





Grazia Tagliavia

La parola e l'Eterno  
Sui sentieri di Divo Barsotti

*Prefazione di*  
*Giuseppe La Placa*

Salvatore Sciascia Editore  
Caltanissetta-Roma 2012

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA  
©  
*Copyright 2012 by Salvatore Sciascia Editore s.a.s.*  
*Caltanissetta-Roma*

ISBN 978-88-8241-399-6

Publicazione assistita da contributi MIUR  
ex 60% - anno 2007, Università degli Studi di Palermo,  
Dipartimento Fieri-Agliaia, Filosofia, Filologia,  
Arti, Storia e Critica dei Saperi

*Stampato in Italia / Printed in Italy*

## Prefazione

Che senso ha chiedere di Dio? Qual è l'origine della ricerca e della speculazione non meramente teologica e filosofica ma, soprattutto e semplicemente, personale e spirituale di ciascuno di noi? Le pagine di questo volume, con le riflessioni proposte da Grazia Tagliavia (*Con parola umana; Il luogo dell'Eterno, il tempo del cercare; Annunziare il silenzio, vivere la Parola. Parola e silenzio in Divo Barsotti*), cercano di introdurci proprio in quel tratto di spiritualità che ha orientato tutta la vita di don Divo Barsotti (1914 -2006), il fondatore della Comunità dei Figli di Dio.

Leggendo le splendide pagine dei moltissimi scritti di Barsotti, si nota in maniera evidente il suo grande anelito non già alla conoscenza di Dio, quanto ad una profonda comunione con Lui, quasi ad incarnare nella sua stessa vita la preghiera che il sacerdote recita un attimo prima di comunicarsi durante la Messa: «Signore Gesù Cristo, figlio di Dio vivo, che per volontà del Padre e con l'opera dello Spirito Santo morendo hai dato la vita al mondo, per il Santo mistero del tuo Corpo e del tuo Sangue, liberami da ogni colpa e da ogni male, fa che sia sempre *fedele* alla tua *legge* e non sia mai *separato* da Te» (cfr. Rito della Messa. Corsivo mio).

Colpisce in maniera particolare la formula della consacrazione nella Comunità dei Figli di Dio. Al consacrando viene, infatti, chiesto cosa cerca nella Comunità, quasi una richiesta di spiegazione, una motivazione valida che deponga a suo favore e gli consenta di cominciare un nuovo percorso di vita. E, come ogni componente della Comunità sa, il consacrando risponde semplicemente: «Cerco Dio solo». Nient'altro. Dio solo. Ogni uomo quindi non è chiamato a conoscere Dio, ma ad

abitare e rimanere con Lui. Cadono così, davanti alla semplicità della suddetta affermazione, le più ardite ed accademiche ricerche. Non che esse non siano importanti ci guarderemmo bene dall'affermarlo ma, come spesso afferma l'autrice di questo volume, se non servissero l'uomo, se non mettessero questi al primo posto e gli facessero da ancelle per capire il Mistero (*credo ut intelligam*), sarebbero semplici elucubrazioni accademiche. «Ogni ipotesi astratta circa la Trinità in sé – infatti – e il suo possibile agire per noi cade di fronte alla concretezza dell'evento Cristo, di lui conosciuto come Risorto, della vita e delle opere sue testimoniateci dalla fede pasquale: la sua singolarità è la pietra di paragone della fondatezza di ogni dottrina su Dio!» (B. FORTE, *Trinità come storia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988; pp. 18-19).

Il Mistero è imponderabile, l'etimologia stessa della parola lo afferma:  $\mu\upsilon-\omega$  indica infatti ciò che è chiuso, serrato, che non si può assolutamente aprire. Tutto ciò che ha radice  $\mu\nu$ , in greco, indica proprio ciò che non si può svelare, che non è chiaro, che non è *intelligibile*. Ecco perché noi oggi parliamo di *mistero*.

Ma il Cristo non è più un *mistero*. Semmai è un *mistero* svelato, che ha vissuto nel nostro tempo e nel nostro spazio. Egli, nella sua doppia natura, divina e umana, è *passato* tra noi, ma vi è anche rimasto per sempre. Guai ad iscrivere l'evento Cristo come un semplice accadimento storico. Guai cioè a considerarlo solo come un uomo che ha vissuto nel tempo. Egli piuttosto è il tempo, il signore della storia; non a caso, nella liturgia della notte di Pasqua, durante la benedizione del fuoco il celebrante incide la prima e l'ultima lettera dell'alfabeto greco, alfa e omega. Questo segno ha la forza di farci capire che il Cristo vive nell'eterno, che non ha un inizio e una fine, ma Egli stesso è inizio e fine: è l'Eterno.

Non si tratta di incastonare Dio nel tempo, né di descrivere una fenomenologia, ma di affermare un'es-

senza, anzi l'essenza di una sostanza. Le seducenti pagine della *Fenomenologia dello Spirito*, dove Hegel afferma che «il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo», e ancora che «dell'Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente *Resultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto o divenir-se-stesso» (cfr. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, La nuova Italia, Firenze, 1998, p. 11), non devono trarre in inganno. La sostanza piuttosto è data da quel rimanere, da quell'abitare il tempo, da quel farsi cercare e trovare *nel* proprio luogo. Dio è sempre uguale a se stesso; non diviene, non si sviluppa nel tempo, seppur vive in esso. A tal proposito don Divo afferma: «Fondamento di tutto l'ordine di grazia, è il mistero dell'Incarnazione. Il Cristo è Dio e uomo. Per questo mistero una Persona divina assume la nostra natura. Quello che era nel Verbo come idea archetipa ora diviene uno col Verbo senza cessare di essere distinto da lui – è come se Dio si moltiplicasse rimanendo uno» (D. BARSOTTI, *Nel Cuore di Dio*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, p. 127).

Nelle pagine seguenti, soprattutto nella relazione che ha per titolo *Il luogo dell'Eterno, il tempo del cercare*, a proposito del passaggio di Gesù nel tempo, citando la chiamata dei primi discepoli in riva al Giordano, Grazia Tagliavia afferma: «In Gesù che passa, uomo fra gli uomini, i due discepoli di Giovanni riconoscono il Maestro. Gesù chiede: "Che cosa cercate?". E i discepoli rispondono: "Rabbì, dove abiti?"; rispondono, cioè, con una domanda che riguarda un luogo, il *Suo* luogo. Come dire: cerchiamo una condizione tale che ci permetta di stare con te, perché è te che cerchiamo».

«Cerco Dio solo», solo Lui. Non sempre però è così. Anzi, mentre noi proclamiamo quel nostro unico desiderio, in realtà, come annota la Tagliavia, per raggiungere quel fine, spesso idolatriamo il nostro desiderio assolu-

tizzando i mezzi e dimenticando il fine stesso (cfr. *infra*, p. 49). Nel cercare Dio a volte le parole superano i silenzi, li coprono divenendo violente e insensibili, oltre che insensate. L'invito e l'augurio è proprio quello di lasciarsi avvolgere dal Mistero senza parole, di credere in quella Parola che noi tocchiamo nell'Eucarestia.

*Giuseppe La Placa\**

\* Vicario generale Diocesi di Caltanissetta



## Introduzione

Nati in occasioni diverse, i tre saggi raccolti in questo volume sono da considerare tappe di un unico percorso, di certo non *occasionale*. D'altra parte, lo stesso sottotitolo, *Sui sentieri di Divo Barsotti*, intende alludere all'unica motivazione profonda che anima tutti e tre gli scritti: accogliere il messaggio di don Divo, avventurandoci nei varchi che egli ha saputo delineare impegnando l'intera sua esistenza.

Ciò che Barsotti ha donato non è una dottrina, né un codice o un sistema di regole, tanto meno l'indicazione di *cose da fare*. Come ogni vero maestro, ha aperto, impegnando ogni attimo della sua esistenza – ogni moto dell'anima, ogni sentimento e pensiero – un varco, tanti varchi: passaggi preziosi per spingere lo sguardo più in profondità, sentieri inaspettati in cui avventurarsi, se solo si trova il coraggio di considerare con novità di sguardo verità antiche, la Sacra Scrittura o la nostra stessa cultura, e persino il nostro linguaggio, con le sue categorie secolari, stabili e perciò rassicuranti.

I *sentieri* battuti da don Divo non solo additano Verità, ma evidenziano ancor più il fatto, terribile e meraviglioso insieme, che nessuna verità, neanche la più alta ed eterna, può dispensare l'uomo dall'impegno personale; e che, anzi, la Verità manifesta pienamente se stessa proprio là dove essa impegna la *carne* e si fa vissuto esistenziale; singolare e irripetibile come ogni vissuto, certamente, eppure segno inequivocabile di quella Verità unica che, sola, è in grado di farci liberi.

E non è facile vivere libertà, né è cosa semplice. Barsotti lo sapeva bene. Un giorno lo sentii affermare che paradossalmente *ci vorrebbero più regole per assicurare l'assenza di regole, che per stabilire un percorso sta-*

*bile e definitivo*. Così, essendo al governo di una comunità, don Divo stabiliva regole e strutture, per poi stupirsi sinceramente – se non addirittura inorridire – quando le vedeva rigidamente applicate ed eseguite. Una sola *regola* avrebbe voluto: che ogni suo figlio vivesse l'intimità con Dio in tale pienezza, da lasciarsi guidare dallo Spirito e potere così manifestare al mondo, nella singolarità irripetibile della propria esistenza, un aspetto nuovo e inedito dell'Amore del Padre. In una sola parola: che fosse veramente *libero*.

E la libertà non la si può *comandare*: la si può testimoniare, amandola sopra ogni cosa e insegnando così che essa va cercata vigilando su se stessi e diffidando di ogni comodo acquietamento estrinseco e preconfezionato. Non a caso Rosmini soleva dire che solo i più forti sono capaci di reggere alla fatica del dubbio su se stessi.

Sui sentieri di Barsotti, dunque, si può andare solo di persona, impegnando e investendo tutto il bagaglio di esperienza della propria vita – culturale, religiosa, intellettuale –, consapevoli che presto lo si vedrà in frantumi: legna da ardere, per generare il fuoco del *novum* dell'inizio, sperimentando novità di risorse, potenzialità di cammino. Le pagine di don Divo non sono racconti da contemplare o spunti di riflessione asettica ed erudita. Sono inviti, perentori e indifferibili – come sanno esserlo solo quelli che si presentano con l'autorevolezza della vita vissuta – a mettere in gioco la propria vita al massimo delle forze di cui ognuno è capace, per vivere in prima persona l'avventura della fede: *“con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze”*.

Per dirlo con le sue stesse parole: nessuno è più diverso di un santo da un altro santo, perché niente più della santità è capace di rivelare l'originalità di cui ogni essere umano è portatore, responsabile com'è di coltivare libertà. Sicché non si tratta di imitare nessuno, tanto meno Gesù: *come potremmo mai imitarLo?*

Si tratta, piuttosto, di avventurarsi nel cammino che definiamo “ricerca di Dio” e che invece implica l’impegno di tutte le proprie forze, energie e risorse per lasciarsi da Lui raggiungere.

*Grazia Tagliavia*

*campagna di Lascari, settembre 2012*

Il primo saggio, *Con parola umana*, riprende il testo organicamente rivisto di una conferenza, tenuta in occasione della visita di p. Benedetto Ravano, superiore generale della Comunità dei Figli di Dio, il 12 novembre 2010, presso il Centro Polivalente “M. Abate” di Caltanissetta. In sintonia con la proposta della CEI per il decennio 2010-2020, l’incontro mirava ad evidenziare il valore e la responsabilità del ruolo degli educatori.

*Il luogo dell’Eterno, il tempo del cercare* è il testo interamente rivisto di una relazione, tenuta a Marsala il 3 gennaio u.s., nell’ambito del Convegno diocesano (3-4 gennaio 2012) dedicato al tema: *Prontamente, lasciato tutto, lo seguirono.*

Il terzo e ultimo saggio, *Annunciare il silenzio, vivere la Parola. Parola e silenzio in D. Barsotti*, è stato presentato domenica 20 maggio, nella sala del Museo diocesano “Giovanni Speciale”, nell’ambito del Festival della comunicazione (15-27 maggio), organizzato dalla Società San Paolo con la collaborazione della diocesi di Caltanissetta sul tema *Silenzio e Parola: cammino di evangelizzazione.*



## CON PAROLA UMANA

*Troppo piccolo è il cuore  
per accogliere in sé l'universo*

*eppure sento che muore ogni luce  
di bellezza, se in me non l'accolgo...*

Tratti da una poesia di Divo Barsotti dal titolo *A convegno*, questi versi permettono di rintracciare un filo che, attraversando i molteplici riflessi del messaggio barsottiano, trova la sua esplicitazione più incisiva nell'espressione che fa da titolo all'intero volumetto: *Con parola umana*.

