tu non sei tutto, che il senso della vita è fuori di te, non dentro di te. Solo quando vivi il coraggio di un esodo da te senza ritorno, allora trovi il senso.

Un secondo segnale d'aurora è il ritorno al nome dimenticato, il ritorno cioè a quel sogno di una alterità ultima che possa accoglierti, che possa essere approdo. Alcuni chiamano questo un ritorno religioso, un ritorno della questione di Dio. C'è bisogno di cercare un ultimo orizzonte, un'ultima patria.

La crisi del logocentrismo della modernità

Perché la modernità è stata per eccellenza il tempo del *logos*, della parola? **La ragione si esprime nella parola**, il *logos* è il linguaggio della ragione. E allora capite che nel momento in cui si ha una fiducia sconfinata nella potenza della ragione, si ha una sfiducia sconfinata nella potenza della parola.

La modernità è stato il tempo dell'ebbrezza della parola. Ne volete un esempio drammatico? **Tutte le ideologie sono state segnate dalla retorica della parola.** Pensate ai discorsi dei grandi dittatori, alla retorica dei discorsi del duce per esempio. L'ideologia si consuma nell'ebbrezza della parola, nella pretesa di dire tutto, di risolvere tutto con la potenza di una ragione che si è fatta verbo. Ma capite bene come la crisi di questo sogno solare, dunque la notte che segue alla luce della ragione, porti con sé la crisi stessa della parola.

Siamo in un **tempo di crisi** della parola, in cui ciò che si affaccia è il silenzio rinunciatario, dal momento che le parole

ci hanno tanto ingannato. Pensate al dramma della incomunicabilità, come segnale della crisi della parola: molti autori di teatro e di letteratura del Novecento hanno fatto dell'incomunicabilità il cavallo di battaglia. Ma capite quale era la forza di questa protesta: cavalcare il cavallo della incomunicabilità significava denunciare la miopia della ragione ideologica. Significava dire che le parole non possono dire, non possono pretendere di cambiare tutto: c'è un'interruzione invalicabile, c'è una irriducibilità dell'altro, che non è possibile risolvere.

La crisi del logocentrismo della modernità è la crisi del mezzo attraverso cui la ragione moderna presumeva di cambiare il mondo e la vita. Ecco allora dobbiamo ritrovare un modo di ascoltare in silenzio e di riscoprire la parola.

Sono due le grandi sfide che, a mio avviso, vengono a noi da questi scenari descritti. La prima è la sfida a ritrovare il **sentiero del silenzio**; non il silenzio della rinuncia, della incomunicabilità, dell'infinita solitudine, ma il silenzio come spazio dell'ascolto, dell'incontro, del dono.

Dall'altra parte, il bisogno di **riscoprire la parola**, in un tempo stanco di parole.

Ecco allora la domanda: come dire la parola a una cultura che non ha più certezze forti, legate al *logos*, a una cultura tentata dalla rinuncia ad ogni forza del dire, in cui tutto sembra risolversi nella comunicazione volgare e rassicurante della persuasione mediatica? Noi viviamo in un tempo di "mediocrazia", formula che ormai ha sostituito quella di democrazia. Non è più il consenso del popolo, ma è la persuasione del popolo attraverso il sistema mediatico a vincere.

Quanto detto finora ci porta a questa conclusione: riscoprire il silenzio e la parola, nel loro reciproco e fecondo rapporto, è un'**urgenza assoluta** del nostro tempo. Abbiamo bisogno di imparare nuovamente a parlare, ma a parlare nel senso di dire parole che vengano dal silenzio e che dimorino nel silenzio dell'ascolto dell'altro; imparare a tacere non nel senso di chiuderci nella prigione delle nostre solitudini, ma di lasciarci raggiungere dalla parola che evoca, che abita, che attira, che trasforma.

E allora ecco il caso serio che vorrei seppur brevissimamente evocarvi, come verifica di tutto quello che vi ho detto. Martin **Heidegger** nasce come studente di teologia cattolica a Friburgo e per due anni studierà teologia cattolica. Molto più avanti negli anni Heidegger dirà che senza la sua provenienza teologica non sarebbe mai giunto sul cammino del pensiero; si sente

totalmente debitore alla teologia. E aggiunge: «provenienza significa sempre futuro». Heidegger vedrà negli ultimi anni, come ultimo sbocco del suo pensiero, una parola teologica, che non si sentirà mai però capace di dire.

Cosa avviene però? Perché Heidegger abbandona la teologia e consacra la sua vita alla filosofia? Perché egli dirà: «la filosofia è il coraggio della interrogazione radicale. Tu sei filosofo quando non hai paura di porre le vere domande, quando hai il coraggio di mettere tutto in discussione, anche te stesso, e quindi di porti la grande domanda sul fondamento stesso di tutto ciò che esiste. La **teologia** invece - dice il giovane Heidegger - è la **disciplina dell'ascolto**. Si è teologi quando si vive in ascolto della parola o del silenzio di Dio». Ecco perché per il giovane Heidegger non c'è mediazione: la filosofia e la teologia non potranno mai sussistere insieme.

Frutto della scelta radicale di Heidegger è *Essere e tempo*, che esce nel 1926. In *Essere e tempo* è contenuto il tentativo di porre su tutto la domanda radicale, di guardare la realtà e di interrogarsi sul perché di essa. Heidegger chiude *Essere e tempo* con la prima parte in cui descrive il tempo nell'orizzonte dell'essere. Quello che non riuscirà mai a scrivere è la seconda parte, dove avrebbe dovuto capovolgere il processo, cioè avrebbe dovuto dire non più soltanto l'esserci delle cose, ma l'essere che sta dietro tutte le cose. E qual è la grande difficoltà? Che non si può dire l'Essere con le parole del nostro linguaggio, che sono sempre troppo corte, troppo brevi, che dicono il frammento, ma non possono dire l'abisso che racchiude il frammento. Qui è la grande crisi di Heidegger. Pensate che egli scrive un'opera che non avrà mai il coraggio di pubblicare (sarà pubblicata dopo la sua morte nel 1989); l'opera si chiama *Contributi di filosofia*, un'opera che scrive per dire a se stesso **l'impossibilità dell'impresa** che lui si era attribuita. Oggi riusciamo a capire il dramma di Heidegger proprio grazie a quest'opera. Il momento estremo, culminante, tragico della prima fase della sua vita, quella in cui lui pretendeva di porre domande a tutto, di **capire tutto**, è la sua adesione al nazionalsocialismo. Come è possibile che un genio della portata di Heidegger abbia potuto prendere questo abbaglio? La risposta è che il nazismo come tutte le forme ideologiche gli appariva come lo strumento più adeguato per dare una risposta alla domanda di voler interrogare tutto, capire tutto, dominare le cose. Insomma ciò che l'aveva affascinato del nazionalsocialismo era la violenza del voler domandare e possedere, che era in fondo l'anima teoretica del suo *Essere e tempo*. Questo è il grande dramma del cosiddetto "primo" Heidegger.

