

## Dalla bellezza dell'incontro all'incontro con la Bellezza

*Pensieri conclusivi nella prospettiva del V Convegno Ecclesiale Nazionale*

GAETANO IAIA

Il tema scelto per la giornata di studi, *Pulchritudinum Pulchritudo*. *La via della bellezza per la nuova humanitas*, sottolinea il ruolo che la bellezza non può che assumere nella ricerca della verità del sapere.

In effetti, studiare quanto *la bellezza delle (tante) bellezze*, nella ricerca di una *nuova humanitas*, possa sollecitare – e forse favorire – l'accesso alla conoscenza della verità è un aspetto interessante e, specie oggi, necessario. Non si tratta solo di elaborare o scrivere riflessioni di tipo filosofico, bensì – ripensando quindi completamente il concetto della bellezza quasi rifacendo, in termini estetici, il verso al *Cantico dei Cantici* – di controntarsi con *le bellezze* della verità, e cioè con il fatto che il pensiero non può che compiacersi della sua “bellezza” in quanto è sempre, inesorabilmente, orientato alla ricerca della verità, quale che sia la forma che esso assume. Giocando un po' con le parole, l'apparente univoco e lapidario titolo dato al Seminario di Studi, in effetti, tale non è: a *pulchritudinum pulchritudo* si potrebbe infatti facilmente sostituire *cogitationum pulchritudo* o *pulchritudinum cogitatio* senza con questo nulla togliere al senso originario del tema.

Il tema della bellezza lo ritroviamo infatti – proprio in questi termini – nel *Cratilo* di Platone (416 b-d), allorché il filosofo studia l'origine della parola *kalòn* (bello) e la identifica con il pensiero. Il ragionamento è il seguente: partendo dal fatto che il pensiero (*diànoia*) è la causa della denominazione delle cose, non si può non considerare il fatto che il pensiero è “ciò che ha chiamato” (*kalèsan*) e “ciò che chiama” (*kalòin*) le cose, visto che entrambi i termini sono participi – rispettivamente nell'aoristo e nel presente – del verbo *kaleo*<sup>1</sup>. Giocando con il doppio significato di questo verbo (da una parte, infatti, esso esprime il “chiamare”, l'interpellare, mentre dall'altra il “nominare”, il dare un nome), si può quindi affermare una “chiamata della bellezza” che è anche una “chiamata della verità”, in quanto le due espressioni non possono che essere sinonime.

Peraltro, così come «ciò che è atto a sanare produce cose atte a sanare, e ciò che è atto a costruire cose atte a costruire»<sup>2</sup>, allo stesso modo il bello (*kalòn*) produce cose belle (*kalà*), e tra esse la ragione (*diànoia*). Da questo può facilmente dedursi che «giustamente dunque il *kalòn* è la denominazione propria dell'intelligenza, che produce cose siffatte che siamo lieti di chiamar belle (*kalà*)»<sup>3</sup>.

Platone sottolinea ed evidenzia il significato del “nominare”, mentre dopo di lui i neoplatonici evidenziarono piuttosto il secondo significato, quello della “chiamata”, implicito in Platone.

<sup>1</sup> PLATONE, *Cratilo*, in *Tutte le Opere*, a cura di G. PUGLIESE CARRATELLI, Sansoni Editore, Firenze 1974, 141.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ivi*, 142.

Così Marsilio Ficino, nel Rinascimento, esplicitando il secondo significato, poté parlare di una “chiamata della bellezza”: la bellezza chiama (*callos*) l’uomo, lo interpella, lo provoca (*provocatio-ne*, da uno verbo che dice “caleo”, che vuol dire provocho, e “callos” in greco significa in latino bellezza<sup>4</sup>), così che l’uomo non può fare altro che rispondere (“molto provoca l’animo”, dice Ficino): *E questa gratia di virtù, o figura, o voce che chiama l’animo ad sé rapisce per mezzo della ragione, viso e auditu, rectamente si chiama bellezza*<sup>5</sup>. Proprio seguendo Ficino mi piace, di conseguenza, pensare che questa *provocatio* della bellezza inviti anzitutto a soffermarsi sulla verità e sul pensiero:

In questi tempi di miserie onnipresenti, violenze cieche, catastrofi naturali o ecologiche, parlare di bellezza può sembrare incongruo, sconveniente e persino provocatorio. Quasi uno scandalo. Ma proprio per questo, si vede come, all’opposto del male, la bellezza si colloca agli antipodi di una realtà con la quale dobbiamo fare i conti<sup>6</sup>.

Ogni pensiero, ma in particolare quello filosofico, non può quindi che porsi in quanto *poiesis*, non può che essere creazione *poietica*, non può che essere un pensiero *creatore* e *creativo*. Per questo ogni pensiero sulla bellezza, ogni pensiero volto a disvelare almeno una *pulchritudo* tra le tante *pulchritudines* possibili, non può che essere una provocazione alla bellezza del pensiero.

<sup>4</sup> M. FICINO, *El libro dell’amore, Oratione V, Capitolo II*, a cura di S. NICCOLI, Leo O. Olschki, Firenze 1987, 79.

<sup>5</sup> Ivi, 80.

<sup>6</sup> F. CHENG, *Cinque meditazioni sulla bellezza*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, 7.

Questa mia breve riflessione trova quindi la sua ragion d'essere in un concetto assai semplice: da tempo vado esplorando la possibilità – soprattutto per la filosofia – di includere la bellezza in ogni *pensamento*; se la filosofia, infatti, è ricerca della verità, il disvelamento e la concettualizzazione della verità non possono prescindere dalla bellezza né possono negare ad essa un qualche rilievo. Viceversa, dal canto suo la bellezza (letteraria, plastica, musicale, ecc.) non può che – per usare una metafora – *passare il Rubicone*, invitando il pensiero – lo ripeto, non solo quello filosofico – ad una rilettura di se stesso, riempiendolo di ulteriore senso, dando ad esso nuove parole, nuove forme, nuovi suoni.

Con questo però non intendo affermare che la riflessione concettuale debba essere considerata alla stregua di un'opera d'arte, tutt'altro, ma solo che la bellezza non può che aiutare, influire, partecipare al disvelamento della verità. Se si considerasse infatti la riflessione concettuale, ogni riflessione concettuale, come *opera d'arte*, in quanto *assoggettata* a quest'ultima, la *poiesis* finirebbe per sostituirla, così che il pensatore cesserebbe di essere tale per assumere una certa connotazione “letteraria”, trasformandosi in certo senso in “autore”; nel mio intendimento, al contrario, il pensiero, nascendo dalla struttura problematica dell'esistenza umana che si progetta come ricerca di senso, viene a *relazionarsi* strettamente con la *poiesis* – e non può essere altrimenti – riproponendo la domanda sul senso dell'essere e dell'esistere con maggiore radicalità al fine di apprezzare diver-

samente le cose<sup>7</sup>. In questo modo la riflessione pensante (che è conoscenza – *noesis* – della realtà e pensiero – *noema* – su di essa<sup>8</sup>) viene a trovare il suo completamento in quanto creazione (*poiesis*) ma anche in quanto prodotto creato (*poiema*)<sup>9</sup>. Parlare di *pulchritudinum pulchritudo* significa allora invitare a una lotta – ma di natura non belligerante, bensì creativa – per la realizzazione di un pensiero autenticamente *po(i)etico*, che cerchi di illuminare al tempo stesso la verità della bellezza e la bellezza della verità, considerandole come strumenti per esprimere non solo la bellezza stessa, ma anche la *bella verità* del pensiero.