Prima di prendere in considerazione il tema all'interno dell'orizzonte specifico della riflessione di Barsotti, vorrei però tentare un percorso che, attraversando – sia pure per cenni – il pensiero di alcuni filosofi del Novecento, riesca a delineare lo spessore della questione qui a tema: si tratta, infatti, di una questione che, presente – come vedremo – nell'interesse di molti pensatori, lascia scorgere facilmente il suo carattere fondamentale.

L'intento è quello di riuscire ad intravedere, all'interno e sullo sfondo di queste poche righe, la profondità di un sentire, di un pensare, di un vivere – quello di Barsotti –, che sapeva alimentarsi di ciò che di più umano è dato da vivere su questa terra, l'avventura del pensare, per illuminarlo con la luce della sua fede e tradurlo poi in pochi versi.

Sono versi che tengono insieme *a)* lo struggimento della nostra umana finitezza; *b)* la consapevolezza della responsabilità che, come esseri umani, ci riguarda; *c)* la speranza, intesa come certezza di salvezza; quella speranza che, sola, consente di reggere la fatica improba della nostra condizione finita, che segna inevitabilmente

il nostro esistere e, insieme, la responsabilità di un compito che costituisce il senso stesso della dignità del nostro vivere.

### I. *Con parola umana*

L'espressione suona a tutta prima quasi ridondante: c'è forse una parola che non sia umana, se è proprio la parola ciò in cui, fin dagli antichi Greci, si è riconosciuto ciò che distingue l'uomo dagli animali?

Heidegger apre la sua riflessione sulla parola, nel primo capitolo del suo *In cammino verso il linguaggio*, con le seguenti affermazioni:

L'uomo parla. Noi parliamo nella veglia e nel sonno. Parliamo sempre, anche quando non proferiamo parola, ma ascoltiamo o leggiamo soltanto; perfino quando neppure ascoltiamo o leggiamo, ma ci dedichiamo a un lavoro o ci perdiamo nell'ozio. In un modo o nell'altro parliamo ininterrottamente. Parliamo, perché il parlare ci è connaturato. [...]. Si dice che l'uomo è per natura parlante, e vale per acquisito che l'uomo, a differenza della pianta e dell'animale, è l'essere vivente capace di parola. Dicendo questo, non s'intende affermare soltanto che l'uomo possiede, accanto ad altre capacità, anche quella del parlare. S'intende dire che proprio il linguaggio fa dell'uomo quell'essere vivente che egli è in quanto uomo. L'uomo è uomo in quanto parla<sup>1</sup>.

Che la parola costituisca lo specifico dell'uomo è, dunque, così evidente, che aggiungere quell'aggettivo – *umana* – suona, a dir poco, strano. Perché questa precisazione? C'è forse il rischio che la parola possa essere non umana?

Viene da pensare che, poiché si presuppone verosi-

<sup>1</sup> M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 27.

milmente la Parola, il *logos* divino, con quell'aggettivo – *umana* – si voglia indicare in che modo e in che senso la parola compete dunque specificamente all'uomo, a fronte di ciò che essa è, invece, in quanto originariamente Parola di Dio. Forse.

Potremmo essere indotti ad una siffatta linea di interpretazione dal fatto che, ad esempio, nel pensiero di alcuni filosofi ebrei del secolo scorso, quali W. Benjamin, il tema della parola e del linguaggio è stato affrontato proprio a partire dal tentativo di ricostruire il ruolo dell'uomo sullo sfondo del piano della Creazione: è all'uomo che Dio affida l'incarico del *nominare* animali e cose. Nella lettura di Benjamin, l'intento è quello di rilevare il rischio dell'abisso incolmabile che esiste tra il *nominare*, come compito affidato da Dio all'uomo, e la lingua così com'è divenuta attraverso l'uso che di essa l'uomo ha inteso codificare.

Per questo, una delle forme più gravi di violenza è, secondo Benjamin, quella che, esercitata sulla lingua, mira a trasformare la lingua stessa in mezzo, e in mezzo di violenza. Dunque c'è una violenza originaria *sulla* lingua; e c'è poi la lingua, divenuta a propria volta mezzo di violenza: è la lingua così come viene intesa secondo quella che Benjamin chiama «la concezione borghese della lingua»:

Essa dice che il mezzo della comunicazione è la parola, il suo oggetto la cosa, il suo destinatario un uomo. Mentre l'altra teoria [quella che sta a cuore a Benjamin] non conosce alcun mezzo, alcun oggetto, alcun destinatario della comunicazione. Essa dice: nel nome l'essere spirituale dell'uomo si comunica a Dio<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1995, (pp. 53-70), p. 57.

Come dire: la lingua stessa va compresa come realtà ultima e, perciò, non in forza del rimando ad un'essenza, che rimarrebbe al di fuori della lingua stessa. Ogni lingua comunicherebbe invece nient'altro che se stessa; essa, cioè, comunicherebbe l'essere linguistico delle cose, dunque il loro stesso comunicare o, se si vuole, il fatto che le cose parlano<sup>3</sup>:

La realtà della lingua non si estende solo a tutti i campi di espressione spirituale dell'uomo – [...] –, ma a tutto senza eccezione. Non vi è evento o cosa nella natura animata o inanimata che non partecipi in qualche modo della lingua, poiché è essenziale a ogni cosa comunicare il proprio contenuto spirituale<sup>4</sup>.

Quel che siamo soliti chiamare *fenomeno* per la cultura ebraica è già parola, comunicazione. Ogni cosa, presentandosi ai nostri sensi, *parla*, cioè si comunica, rivelando così il suo essere spirituale, che consiste proprio nel suo essere capace di comunicazione: le cose *si presentano*, cioè comunicano il loro essere attraverso suoni, colori, odori. Se così non fosse, noi non potremmo poi *nominarle*.

Ma la questione è che, attraverso i nomi che assegniamo, pretendiamo di rivelare così l'essenza spirituale di ciò che abbiamo nominato; laddove, invece, l'unica cosa che riveliamo, nominando le cose, è lo spirituale che ci riguarda e che è interamente manifestato proprio dal fatto stesso che disponiamo di una lingua *denominante*. D'altra parte, la stessa lingua con cui le cose parlano, delle cose esprime «il loro essere spirituale solo in quanto è direttamente racchiuso in quello linguistico», e cioè «solo in quanto è comunicabile»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, p. 55.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 55.



Così, la lingua sarebbe allo stesso tempo molto meno e molto più di quanto siamo soliti intendere: molto meno, perché l'essenza spirituale che essa comunica non sarebbe affatto qualcosa cui la lingua rimanda e il cui essere risulterebbe in ogni caso supposto, indipendentemente dal suo comunicarsi; molto di più, perché *nella* lingua si comunicherebbe addirittura il fatto più importante che possa esserci, e cioè l'essere di ogni cosa *comunicabile*. Una sorta di armonia prestabilita reggerebbe dunque una dimensione comunionale, che sta al fondo di ogni cosa e che costituisce il senso profondo dell'essere di tutto il creato.

Tuttavia si consumerebbe proprio qui la distanza che ci separa dalla nostra dimensione originaria. Dinanzi al presentarsi della realtà, Adamo nominava le cose come *leggendo i nomi impressi su di esse*: egli, cioè, traduceva nella lingua "denominante" propria dell'uomo la lingua muta delle cose, proclamando così, attraverso i nomi, la comunione manifestativa che unisce il creato. Il nome che Adamo dava alle cose non sarebbe stato altro, dunque, che la lingua in cui si diceva la lingua stessa e, dunque, la capacità di comunicare che riguarda l'intera creazione<sup>6</sup>.

Per Benjamin, il ritmo secondo cui si compie la creazione della natura (secondo *Genesi*, I) è: *fiat – creò – nominò*. Dunque l'atto della creazione avrebbe inizio con l'onnipotenza creatrice della lingua e culminerebbe nel fatto che la lingua «s'incorpora», nominandolo, l'oggetto creato. Così la lingua sarebbe ciò che crea e ciò che nomina, «il verbo e il nome»<sup>7</sup>. Ora, in Dio il nome è

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, p. 57. Può essere interessante notare, a proposito, che in ebraico *Shem*, che vuol dire appunto *nome*, è l'appellativo proprio di Dio, perché Dio è *il* nome per eccellenza. E ciò, a tal punto, che l'auspicio che noi occidentali siamo soliti esprimere dicendo "se Dio ci aiuta" o "con l'aiuto di Dio", corrisponde all'espressione ebraica "con l'aiuto del Nome".

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 61.

creatore, perché è verbo (attività creatrice), e il verbo di Dio è conoscente, perché è nome. «Ed egli vide che ciò era buono», per Benjamin «vale come: lo aveva conosciuto mediante il nome»<sup>8</sup>. Ma il rapporto assoluto fra nome e conoscenza sussiste solo in Dio; l'uomo, invece, nomina le cose *a seconda della sua conoscenza*. Ciò significherebbe, secondo Benjamin, che, è vero che Dio ha fatto le cose conoscibili nei loro nomi, ed è altresì vero che l'uomo è il conoscente della stessa lingua in cui Dio è creatore, ma il nome dato dall'uomo è misurato, limitato dalla sua conoscenza:

Il nome che l'uomo dà alla cosa dipende dal modo in cui essa gli si comunica. Nel nome dell'uomo la parola di Dio non è rimasta creatrice, essa è divenuta in parte ricettiva, anche se linguisticamente ricettiva. Questa ricezione è rivolta alla lingua delle cose stesse, da cui a sua volta s'irraggia, senza suono e nella muta magia della natura, la parola divina<sup>9</sup>.

Rimane tuttavia il fatto che, fra tutti gli esseri, l'uomo è l'unico «che nomina egli stesso i suoi simili, come è il solo che Dio non ha nominato», poiché – sottolinea Benjamin – non intendeva sottoporlo alla lingua. Piuttosto, *nell'uomo* la lingua, che a Dio era servita come medio della creazione, è stata lasciata “uscire liberamente” e affidata a se stessa: questa forza creatrice, «privata della sua attualità divina, è divenuta conoscenza», facendo così dell'uomo «il conoscente della stessa lingua in cui Dio è creatore» e della lingua umana il «riflesso del verbo nel nome»<sup>10</sup>. Compito dell'uomo sarebbe dunque quello di *tradurre* «ciò che non ha nome nel nome»; un compito che non sarebbe possibile, se «la lingua nominale dell'uomo e quella muta, inno-

<sup>8</sup> Ivi, pp. 61-62.

<sup>9</sup> Ivi, p. 63.

<sup>10</sup> Ivi, p. 62.

minale, delle cose non fossero *imparentate in Dio*»<sup>11</sup>.

La conoscenza a cui seduce il serpente, invece, non riguarderebbe le cose; riguarda “ciò che è bene e ciò che è male”, ed è *senza nome*: «essa è, nel senso più profondo nulla e senza valore» ed è un sapere che costituisce *il solo male* dello stato paradisiaco. È un sapere che «abbandona il nome, è una conoscenza estrinseca, l’imitazione improduttiva del verbo creatore»; esso mira soltanto a requisire le cose, per farne un uso meramente strumentale.

Nascerebbe così la parola *soltanto umana*, un peccato originale che Benjamin legge – anzi, *nomina* – come l’uscita dalla lingua nominale, per accedere ad una parola *esteriormente comunicante*, parola *giudicante*, la ciarla «nel senso profondo in cui Kierkegaard intende questo termine»<sup>12</sup>. Ad una *traduzione* che partecipa della lingua stessa di Dio e che dunque procede verso l’alto, se ne contrapporrebbe così un’altra, che avvilisce e annichilisce: essa mira a requisire il giudizio su “ciò che è bene e ciò che è male”. Il nome, da *soglia*<sup>13</sup> che segna lo stesso alitare dello spirito e mira alla profondità, rendendo così giustizia all’idea di qualcosa o di un evento, si trasforma allora nella prigione del *concetto* (qui inteso come espressione definitoria, che pretende di esaurire e di rinchiodare in se stessa il senso ultimo delle cose): è ciò che costituisce l’alto tradimento perpetrato contro la *parola*, così come il diritto lo è della giustizia, quando esso pretende di esaurire l’intera giustizia in se stesso<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Ivi, p. 64.

<sup>12</sup> Ivi, p. 66.