Heidegger si sta rendendo conto che non basta porre la domanda, non basta voler possedere la cosa, l'esserci; Heidegger si sta rendendo conto che potremo dominare il mondo, potremo imporre la violenza al mondo, ma il mondo ci sfuggirà. Heidegger sta capendo la tragedia a cui lui purtroppo ha detto il suo sì; e questo diventerà la lama profonda che lo porterà alla grande svolta. E la grande svolta è il cammino verso l'ascolto. Heidegger passa dall'**ebbrezza della parola** alla **necessità di fare esperienza del silenzio**. Heidegger capisce che l'ubriacatura ideologica si esprime con le parole, ma che la scoperta dell'abisso della profondità delle cose si esprime nel silenzio e nell'ascolto.

Heidegger giunge dunque a capire che non è la violenza della domanda, ma l'umiltà dell'ascolto, il luogo del possibile avvento della verità. La verità non si lascia catturare dalla violenza del domandare; la verità si dona e può essere accolta soltanto nella essenziale povertà dell'ascolto. **Il tratto fondamentale del pensiero**, dice lo Heidegger della svolta, **non è l'interrogare, bensì l'ascoltare quel che viene suggerito da ciò che deve farsi problema**. Ecco la grande svolta: dal primato della domanda, al primato dell'ascolto; dalla volontà del possedere la cosa, interrogando e possedendo, a questa essenziale povertà di lasciarsi raggiungere dall'atto del dire.

La Bibbia come libro del Silenzio e libro della Parola

Veniamo allora alla grande questione, quella che ci porta al cuore di tutto ciò che in questi giorni vorrei dirvi.

Come può una religione della parola, come è il Cristianesimo, essere attuale in un tempo di declino della parola? Come possiamo annunciare come parola di salvezza, una religione tutta centrata sulla parola? L'itinerario che io vi vorrei proporre è quello di scoprire che **al centro della parola della rivelazione c'è in realtà il silenzio**.

La religione della Parola come religione del Silenzio

Vorrei svolgere questa riflessione anzitutto in rapporto all'Antico Testamento e poi in rapporto al centro e al cuore della fede cristiana, e cioè il Vangelo come parola del silenzio.

Comincio dunque dalla riflessione sul primo testamento. Un autore ebreo André Neher ha scritto *L'esilio della parola* in cui Neher dimostra anzitutto che **la Bibbia non è il libro della parola, ma del silenzio**. Il Dio biblico sin dall'inizio ci viene presentato come silenzio.

Vi traccio innanzitutto una breve fenomenologia del silenzio

di Dio nella Bibbia, per poi presentarvi le due grandi concezioni di Dio all'interno della Bibbia, e poi cercherò di capire con voi perché il Dio biblico veterotestamentario è silenzio. Primo punto: la fenomenologia del silenzio di Dio nella Bibbia.

C'è anzitutto la silenziosa scrittura dei cieli. Salmo 19: «i cieli narrano la gloria di Dio, e l'opera delle sue mani annunzia il firmamento». **Dio parla attraverso il silenzio delle sue opere.** Questa è una prima dimensione del silenzio di Dio. I cieli narrano la gloria di Dio, dunque non c'è bisogno di parole. È ciò che esiste, è questa natura, è questa terra, è questo cielo, che ci parlano, tacendo, del loro Creatore. Ecco un primo aspetto della fenomenologia del silenzio: la silenziosa scrittura dei cieli, quella che ci lascia stupiti di fronte alla bellezza del creato.

Ma c'è qualcosa di più profondo. Vediamo a proposito Elia e la sua storia (Re 1,19). Elia è il profeta del monoteismo. Il suo nome *El-ia*, significa "solo Dio è Dio". Elia combatte l'idolatria e difende il primato di Dio nel tempo della sconfitta di Dio; laddove la regina Gezabele vuole imporre i *Baalim*, gli idoli, Elia difende Dio. E scopriamo una cosa paradossale: Elia, dopo aver vinto lo scontro con i profeti di Baal sul monte Carmelo, viene perseguitato ancora, fugge, è stanco e vuole morire, perché gli sembra che tutto sia inutile. Ma il Signore gli fa mangiare un pane, e grazie alla forza che quel pane gli dà, Elia cammina 40 giorni e 40 notti, fino a giungere all'Oreb, il monte santo, e sul monte farà l'esperienza di Dio. «Ecco il signore passò. Ci fu un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento ci fu un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto ci fu un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco» -dunque il Signore non è in nessuno dei segni di potenza, né il fuoco, né il vento, né il terremoto. Dove abita Dio? - «Dopo il fuoco ci fu il mormorio di un vento leggero». La traduzione letterale è "la voce del silenzio". Elia conosce Dio nella voce del silenzio, anzi, del tenue silenzio.

Che cosa significa questo? Che **Dio non parla nei segni della potenza e della grandezza del mondo.** Dio parla laddove la tua intelligenza e il tuo cuore non gli danno appuntamento, Dio parla sorprendentemente laddove è il silenzio a parlarti di Lui, voce del silenzio.

Questa è la seconda grande fenomenologia del Dio del silenzio. Quando non ce la fai, quando vorresti farla finita, quando tutto ti sembra perduto e soltanto un pane, datoti da Dio, ti fa camminare verso il monte santo, Dio non ti parla nella potenza

e nella grandezza ma nella **sconfitta**. Dio ti parla nel silenzio. Infine, un terzo modello del silenzio del Dio biblico è il Dio che tace, laddove tu vorresti che la sua parola si facesse sentire; è lo scandalo del Dio nascosto davanti alla sofferenza dei suoi figli.

Dunque se tu vuoi fare l'esperienza di Dio, del Dio dei padri, devi conoscere il silenzio di Dio. Ecco quello che ci dice la fenomenologia del silenzio del Dio biblico.

La domanda allora diventa questa: perché Dio tace?

Dobbiamo ora capire qual è l'immagine che Israele ha di Dio. Normalmente noi pensiamo che Israele abbia un'immagine di Dio, quella del patto, del Dio che si è destinato liberamente all'uomo con l'alleanza. In realtà lo studio del silenzio nella Bibbia porta Never a capire che nella Bibbia ci sono almeno due concezioni di Dio. Quali sono? Per spiegarle uso le due metafore di André Never.

C'è il Dio dei ponti sospesi: è il Dio che sull'abisso che ci separa da Lui, lancia il ponte della sua parola (*dabar*). La parola è il grande ponte che unisce l'uomo a Dio.

Nella prima concezione, quella del Dio dei ponti sospesi, la Bibbia è il libro della parola: nel tuo abisso Dio ti raggiunge con la sua parola, e la sua parola è luce, è calore, è la forza che trasforma il deserto in giardino.

Accanto al Dio dei ponti sospesi c'è il Dio dell'arcata spezzata. È il Dio che sull'abisso che ci separa da Lui lascia che noi ci sforziamo di gettare un arco che, tuttavia, resta sempre interrotto perché non riusciamo ad afferrare Dio. Tutti i nostri tentativi di dire Dio naufragano sull'abissale distanza che ci separa da lui. Questo è il Dio del silenzio, il Dio che non riesci a dire, che non riesci a capire. Per Never questo Dio è il Dio che si ritrova in tutti i grandi momenti della fede. La fede nasce in Genesi 22: l'*akkedà* di Isacco, quando Abramo è chiamato a offrire l'Isacco del suo cuore. E Abramo si fida di Dio, nonostante il suo silenzio. **Credere significa affidarsi perdutamente all'invisibile che ti chiama.**

Ma perché Dio fa questo? Perché Dio tace? Ecco la straordinaria risposta di André Never, che è la risposta della tradizione ebraica: «perché se Dio fosse solo il Dio della parola, ci accecherebbe con la Sua luce. Dio è il Dio del silenzio, perché solo il silenzio di Dio è la condizione del rischio e della libertà».