In questa prospettiva mi piace quindi riprendere – rilegendoli in prospettiva *estetica* – alcuni elementi della *Traccia*<sup>10</sup> elaborata per il prossimo Convegno Ecclesiale Nazionale della Chiesa italiana, scegliendo come *prismi ermeneutici* per la loro ri-

<sup>7</sup> Cf. F. CAMERA, *La poesia come ricerca e invocazione di senso. Paul Celan e i filosofi*, in A. BRUZZONE - P. VIGNOLA, *Margini della filosofia contemporanea*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2013, 274.

<sup>8</sup> Xavier Zubiri, in questo senso, potrà affermare che nell'impressione di realtà si attualizza l'apertura alla *realtà* della verità (realtà data nell'impressione) nella *verità* della realtà (impressione di realtà). Cf. A. SAVIGNANO, *Unamuno Ortega Zubiri*, Guida Editori, Napoli 1989, 258.

<sup>9</sup> Su questo, cf. non solo N.A. GREENBERG, *The Use of Poiema and Poiesis*, in *Harvard Studies in Classical Philology*, 65 (1961), 263-289 ma anche G. LIEBERG, *Ποιῆν nel senso di poetare*, in *Studia classica Iohanni Tarditi oblata*, vol. I, a cura di L. Belloni, Vita & Pensiero, Milano 1995, 63-82.

<sup>10</sup> *Traccia* per il cammino preparatorio al 5° Convegno Ecclesiale Nazionale: *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo*. Fonte: [http://www.chiesacattolica.it/ccl\\_new\\_v3/allegati/62825/TracciaFirenze2015.pdf](http://www.chiesacattolica.it/ccl_new_v3/allegati/62825/TracciaFirenze2015.pdf). Da ora in poi citeremo questo testo come *Traccia*.

comprensione alcune idee del filosofo francese Michel Henry e il brano evangelico dell'Annunciazione<sup>11</sup>.

Se, in effetti, siamo chiamati a delineare in quest'epoca di grandi contraddizioni, *oscurata da nubi minacciose*<sup>12</sup>, un *nuovo umanesimo*, non possiamo non riandare all'affermazione primigenia e concreta di quella verità che *renderà liberi*. Nel messaggio della *bella notizia* evangelica è infatti contenuto l'annuncio, affascinante e sconvolgente, di una *dischiusura* e di un *abbraccio* di Dio nei confronti del mondo. Affermare un *nuovo umanesimo*, a mio avviso, significa allora affermare, in primo luogo, un «essere nella gioia che custodisce nella parola» un nuovo «mistero della vicinanza al più gioioso»<sup>13</sup>. Questi, nella differenza ontologica che si svela all'uomo solo velandosi, dischiude se stesso per ricomprendere tutto in se stesso: se «gli opposti sono rapiti nell'unità della loro coappartenenza»<sup>14</sup>, si deve ammettere che ciò che il Vangelo esprime lo fa non solo con le parole del testo ma anche per mezzo dei silenzi che sorgono *tra e a partire da* queste parole. Il Vangelo è testo espressivo, infuso di infinite possibilità creative, le quali sorgono anche a partire dalle *periferie* del testo stesso – e cosa sono i silenzi se non *periferie estreme*?

<sup>11</sup> La *Traccia*, com'è ovvio, è ricca di immagini e riferimenti biblici, ma questa che ho scelto mi è sembrata particolarmente pregnante per le tante sfumature che delinea, non solo per il pensiero estetico o estetizzante. Per ulteriori riflessioni, rinvio al saggio di Massimo Naro contenuto nella parte miscelanea di questo stesso fascicolo di *Aisthema*.

<sup>12</sup> Cf. *Traccia*, specie 21-24.

<sup>13</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, Adelphi, Milano 1988, 30.

<sup>14</sup> Ivi, 67.

E, così, Dio si rivela in una suprema tensione verso l'uomo: Dio è per l'uomo, si mette al servizio dell'uomo. Dio per primo ... esce incontro all'uomo, lo raggiunge lì, dove si trova, persino nella lontananza estrema del suo peccato, nella precarietà della sua esistenza ormai minata dalla morte. L'uomo è la periferia presso la quale Dio si reca in Gesù Cristo: al suo peccato non è opposto un rifiuto sdegnoso, poiché ormai di esso Cristo accetta di farsi carico («Dio per noi lo fece peccato»: 2 Cor 5,21)<sup>15</sup>.