<sup>13</sup> Sul concetto di ‘soglia’ (*Schwelle*), che “Benjamin contrappone con ostinazione al concetto di *Grenze*, di limite o confine”, cfr. G. Carchia, *Il “Passagenwerk” di Walter Benjamin*, in <aut> n. 197-198 [settembre-dicembre 1983].

<sup>14</sup> Cfr. W. Benjamin, *Avanguardia e rivoluzione*, Einaudi, Torino 1973, pp. 128 ss. A proposito della “citazione” come cate-

E tuttavia, nonostante il tradimento, anche la prigione del concetto, nella quale l'uomo tende a chiudersi, rimarrebbe ancora *parola umana*; sia pure per essere compresa come parola da redimere, contrapposta com'è all'essere divino della parola; sia pure cioè per segnare, attraverso l'aggettivo *umana*, la distanza tra il nominare che Dio avrebbe affidato all'uomo e ciò che l'uomo ne ha fatto, facendolo scadere a mezzo di controllo e di violenza.

## II. *La parola disumana*

Ci troviamo invece su tutt'altro piano se, marcando l'essere *umana* della parola, vogliamo sottolineare la possibilità che la parola dell'uomo possa ridursi a qualcosa che segni invece il totale annientamento di ogni sua umanità.

Per comprendere quel che intendo dire, vorrei rileggere con voi alcune righe di Hannah Arendt, che fanno ben comprendere a che livelli di vuoto possa arrivare la parola; livelli, in cui di umano la parola non ha più nulla, perché in verità lascia trasparire solo la totale assenza del pensare.

Nel 1961 Arendt fu inviata a Gerusalemme dalla rivista «The New Yorker» per un reportage sul processo contro Adolf Eichmann<sup>15</sup>. Fu allora che fece la terribile

goria della redenzione, e dunque come possibile rimedio al tradimento perpetrato dal concetto e dal diritto, cfr. P. Consigli, *Ricomporre l'infranto. Walter Benjamin e il messianesimo ebraico*, in <aut-aut> n. 211-212 [gennaio-aprile 1986].

<sup>15</sup> Adolf Eichmann era uno dei responsabili dell'esecuzione del piano nazista di sterminio degli ebrei. Dapprima il reportage di Arendt fu pubblicato sulla rivista tra il febbraio e il marzo del 1963; in seguito fu riveduto e pubblicato in volume con il titolo *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, The Viking press, New York 1963; trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964.

esperienza – che segnerà tutta la sua vita – di trovarsi dinanzi alla «triste verità [...] che il male perlopiù è commesso da persone che non hanno mai deciso se essere buone o cattive»<sup>16</sup>. Più volte Arendt tornerà a parlare di Eichmann, ravvisando nell'incontro con questa persona un momento fondamentale del suo percorso di pensiero. Persino nella sua ultima opera, *La vita della mente*, rimasta incompiuta per la morte improvvisa dell'Autrice, Arendt tornerà a sottolineare che «la triste verità è che il male è compiuto il più delle volte da coloro che non hanno mai deciso di essere o agire né per il male né per il bene»<sup>17</sup>. Sconvolgendo molti benpensanti<sup>18</sup>,

<sup>16</sup> H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2004, pp. 155-156.

<sup>17</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, p. 274.

<sup>18</sup> Tra le reazioni suscitate dal libro di Arendt su Eichmann e, in particolare, dall'espressione "banalità del male", va ricordata sicuramente quella di Gershom Scholem che, in una lettera del 23 giugno 1963, le manifestò senza mezzi termini tutte le sue perplessità (cfr. "*Eichmann a Gerusalemme*". *Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt*, in H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 215-221). Arendt rispose il 24 luglio successivo con una lunga lettera, in cui, tra l'altro, scrive: «Hai completamente ragione: ho cambiato idea e non parlo più di "male radicale". [...] Quel che ora penso veramente è che il male non è mai "radicale", ma soltanto estremo, e che non possenga né profondità né una dimensione demoniaca. Esso può invadere e devastare il mondo intero, perché si espande sulla sua superficie come un fungo. Esso "sfida", come ho detto, il pensiero, perché il pensiero cerca di raggiungere la profondità, di andare alle radici e, nel momento in cui cerca il male, è frustrato perché non trova nulla. Questa è la sua "banalità". Solo il bene è profondo e può essere radicale» (ivi, p. 227). Nell'ottobre dello stesso anno, facendo riferimento a questo scambio di lettere con Scholem, Arendt scrive a Jaspers: «Tu dicevi che è come se io fossi caduta in un tranello. È completamente vero. Ogni particolare, visto retrospettivamente, si rive-

Arendt parlò dunque di “banalità del male”: se è vero che solo all’uomo è possibile imputare il male, perché solo all’uomo si riconosce la capacità di pensiero e perciò di giudizio, il male commesso da Eichmann non era più un male “umano”, perché scaturiva proprio dalla sua *mancanza di pensiero*. Per chi, come noi, è abituato a «quel che ci è stato insegnato», e cioè che il male «è qualcosa di demoniaco», il male che in Eichmann prendeva le sembianze di un uomo appariva un male che «resisteva al pensiero», proprio perché del pensare denunciava l’assenza. A più di dieci anni di distanza dal processo, Arendt scrive:

[...] ciò che avevo sotto gli occhi a Gerusalemme [...] era innegabilmente un fatto. Restai colpita dall’evidente superficialità del colpevole, superficialità che rendeva impossibile ricondurre l’incontestabile malvagità dei suoi atti ad un livello più profondo di cause o di motivazioni. Gli atti erano mostruosi, ma l’attore – per lo meno l’attore tremendamente efficace che si trovava ora sul banco degli imputati – risultava

la una trappola. Tale è lo scambio di lettere con Scholem, al quale risposi ancora in buona fede, e che poi sfruttò, per strombazzare tutta questa sordida storia ai quattro venti [...]» (*Hannah Arendt – Karl Jaspers. Carteggio 1926-1969*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 202). Può essere poi interessante notare che l’idea di un male “banale”, capace però di devastare il mondo intero (espandendosi “come un fungo”), è già presente in una lettera che Jaspers scrive ad Arendt nell’ottobre del 1946: in essa il Filosofo critica il punto di vista espresso da Arendt in una lettera precedente (cfr. *ivi*, pp. 65-68), secondo il quale nei delitti nazisti andava visto qualcosa di mostruoso, che sopravanzava e infrangeva ogni ordinamento giuridico. In questo Jaspers ravvisava il rischio di attribuire così una sordida e inquietante “grandezza” a quanto compiuto dai nazisti, e precisava: «Mi sembra, poiché così è, che si debbano ricondurre le cose alla loro pura e semplice *banalità*, alla loro piatta nullità – i batteri provocano epidemie capaci di annientare intere popolazioni, eppure restano batteri e nulla più» (*ivi*, p. 71; corsivo mio).

quanto mai ordinario, mediocre, tutt'altro che demoniaco o mostruoso. Nessun segno in lui di ferme convinzioni ideologiche o di specifiche motivazioni malvagie, e l'unica caratteristica degna di nota che si potesse individuare nel suo comportamento passato, come in quello tenuto durante il processo, era qualcosa di interamente negativo: non stupidità, ma *manca*za di pensiero<sup>19</sup>.

Ebbene: la mancanza di pensiero che Arendt registrava in Eichmann era testimoniata proprio dall'uso che l'imputato faceva della parola:

Cliché, frasi premasticate, aderenza alle convenzioni, codici standardizzati di espressione e di comportamento, tutto questo ha la funzione di proteggerci dalla realtà, ossia dall'invito a pensare che costantemente ci proviene da ogni evento e da ogni fatto della nostra esistenza. Se rispondestimo sempre a questo invito, dovremmo presto alzare bandiera bianca. Ma il problema, con Eichmann, è che egli nemmeno udiva questo invito<sup>20</sup>.

Arendt è lucidamente consapevole del fatto che non si tratta certo di annullare le abitudini o gli schemi tradizionali del linguaggio, senza i quali il nostro stesso vivere quotidiano si trasformerebbe in una fatica improba, costretti, come saremmo, a ripensare ogni volta *dall'inizio* ogni nostra reazione, ogni nostro comportamento; il che ci farebbe piombare in una dimensione patologica, dal momento che è per una legge assolutamente fisiologica, comune ad ogni essere vivente, che tendiamo ad ottenere il maggior risultato con il minor dispendio possibile di energia.

Si tratta piuttosto di capire non solo che l'agire umano ha ben poco a che fare con l'automatismo del re-

<sup>19</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 84.

<sup>20</sup> H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 138. Sono espressioni che si ripresentano nell'*Introduzione* della stessa Arendt a *La vita della mente*, cit., p. 85.

*agire*, ma anche che esso, pur non coincidendo con *il* pensare *tout court*, tuttavia senza il pensare non si dà. Perché l'agire possa anche soltanto coltivare l'ambizione di dirsi *umano*, non può escludere quella forma fondamentale di pensare, senza la quale nessun agire e nessuna parola può dirsi responsabile, perciò *umana*. Responsabile, cioè pronta ad esibire le ragioni del senso di quel che fa e dice.

In verità, ci aveva pensato già Hegel, nella *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito*, a sottolineare la disumanità di una parola che sancisce solo la latitanza del pensare: quando i pensieri si solidificano, svuotati della vitalità fluida del pensare, allora si presentano come il *noto* (*das Bekannte*) che, proprio perché *noto*, non è *conosciuto*:

Il noto, appunto perché *noto*, non è *conosciuto*. Quando nel conoscere si presuppone alcunché come noto e lo si tollera come tale, si finisce con l'illudere volgarmente sé e gli altri; allora il sapere, senza avvertire come ciò avvenga, non fa un passo avanti, nonostante il grande e incompsto discorrere che esso fa. Senza ponderazione, il soggetto e l'oggetto ecc., Dio, la natura, l'intelletto, la sensibilità, ecc., vengon posti a fondamento come noti e come qualcosa che ha valore sicuro, e costituiscono punti fissi per l'andata e il ritorno; il movimento corre su e giù tra questi punti che restano immoti e ne sfiora soltanto la superficie<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke* [in zwanzig Bänden], auf der Grundlagen der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970 ss, 3, p. 35; trad. it. *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1972, vol. I, p. 25. Il termine *noto* contrapposto ad una conoscenza autentica viene ripreso testualmente da Arendt, che però preferisce citare Nietzsche: «Come ebbe a notare una volta Nietzsche, rientrerebbe nell'ambito dello "sviluppo della scienza dissolvere il 'noto' nell'ignoto: ma la scienza vuole fare



E il vero problema, anche per Hegel, non è costituito dai pensieri ormai solidificati e perciò morti, ma piuttosto dal non avvertire più il contrasto tra l'esser morto che li riguarda e la vitalità del pensare, di cui siamo responsabili. Un popolo è vivo finché sperimenta in sé il contrasto, e cioè finché sperimenta scissione e lacerazione: se si adegua al già dato,

cade nell'abitudine, in cui non c'è più vita, e va così incontro alla sua morte naturale. Può fare ancora molto in guerra e in pace, all'interno e all'esterno; può vegetare ancora a lungo. [...] L'interesse più grande e più alto non vive più: poiché non c'è interesse che dove c'è contrasto. [...] È ciò che chiamiamo l'abitudine. L'orologio è caricato e va avanti da sé. L'abitudine è un agire privo di contrasto, a cui non può restare che la durata formale, e in cui non ha più bisogno di farsi sentire la pienezza e la profondità del fine – un'esistenza per così dire esteriore, sensibile, che non approfondisce più le cose. Così individui, così popoli muoiono di morte naturale; e se anche questi ultimi continuano ad esistere, è un'esistenza priva d'interesse e di vita [...]<sup>22</sup>.

### III. *La parola come soglia*

Quando, dunque, la parola può dirsi *umana* e celebrare così l'essenza più vera e più intima dell'uomo? Quando essa sa farsi *soglia* che *chiama* ciò che nomina e lo fa presente, pur additandone la lontananza e caricando

l'opposto ed è ispirata dall'istinto di ridurre l'ignoto a qualcosa di noto" (*La volontà di potenza* n. 608)» (H. Arendt, *Comprensione e Politica, (Le difficoltà del comprendere)*, in *Archivio Arendt* 2. 1950-1954, a cura di Simona Forti, Feltrinelli, Milano 2003, (pp. 79-98), p. 86).