Se credere in Dio fosse solo assicurazione, certezza, se Dio fosse solo il Dio dei ponti sospesi, allora noi crederemmo in Dio come in una ideologia che ci tranquillizza. Ma solo se Dio è il Dio dell'arcata spezzata, il Dio che tace quando vorresti

udire la sua voce, allora la tua difficile libertà può credere in Lui. In altre parole, **il silenzio di Dio è lo spazio della nostra libertà**. Andrè Never dice che ciò che conta nell'Ebraismo non è il risultato. Il compimento è nell'opera del piantare, non nel Messia. Ciò che importa al Giudaismo è l'incompiuto, incessante ritorno dell'uomo e di Dio a compiti oggi tanto più assillanti, in quanto ieri erano imprevedibili e domani saranno superati. In primavera si semina e in autunno si raccoglie, ma nessuno autunno assomiglia all'altro, nessuna primavera ad un'altra primavera. Forse la prossima primavera il pane uscirà da questo solco, forse verranno la siccità e la grandine e non ci saranno che putredine e morte. L'essenziale non è nel raccolto, l'essenziale è nella semina, nel rischio, nelle lacrime. La speranza non è nel riso e nella pienezza, ma nelle lacrime, nel rischio e nel loro silenzio. Questa è la difficile libertà della fede ebraica -dice Levinas- credere in Dio anche nel tempo del silenzio di Dio. **Dio non è la risposta alle nostre domande; Dio è anzitutto la sovversione delle nostre domande.** Quando ritorni al Dio biblico e al Dio del Vangelo, ti accorgi che Dio è Dio soltanto se non è il Dio che corrisponde alle tue domande, ma che anzitutto le divora come il fuoco.

La parola di Dio è tutta intrisa del Suo silenzio. E se non lo fosse, la Bibbia sarebbe *il Capitale* di Marx, sarebbe il manifesto di una ideologia, la pretesa di spiegare il mondo con la parola e il concetto; invece **la Bibbia è una finestra sull'abisso, sull'infinito.** Dio è fuoco divorante, Dio è l'inquietudine, il tormento; Dio è il Signore delle arcate spezzate, che

ti lascia nell'attesa, anche quando tu vorresti incontrarlo nella risposta.

Facciamo allora il passo seguente: nel Vangelo possiamo dire che il Dio di Gesù sia il Dio del silenzio? Al centro del Nuovo testamento c'è la Parola venuta fra noi. Potremmo dunque dire che il nuovo testamento è l'ebbrezza della parola. Giovanni nel Prologo scrive «la Parola si è fatta carne»: è lo scandalo abissale della parola che varca la distanza. E' veramente il Dio dei ponti sospesi.

Tuttavia, chi è questa "Parola"? Al centro della nostra fede c'è la parola abbandonata, il *logos* crocifisso. Qui sta **il paradosso del vangelo: noi annunciamo come buona novella il grido d'abbandono della parola che muore.** Se la parola ci dona la vita morendo, significa che la parola è porta, che rinvia ad un altro e che l'Altro, chiamato Padre dalla fede, potrebbe non infondatamente essere detto il "silenzio". La parola procede dal silenzio. Gesù è la Parola che procede dal silenzio. Il che significa che Gesù non è un manifesto ideologico che spiega il mondo; Gesù è la parola fatta carne, che rinvia ad un abissale silenzio, il silenzio del Padre.

Questa parola che si dice nella carne può essere accolta solo in un modo: in un altro silenzio, il silenzio dello spirito che in noi lascia abitare la Parola. **Il Cristianesimo dunque è la fede in una Parola che sta sospesa tra due silenzi: il silenzio dell'origine e il silenzio del destino.**

Concludo con due citazioni. La prima è di S. Giovanni della Croce: «Il Padre pronunciò la sua parola in un eterno silenzio, perciò è in silenzio che essa deve essere ascoltata dagli uomini».

Tu ascolti la parola non quando la ripeti chiososamente, ma quando ti fai silenzio, perché la parola abiti in te, e questo silenzio accogliente è quello che il nuovo testamento chiama Spirito, chiama fede.

L'altra citazione: «alla parola si risponde con l'obbedienza della fede». Cosa significa obbedienza? *Ob-audire* vuol dire ascoltare quello che è sotto, quello che è dietro. Ascolti veramente la parola, quando trasgredisci la parola, quando l'attraversi, quando fai violenza alla parola, perché la parola ti schiuda il segreto nascosto. Obbedire significa trasgredire, cioè, nel senso etimologico, *trans-gredior*, fare il passo oltre. Qui nasce l'ermeneutica. Il testo noi non lo leggiamo come i fondamentalisti, come se fosse tutto detto, il testo noi lo leggiamo come un invito alla trasgressione.



Non pronunciare mai la parola, senza prima aver camminato lungamente nei sentieri del silenzio. Solo se avrai trasgredito nel silenzio la parola, e sarai giunto al silenzio, oltre la parola, da cui essa proviene, e sarai entrato in quel silenzio, la parola sarà in te feconda.

Al centro del Cristianesimo c'è la Parola come porta del Silenzio e **il grande dovere del cristiano è la trasgressione**, non la volgare trasgressione di fare quello che più ci aggrada, ma la difficile, **tragica trasgressione di obbedire alla parola**, cioè di corrispondere alla parola, ascoltandola nel silenzio e penetrando nel silenzio.

Pensare fra esodo e avvento

Abbiamo visto come il silenzio abiti al centro del libro della parola. Ciò che ora vorrei fare è cogliere le conseguenze che questo comporta per il nostro modo di vivere, di pensare, di amare. Lo farò seguendo sette punti, che poi in realtà sono otto.

La prima tappa l'ho chiamata **la sfida dell'interruzione**.

Nella vita si trovano risposte vere quando si hanno domande vere. Io non avrei timore di dire che la domanda vera è la domanda dell'infinito dolore del mondo. E poiché di questo dolore la sentinella è la morte, vorrei dire che il pensiero nasce dal dolore, il pensiero è figlio della morte.

Quando non c'è sofferenza, non c'è neanche pensiero e quando c'è pensiero vero, ci sarà anche dolore. Il pensiero è agonia, perché è lottare con la morte, lottare con la ferita ineludibile del dolore. A proposito, vi leggo questo testo di Hegel: «Non quella vita che inorridisce dinanzi alla morte, schiva della distruzione, anzi quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito. Esso guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare se stesso nell'assoluta devastazione (...). Lo spirito è questa forza perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui. Questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo nell'essere»¹. Hegel ci sta dicendo che il pensiero nasce dalla scissione e solo dove c'è la ferita dell'anima si diventa pensanti.

Hegel prosegue: «la coscienza di questa scissione è la coscienza infelice. La coscienza infelice è la coscienza di sé come essenza duplicata e ancora del tutto impigliata nella contraddizione»². Qual è la via che Hegel propone? **«Soltanto nell'autocoscienza come concetto dello spirito, la coscienza raggiunge il suo punto di svolta:** qui essa, movendo dalla variopinta parvenza dell'al di qua sensibile e della vuota notte dell'al di là ultrasensibile, si inoltra nel giorno spirituale della

presenzialità»³. In altre parole cominci a vivere veramente, quando cominci a pensare, quando la tua esistenza diventa coscienza a se stessa. Fuggire il pensiero è certo fuggire il dolore, ma fuggire il dolore è fuggire l'amore, è fuggire la vita, è fuggire il senso.