Affermare allora un *nuovo umanesimo* significa avere il coraggio di confrontarsi non solo con la cura e la custodia del *mistero* ma anche con un *processo*, con un *in fieri* mai pienamente realizzato, ponendo attenzione *in primis* al silenzio della Parola, proprio a quel silenzio originario in cui il sacro si offre, il quale emerge – serbandosi comunque nel proprio mistero – in tutta la sua forza nel racconto dell'Annunciazione, un silenzio che non fa “notizia” ma diviene *varco* per l'irruzione e l'annuncio del Vangelo che è pienezza di divinità e pienezza di umanità<sup>16</sup>. Luce Irigaray ha evocativamente suggerito che la risposta – affermativa – di Maria «non è altro che la soglia che rende a noi possibile l'ingresso in un'altra epoca dell'avvenire divino»<sup>17</sup>, la celebrazione del *traboccare* della vita divina che si riverbera *in e attraverso* la vita umana.

---

<sup>15</sup> *Traccia*, 34.

<sup>16</sup> Cf. *Traccia*, 29.

<sup>17</sup> L. IRIGARAY, *Toward a Divine in the Feminine*, in G. HOWIE - J. JOBLING (eds.), *Women and the Divine: Touching Transcendence*, Palgrave Macmillan, New York 2009, 19.

Il *nuovo umanesimo* deve allora essere riletto come desiderio di una nuova *esperienza della trascendenza* la quale, come tutte le esperienze, non può che essere fondata nella *Vita*, ossia in ciò che è più intimo e immanente a noi stessi: paradossalmente, ancora una volta dobbiamo prendere atto che *la transcendance repose sur l'immanence*<sup>18</sup>.

In quest'orizzonte Dio raggiunge il suo massimo in Gesù di Nazareth. Egli che è già tutto, non ha altra via per superarsi se non quella di procedere senza termine in direzione dell'uomo, scegliendo di diminuire: se è già l'Altissimo, allora si abbassa sino a terra; se è già il Signore, allora entra nella condizione del servo; se è già pienezza, allora si svuota di Sé, rinuncia alle sue divine prerogative e abbraccia la morte (cf. Fil 2,6-8). Dio, nella carne umana di Gesù Cristo, ridiventa ancor più Se stesso, com'è annunciato nel Nuovo Testamento: Cristo Gesù «pur essendo Figlio, imparò l'obbedienza dalle cose che patì» (Eb 5,8), cioè visse in una forma del tutto inedita la sua stessa figliolanza<sup>19</sup>.

La verità centrale affermata dal Cristianesimo sta nel fatto che «l'essenza divina consiste nella rivelazione stessa come auto-rivelazione, come rivelazione di sé in sé a partire da sé. Può entrare in essa, nella sua verità assoluta, solo colui al quale tale rivelazione è fatta»<sup>20</sup>. Il cristiano non può affermare la verità

<sup>18</sup> M. HENRY, *L'Essence de la Manifestation: Tome Premier*, Presses Universitaires de France, Paris 1963, 52.

<sup>19</sup> *Traccia*, 35.

<sup>20</sup> M. HENRY, *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1997, 28.



del mondo, ma deve (è un suo dovere, è la *bellezza* della propria fede) affermare la verità del Cristo, di cui può fare esperienza solo grazie all'auto-manifestazione divina. Questa è la sola verità assoluta possibile<sup>21</sup>: «*Dio è la rivelazione pura che non rivela altro che se stesso. Dio si rivela. La rivelazione di Dio è la sua autorivelazione*»<sup>22</sup>.