<sup>22</sup> W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, hrsg. V. G.J.P.J. Bolland, Leiden 1908, p. 100 (*Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. I, trad. it. E. Codignola-G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1981, p. 54).

dosi il dolore e la fatica di nominarlo nello struggimento della lacerazione e della distanza. Quando, cioè, null'altro indica, se non il fatto che intende chiamare ad un cammino che, o è coraggiosamente *personale* – capace, dunque, di custodire l'impegno dell'intero essere della persona –, oppure semplicemente non è.

Tanto Benjamin, quanto Heidegger sottolineano dunque la necessità di saper guardare al linguaggio dell'uomo non più e non solo secondo quella che il primo chiama "concezione borghese della lingua", e il secondo "opinione corrente", e cioè o *a*) «come espressione» – cosa che «presuppone l'idea di un'interiorità che si estrinseca» e che perciò guarda al linguaggio come ad una «esteriorità» –; o *b*) «come una fra le tante attività, nell'economia complessiva delle operazioni attraverso cui l'uomo realizza se stesso»<sup>23</sup>; o, infine, *c*) sottolineando «primieramente il [suo] carattere figurativo e simbolico»<sup>24</sup>.

Nella *poieticità* (e perciò nel potere *e-vocativo*) della parola, Heidegger cerca dunque quella «pienezza del dire, che è carattere costitutivo della parola detta [e che] si configura come una pienezza iniziante»<sup>25</sup>. Allora – egli dice – il nominare «non distribuisce nomi, non applica parole, bensì *chiama entro la parola*»:

Il nominare chiama [...e] avvicina ciò che chiama. Tale avvicinamento non significa che ciò che è chiamato sia trasferito, deposto e collocato nella cerchia dell'immediatamente presente. Certamente si tratta di un chiamare a sé, in virtù del quale quel che ancora non era stato chiamato vien fatto vicino. Solo che questo chiamare a sé è appello nella lontananza, nella quale ciò che è chiamato permane come l'ancora assente<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 29.

<sup>24</sup> Ivi, p. 30.

<sup>25</sup> Ivi, p. 31.

<sup>26</sup> Ivi, p. 34.

La bellezza, di cui parla la poesia di Barsotti, *l'alito fresco del vento, il profumo del fiore, la luce dell'alba* – per usare le stesse parole di Heidegger – «sono presenti. E tuttavia certo non cadono fra ciò che è presente ora e qui, in questa sala»<sup>27</sup>. La parola del poeta li fa presenti nella loro assenza e *ad essi chiama, essi chiamando* o, potremmo dire, *e-vocando*.

Ma perché è importante parlarne? Perché, per dirlo con Arendt, «noi umanizziamo ciò che avviene nel mondo e in noi stessi solo parlandone e, in questo parlare, impariamo a diventare umani»<sup>28</sup>. Ma – è evidente – si tratta di un parlare che, proferendosi, su questo stesso scommette e investe tutta l'umanità di cui sa farsi capace.

Allora dobbiamo chiederci: quale umanità impegna la parola, quando essa si spende non solo sulla parola stessa, ma (ed è ciò che fa Barsotti in questa poesia) sull'esser piccolo del cuore a fronte dell'universo o, addirittura, sul rischio che ogni luce di bellezza muoia *se in me non l'accolgo*?

Con *parola umana*, Barsotti parla de «la luce della bellezza». E non c'è posto per la bellezza «dove non siano riconosciuti l'ulteriorità, l'indicibile, il mistero: la bellezza evoca, non cattura, suscita, non arresta, invoca, non presume»<sup>29</sup>. Proprio la bellezza si presenta allora come la vera posta in gioco, che tutto decide dell'essere *umana* della parola.

Quale bellezza? È quasi incredibile come proprio sul tema della bellezza si rifletta integralmente quanto abbiamo sin qui detto sulla parola:

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> H. Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, R. Cortina Editore, Milano 2006, pp. 85-86.

<sup>29</sup> B. Forte, *I nomi del bello e il mistero di Dio*, lezione magistrale, tenuta nel Dipartimento di Filosofia dell'Università di Parma giovedì 26 ottobre 2006.

Spesso ridotta alla sfera dell'emozionale, dell'apprezzamento soggettivo e persino dell'arbitrio, la bellezza continua a permanere anche come luogo di un pregiudizio culturale, nel quale esaltazione e censura finiscono per congiungersi. Paradossalmente, infatti, quanto più si accresce il suo grado espositivo esteriore, il suo esercizio retorico e pubblicitario, tanto più si usura il suo valore conoscitivo, si svuota il suo contenuto simbolico, ontologico e mistico, la sua natura misterica che dona senso all'esistenza, al punto da diventare ormai del tutto inattingibile<sup>30</sup>.

Chi ha avuto la fortuna di ascoltare le meditazioni di Barsotti, sa bene quanto spesso egli si ritrovasse a citare *L'idiota* di Dostoevskij, lì dove lo scrittore proclama, per bocca del principe Myskin, che «la bellezza salverà il mondo». Ma c'è anche la domanda di Ippolit, tormentato giovane nichilista, che noi dobbiamo qui ricordare: «È vero, principe, che voi diceste un giorno che il mondo sarà salvato dalla bellezza? [...] *Quale* bellezza salverà il mondo?»<sup>31</sup>.

“Non possiamo amare che il bello”, dice S. Agostino. Ma noi viviamo in un'epoca che ha ormai separato il bene dal bello; sicché il bene è diventato roba da musi lunghi e la bellezza si è ridotta allo splendore ammiccante delle superfici.

Ma la causa di tutto questo va cercata proprio nel vincolo che lega inevitabilmente il bene e il bello alla parola e alla sua qualità *umana*. Perché la parola si fa *umana* quando non abdica dinanzi alla fatica e alla sfida di costruire spazio per l'incontro, il dialogo e l'ascolto; quando non cede alla tentazione, ormai dilagante, di tacere quanto non può essere del tutto padroneggiato, né del tutto compreso: il dolore, la morte, l'amore, la

<sup>30</sup> N. Valentini, *Cristianesimo e bellezza*, ed. Paoline, Milano 2002, p. 5.

<sup>31</sup> *L'idiota*, III, V, Sansoni, Firenze 1961 (corsivo mio).

verità, la bellezza; quando si spende instancabilmente nel tentativo di suscitare quel che Lessing definiva il *Selbstdenken*, il pensare da sé, e cioè la volontà entusiastica e determinata ad intraprendere l'avventura di una comprensione originale e personale, che vanti la ricchezza della scoperta di nuovi sensi e nuove motivazioni, fuori da ogni gabbia ideologica, fuori da appartenenze o da sedicenti verità, assunte come tali solo perché già comodamente disponibili nel loro essere preconfezionate. «Il mondo non è umano perché è fatto dagli uomini e non diventa umano perché la voce degli uomini risuona in esso, ma solo quando è divenuto oggetto di dialogo»<sup>32</sup>; quando la parola, cioè, viene spesa in vista del costruire responsabilmente quello che chiamiamo “mondo”, passando alle future generazioni il testimone della libertà del pensare che, sola, può dare luogo ad una *umanità* della parola: «*i fermenta cognitionis*, che Lessing sparse per il mondo, non miravano a comunicare conoscenze, bensì a stimolare altri a pensare da sé»<sup>33</sup>.

#### IV. *La luce oscura della bellezza*

Ma perché Barsotti impegna l'*umanità* della parola nella *luce della bellezza* e, ancor più, nello struggimento del sapere che essa *muore se in me non l'accolgo* e, allo stesso tempo, che *il mio cuore è troppo piccolo, perché io possa farlo?*

Nel 1999, Giovanni Paolo II scriveva:

La bellezza è cifra del mistero e richiamo al trascendente. È invito a gustare la vita e a sognare il futuro. Per questo la bellezza delle cose create non può appagare, e suscita quell'arcanica nostalgia di Dio che un innamorato del bello, come sant'Agostino, ha saputo interpretare con accenti ineguaglia-

<sup>32</sup> H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, cit., p. 85.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 52-53.

bili: “Tardi ti ho amato, bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti ho amato [*Confessioni* 10,27]”<sup>34</sup>.

Eppure, Agostino aveva sempre cercato ciò che è bello in tutti i modi: nel pensiero, nella vita, nella passione, nell’eros<sup>35</sup>. La bellezza che egli scopre in un dato momento della sua vita, è totalmente altra e segna la sua conversione. Il vecchio adagio, così caro al mondo, “Non è bello quel che è bello, ma è bello quel che piace”, lascia allora il posto alla scoperta del fatto che considerare bello quel che piace non può che rinchiuderci nella gabbia dei nostri stessi limiti: la bellezza non può essere catturata nell’angustia del mio sentire, non può essere misurata dal mio gusto, dal mio cuore. Quel che Agostino capisce è

che è lui che deve corrispondere alla bellezza, come l’innamorato quando arriva veramente ad innamorarsi. Quando ci si innamora veramente? Quando si capisce che è l’altro che misura te, non sei tu che misuri l’altro. Essere perduto innamorate è capire che il senso della tua vita è fuori di te. La bellezza di cui Agostino parla è la bellezza che è fuori di noi e ci raggiunge, ci tocca e ci rapisce a noi stessi<sup>36</sup>.

È la bellezza che ci costringe fuori dalle nostre sicurezze e che, pure, proprio così, in questo rapirci, in questo strapparci ai nostri limiti, lascia trasparire la sua forza e la sua luce. Questo però vuol dire che la bellezza, come

<sup>34</sup> *Lettera agli artisti*, Paoline Editoriale Libri, Milano 1999, pp. 29-30.

<sup>35</sup> A proposito del tema della bellezza in sant’Agostino e san Tommaso, cfr. le bellissime pagine di B. Forte, *Bellezza splendore del vero. La rivelazione della bellezza che salva*, in [a cura di] N. Valentini, *Cristianesimo e bellezza: tra Oriente ed Occidente*, cit., pp. 60 e sgg. Sono pagine, queste di B. Forte, cui sono debitrice per buona parte delle riflessioni che seguono.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 60.

il tutto, come l'universo intero, può sì affacciarsi nel frammento, ma

non come riposo, non come pace, ma come irruzione, lampo, ferita, rapimento, estasi [...]. Il Figlio abbandonato è il più bello dei figli degli uomini; è Lui la rivelazione della bellezza [...]. Qui la bellezza non è più pace, riposo; qui è agonia, ritiro, lotta, passione. Qui la bellezza non è più possesso, dominio, visione della forma che si lascia abbracciare, catturare; qui la bellezza è trasgressione, esodo<sup>37</sup>.

A Tübingen, sulla tomba di Ernst Bloch, il grande filosofo della speranza, sono scritte queste parole: "*Denken heisst überschreiten*" – pensare è trans-gredire, andare oltre, uscire fuori. Nelle parole di Levinas: «L'amore è esodo da sé senza ritorno», il perduto abbandona all'Altro.

La bellezza può dunque turbare, inquietare, creare sgomento, proprio perché non appartiene all'ordine del dominio, del possesso o dell'armonia, bensì all'ordine dell'irruzione, della *trasgressione*, del dolore. Se la bellezza ci offre il tutto nel frammento, essa non può che mostrare, allo stesso tempo,

l'infinita fragilità del frammento. Perciò ogni esperienza di bellezza ha il sapore della malinconia. Il tutto che si rivela nel frammento ricorda inesorabilmente che quel frammento è troppo fragile; il bello ha una pesantezza e una paradossale fragilità: la pesantezza del tutto e la fragilità del frammento. A volte la tensione tra il tutto e il frammento è talmente insopportabile che l'esperienza della bellezza è una lacerazione<sup>38</sup>.

Se, infatti, la bellezza è il tralucere del tutto nel frammento, essa non può certo escludere il dolore, dal momento che, nella luce della bellezza, si manifesta ine-

<sup>37</sup> Ivi, p. 63.

<sup>38</sup> Ivi, p. 66.

sorabilmente la fragilità del frammento. Perché – come scrive Cristina Campo ne *La tigre assenza* – accettare la bellezza è accettare una morte, la fine del vecchio, una difficile nuova vita.

Non è cosa facile, dunque, accettare la bellezza: essa «denuncia la fragilità della vita, la caducità del tempo, anche nella più bella delle esperienze, il vertice delle esperienze, l'amore»<sup>39</sup>. La nostra vita sarà bella, dunque, non nella misura in cui avremo dominato molto, posseduto molto, costruito molte armonie, ma nella misura in cui ci saremo lasciati lacerare dalla bellezza, accettando lo “scricchiolio” delle nostre fragilità sotto il suo peso riflesso nel frammento che siamo.