Non abbiate paura di soffrire il pensiero, di lottare con questa domanda radicale. È questo che rende la nostra vita degna di essere vissuta. Possiamo constatare che non c'è una parola capace di rispondere a tutte le domande.

Ecco il secondo punto: se è vero che il pensiero nasce dal dolore, se è vero che il dolore è la categoria universale, che siamo diversi dagli altri per il possesso, ma siamo solidali per la povertà, allora la nostra condizione è una **condizione esodale**. L'uomo è un mendicante del cielo, un viandante, un pellegrino. Siamo sempre in cerca di una patria intravista, ma non posseduta.

Heidegger dà questa definizione straordinaria dell'uomo: l'uomo è «la sentinella della silenziosa quiete del transitare dell'ultimo Dio». Diventi veramente umano, quando nel silenzio fai spazio all'ascolto di questo brivido, di questo passaggio, che è la ferita di Dio nella tua vita.

Veniamo così al terzo momento.

Se l'esistenza è esodo, che spazio ha in questa esistenza il silenzio? Io chiamo qui il silenzio **provenienza e attesa della parola**. Il silenzio, nell'uomo viandante, nel pellegrino del senso, è anzitutto attesa: il silenzio nasce allo stupore davanti alla inspiegabilità della vita, del dolore. Quindi il silenzio è in qualche modo il grembo dell'avvento di Dio, dove tu fai silenzio perché la ferita della morte, la ferita del dolore ti hanno colmato di stupore, di attesa, di invocazione.

Ma la Bibbia ci fa capire che il silenzio è anche un'altra cosa. Il silenzio non è solo il silenzio umano dell'attesa. Il silenzio è la provenienza, è l'origine. C'è un'immagine bellissima della tradizione biblica e mistica: **l'immagine del grembo**. Giovanni, nel capitolo 13, scrive che il discepolo amato era seduto al fianco di Gesù. Il testo greco è *Ev to kolpo tou Iesou*, «il discepolo che sta nell'utero di Gesù». Dunque, il grembo è notte, silenzio, assenza di visione, di suoni, di colori. Questo significa che il silenzio è provenienza. La nostra patria, da cui veniamo e a cui torniamo, è questo grembo notturno.

Siamo al quarto punto. Che cos'è la parola? La parola non è altro che l'avvento del silenzio. Vorrei anche chiamare questo punto: **le trasgressioni di Dio**. Dio esce dal silenzio attraverso un triplice esodo. Cristo è colui che vive una triplice trasgressione, un triplice esodo. Cristo è Colui che esce da Dio,

Cristo è Colui che esce da Sé, Cristo è Colui che esce verso Dio.

Questo è il Cristo. Il Cristo è Colui in cui si condensano le trasgressioni di Dio. È l'uomo libero che si destina alla morte per amore. È il crocefisso risuscitato dal Padre che ritorna a Lui nella gloria. «Chi crede in me, non crede in me, ma in colui che mi ha mandato; chi vede me, vede colui che mi ha mandato»⁴. «Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato»⁵.

Anche la vita del discepolo è un triplice esodo: uscire da Dio, nel senso di **dipendere** dal Suo silenzio; uscire da noi stessi, nel senso di **essere** donne e uomini **liberi**; uscire verso Dio, nel senso di **trasgredire** la morte nella speranza.

Ecco allora il quinto punto, che vorrei chiamare **le trasgressioni dell'uomo**. Tutto quello che abbiamo detto cosa comporta per il nostro pensiero? Non è più possibile dire: *Cogito ergo sum*. Dovremmo dire piuttosto: *Cogitor, ergo sum; amor, ergo sum*. Io esisto non perché penso, non perché amo, ma perché scopro di essere pensato, di essere amato. Scopro che la mia casa non è la mia, ma è la casa dell'Altro in cui io esisto, da cui io vengo. Nell'abisso del silenzio di esistere, io scopro di essere donato a me stesso.

Pensare fra esodo e avvento significa riconoscersi pensati, significa riconoscere di "essere in". Significa vivere le trasgressioni dell'uomo. Siate trasgressivi! Non vi sto invitando alla banale rivolta, ma ad osare le cose più alte, di varcarne i confini dopo averne sofferto tutto l'infinito dolore. Vi sto invitando a **pensare fino in fondo, per andare al di là dello stupore della ragione**, aprendovi al paradosso della fede.

La fede è lotta, è resa, è agonia. Se la fede non fosse agonia, sarebbe possesso, ideologia. Ma se, credendo, ti misuri con l'Altro inquietante, da cui ti senti custodito e avvolto, allora la fede non può non essere *agon*, che significa lotta, combattimento. Sapete che questa parola in greco ha la stessa etimologia della parola *agape*, cioè amore nel senso più alto. L'amore è lotta, e se non è così tu hai fatto dell'altro un possesso, l'hai ridotto alla tua misura. L'amore che non sia agonico è egoismo. Se la fede è agonica, come non sarà agonico il pensiero della fede? Come pensare che la teologia possa essere un pensiero riposato e riposante? La teologia è passione. Ma proprio se il pensiero della fede è un pensiero agonico tra esodo e avvento è anche un pensiero della resa e della pace. Questo è il paradosso dell'amore: l'amore ti fa felice uccidendoti. È gioia nella misura in cui è morte e quanto più tu muori nell'amore, tanto più ritrovi te stesso: «Chi vorrà salvare la propria vita, la perderà».

Finalmente arriviamo al sesto punto. Il pensiero, se in generale è un pensiero agonico, tragico, pacificato nella lotta, non può fare a meno dell'esistenza. **La vita del pensiero è il pensiero della vita**. Quando veramente lotti con l'altro e il tuo pensiero è lotta con l'altro, allora tu pensi la vita. Il pensiero non è un gioco. Applicando questo alla **teologia**, possiamo affermare che il pensiero della fede non può essere un esercizio accademico sull'asettico oggetto di ciò che tu credi. Il pensiero della fede è pensiero militante; ecco perché la teologia ha bisogno della **santità**, ha bisogno della **preghiera**, ha bisogno dell'**amore**, del **servizio**. Allora la teologia non è solo *docta fides*, la teologia è *docta charitas, docta spes*. La teologia è, nella formula che io amo, **compagnia, memoria e profezia**. La teologia è compagnia perché è *docta charitas*: amandoti, non posso non pensare il tuo dolore, le tue domande. È memoria perché *docta fides*: amandoLo, non posso non pensare le Sue trasgressioni, il Suo esodo. È profezia perché è *docta spes*: amandovi e amandoLo non posso non trasgredire la morte, verso l'ultimo orizzonte e l'ultima patria.

Il settimo punto può essere definito **pensare in ecclesia**. Karl Barth dice: «Il luogo della teologia in rapporto alla parola di Dio e ai suoi testimoni non si trova in un qualsiasi posto nel vuoto, ma, molto concretamente, nella comunità»⁶. Diceva Mesters, quando lo incontrai diciotto anni fa in Brasile: «Dobbiamo credere che un popolo ignorante ci può insegnare le cose di Dio».