Siamo “donati a noi stessi”<sup>23</sup>. La manifestazione del divino fatto carne, ricorda Henry, può essere esperita da ogni essere vivente mediante l'auto-affettività della vita: «l'autorivelazione della Vita è il suo godimento, l'autogodimento primordiale che definisce l'essenza del vivere, quindi di Dio stesso»<sup>24</sup>. Se le Scritture cristiane affermano che Dio è amore, questo amore – per Henry – «non è altro che l'autorivelazione di Dio intesa nella sua essenza ... patica, ossia l'autogodimento della Vita assoluta»<sup>25</sup>.

Un nuovo umanesimo cristiano non può quindi che configurarsi come una dinamica, la quale ricomprende in sé l'*appello* e la *risposta*: ritornando al racconto evangelico, se in esso, da una parte, vi è la chiamata del divino nei confronti di Maria, dall'altra solo la sua risposta rende effettivamente possibile la concezione del Dio incarnato, solo la sua risposta può dirsi realmente una *preghiera perfetta*: «La meraviglia inaudita non è aver conosciuto un Dio tanto potente e grande verso cui elevarci,

---

<sup>21</sup> Ivi, 43.

<sup>22</sup> Ivi, 45.

<sup>23</sup> Cf. *Traccia*, 30.

<sup>24</sup> HENRY, *Io sono la verità*, 51-52.

<sup>25</sup> Ivi, 52.

tanto buono e misericordioso per cui consolarci, quanto un Dio la cui potenza e bontà l'hanno condotto a svuotarsi per sposare l'umanità»<sup>26</sup>.

Nella narrazione cristiana, la voce del divino si fa visibile: Colui che è «l'invisibile per eccellenza si manifesta» parlando attraverso la voce del messaggero angelico<sup>27</sup>, Gabriele (colui che *sta* – come afferma il vangelo di Luca – *alla presenza del divino*) viene inviato a parlare, per conto del divino, prima a Zaccaria, per dargli l'annuncio della nascita di Giovanni, e poi a Maria, per rivolgerle l'appello ad essere la madre di Gesù<sup>28</sup>. La chiamata divina – così come la bellezza – «non viene dal mondo né per mezzo del mondo»<sup>29</sup>, la voce invisibile diviene visibile solo grazie al messaggero angelico che dà voce alla parola dell'Altissimo. La chiamata della Bellezza, espressa nella parola divina, risuona *in e attraverso* le parole dell'angelo, così che l'appello di Dio può divenire udibile per mezzo della voce angelica, il divino può parlare attraverso le parole di Gabriele.

Questi, rivolgendosi a Maria, la definisce come colei che, non per suoi meriti particolari, è riempita della divina grazia:

<sup>26</sup> *Traccia*, 35.

<sup>27</sup> J.-L. CHRÉTIEN, *L' appel et la réponse*, Ed. de Minuit, Paris 1992, 53.

<sup>28</sup> Così il testo evangelico: Lc 1,19: Ἐγώ εἰμι Γαβριὴλ ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, καὶ ἀπεστάλην λαλῆσαι πρὸς σέ καὶ εὐαγγελίσασθαί σοι ταῦτα...; si veda anche Lc 1,26: ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας ἦ ὄνομα Ναζαρέθ...

<sup>29</sup> CHRÉTIEN, *L' appel et la réponse*, 87.

*Il Signore è con te*<sup>30</sup>, il Signore ha davvero *rivolto lo sguardo alla estrema piccolezza della serva sua*<sup>31</sup>.

Nel gesto del *rivolgere lo sguardo* sembrano riecheggiare le parole di uno dei canti d'amore egizi contenuti nel papiro *Chester Beatty I*:

Una amante senza paragone / bella più di ogni donna /  
vedi! È come la stella che si innalza / all'inizio di un anno  
felice, / di un fulgore splendente, di un colore radioso, /  
graziosa con i suoi due occhi che guardano / dolce con le  
sue due labbra che parlano, / senza una parola di troppo<sup>32</sup>.