Allo stesso modo, la nostra parola sarà *umana*, se avremo fatta nostra la responsabilità di un *e-vocare* che, mentre addita la profondità, sancisce inesorabilmente, non solo il rischio della superficie ma, ancor più, l'evidenza del doversi dire nient'altro che *soglia*, in vista di un cammino che, pur potendo essere additato – a questo serve la *soglia* –, tuttavia non può che essere consegnato alla generosità dell'impegno personale: nessuno potrà mai pensare al mio posto; chiunque, invece, può anche dire le stesse parole che dico, senza con ciò impegnare neanche una briciola di pensare o di sentire.

È questa, ad esempio, la tristissima esperienza che ogni insegnante fa, quando si trova dinanzi a studenti che, anziché usare le parole come occasione per vivere l'avventura del pensare, le trasformano in schermo da usare contro il pensare stesso. Le parole, allora, si riducono a mezzo, volto ad escludere la stessa attività del pensare, ad affrancarsi dalla fatica che esso implica, sicché esse null'altro esprimono se non la latitanza del pensare. Ed è, d'altra parte, un'arezza che conobbe lo stesso Platone alla corte siracusana del tiranno Dionisio: aveva tentato di comunicargli il suo pensiero e quegli,

<sup>39</sup> *Ibidem*.



alzatosi, si era prontamente recato al tavolo, per ridurre in poche, sintetiche *informazioni annotate*, quanto il filosofo gli aveva detto. Così Platone capì che Dionisio non aveva compreso proprio nulla di una posizione di pensiero – quella propriamente platonica –, che intendeva additare la vita stessa del pensare<sup>40</sup>.

È, infine, ciò che motivava l'ansia con cui spesso, alla fine della celebrazione della S. Messa, don Divo ci chiedeva se davvero avevamo *realizzato quel che avevamo detto*: nella preghiera di introduzione al *Sanctus*, avevamo proclamato per bocca del sacerdote che avremmo cantato insieme agli Angeli e ai Santi. Ma noi avevamo *davvero* cantato con gli Angeli e i Santi?

#### V. Parola e bellezza

Tra le quattro preghiere che segnano la vita di ogni consacrato nella Comunità da lui fondata, don Barsotti ha posto *Le lodi di Dio Altissimo* di san Francesco.

Da che cosa nasce la straordinaria bellezza di questa preghiera? Dal fatto che essa mette insieme tante cosiddette “belle espressioni” o, piuttosto, dallo spessore di senso che ad esse Francesco affida e che si lascia scorgere lungo un riverbero di vertiginosa profondità? Cosa sentiva, cosa provava, cosa pensava, cosa voleva affidare a delle povere parole *umane* Francesco, quando diceva a Dio: «Tu sei il Bene, tutto il Bene, il sommo Bene [...]. Tu sei ogni sufficiente ricchezza, tu sei Bellezza...»?

La bellezza evocata da Francesco, «proprio in quanto riverbero della radicalità evangelica», si fa «evento di profezia e compassione, mostrando, lungo il cammino di santità, come sia possibile un'esistenza trasfigurata dalla luce di comunione che proviene dal Cristo»<sup>41</sup>.

Va letto in questa prospettiva quanto scrive Pavel

<sup>40</sup> Cfr. Platone, *Lettera VII*.

<sup>41</sup> N. Valentini, *Cristianesimo e bellezza*, cit., p. 18.

Florenskij (il “Leonardo da Vinci russo”, sacerdote morto martire della ferocia staliniana), uno di quei pensatori russi che, insieme a Vladimir Soloviev e Nikolaj Berdjaev, erano tanto cari a Barsotti<sup>42</sup>. Commentando Mt 5, 16 – “Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al Padre vostro che è nei cieli” –, egli osserva che l’aggettivo che viene tradotto con *buone* è in realtà il greco *kalà*, *belle*<sup>43</sup>: esso indica dunque non un senso filantropico e moralistico ma, piuttosto, il lasciar risplendere «la luce che brilla nel profondo e che può sgorgare solo da una vita animata dalla fede nel Cristo morto e risorto»<sup>44</sup>. La via della bellezza si fa allora luogo del misterioso incontro del tempo e dell’eternità.

Ma Francesco è anche l’autore del *Cantico delle creature*. Com’è stato osservato, «gli indubbi richiami biblici presenti nel *Cantico* e, in particolare, quello al 148° salmo, confermano che il “cum” introduttivo alla lode delle creature (*Laudato sie, mi’ Signore, cum tucte le tue creature*) e il “per” presente nelle successive lodi (*per sora Luna e le stelle [...] per frate Vento [...] per aere e nubilio [...]*) contraddistinguono un inno che giunge a Dio attraverso le creature e ad opera di esse»<sup>45</sup>. Non bisogna dimenticare, infatti, che lo stesso *Cantico*, che pure sottolinea la necessità di lodare l’Altissimo, nota che *nullo homo ène dignu Te mentovare*; come se, nella consapevolezza dell’infinita fragilità umana, pur di vive-

<sup>42</sup> Al pensiero russo Barsotti ha dedicato molti suoi scritti, tra cui il volume *Cristianesimo russo*, LEF, Firenze 1948.

<sup>43</sup> P. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 1999, p. 50.

<sup>44</sup> E. Bianchi, Editoriale a *La bellezza*, in *Parola. Spirito e vita* 44 (2001), p. 4.

<sup>45</sup> P. Stefani, *La via simbolica della bellezza. Dalla Bibbia all’arte e dall’arte alla Bibbia*, in N. Valentini (a cura di), *op. cit.*, p. 31.

re l'unico atto capace di celebrare la profonda dignità di un compito, cui Dio chiama ogni creatura – lodare l'Altissimo –, Francesco chiedesse aiuto e sostegno alle creature, dal momento che – come dice S. Weil – «la bellezza del creato è il sorriso di tenerezza che Cristo rivolge a noi tramite la materia. Egli è realmente presente nella bellezza dell'universo»<sup>46</sup>. Allora: «Se io uomo indegno non posso lodare Dio con le mie forze, invio tutte le creature alla corte celeste e ordino loro di lodare Dio per me con tutta la loro sapienza, con tutto il loro amore, con tutta la loro bellezza [...]»<sup>47</sup>.

Chi è stato presente alle meditazioni di Barsotti, sa bene quanto accorato era spesso il richiamo rivolto agli astanti a elevare a Dio, attraverso le creature, una lode che, facendo del creato uno strumento di lode all'Altissimo, si trasformasse in un anticipo della pienezza della redenzione, dal momento che «la creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio [...] e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione [...]». Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto» (Rm 8, 19-22). Indicando la finestra, allora Barsotti diceva: «Quell'albero, quel pezzetto di cielo, il prato e il vento, aspettano di essere salvati da te, attraverso uno sguardo che restituisca loro il senso profondo del loro essere creature del Dio Altissimo».

Ma qui, nei versi di questa poesia che leggiamo, c'è qualcosa che va ancora oltre: non c'è solo il chiamare le creature alla lode, né solo il chiamare gli uomini ad assolvere quell'unico compito, nel quale soltanto risiede la pienezza della loro dignità. Né, ancora, c'è solo lo strugimento di chi, insieme alla propria fragilità, avverte tuttavia la necessità di accogliere quella luce di bellezza che

<sup>46</sup> S. Weil, *L'attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1972, p. 125.

<sup>47</sup> C. Paolazzi, *Il Cantico di frate Sole*, Marietti, Genova 1992, pp. 67-68.

inevitabilmente renderà ancora più dolorosa e lacerante quella fragilità che lo riguarda in proprio.

C'è anche la consapevolezza profonda di una responsabilità grandissima, che solo all'uomo compete: *sento che muore ogni luce di bellezza, se in me non l'accolgo*; c'è l'avvertenza dolorosa del fatto che *va perduto per sempre come non fosse mai nato quello che rifiutava la vita*. E c'è poi quel fermarsi a chiedere:

*Ma come le innumeri forme –  
l'alito fresco del vento, il profumo  
del fiore, la luce dell'alba  
potranno in me rimanere  
intatte per sempre?*

Questa strofa sembra segnare una battuta d'arresto nella poesia, un momento frammezzo, che evidenzia in realtà non *un tempo* da misurare con i minuti, con le ore o i giorni, bensì *un luogo*, in cui imparare a stare, sobbarcandosi con generosità la fatica infinita di sapere che non basta porre quella domanda una sola volta: bisogna porla ogni volta, ogni momento, perché solo così riusciremo a trasformare in momenti di vita e di eternità i mille poveri istanti della nostra esistenza. Ricordo bene come, durante una meditazione, don Divo chiese a suor Irma se, mentre faceva le fotocopie – un servizio che le era stato chiesto quella mattina –, si fosse ricordata di *farle insieme a nostro Signore...*

#### VI. *Una domanda incessante*

È una domanda che chiede di essere posta incessantemente: *come?*. Non solo perché è proprio questa domanda – *come le innumeri forme [...] potranno in me rimanere intatte per sempre?* – che si fa prova e segno di una fede viva, ma soprattutto perché la risposta, pur essendo già data – perfettamente leggibile nelle due ulti-

me strofe –, tuttavia non è né una risposta che si possa dare una volta per tutte – calati come siamo nel fluire incessante del tempo –, né una risposta che possa disporre delle parole di altri, per assicurarsi la genuina attualità del suo essere pienamente vissuta. La risposta esige una vigilanza nella fede, una vitalità della comunione con gli uomini e i Santi, che in verità implica un cammino e un impegno tanto incessante, quanto assolutamente personale:

*E sento tuttavia che m'incalza  
e mi sforza ogni cosa  
che in me vuol sottrarsi alla morte  
Ma più l'uomo*

*Certo, i poeti:  
vengono dalle contrade più remote  
bussano caparbi, senza darsi per vinti,  
chiedono di potermi parlare*

*E i santi:  
vivono essi nell'inaccessibile silenzio di Dio,  
eppure non hanno lasciato la terra*

*Chiedono tutti ospitalità nel tuo cuore  
E tutto vuol vivere in te perché di tutto tu viva.*

Se ogni cosa che vuol sottrarsi alla morte *m'incalza e mi sforza*, ogni cosa si rivela allora appello di Dio al mio povero cuore, perché impari a dilatarsi, a farsi capace, anzi *capiente*, sì da potere ricevere il dono che incessantemente Egli mi offre. E non solo le cose; ma anche i poeti, coloro che, tentando l'avventura di una parola *umana*, riconsegnano all'uomo, *venendo dalle contrade più remote e bussando caparbi*, il compito di un ascolto che sfida gli angusti orizzonti del nostro cuore.

E poi i Santi che, conoscendo ormai la pienezza della parola *nell'inaccessibile silenzio di Dio*, pure *non hanno lasciato la terra*. E tutti chiedono ospitalità, tutto attende

di poter vivere nella tua carne e nell'irripetibilità della tua esistenza quel che Barsotti chiamava *il prolungamento dell'Incarnazione*.

Chi è stato vicino a Barsotti, sa bene quante ore dedicava allo studio: assetato di testi, sapeva far suo ogni messaggio poetico, filosofico, teologico, illuminandolo con il vigore della sua fede, con la sua passione intellettuale, con la libertà del suo spirito. Dell'accoglienza, di cui questa sua poesia si fa parola, certamente egli ha saputo essere segno vivo e autorevole, perché capace di coerente adesione.

Certo, potremmo chiederci: è Barsotti che ha saputo esprimere nei versi di una delicatissima poesia quanto pensatori di ogni provenienza hanno saputo rilevare, guardando alla condizione umana e alla parola, che di essa è prerogativa specifica e segno vivo? O sono i molti studi, di cui Barsotti si alimentava, a farsi materia che egli sostanziasse e illuminava con la sua riflessione?

Ma l'una cosa non implica forse l'altra?

La risposta più giusta va forse cercata in un'altra domanda: non è proprio questo il messaggio fondamentale di una parola che non intende sottrarsi all'avventura faticosissima e inevitabilmente personale, del tutto personale, di fare spazio alla bellezza?

Se ci pensiamo un attimo, l'appunto potrebbe anche valere per questa mia riflessione: mi si potrebbe dire che ho potuto scorgere, nei versi di questa poesia, quanto ho cercato di dire, solo perché in qualche modo lo sapevo già, a causa della mia professione e dei miei studi.

Ma questo toglie forse qualcosa all'intensità e alla grandezza di questi pochi versi? Semmai, accresce la nostra responsabilità dinanzi ad una parola, che è appello accorato a saperci portare all'altezza del compito che ad ogni essere umano è affidato: il sapere scorgere quanto ci è stato donato e che, senza la nostra accoglienza, rischia di non essere. È la responsabilità di procurarsi occhi capaci di vedere, orecchie capaci di ascoltare,

parole capaci di additare profondità; perché solo così è possibile vivere quell'ospitalità del cuore di cui questa poesia parla.