La teologia nasce dalla comunità, vive per la comunità.

Vi avevo detto che erano sette punti, ma in realtà sono otto. L'ottavo siete voi. A voi rilancio la palla del gioco e la **sfida** della domanda.

La bellezza

Perché in questa settimana dedicata alla parola e al silenzio queste riflessioni sulla bellezza? In questa breve introduzione vorrei dare tre motivi per questa scelta.

Parlo della bellezza perché parola e silenzio si sono incontrati nella parola abbandonata. La Parola uscita dal Silenzio, muore nel silenzio della croce. Ed è proprio quella silenziosa eloquenza che diventa per noi intrigante. Dove cercheremo la bellezza? La bellezza ti parla al di là delle parole. Quando tu guardi la bellezza, non hai bisogno di parole. **Nella bellezza la parola si fa silenzio**.

La bellezza è il tutto nel frammento. È il tutto di quell'amore che si presenta nel silenzio del gesto. La bellezza è la sovversione di tutte le logiche.

Io sostengo che dopo il tempo dell'ortodossia e dell'ortoprassi, è il tempo della *filocalia*, cioè il tempo in cui non basta più soltanto dire il vero e il bene. Occorre mostrare che il vero e il bene sono belli. Oggi la bellezza è più eloquente della verità e dello stesso bene; il bene e il vero oggi sono eloquenti solo se sono anche belli.

La modernità è il tempo del tutto; tutto abbraccia, tutto comprende, tutto spiega. La postmodernità è il tempo del frammento, delle solitudini, delle interruzioni, dell'arcipelago. **Fra moderno e postmoderno la possibilità di una salvezza del tempo starà non nel ripetere il tutto, non nell'annegare nel frammento, ma nel riconoscere il tutto nel frammento.**

Ecco perché mai come oggi la bellezza è attuale. La postmodernità è il tempo del tutto nel frammento, è il tempo in cui la bellezza parla agli uomini.

Dopo queste premesse entriamo in dialogo con i primi due interlocutori della riflessione e diamo per primo la parola ad Agostino.

Con **Agostino** si celebra in Occidente la nascita dell'io. Ma non un io

solitario, naufrago; è la nascita di un Io che pesca nelle profondità di un mistero che ci avvolge. In questa storia dell'estetica teologica, comincio subito da un testo che ci appare immediatamente intrigante: «Tardi Ti amai, bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi Ti amai»⁷. Questo testo sta a significare due cose. Innanzitutto, il tema della vita di Agostino è la bellezza: Agostino è un mendicante della bellezza, un cercatore del Bello. Inoltre, Agostino parla alla bellezza, dandole del Tu. Questo è assolutamente sovversivo: **la bellezza non è qualcosa che si possiede, è Qualcuno che ti rapisce, che ti ferisce, che ti incontra.**

Come Agostino ha incontrato la bellezza? «Ecco, Tu eri dentro di me, io stavo al di fuori: qui Ti cercavo e, deforme qual ero, mi buttavo sulle cose belle che Tu hai fatto. Tu eri con me, io non ero con Te». Agostino ci dice che anche il tempo delle sue passioni, della sua ricerca frenetica della bellezza nelle creature, il tempo in cui ebbe il figlio Adeodato con una prostituta, il tempo del suo amore passionale, era un tempo di

ricerca di bellezza. Un pio pensatore potrebbe pensare che dopo la conversione Agostino avesse ripudiato tutto questo; in realtà Agostino trova Dio esattamente in questo mondo. Dio raggiunge Agostino attraverso i sensi. «Chiamasti, gridasti, vincesti la mia sordità. Sfolgorasti, splendesti, fugasti la mia cecità. Esalasti il tuo profumo, lo aspirai, anelo a Te. Ti gustai ed ora ho fame e sete di te. Mi toccasti e bruciai nel desiderio della tua pace». Non si potrebbe dare una descrizione più sensuale dell'incontro con Dio.

Ricordate: **il cristianesimo non è la religione della salvezza dalla storia, ma della salvezza della storia.** Non è la *fuga mundi* che salva, ma è l'appassionato amore del mondo in cui riconosciamo la carne di Dio. Dio ci raggiunge e ci tocca come bellezza attraverso i sensi.

Agostino fa una considerazione che è il riassunto della sua vita: «Allora... amavo le bellezze inferiori, correvo verso l'abisso e dicevo ai miei amici: Non è forse vero che noi non amiamo che il bello?». Questo Agostino lo aveva capito: si può amare solo il bello. **Non illudetevi**



di attrarre qualcuno a Cristo con le facce appese di un Cristianesimo senza gioia e senza bellezza. Cristo è bello e soltanto chi ne testimonia la bellezza ne è anche il missionario e l'evangelizzatore.

Ma ecco la domanda: che cos'è allora la bellezza? Agostino ci pone la domanda così: «il bello è bello perché ci piace, o perché è bello?». La sua risposta è grandiosa: **la vera bellezza è quella che sta dentro di te.** Non uscire fuori. La bellezza è lo sgorgare dell'eterno, dell'infinito, dell'abissale, nel profondo del cuore di ciascuno di noi. Dentro di te abita l'eterna Bellezza, perché a immagine di quella Bellezza tu fosti fatto e perché di questa Bellezza tu vivi.

L'educazione alla bellezza è l'educazione a **vedere le cose che non si vedono.** Per Agostino la bellezza è questo: «la proporzione delle parti del tutto si riflette, abbreviandosi, nella proporzione delle parti del frammento». La bellezza è la forma del frammento che riproduce la forma del tutto.

Di qui derivano per Agostino due conseguenze. Se la bellezza

è forma, armonia, proporzione, la bellezza dà pace. La bellezza è pacificante, talmente pacificante che Agostino, a un certo punto si chiede a proposito della musica: «questa musica che mi piace tanto, che mi turba, che mi prende, non è forse qualcosa di troppo sensuale che mi separa da Dio?». La pace che la bellezza ti dà, non è qualcosa forse che ti fa perdere il desiderio del Cielo? Desiderare significa essere lontani dalle stelle, e volere andare verso le stelle, l'essere attratti verso la bellezza del Cielo. Allora Agostino dice: «se la bellezza è così pacificante, allora questa bellezza non ci toglie il desiderio del Cielo?». Sapete come risponde Agostino? «Avevo questo dubbio, ma quando poi ricordavo la dolcezza, la commozione che i canti della tua chiesa mi lasciavano dentro, allora capii che la bellezza non poteva separarmi da Te».

Qual è allora il dramma di Agostino? Questo "bello" è troppo bello. Se questa è la bellezza, che fine fa il male del mondo, il dolore infinito che devasta la terra. Se tutto è pacificato nella bellezza, allora ciò che è deforme, ciò che è violentato, ciò che è ferito, ciò che è interrotto, che cos'è?

È lo scandalo del male che resta come una ferita aperta nel cuore di Agostino. La straordinaria meditazione di Agostino sulla bellezza resta incompiuta. Ma i grandi geni non sono quelli che ci hanno detto la parola definitiva; i grandi geni sono quelli che ci hanno dato da pensare, ci hanno posto domande, che continueranno a inquietarci per tutto il tempo della nostra vita. Agostino ci fa capire che è bello ciò che è bello, è bella la forma, è bella la pace, ma non possiamo dimenticare il dolore del mondo, lo scandalo della croce, l'infinita miseria in cui versa la più gran parte dell'umanità.