La chiamata che viene da Dio a Lui ritorna, immergendo Maria nella presenza immediata della divinità e rendendo *immediatamente* manifesto l'Assoluto. In questa prima parte del brano evangelico Maria è in un atteggiamento di profondo silenzio, unico atteggiamento possibile, un silenzio *consapevole* del contatto con l'Eterna Bellezza che qui si sta concretizzando, un silenzio *attento* alla presenza del divino<sup>33</sup>, un silenzio *ascoltante* che unisce cielo e terra, un silenzio pronto a ricevere la chiamata

<sup>30</sup> Lc 1,28: Χαίρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ.

<sup>31</sup> Cf. Lc 1,48: ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπεινώσιν τῆς δούλης αὐτοῦ. Circa lo sguardo sono molto belle le parole della *Traccia* circa il "di più" dello sguardo cristiano, «una eccedenza manifesta sia ... nella sollecita capacità di intercettare i problemi sia nella gratuità e nella corralità con le quali li si affronta, rendendo possibile immaginare soluzioni fuori dalle piste già battute»: *Traccia*, 12.

<sup>32</sup> E. SUYS, *Les Chants d'Amour du Papyrus Chester Beatty I*, in *Biblica* 13 (1932), 213.

<sup>33</sup> Mi piace qui pensare che il silenzio di Maria sia equivalente al gesto del *togliersi i sandali* ricordato in Es 3,5 ma, mentre in Esodo il gesto è collegato a un imperativo (*non avvicinarti!*), sottolineando la dinamica dell'uomo che va verso Dio, nel testo lucano, al contrario, il silenzio è già *per se* segno, invitando all'incontro, al *tangere*, giacché qui è Dio che viene incontro all'umano.

a divenire Madre di colui che sarà chiamato Figlio di Dio, la chiamata a dare vita alla Vita<sup>34</sup>. Davvero in essa la parola essenziale che istituisce il reale sorge originariamente dall'ascolto. Solo dopo il suo prolungato silenzio, infatti, Maria potrà dire *avvenga di me quello che hai detto*<sup>35</sup>, offrendo se stessa in risposta alla chiamata e venendo trasfigurata dal tocco del divino, lasciando che la propria vita si abbandoni alle infinite possibilità della Vita divina e scegliendo – come la rosa – di vivere da ora in poi “senza un perché”, completamente aperta al dispiegamento della Vita divina. L'appello a lei rivolto si trasforma in una adesione piena, in una completa appartenenza alla realtà abissale, inaccessibile alla ragione, trasformandola nel simbolo del perfetto discepolato: Maria, piena di grazia, è posta dal divino dinanzi alla possibilità di scegliere (in favore di Dio) e, rispondendo nella grazia, invita il divino a scegliere (in favore dell'uomo). Metaforicamente, il loro “lasciarsi fare” reciproco concretizza, rende *visibile* la passione che Dio ha per l'uomo, invitando l'uomo a vivere in una vita di passione per Dio: nel reciproco abbandono il mistero si impone nel suo legame originario con il nostro essere, svelandone il “proprio”. L'esperienza dell'abbandono diviene il

<sup>34</sup> Lc 1,35: Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις Ὑψίστου ἐπισκιάσει σοί· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται, υἱὸς Θεοῦ. Nella *Traccia* l'atteggiamento dell'ascolto non è rivolto solo alla parola divina, ma anche all'uomo, in una aspettativa che le accomuna: «“In ascolto” non vuol dire ... appiattito sul dato di fatto, in apparenza liberante ma in realtà foriero di nuove e più cogenti schiavitù ... Ascoltare l'umano significa .. vedere la bellezza di ciò che c'è, nella speranza di ciò che ancora può venire, consapevoli che si può solo ricevere». *Traccia*, 13.

<sup>35</sup> Lc 1,38: γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου.

lasciar parlare la voce polifonica dell' "altro", l'accoglierlo nella pienezza della sua "donazione".