La voglia di controllare tutto, di dominare e possedere cose ed eventi, dunque – con una sola espressione – la paura di morire rischia di non farci vivere, quando invece siamo chiamati ad una vita che, proprio perché sfida la nostra fragilità, su questa stessa si fonda, sancendone l'estrema dignità. È la dignità dell'essere figli di Dio, riconoscendosi tali proprio nella fragilità del nostro essere. È il Mistero di un Dio che si fa uomo, perché la fragilità dell'essere umano possa accogliere la bellezza dell'intero universo: *tutto vuol vivere in te perché di tutto tu viva.*

Caltanissetta, 12 novembre 2010





## IL LUOGO DELL'ETERNO, IL TEMPO DEL CERCARE

### I. *Un errore di fondo*

Tra gli aspetti che caratterizzano la nostra cultura occidentale, ce n'è uno in particolare che Barsotti era solito sottolineare e che considerava origine di gravi fraintendimenti: guardiamo il mondo, la natura, l'universo intero *con occhi greci* e, perciò, li consideriamo ordinati secondo leggi eterne, immanenti e inalterabili. Il concetto greco di *ananke*, la necessità che regola ed ordina il movimento degli astri e dei pianeti, non rimanda che a se stesso e induce a considerare le leggi della natura come inscritte nella natura stessa; sicché all'uomo non rimarrebbe altro da fare che sforzarsi di conoscere e ricostruire i processi e i meccanismi che quelle leggi assicurano. D'altra parte, se le leggi così – e cioè garantendo il darsi di un tutto *necessariamente* ben ordinato – assicurano la possibilità della conoscenza, quest'ultima, una volta attuata, non farebbe che esplicitare la verità di quelle leggi, che verrebbero così confermate (*verificate*, fatte vere) nella loro necessità proprio dal fatto che, grazie ad esse, il conoscere è possibile; lo è talmente, da potersi dire *scienza*.

Una concezione siffatta, ancorché funzionale al processo conoscitivo, rischia tuttavia di farci dimenticare che quell'ordine, quelle leggi sono stati *creati*: presi dallo sforzo di conoscere i meccanismi della natura, dimentichiamo di occuparci anche «della volontà di Dio che regola la natura»<sup>1</sup>.

Preoccupati delle cose e dei luoghi, ancor più del tempo che noi stessi siamo, «nella civiltà tecnica, noi

<sup>1</sup> A.J. Heschel, *Il Sabato*, Garzanti, Milano 2001, p. 145.

consumiamo il tempo per guadagnare lo spazio»<sup>2</sup>, perché il tempo, considerato come strumento, volto solo alla conquista dello spazio e al dominio delle cose, ci terrorizza. Interpretato solo in funzione dello spazio, il tempo, infatti, non può che apparire come un continuo perire, quando invece esso è la condizione stessa di un continuo essere creato: «il tempo ha avuto origine con l'inizio della creazione e prosegue come creazione continua»<sup>3</sup>.

*Guardiamo alla creazione con gli occhi dei Greci e perciò la vediamo retta e stabile su leggi inalterabili, quando invece precipiteremmo tutti nel nulla, se Dio togliesse la Sua mano creatrice, che dona vita ad ogni essere* – soleva ripetere Barsotti. Così, convinti che il problema sia resistere all'incessante flusso del tempo, ci prostriamo dinanzi alla dittatura delle cose nello spazio, dal cui angolo di visuale il tempo non può che mostrarsi solo evanescenza<sup>4</sup>. Ma evanescenti, in realtà, sono le cose *nel* tempo e noi dovremmo imparare a guardare al tempo non in funzione di risultati nello spazio, ma come alla possibilità di «assistere all'eterna meraviglia della creazione del mondo», per potere «sentire in ciò che è dato la presenza del Donatore»; per potere scoprire un mondo che, grazie al tempo, si fa «mondo che procede attraverso Dio, realizzazione di un disegno infinito; non una cosa in sé, ma per Dio»<sup>5</sup>.

Se si guarda alla Bibbia non come ad un libro di dottrina, ma come alla narrazione della storia che unisce Dio e l'uomo in un cammino d'amore e di salvezza – cosa che Barsotti sottolinea incessantemente<sup>6</sup> –, si scopre allora che «la Bibbia si interessa più del tempo che dello spa-

<sup>2</sup> Ivi, p. 7.

<sup>3</sup> Ivi, p. 125.

<sup>4</sup> Cfr. ivi, p. 126.

<sup>5</sup> Ivi, p. 129.

<sup>6</sup> Cfr. *infra*, note 31, 32, 33.

zio. Essa vede il mondo nella dimensione del tempo e dedica maggiore attenzione alle generazioni, agli eventi, che ai paesi, alle cose; si interessa più alla storia che alla geografia»<sup>7</sup>, perché non sono i luoghi, né le cose a dare significato a un momento, ma «è il momento che conferisce significato alle cose»<sup>8</sup>. Senza il tempo, il mondo sarebbe privo di ogni possibilità di rinnovamento.

## II. *Il luogo perduto*

Una pagina del Vangelo di Giovanni ci permette di approfondire il tema, seguendo le tracce delle meditazioni tenute da Barsotti in occasione di un ritiro nel gennaio del 1982 e, nello specifico, durante l'omelia domenicale. È la pagina in cui si racconta di Giovanni Battista che vede *passare* Gesù. Fissa il suo sguardo su di Lui e dice: «Ecco l'agnello di Dio». Con Giovanni ci sono i suoi discepoli; due di essi, udite le sue parole, si mettono a *seguire* Gesù. E Gesù si gira verso di loro e domanda: «Che cercate?». La risposta che viene data ad una domanda così precisa e diretta può suonare strana: si presenta, infatti come un'ulteriore domanda: «Maestro, *dove* stai?». E Gesù: «Venite e vedete!».

Cercano *un luogo* i due, un luogo in cui sostare con Gesù; con quello stesso Gesù che, a chi gli dichiara la voglia di seguirLo dovunque Egli andrà, dirà che il Figlio dell'Uomo non ha dove poggiare il capo. Persino «le volpi hanno una tana e gli uccelli un nido (*Luca*, 9, 58)» dove rifugiarsi, ma non il Figlio dell'Uomo.

Gesù, dunque, sa bene ciò che è caro e prezioso per ogni essere umano e persino per ogni essere vivente: potere disporre di un luogo in cui sostare e, finalmente, posare il capo.

Cercano un luogo in cui sostare gli uomini, tutti gli

<sup>7</sup> J. Heschel, *Il Sabato*, cit., p. 11.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

uomini, fin da quando in un luogo – che luogo in senso spazio-temporale in verità non era – fu Dio stesso a proferire quella domanda: «Dove sei?». E la rivolse ad Adamo, dopo che questi ebbe mangiato il frutto proibito. E Adamo, ormai fuori dal luogo nel quale *passeggiava* con Dio condividendo il Suo tempo, rispose dicendo non il “dove” segnato dalla contemporaneità con Dio – luogo ormai perduto –, ma quel che era successo, quel che aveva fatto, quel che ora provava; rispose, cioè, compitando la prima narrazione: «Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto» (*Gn*, 3, 9-10).

A Dio, che gli chiede del *suo* luogo, Adamo, ormai privo di esso, risponde elencando una successione di momenti, scanditi da emozioni e sentimenti, e inserendo nel filo di una – sia pur breve – narrazione gli eventi che segnano l’inizio della sua storia. La perdita di quel luogo, infatti, secondo la teologia ebraica segna l’inizio del tempo<sup>9</sup>.

Così il libro della *Genesi* narra la perdita del luogo, che per l’uomo Dio stesso aveva preparato, e l’inizio del tempo proprio della vita umana, che è sì tutto un *passare*, un andare errando, ma è anche il trovarsi coperti da una tunica, un vestito che Dio stesso ha fatto («il Signore Dio fece all’uomo e alla donna tuniche di pelle e li vestì», *Gn* 3, 21). Un vestito: una sorta di luogo mobile, che fa tutt’uno con il transitare incessante dell’uomo, con la successione infinita dei momenti e dei luoghi segnati dal suo *passare*; metafora evidente, certo, di quella perdita originaria, eppure simbolo innegabile, segno indelebile della tenerezza infinita del Creatore, quasi icona del Suo sguardo e, insieme, della nostalgia struggente di esso.

Da quel momento l’uomo cerca un luogo in cui sostare, pur sapendo che l’essistere tutto è, tranne che sostare.

<sup>9</sup> Cfr. *supra*, nota 3.

Ma appunto per questo cerca incessantemente un luogo; un luogo che sia *il suo* e non la mera successione di luoghi, istanti e momenti, attraverso i quali si snocciola il suo incessante transitare: terrorizzato dal tempo, piuttosto che affrontarlo, cerca rifugio nei luoghi e nel fascino delle cose, riconoscendo realtà innanzitutto a quel che i sensi gli presentano, a quel che gli occhi percepiscono e le dita toccano.

### III. *E la filosofia?*

Prima di inoltrarci nella lettura della prospettiva barsottiana, vediamo di capire quale ruolo svolga la filosofia dal punto di vista della questione che qui interessa.

Scopriamo allora che la filosofia nasce proprio così, e cioè come tensione e ricerca del luogo dell'Eterno: *philosophia*, *philia* della *sophia*, amore della Sapienza.

Se guardiamo all'intero percorso filosofico da questo punto di vista, infatti, possiamo leggerci in fondo la continua ricerca di una dimensione che permetta all'uomo di non perdersi nell'infinita molteplicità delle cose, in un errare privo di orientamento, intimamente logorato da una condizione che l'uomo innanzitutto patisce e che è la condizione temporale, il transitare tipico di ogni vita. Per padroneggiare il tempo – quello che appare come il tiranno e il distruttore della *realtà* (che, non a caso, è parola che viene dal latino *res*)<sup>10</sup> –, e cioè per impadro-

<sup>10</sup> Può essere interessante, a questo proposito, sottolineare con Heschel, il fatto che «nell'ebraico biblico non esiste un equivalente della parola "cosa". La parola *davar*, che nell'ebraico posteriore è venuta a indicare la cosa, nell'ebraico biblico significa: discorso, parola, messaggio, resoconto, notizia, consiglio, richiesta, promessa, decisione, sentenza, tema, storia, detto, espressione, affare, occupazione, atti, buone azioni, eventi, modo, maniera, ragione, causa: non significa mai "cosa". È un segno di povertà linguistica o non piuttosto l'indizio di una visio-

nirsi del segreto stesso della vita, al filosofo non rimane che tentare di tirarsi fuori dal tempo, di sottrarsi alla dispersione e alla molteplicità dell'apparenza mettendosi alla ricerca dell'Uno e, con esso, del senso di tutto.

Quel che fa di Talete il primo filosofo della storia dell'Occidente è il fatto che, affermando che l'acqua è l'origine di tutte le cose, che "tutto è acqua", non ha detto "la terra deriva dall'acqua" – nel qual caso avremmo soltanto un'ipotesi scientifica, per di più falsa<sup>11</sup> –, ma ha piuttosto tentato di portare ad espressione la sua tensione di ricerca di un *punto fermo* capace, permanendo nel fluire incessante di ogni cosa, di costituirsi nucleo

ne del mondo non distorta, cioè del non identificare la realtà (derivata dalla parola latina *res*, cosa) con il mondo delle cose?» (J. Heschel, *Il Sabato*, cit., p. 11).