Congediamo allora Agostino con questo duplice risultato. È la bellezza il motivo per cui vale la pena di vivere, è la bellezza la sola ragione che ci educa ad amare. Ma il nostro Agostino se ne va, lasciandoci una domanda aperta: **come conciliare la bellezza con l'infinito dolore del mondo?**

Ed è qui che convochiamo il nostro secondo ospite: **Tommaso d'Aquino.**

Tommaso ci parla della bellezza parlando di Cristo. La bellezza di Tommaso è la bellezza sconvolgente, conturbante, dell'abbandono della croce. Cristo è bello. Cristo è il Bel Pastore. Vuoi sapere che cos'è la bellezza? Non cercare la bellezza nelle forme del mondo, fissa lo sguardo su Cristo. È guardando al Figlio che Tommaso capisce che **la bellezza è fatta da tre elementi.** In primo luogo l'integrità o la **perfezione**, così come riteneva Agostino. Non c'è bellezza se non c'è tutto. In secondo luogo, la debita proporzione o **armonia**. In terzo luogo

-e qui sta la novità di Tommaso- **claritas**. Il movimento della luce è un movimento verticale: la luce trafigge, penetra. Allora la bellezza non è soltanto l'armonia che ti consola e ti pacifica. **La bellezza è quel rapporto che, trapassando il frammento, strappa il frammento alla sua solitudine.** Questo è avvenuto una volta per sempre in quel frammento che è la croce dell'abbandonato. Cristo crocefisso è la Bellezza. È lì che il tutto Dio, nell'icona perfetta che è il Figlio, si è detto definitivamente per noi. Tommaso ci fa capire che la bellezza non è solo forma, pace, armonia, ma anche rapimento, estasi, interruzione. Ecco le sue parole: «Riguardo all'integrità, essa riguarda ciò che è proprio del Figlio, in quanto il Figlio ha in sé in maniera vera e perfetta la natura del Padre (...). Riguardo alla proporzione, essa corrisponde a ciò che è proprio del Figlio, in quanto Egli è l'immagine espressa del Padre. Di qui si desume che qualunque immagine può dirsi bella, se perfettamente rappresenta/rappresenta l'oggetto (...). Riguardo al chiarore, esso corrisponde a ciò che è proprio del Figlio, in quanto Egli è il Verbo, luce e splendore dell'intelligenza».

Che cosa rende bello l'uomo dei dolori, davanti al quale ci si copre la faccia? Guardate un crocefisso. Che cosa lo rende "bello"? Bella non è la sua forma; bello è l'amore per il quale lui si consegna alla morte per noi. La bellezza del crocefisso è la sua *agape*. Qui capiamo perché amore e morte sono inseparabili. **"Forte come la morte è l'amore"**; *sine dolore non vivitur in amore*. È nel frammento infinitamente debole della morte che l'amore si dice nella maniera più alta.

La bellezza, secondo questa seconda tradizione teologica, è la *kenosi* e lo splendore del bello. La *kenosi*, cioè l'infinita bellezza di Dio, si abbrevia, si nasconde; la bellezza è l'annientamento dell'infinito, è l'assoluto che si dice nel frammento. La bellezza è morte, è contrazione, è ferita.

Questa tradizione teologica risponde alla domanda lasciata aperta da Agostino: **il male del mondo può essere però salvato dalla kenosi della bellezza.**

Concludiamo leggendo il testo dello Pseudo-Dionigi: «Anche in Dio, l'*eros* è estatico, in quanto non permette che gli amanti appartengano a se stessi, ma solo all'amato. Perciò anche Paolo, il grande, tutto preso dall'*eros* divino, divenuto partecipe della sua forza estatica, grida con voce spirata: non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me. Egli parla come un vero amante, come uno che, secondo le sue stesse parole, è uscito estaticamente da sé per entrare in Dio e non vive più di vita propria, ma di quella dell'Amato, infinitamente amabile. In ve-

rità però anche noi dobbiamo osare affermare che lo stesso autore di tutto, nell'*eros* buono e bello per l'universo, nell'eccesso della sua amorosa bontà, va fuori di sé per provvedere a tutti gli esseri; e viene sopraffatto dalla bontà, dall'amore, dall'*eros*. Dio è pazzo d'amore per noi! Perciò gli esperti delle cose divine lo chiamano il Dio geloso, a motivo del suo *eros* vario e benefico per tutti gli esseri. Egli li stimola così allo zelo dell'*eros*, bramoso per Lui e si manifesta geloso d'amore, come uno per il quale il desiderato è degno di questo ardore, come uno che si lascia prendere dall'amore per tutti gli esseri ai quali provvede. In breve, **appartiene al bello e al bene possedere l'*eros* ed amare in maniera conforme all'*eros***. Questa è infatti la sua sede originaria, nel bello e nel bene, come solo attraverso il bello e il bene trova consistenza e realizzazione».

Mi avvicino con voi ora ad un altro orizzonte della bellezza, quello che chiamo *l'orientale lumen*. **Pavel Nikolaevic Evdokimov**, teologo orientale, ortodosso, parte da una affermazione che scrive in un libro intitolato *La donna e la salvezza del mondo*: «Non è la conoscenza che illumina il mistero, è il mistero che illumina la conoscenza. Noi possiamo conoscere solo grazie alle cose che non conosceremo mai»⁸. È il capovolgimento dell'epistemologia dell'Occidente. Mentre noi occidentali vogliamo interrogare, dominare, possedere l'ente, l'orientale si lascia raggiungere dalla tenebra luminosa del silenzio. **È il mistero che illumina la nostra conoscenza, non è la conoscenza che illumina il mistero.**

Vi presenterò l'approccio alla bellezza di Evdokimov in cinque punti: "una metafisica della luce", "l'uomo come sete del bello", "la luce taborica", "il cuore trasfigurato", "l'icona".

L'Oriente vive una nostalgia struggente nei confronti delle cose ultime che sono state anticipate e promesse nella rivelazione del Signore. Per l'Oriente, all'inizio c'è la luce e tutto originariamente è luce. Leggiamo un testo che sintetizza questa visione della **metafisica della luce**: «Il primo giorno della creazione (...) non è il primo, ma l'uno, l'unico, fuori serie. È l'*alfa* che già porta e chiama il suo *omega*, l'ottavo giorno dell'accordo finale, il *Pleroma*. Questo primo giorno è il canto gioioso del Cantico dei Cantici di Dio stesso, lo sprizzare folgorante del "sia la Luce!". La Luce iniziale, "all'inizio" nel senso assoluto, in-principio, è la rivelazione più sconvolgente del Volto di Dio. "Sia la Luce" significa per il mondo in potenza: sia la Rivelazione e dunque il Rivelatore, venga lo Spirito Santo! Il Padre pronuncia la sua Parola e lo Spirito la manifesta, egli è la Luce della Parola»⁹. Quello che è molto bello in

questa visione dell'origine è che per l'Oriente sin dall'inizio c'è tutta la Trinità. Il Padre pronuncia il Figlio e nel Figlio pronuncia tutte le cose. Il Figlio è Luce e tutte le cose sono bagnate dalla luce e la Luce che bagna tutte le cose è lo Spirito Santo. Questo significa anche che la verità delle creature non è che il loro risplendere della Luce originaria. Pertanto, **se la nostra verità più profonda è la Luce originaria, nessun pessimismo sul mondo è giustificato**. Sapete che l'Oriente ortodosso è profondamente ottimista: il mondo è bello, nonostante il peccato.