Alla luce di questo aspetto è bello rileggere le parole di Cesare Nosiglia, che nella *Presentazione* alla *Traccia* ci ricorda quanto il compito primario scelto dalla Chiesa Italiana sia quello di *assaporare il gusto dell'essere Chiesa*, "gustando" quanto la Madre offre nel suo dono amorevole: *uno sguardo grato vede diversamente, vede anche l'invisibile, perché potenziato dall'amore*<sup>36</sup>. L'invito, solenne e conciso, è quello di "gustare l'umano" abbandonandosi ad esso, perché solo attraverso di esso diviene possibile *gustare il divino*<sup>37</sup>.

Le parole della Madre diventano allora parte di un dialogo che inizia con la voce di Dio e ritorna a Dio per mezzo della voce umana – per mezzo del *corpo* umano – che invoca l'abbondanza della vita divina, che ritorna la vita alla Vita. È una preghiera "concreta", perché «"Concretezza" significa parlare con la vita, trovando la sintesi dinamica tra verità e vissuto»<sup>38</sup>. «Quando il corpo intero irradia e brucia grazie al tocco divino», afferma Jean-Luc Chrétien, «esso diviene canto e parola»<sup>39</sup>. Sono il fuoco e il canto che ritroviamo nelle parole del *Magnificat*, inno che celebra quella Vita che cresce e si riverbera in Maria: *tutte le generazioni mi chiameranno beata*<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> C. NOSIGLIA, *Presentazione*, in *Traccia*, 5.

<sup>37</sup> *Ivi*, 6.

<sup>38</sup> *Traccia*, 14.

<sup>39</sup> CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, 153-154.

<sup>40</sup> Lc 1,48: ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί. Così la *Traccia* a pagina 16: «Consegnandosi a Dio e incontrando i desideri e i bisogni di fratelli e sorelle, non ci s'impoverisce, ma si scopre un'abbondanza che sazia». E ancora, da pagina 45, le parole usate sembrano riassumere tutto l'atteggia-

Nel testo dell'Annunciazione l'auto-manifestazione del divino avviene mediante il dono della vita, la quale è restituita al divino per mezzo della risposta di Maria. Per usare le parole di Henry, «*Un accesso a Dio, inteso come sua autorivelazione secondo una fenomenicità a lui peculiare, è possibile che si produca solo là ove una tale autorivelazione avviene e nel modo ad essa proprio*»<sup>41</sup>.

Nella narrazione lucana il divino si autorivela, arrivando nel mondo e nel tempo, *in e attraverso* la vita; se quest'ultima è auto-rivelazione del divino, allora proprio questo dono offre (dona) all'uomo una *nuova* possibilità di accesso al divino. Il messaggio dell'angelo a Maria è un messaggio portatore di vita: *la vita del divino ti pervaderà e ti immergerà nella vita stessa, la vita del divino ti riempirà di vita*. Il percorso delineato dall'annuncio angelico non appiattisce Maria sulla contingenza ma coglie il suo presente e, illuminandolo con la tradizione (il Dio che parla è lo stesso Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe), lo orienta verso un orizzonte, in una prospettiva che non è né mai sarà solo materiale<sup>42</sup>.

Nuovo umanesimo significa quindi riscoprire una verità essenziale: *tutto* l'essere umano è generato dalla bellezza della bellezza, dalla bellezza della vita divina. «Tutti i figli sono Figli della Vita e, in quanto c'è una sola Vita e questa Vita è Dio,

---

mento di Maria dopo l'Annunciazione: «Uscire, annunciare, abitare, educare, trasfigurare. Cinque verbi che non si accostano semplicemente l'uno all'altro, ma si intrecciano tra loro e percorrono trasversalmente gli ambienti che quotidianamente abitiamo».

<sup>41</sup> HENRY, *Io sono la verità*, 47 (il corsivo è nel testo).