<sup>11</sup> È, questa, la lettura che Nietzsche dà dell'inizio taletiano della filosofia: «Quando Talete dice "tutto è acqua", l'uomo si scuote, cessa di procedere a tastonari e di strisciare come un verme nel campo delle scienze particolari, *ha un presentimento della soluzione suprema delle cose*, e attraverso questo presentimento supera il pregiudizio comune dei gradi inferiori della conoscenza. Il filosofo cerca di far risuonare in sé l'armonia totale del mondo e di esprimere fuori di sé questa armonia in concetti [...]. Ciò che per il poeta drammatico è il verso, per il filosofo è il pensiero dialettico: il filosofo si attacca ad esso, per trattenere il proprio incantesimo, *per pietrificarlo*. E come per il poeta drammatico parola e verso non sono altro che *un balbettamento in una lingua straniera*, per dire con questo linguaggio ciò che egli ha vissuto e contemplato, allo stesso modo il manifestare ogni profonda intuizione filosofica attraverso la dialettica e la riflessione scientifica costituisce bensì l'unico mezzo per comunicare ciò che è stato contemplato, ma anche un mezzo misero, e in fondo un *traduzione metaforica*, completamente infedele, in una sfera e in un linguaggio differenti. Così Talete contemplò l'unità di ciò che è, e quando volle comunicare la sua intuizione, parlò dell'acqua» (F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, in *Opere*, a cura di G. Colli ed M. Montanari, vol. III, tomo II, Milano 1980, pp. 284-285; corsivo mio).

germinativo di un senso che, abbracciando tutto in unità, permettesse all'uomo e al suo cercare, di *sostare*, di prender fiato: la possibilità di riferire ogni cosa all'*elemento-acqua* garantiva, infatti, all'infinità dei molti quanto meno la sicurezza di una relazione possibile. Con Talete nasce la relazione uno-molti, la *misura* dunque, a proposito della quale Hegel, definendola "la prima idea dell'essenza", dirà che non a caso in essa i popoli antichi riconoscevano un che di divino<sup>12</sup>.

Eppure, così facendo, lungi dall'aver conquistato un luogo in cui *sostare*, Talete inaugura nient'altro che un percorso di incessante ricerca.

Situazione ben strana quella di ogni filosofo: cerca la sicurezza di una dimora in un sapere garantito e legittimo, mentre testimonia ed incarna nient'altro che il coraggio di un cammino che non riesce ad acquietarsi. Cerca l'Eterno, e lo cerca tentando la sapienza secondo il sapere, e perciò in vista di un sapere talmente sistematico e sicuro, da potersi dire *scienza*; di fatto, finisce con il consegnare al tempo la stessa filosofia, tracciandone la storia nelle singole, determinate prospettive filosofiche.

Al cosiddetto senso comune il filosofo si presenta come un personaggio quanto meno bizzarro: intento a cercare l'Eterno e il vero, piuttosto che lasciarsi andare al fluire delle occupazioni terrene, tende a *dis-trarsi*, a trarsi fuori; sicché Talete lo si racconta con il naso all'insù, talmente preso dal guardare il cielo, che cadde in un fosso, suscitando l'ilarità di una servetta tracia; una povera donna che, certo, non avrebbe mai potuto competere, quanto a sapere, con un uomo come Talete – che gli antichi annoveravano fra i sette saggi dell'Antichità –; eppure capace, lei sì, di scorgere un fosso e di evitare di caderci dentro.

<sup>12</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Werke 5*, p. 390; trad. it. di A. Moni, *Scienza della Logica*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 369.

È, in fondo, la stessa sorte che una certa lettura riserva a Platone: troppo intento a contemplare le idee perfette ed immutabili nella verità del loro essere, non gli sarebbe rimasto altro che assegnare al piano della generazione e dell'esistenza il non-essere. Così, ciò che nasce e sempre diviene, non è mai; e solo ciò che non nasce e mai diviene, è sempre. Non siamo soliti definire *platonico* tutto ciò che non ha nessuna speranza di incidere seriamente nella realtà di ogni giorno? Preoccupato di trovare l'Eterno, Platone avrebbe perduto del tutto il mondo di quaggiù.

In verità, è sufficiente leggere anche solo uno dei dialoghi platonici (il *Timeo* ad es.), per accorgersi di quanto sia struggente in Platone il desiderio di guadagnare un senso a ciò che pare non averne alcuno – il divenire di ogni esistenza –, dal momento che non è possibile affidarlo ad un'espressione salda e veritiera (che si addice solo a ciò che non muta, alle idee dunque), ma, tutt'al più, all'opinione, alla *doxa*, l'unico dire capace di mutare esso stesso insieme a ciò che dice, e perciò fragile e inaffidabile come la stessa esistenza che esso tenta di esprimere. Da qui la critica di Aristotele, che accusa Platone di non avere certo assicurato il sapere, ma di avere semplicemente raddoppiato il mondo di quaggiù, proiettandolo in una dimensione sicura ed eterna, solo perché fittizia e inesistente.

Perciò con Aristotele nasce la scienza con le sue leggi ben ferme, i suoi generi e le sue specie, le sue cause e i suoi principi ben determinati, in modo da assicurare legittimità al conoscere, finalmente chiuso nel recinto delle sue leggi; leggi necessarie, perché capaci di garantire il possibile, riservando al pensare la dimensione dell'atto che, nella sua perfezione, coinciderebbe con Dio stesso.

Da quel momento in poi, il conoscere scientifico prenderà la sua strada, interessato a cercare strumenti e mezzi che possano assicurare all'uomo il controllo della



natura e la previsione – per quanto possibile – degli eventi; mentre il pensare, pur continuando a coltivare il piano proprio della libertà e della dignità dell'uomo (quello che Kant definirà come *il regno dei fini*), sarà progressivamente relegato in una dimensione *metafisica*, e cioè – così viene intesa ancora oggi – di fatto *in-utile*, non utile, ovvero non strumentalizzabile e perciò di scarso interesse per uomini sempre più inebriati dalle conquiste delle scienze, volte ad assicurare il dominio delle cose nello spazio.

#### IV. *Il tempo, le cose, la storia*

Quale sia il risultato di questo processo lo si intende facilmente: è sufficiente guardare alla situazione odierna, per renderci conto di cosa accada quando, presi dalla preoccupazione di produrre mezzi sempre più sofisticati, sempre più efficienti, si perde di vista ogni fine e si sollevano i mezzi stessi e la produzione di essi al rango di fine. Produciamo mezzi allo scopo di...produrre altri mezzi. Bisogna produrre di più, per...produrre di più. Perfino premi Nobel per l'economia, quali J. Nesh e Amartya Sen – non dei moralisti, dunque; nemmeno dei filosofi o dei teologi! – già un bel po' di anni fa hanno sentito l'urgenza di ricordarci che è la persona umana che va messa al primo posto, non l'economia; che mettere al primo posto l'economia è il miglior modo per distruggerla, perché la sua natura è quella di servire la persona umana, non di essere servita, di essere e di produrre mezzi, non di costituire il fine stesso dell'uomo: "Volete mettere l'economia al primo posto? Non mettetela al primo posto. Potrà andar bene all'inizio ma, alla lunga, crollerà e, con essa, tutto il sistema così concepito".

È lo scenario dei nostri giorni: abbiamo dovuto imparare in gran fretta termini, che fino a poco tempo fa ci erano del tutto sconosciuti, come *Bund* tedeschi, *default*, *spread*. Se prima ci alzavamo chiedendoci se c'era il sole

o la pioggia, oggi ci svegliamo con l'ansia di controllare se lo *spread* è salito ancora. Ma la cosa più grave è che subiamo tutto questo come se si trattasse di un destino fatale, cui è impossibile sottrarsi, se non nel più assoluto rispetto delle *leggi del mercato*. Già: le leggi del mercato! Ad esse si fa continuamente appello, come se fossero leggi ultraterrene o, quanto meno, indiscutibili al pari della legge di gravità; tali, in ogni caso, che vanno rispettate ed ossequiate, costi quel che costi.

Eppure: non le hanno fatte gli uomini le leggi del mercato? E perché mai non si può neanche prendere in considerazione la possibilità di cambiarle? Il problema è che, nel produrre mezzi, l'uomo si inebria di potere a tal punto, da dimenticare la sua finitezza e la sua mortalità, il suo *passare*; e non si accorge nemmeno che, da signore capace di porre regole e leggi, fa presto a trasformarsi in schiavo di ciò che egli stesso ha concepito, stabilito e prodotto.

Già i Greci avevano ben chiaro che solo come *genere* l'uomo può dirsi immortale, e cioè solo se considerato all'interno della natura; ma i singoli uomini rimangono mortali e la storia, che ne narra gli avvenimenti (fatti ormai definitivamente accaduti e, perciò, tali che niente può più operare l'uomo su di essi), è ancor meno vicina alla scienza che la poesia: quest'ultima, infatti, riguardando pur sempre il possibile, è più vicina all'universale<sup>13</sup>, mentre la storia non può che riguardare l'evento singolo e extra-ordinario. Anzi: mortali sono *solo* gli uomini, perché gli animali esistono solo come rappresentanti di una specie, non come individui, e dire '*i mortali*' per i Greci era lo stesso che dire '*gli uomini*'. Così,

incastonata in un cosmo, in cui tutto era immortale, la mortalità divenne il marchio distintivo dell'esistenza umana. [...].

<sup>13</sup> È quanto sostiene Aristotele nella *Poetica*.

Quando, nel famoso coro di Antigone, Sofocle dice che nulla può ispirare terrore quanto l'uomo, illustra la sua affermazione evocando le premeditate attività umane che fanno violenza alla natura, in quanto turbano l'eterna quiete dell'essere-per-sempre, il quale (in assenza dei mortali) resta immobile o si muove sempre racchiuso in se stesso<sup>14</sup>.

E non solo l'uomo, ma anche tutto ciò che deve la sua esistenza all'uomo – opere, fatti, parole – «è perituro, quasi contagiato dalla mortalità del suo autore»<sup>15</sup>.

Per questo nasce il racconto storico. Erodoto, *pater historiae* secondo Cicerone, scrivendo le sue *Guerre persiane*, dichiara già nelle prime frasi lo scopo che lo anima: salvare quegli eventi dall'oblio che li rende labili. Ma anche in questo caso, in verità, sebbene la parola – e la parola scritta – sia capace di evocare eventi e di alimentare così memoria, tuttavia lo stesso raccontare è segno di un '*ancora*' solo perché evoca un '*non più*', fatti ed eventi ormai lontani, *passati*. E quando si dice che il passato non è mai del tutto passato, anzi non passa mai, quel che s'intende è che noi siamo fatti di quel passato, noi stessi siamo quel passato...noi che, intanto, *passiamo*.

L'Idealismo tedesco ha cercato di inchiodare l'eternità a questo divenire incessante che è proprio della vita, concependo lo stesso divenire – quello propriamente temporale – come luogo proprio della manifestazione dell'Assoluto e conseguendo però nient'altro che un immanentismo panteista, che rischia di non lasciare nessuno spazio all'individualità.

Tuttavia, l'Idealismo ha avuto il grande merito di portare l'attenzione sulla storicità propria dell'essere umano, aprendo la strada a quel pensiero contempora-

<sup>14</sup> H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 71.

<sup>15</sup> Ivi, p. 72.

neo, che ha dedicato buona parte delle sue energie a distinguere il piano caratterizzato dalla domanda ‘*che cosa?*’ – ‘*τί ἐστί;*’, domanda tipica della filosofia greca, intenta a fissare essenze per far risiedere in esse la verità – dal piano della domanda ‘*chi?*’, interessato piuttosto a sottolineare che l’identità di ogni uomo può essere colta soltanto sul piano della narrazione. È la narrazione che, pazientemente, amorevolmente costruisce figure e sensi, infilando come nel filo di una collana i grani degli avvenimenti significativi che caratterizzano ogni esistenza, sottolineandone la singolarità irripetibile:

Ogni essere umano è un essere unico, è un esistente irripetibile che, per quanto corra disorientato nel buio mescolando gli accidenti alle sue intenzioni, non ricalca mai le medesime orme di un altro, non ripete mai il medesimo percorso, non si lascia mai dietro la medesima storia. Anche per questo le storie di vita vengono narrate e ascoltate con interesse, perché sono simili e tuttavia nuove, insostituibili e inattese, dall’inizio alla fine<sup>16</sup>.

A pensarci bene, ci si accorge che non c’è spettacolo artistico – dramma, tragedia, film, balletto – che non sia di fatto una storia, che non contenga una qualche trama di vissuto esistenziale: per questo gli uomini amano l’arte narrativa, perché riguarda un piano che, pur da tutti condiviso, rimane tuttavia sempre unico e singolare. Tutti siamo e abbiamo una storia, ma ognuno ha la sua, irripetibile e unica.

Karen Blixen, l’autrice de *La mia Africa*,

racconta una storia che le raccontavano da bambina. Un uomo, che viveva presso uno stagno, una notte fu svegliato da un gran rumore. Uscì allora nel buio e si diresse verso lo sta-

<sup>16</sup> A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 9.

gno ma, nell'oscurità, correndo in su e giù, a destra e a manca, guidato solo dal rumore, cadde e inciampò più volte. Finché trovò una falla sull'argine da cui uscivano acqua e pesci: si mise subito al lavoro per tapparla e, solo quando ebbe finito, se ne tornò a letto. La mattina dopo, affacciandosi alla finestra, vide con sorpresa che le orme dei suoi passi avevano disegnato sul terreno la figura di una cicogna.