«Essere nella luce è essere in una comunione illuminante che rivela le icone degli esseri e delle cose, coglie i loro *logoi* contenuti nel pensiero divino e inizia così alla loro integrità perfetta, in altre parole alla loro bellezza voluta da Dio»¹⁰. Ma come sappiamo che all'inizio c'era luce? C'è stato un luogo dove la luce dell'inizio è venuta a risplendere per dire a noi, abitanti del tempo, che tutto era luce: questo luogo è il Tabor. La teologia orientale è la teologia della Trasfigurazione. «La luce taborica non è soltanto l'oggetto della visione, ma ne è anche la condizione. È la trasformazione dell'uomo in luce, e la visione attraverso l'occhio divino alla quale tutto l'uomo è associato, quando Dio si guarda in noi»¹¹. «L'invisibile si rivela nel visibile: "Chi vede me, vede il Padre". Dunque, **l'immagine fa parte dell'essenza del cristianesimo allo stesso titolo della parola**»¹².

Chi è l'uomo in questa prospettiva? Ecco la seconda tappa del nostro piccolo percorso nella luce.

Se all'inizio c'è la luce, l'uomo è fatto di luce e tende alla luce. Ma la luce è la bellezza. Allora ecco la più sintetica definizione dell'uomo che dà la teologia orientale: "l'uomo è sete del bello". Noi siamo fatti per la bellezza e il nostro cuore è triste



finché non incontra la bellezza che ci inonda della luce che non tramonterà, della luce che vince la morte. «La potenza dell'amore divino contiene l'Universo e del caos fa il Cosmo, la Bellezza. Normalmente, ogni vivente è teso verso il Sole della Bellezza divina. Nella sua essenza l'uomo è creato con la sete del bello, è egli stesso questa sete perché "immagine di Dio"»¹³. **Siamo fatti per Dio, quindi siamo fatti per la bellezza che non tramonta:** Evdokimov dice questo affermando un principio radicale che ancora una volta è la sovversione della prospettiva occidentale di cui siamo figli. Il mondo è relativo, Dio è assoluto. Essere relativo è esistere in rapporto a ciò che non lo è. È unicamente in questa relazione iconografica all'Assoluto che il mondo trova la sua propria realtà: essere icona, similitudine e somiglianza. **L'uomo non potrebbe mai inventare Dio, perché non si può andare verso Dio che partendo da Dio.** L'ateismo non è che la presunzione della mente umana di poter spiegare da sé tutto, la rinuncia a quello stupore della ragione che già gli antichi filosofi greci vedevano come condizione del sapere. La modernità occidentale ci ha abituato ad affermare che "Dio non c'è" ma -in questo la Bibbia ha ragione- è una radicale stoltezza! L'Oriente infatti dice: «Se l'uomo pensa Dio, è che si trova già all'interno del pensiero divino, è che già Dio si pensa in lui. L'uomo non potrebbe mai inventare l'icona. Se l'uomo aspira alla Bellezza, è che è già bagnato dalla sua luce, è che egli, nella sua stessa essenza, è sete della Bellezza e sua immagine»¹⁴.

Ecco perché per poter conoscere veramente abbiamo bisogno di un luogo in cui la bellezza di Dio ci venga rivelata. «La figura del Cristo è il volto umano di Dio, lo Spirito Santo riposa su di lui e ci rivela la Bellezza assoluta, divino-umana, che nessun'arte può mai rendere adeguatamente, che l'icona soltanto può suggerire mediante la luce taborica»¹⁵. Cristo è bello; il volto di Cristo è il volto della bellezza. Dunque, **Puomo è fatto per la bellezza e l'uomo la incontra in Cristo.** «Nel platonismo il sensibile partecipa all'idea con una perdita della propria realtà; ombra e pallida immagine, più è evanescente e meglio gioca il suo ruolo (...). Al contrario, **nella Bibbia più la natura è chiusa, viva, piena di linfa nell'ordine del suo proprio valore e più grande è il suo significato simbolico.** Più l'uomo è uomo, e più è immagine, icona di Dio; più la sua persona si espande..., più il Cristo l'abita»¹⁶. Potremmo rovesciare l'affermazione: più ami Cristo, più vivi di Cristo, più sei bello della luce di Cristo. Cristo è la bellezza.

La verità dell'uomo viene dal di fuori. L'uomo è recettività, è

accoglienza di un amore che lo ha creato e lo ricrea continuamente. Per poter conoscere veramente dobbiamo vivere la *metanoia*, cioè il **cambiamento di mentalità**, che non è solo morale per l'Oriente, cioè diventare buoni, ma anzitutto epistemologica, cioè devi cambiare il modo di pensare, di conoscere, di essere. **Il grande simbolo di questo capovolgimento è l'icona.** «Nell'iconografia, spesso la prospettiva è rovesciata. Le linee si dirigono in senso inverso: il punto di prospettiva non è dietro il quadro, ma davanti. È il commento iconografico della metanoia evangelica. Il suo **effetto** è impressionante, perché ha il suo punto di partenza in colui che contempla l'icona e allora le linee si avvicinano allo spettatore e danno l'impressione che i personaggi vanno a incontrarsi. Il mondo dell'icona è rivolto verso l'uomo. Al posto della visione duale degli occhi carnali, secondo il "punto di fuga" dello spazio decaduto dove tutto si perde in lontananza, è la visione, percepita dall'occhio del cuore, dello spazio riscattato che si dilata nell'infinito e dove tutto si ritrova. Il punto di fuga rinchiuso, il punto che riavvicina, dilata e apre»¹⁷.

Leggiamo un altro testo: «Il bello è presente nell'armonia di tutti gli elementi e ci pone dinanzi a un'evidenza indimostrabile, che non può essere giustificata se non contemplandola. Il suo mistero illumina dal di dentro l'esteriore fenomenale come l'anima irradia misteriosamente in uno sguardo. Il bello ci viene incontro, si fa intimo, prossimo, apparentato alla sostanza stessa del nostro essere. Un artista ci presta i suoi occhi e ci fa vedere un frammento dove nondimeno il Tutto è presente, come il sole si riflette in una goccia di rugiada»¹⁸. **La bellezza non può essere qualcosa che tu pensi di produrre;** la bellezza avviene, accade. «Il bello appare come un lampo della profondità misteriosa dell'essere, di quella interiorità che testimonia della relazione intima tra il corpo e lo spirito. La natura "ordinata", "deificata" fa vedere la Bellezza di Dio attraverso il volto umano del Cristo».

Abbiamo detto che l'uomo è sete del bello; ma quando la luce taborica lo raggiunge, che cosa succede all'uomo? La Trasfigurazione diventa la sua trasfigurazione, l'uomo viene plasmato dalla luce del bello. «Il bello dell'estetica greca è un'armonia statica e di superficie, mentre la visione cristiana è rivolta verso il **dinamismo interiore**, verso il senso del divino nell'infinito, perché la Bellezza di Dio non è misurabile e trascende ogni ordinamento. Essa sorpassa ogni forma perché il contenuto ha il primato su tutto, può essere presente nell'informe e creare la sua propria forma. Per questo la forma uma-

namamente troppo perfetta può costituire un ostacolo»¹⁹. Per questo l'icona non ci presenta mai delle forme umanamente perfette. L'icona ci presenta a volte delle forme persino deformate, perché esse sono totalmente attraversate dal movimento che viene verso di noi. Quando la bellezza ti raggiunge, essa ti trasfigura. Allora perfino in un volto brutto, Dio splende.