<sup>42</sup> *Traccia*, 15.

sono tutti Figli di Dio»<sup>43</sup>. In quest'ottica il Vangelo, tutto il Vangelo, fa riferimento «a una realtà diversa, sicché la realtà colta dal testo non è mai posta da esso»<sup>44</sup>, alla realtà della vita divina. «La Parola di Dio rivela, parla, in quanto Vita ... la Parola della Vita dona la vita. Parola di Vita perché il suo Logos è la Vita, vale a dire la auto-donazione, il godimento di sé»<sup>45</sup>.

Questo significa che ogni essere vivente partecipa, già ora, della Vita assoluta: come vita finita, può fare esperienza di sé in quanto essere vivente – come vita – per mezzo di quel *pathos* che è un “sorpassare se stessi” verso una partecipazione alla vita assoluta: «L'accesso all'umano ... si rinviene imparando a inscrivere nel volto di Cristo Gesù tutti i volti, perché egli ne raccoglie in unità i lineamenti come pure le cicatrici»<sup>46</sup>, ricordando che questi volti «sono ... depositari di valori che saranno riconosciuti come tali [solo] se visti con uno sguardo d'insieme» e che la famiglia umana è segnata «non dall'omologazione e dall'uniformità ma dalla bellezza e dalla “convivialità delle differenze”»<sup>47</sup>.

Proprio per questo il messaggio contenuto nel testo dell'Annunciazione può essere visto come un *manifesto* per un *nuovo umanesimo*, giacché ricorda che a ogni essere umano è offerta la possibilità di partecipare, nella propria vita, al dono continuo che

<sup>43</sup> HENRY, *Io sono la verità*, 95. Poco prima, Henry afferma: «È chiaro che questo discorso non vale solo per il Cristo, ma riguarda pure tutti gli uomini, nella misura in cui anch'essi sono Figli». *Ibidem*.

<sup>44</sup> Ivi, 25 (il corsivo è nel testo originale).

<sup>45</sup> M. HENRY, *Parole et Religion: La Parole de Dieu*, in *Phenomenologie de la Vie tome IV, sur l'éthique et la religion*, PUF, Paris 2004, 183.

<sup>46</sup> *Traccia*, 17.

<sup>47</sup> Ivi, 17-18.

Dio fa di se stesso. Nel fondo della sua Notte, nelle profondità della sua Vita, «la nostra carne è Dio»<sup>48</sup>. In esso si palesa una manifestazione della Vita, che diviene possibile attraverso il mutuo dono che trasferisce l'Amante e l'amata nell'estasi dell'uno-ne mistica. L'invisibilità del dono della vita come essenza della Vita divina diviene visibile *in e attraverso* Maria: anche nelle profondità della sua Notte, nelle profondità della sua invisibilità, la sua carne è Dio, la sua vita è la vita divina. È un accurato invito, se si vuole davvero costruire un *nuovo umanesimo*, all'ascolto del silenzio e al silenzio dell'ascolto, che soli preservano il mistero di una vicinanza nel dono della vita, un dono attraverso il quale la vita umana e la Vita divina, la verità dell'uomo e la verità di Dio, la bellezza dell'uomo e la Divina Bellezza, possono riecheggiarsi l'un l'altra.

---

<sup>48</sup> M. HENRY, *Phénoménologie de la Vie*, in *Phénoménologie de la Vie tome I, de la Phénoménologie*, PUF, Paris 2003, 76. In queste parole riecheggia fortemente il messaggio dello *Scritto a Diogneto*, richiamato anche nella *Traccia*. "L'uomo proviene dall'intimo di Dio ... è impastato di Lui". Questo permette di riconoscere «che le coordinate esistenziali, il *donde* e il *verso* entro cui l'umano si sviluppa pienamente, corrispondono a feritoie che permettono di intravedere un Altro, non relegato semplicemente oltre l'uomo stesso. La divina trascendenza e la prossimità d'amore – che nel Dio annunciato da Gesù Cristo coincidono – diventano l'ordito e la trama che s'intersecano nel fondo più intimo e delicato della persona umana, rappresentato dalla coscienza». *Traccia*, 19.