Questa è la concezione neotestamentaria della missione. **Nel nuovo Testamento, la missione è la luce della comunità dei discepoli** che attrae l'universale pellegrinaggio dei popoli. La concezione neotestamentaria della missione è tutta legata ai profeti dell'antico Testamento, dove la missione non è anzitutto un fare, un agire, ma un essere irradiante, che attira a sé. È la bellezza che incanta, rapisce, seduce.

Allora, come sintesi di tutto il discorso, una breve riflessione sull'icona. Che cos'è propriamente un'icona? Ascoltiamo la risposta di Evdokimov. «L'icona, punto materiale di questo mondo, apre una breccia; il Trascendente vi fa irruzione e le ondate successive della sua presenza trascendono ogni limite e riempiono l'universo»²⁰. **L'icona non si contempla, sei tu che devi lasciarti contemplare dall'icona.** «L'icona è l'ultima freccia dell'*eros* umano inviata nel cuore del Mistero (...). Alla freccia iconica l'*Eros* divino risponde con la sua prossimità bruciante, indicibile. Il Tabor irradia, ma è il silenzio che lo scopre»²¹. Davanti all'icona si sta in silenzio. Ci si lascia contemplare dalla bellezza di Dio. «Sulle icone non c'è mai una sorgente di luce, perché la luce è il loro soggetto: non s'illumina il sole... La contemplazione della Trasfigurazione insegna ad ogni iconografo a dipingere più con la luce che coi colori. L'icona non è mai una "finestra sulla natura", né su di un luogo, ma un'apertura schietta sull'al di là, bagnata dalla luce dell'Ottavo Giorno»²². E un altro testo dice: «Biblicamente, il nome di Dio è uno dei luoghi della sua presenza. L'icona è il Nome disegnato. Nel Nome pronunciato, attraverso e con l'icona che lo "pronuncia", il nostro amore ci porta a venerare e ad abbracciare, nella somiglianza stessa, la grazia della reale presenza»²³. «L'icona è la visione delle cose che non si vedono. Ancor di più, essa suscita ed attesta la presenza del trascendente, è il luogo *teofanico*, ma la sua strada ha attraversato il cammino della croce e della morte»²⁴. «Lo stato di grazia illumina per far vedere la luce. L'icona la rivela a tutti; "preghiera": essa purifica e trasfigura a sua immagine colui che la contempla; mistero: insegna che lì vi è il silenzio abitato, la gioia del cielo sulla terra, lo splendore dell'al di là»²⁵. Veniamo dunque alla conclusione. **La bellezza non sta nella chiacchiera delle molte parole che vorrebbero dire l'indicibile. La bel-**

lezza evoca, irrompe, suscita; la bellezza è l'avvento di Dio fra noi. E se questa luce ci arriva col silenzio, questa luce va contemplata in silenzio. Devi lasciarti amare. Il silenzio in questo caso è gratitudine. **Il silenzio dell'accoglienza è la gratitudine del lasciarsi amare.** Sappiatelo: amare non è solo dare, amare non è solo gratuità; amare è anche imparare a ricevere, è anche gratitudine, imparare a dire grazie. «L'*alfa* e l'*omega* si congiungono, "Sia la luce" trova il suo compimento in "Sia la Bellezza". Sull'icona della sofia possiamo contemplare la Bellezza divina che salva. L'indicibile del Regno, la sua visione, fanno traboccare l'anima e presentire la luce dell'Ottavo Giorno, lo Spirito Santo che fa irradiare l'umanità del Cristo, la "fiaccola di vetro" splendente di tutti i colori dell'al di là e icona folgorante della Gloria trinitaria».

Note

¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze 1973, p.26

² *ivi*, p. 174

³ *ivi*, p. 152

⁴ Gv 12,44

⁵ Gv 6,44

⁶ K. Barth, *Introduzione alla teologia evangelica*, Milano 1968, p.43

⁷ Agostino, *Confessiones*, X, 27, 38

⁸ Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1980, p.13

⁹ P.N. Evdokimov, *La teologia della bellezza*, Roma 1971, p.17

¹⁰ *ivi*, p.18

¹¹ *ivi*, p.269s

¹² *ivi*, p.47s

¹³ *ivi*, p.23

¹⁴ *ivi*, p.274

¹⁵ *ivi*, p.26

¹⁶ *ivi*, p.126

¹⁷ *ivi*, p.261s

¹⁸ *ivi*, p.32s

¹⁹ *ivi*, p.176

²⁰ *ivi*, p.233

²¹ *ivi*, p.273

²² *ivi*, p.260s

²³ *ivi*, p.236s

²⁴ Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1980, p.133

²⁵ Evdokimov, *La teologia della bellezza*, Roma 1971, p.223

* docente di Teologia dogmatica presso la Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale

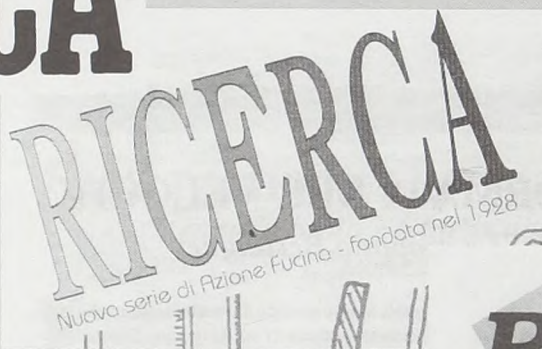
Sono aperte le iscrizioni alle **Settimane Teologiche di Camaldoli**, preziosa occasione per fare esperienza concreta dell'essere Federazione e incontrare fucini provenienti dai gruppi di tutta Italia. Dal 28 luglio al 3 agosto e dal 4 al 10 agosto saremo ospiti della Comunità benedettina dei Monaci Camaldolesi.

La prima Settimana, dedicata ad una tematica che prende spunto dal Concilio Vaticano II, avrà come titolo ***La pace, frutto della giustizia*** e vedrà la partecipazione di Antonio Pitta, docente di Sacra Scrittura presso la Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale e Enrico Chiavacci, docente emerito di Teologia morale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale.

Nel corso della seconda settimana, rifletteremo sul rapporto tra ***Sapienza Umana e Sapienza Divina***, assieme a Antonio Papone, docente di Sacra Scrittura presso il Seminario diocesano di Aosta e a Marcelo Sánchez Sorondo, docente di Storia della filosofia presso la L.U.M.S.A.

Per qualsiasi informazione è possibile contattare la sede nazionale o consultare il sito web www.fuci.it!!

RICERCA



Ricerca

NUOVA SERIE DI AZIONE FUCINA - FONDATA NEL 1928

**Anni trascorsi sempre in ricerca,
con *Ricerca*...**

E se regalassi un abbonamento?

È sufficiente effettuare un versamento di 21 euro sul ccp 35038009 intestato a F.U.C.I. specificando "abbonamento Ricerca 2002" e inviare indirizzo e copia del ccp al fax 066861948