“Quando il disegno della mia vita sarà completo, vedrò, o altri vedranno una cicogna?”, si chiede a questo punto Karen Blixen. [...]. Lasciarsi dietro una figura, ossia qualcosa di cui si possa scorgere l'unità del disegno nel raccontarne la storia<sup>17</sup>,

sarebbe dunque il desiderio inconfessato che tutti, spesso inconsapevolmente, custodiamo nel profondo della nostra anima.

Secondo la cosiddetta filosofia della narrazione (cfr. H. Arendt, P. Ricoeur), solo la parola narrante sarebbe capace di rivelare il significato di una vita; ma ciò, solo dopo che essa è compiuta e il suo protagonista non è più su questa terra.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 7-8. Più avanti, l'Autrice non trascura di sottolineare due elementi fondamentali, presenti nella metafora narrata da Karen Blixen: il primo riguarda il fatto che solo a distanza di tempo – il giorno dopo – e dall'alto di una finestra (dunque al di fuori dello spazio in cui la figura è stata disegnata) l'uomo si accorge di avere tracciato una figura significativa (non a caso una cicogna, e cioè l'animale che nella tradizione popolare è legato all'inizio di ogni nuova esistenza). Il secondo, ancor più importante, è relativo al fatto che la figura della cicogna non è il risultato di un percorso tracciato *intenzionalmente*, dal momento che lo scopo dell'uomo, nel vagare nel buio della notte, non era certo quello di rinunciare a dormire per dedicarsi a comporre con i suoi passi una figura nel prato, ma piuttosto quello di risolvere un problema quanto mai urgente e pratico. La figura della cicogna, risultato di un percorso al buio, rimane dunque un dono inatteso, che solo grazie alla narrazione si evidenzia, quando vengono collegati come in un percorso cifrato i punti segnati inconsapevolmente dai singoli passi.

### V. *Salvare il tempo*

La questione è dunque: si può salvare dal fluire incessante del tempo (quello riguardato a partire dallo spazio e dalle cose) ciò che per sua natura fluisce, passa, e che però costituisce l'interesse più grande di ogni uomo, la sua stessa esistenza? Si può salvare la vita e il tempo che le è proprio, senza negarla come il fluire, il transitare che essa è? Detto altrimenti e, questa volta, in un'ottica di fede: il *luogo* dell'Eterno può essere compatibile con il tempo che l'esistente è?

Se cerchiamo nelle pagine dell'Antico Testamento, la risposta è decisamente "no".

Ancora una volta risulta fondamentale il passo *dell'Esodo*, in cui si narra di Mosè che sale sul monte Sinai: nessuno lo segue, perché è sufficiente toccare le pendici del monte per morire. Un uomo non può incontrare Dio e sopravvivere (*Esodo* 20, 19). Per questo Mosè vede Dio solo di spalle. E tuttavia, l'aver conversato con Lui renderà il suo viso così luminoso, che dovrà coprirlo con un velo quando gli Israeliti gli si avvicineranno, per poi toglierlo quando tornerà a parlare con il Signore (*Esodo*, 29-35).

Eppure, non c'è dubbio, la Salvezza sta proprio nel potere vedere il volto di Dio, nel potere cioè tornare ad accedere a Lui, sebbene la condizione umana renda i nostri poveri occhi incapaci di reggere la Sua Gloria. D'altra parte, la formula di benedizione che Dio stesso indicherà a Mosè, perché con essa egli benedica gli Israeliti, sarà: «Ti benedica il Signore e ti protegga. Il Signore faccia brillare il Suo volto su di te e ti sia propizio. Il Signore rivolga su di te il Suo volto e ti dia pace» (*Numeri* 6, 24-27). Che la pace dell'uomo dipenda dall'essere, il volto di Dio, rivolto su di lui, non ci sono dunque dubbi. Ma può l'uomo stare al cospetto di questo sguardo e sopravvivere?

Ed ecco quel che ci aiuta a comprendere la riflessione di Barsotti:

Giovanni fissa lo sguardo su Gesù che *passa*. Dio si è fatto uomo e, come ogni uomo, *passa* per le vie del mondo. È tempo anche Lui!

È in riva al Giordano: si offre agli sguardi degli uomini. Quanti lo vedono davvero? Com'è possibile, vedendo un uomo uguale a tutti gli altri, credere che nel rapporto con quest'uomo sia finalmente possibile la salvezza?

E ancora: come intendere questa salvezza? Cosa intendiamo quando parliamo di salvezza?

In Gesù che *passa*, uomo fra gli uomini, i due discepoli di Giovanni riconoscono il Maestro. Gesù chiede: «*Che cosa cercate?*». E i discepoli rispondono: «*Rabbi, dove abiti?*»; rispondono, cioè, con una domanda che riguarda un luogo, il *Suo* luogo. Come dire: cerchiamo una condizione tale che ci permetta di stare con te, perché è te che cerchiamo.

In fondo rispondono con un *chi*. Non cercavano qualcosa, cercavano Lui. Eppure Gesù non chiede loro *chi?*; chiede *che cosa* cercate? Alle guardie dei sacerdoti, che lo cercano per arrestarlo, chiederà invece per ben due volte *chi* cercate?; e per due volte, alla risposta di quelli – «Gesù, il Nazareno» –, dirà: «Sono io» (*Gv*, 18, 4-8). Così pure a Maria Maddalena, che piange dinanzi al sepolcro vuoto e che lo scambia per l'ortolano, chiederà: «*Chi cerchi?*» (*Gv*, 20,15) e, chiamandola per nome: «*Maria!*», si lascerà riconoscere come *il Maestro* (*Gv*, 20,16).

Ai due discepoli di Giovanni, invece, chiede *che cosa?*. Sa bene Gesù – nota Barsotti – che la più grande tentazione per l'uomo rimane il cercare *cose*. È la tentazione di sempre: cerchiamo le consolazioni di Dio, non il Dio delle consolazioni. San Francesco di Sales diceva: «Se ami le consolazioni che Dio può darti, non ami Dio, ami le sue consolazioni». Anche quando cerchiamo la pace dell'anima o la santità, il rischio rimane sempre quello di lasciare al centro delle nostre preoccupazioni

noi stessi, la nostra perfezione. È il fariseismo di ogni tempo.

Certo – precisa don Divo –, non potremmo mai conseguire la santità se non col Cristo, e non potremmo mai trovare la pace dell'anima se non in Lui; ma se cerchiamo la nostra pace e non Lui, stiamo in realtà tentando di strumentalizzare il Cristo in vista di un nostro bene interiore: la stessa santità, allora, diviene un idolo con il quale sostituiamo Dio, che diciamo di cercare. Il rischio, anche in questo caso, è il tentativo – spesso ben celato ai nostri stessi occhi – di far servire Dio a questo mondo e al tempo che lo riguarda; laddove è questo mondo e l'intera storia del mondo che deve essere riconsegnata al suo ruolo di mezzo, al suo senso profondo: volgersi a scoprire il volto del Cristo presente.

Dunque, seguendo Cristo, non si tratta di cercare cose, di mirare a risultati e benefici. «Che cercate?». Barsotti risponde:

Il Signore vuole che cerchiamo Lui solo; vuole che la nostra anima tenda a Lui, a Lui direttamente, a Lui persona vivente, perché la perfezione del cristianesimo è l'incontro con Lui e perciò l'amore, non la santità concepita come bene a sé, nemmeno la pace dell'anima o il Paradiso<sup>18</sup>.

Lui e Lui soltanto.

Torna alla mente l'episodio, in cui si narra che un giorno, un giornalista americano, vedendo Madre Teresa medicare le piaghe purulente di un povero vecchio, le disse: «Io non lo farei neanche per un milione di dollari». «Neanch'io», disse Madre Teresa. «Ma non lo farei neanche per obbedienza a Dio», aggiunse quello. «Neanch'io», ribadì Madre Teresa. «Ma allora perché lo fa?», chiese il giornalista, ormai del tutto spiazzato. «Per amore», rispose Madre Teresa, «solo per amore».

<sup>18</sup> Omelia del 17/01/1982.



## Amare Dio e Dio soltanto:

Il che non esclude certo tutti i beni che possono derivare all'anima dall'incontro con Lui, ma l'anima deve tendere a Lui: le stesse virtù morali, che peraltro troviamo anche in tante anime non cristiane – nei mistici indù, per es. o in tante anime rette, nobili, grandi, che non hanno nessuna fede –, nel cristianesimo hanno un senso solo se costituiscono l'incarnazione delle virtù teologali, e cioè di quelle virtù che significano e realizzano il rapporto vivo della nostra vita, della nostra anima, di tutto il nostro essere con Lui: *fede, speranza, carità*<sup>19</sup>.

La teologia insegna che una virtù è cristiana solo se è informata dall'amore. Dunque l'amore precede le virtù e, senza l'amore, le virtù non sono più virtù; non nel senso cristiano. Un'obbedienza senza amore, una castità senza amore, una povertà senza amore non sono virtù cristiane. Pensiamo alle *Vergini stolte* del Vangelo: non viene certo negata la loro verginità e, d'altra parte, anche le vergini sagge si addormentano. Dunque la questione non sta né in un venir meno della verginità – sono tutte vergini, le stolte e le sagge –, né in una veglia disattesa: tutte, stolte e sagge, si addormentano. Tuttavia quelle vengono definite *stolte* e non vengono ammesse al banchetto nuziale: manca loro l'*olio delle lampade*, del quale avrebbero dovuto far provvista in tempo e, senza il quale, tutto il resto non ha senso; un *olio*, in cui Barsotti intravede (sulla scia dell'insegnamento di Serafino di Sarov) lo Spirito Santo, la presenza dell'Amore di Dio, assicurataci dal Cristo.

Le virtù senza l'amore ci chiudono nell'egoismo, in un orgoglio spirituale che, lungi dall'essere perfezione, diviene elemento di difesa contro l'amore, contro l'accoglienza degli

<sup>19</sup> Ivi.

altri; prive dell'amore, le virtù si trasformano nell'ostacolo più subdolo alla vita nell'amore<sup>20</sup>.

Sono i peccatori i più vicini a Gesù, non i farisei, che cercano la virtù per se stessa e si compiacciono delle virtù di cui si ammantano, chiusi nel falso convincimento di essere giusti. Ma Dio non sa che farsene della loro giustizia, che non nasce certo dall'amore<sup>21</sup>. Le virtù cristiane sono conseguenza dell'amore, non realizzazione di una perfezione che chiude l'uomo in sé e nel compiacimento di se stesso: il cristiano vuol piacere a Dio che ama e, perciò, cerca di compiere la Sua volontà, di corrispondere al progetto di infinito amore che egli nutre per ogni uomo:

Dio non ha bisogno delle nostre doti, non ha bisogno della nostra cultura, né della nostra potenza; Dio non ha bisogno della nostra gloria; ha bisogno che riconosciamo invece il nostro nulla, perché solo così possiamo essere testimoni della Sua presenza immutabile, piena. È bene rimanere poveri così come siamo, perché allora sentiamo che la nostra grandezza non è in quello che siamo, ma in Dio soltanto. In Lui troviamo il nostro riposo, la nostra gioia, non in quello che siamo o facciamo, ma in Lui che, solo, è grande. [...]. L'unico atto che Dio ci chiede è che Lo riconosciamo e facciamo posto nella nostra vita a questa presenza divina<sup>22</sup>.

## VI. *La sfida della fede*

Spesso ci stupiamo per chi non crede: Barsotti non smette di stupirsi dinanzi a chi crede. Non è mai scontato l'atto di fede: è una sfida continua contro i nostri limi-

<sup>20</sup> Ivi.

<sup>21</sup> Cfr. D. Barsotti, *Meditazione sul Cantico dei Cantici*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 21 ss.

<sup>22</sup> D. Barsotti, *Nello Spirito Santo*, Paccagnella Ed., Bologna 1998, pp. 78-79.

ti; una sfida che si può vincere solo chiedendo a Dio di tenerci saldi in essa; di più: di farci crescere in essa perché, se è Dio l'atto puro che i filosofi hanno cercato lungo i secoli, questo vuol dire che Dio non è inoperoso: se vive in noi, Egli opera, agisce sospingendoci verso un rapporto sempre più intenso, sempre più profondo con Lui. Non ci si ferma nel cammino della fede, così come non ci si ferma nella vita: chi si ferma, non trova stabilità, va indietro, isterilisce e muore.

Ma davvero crediamo in Lui? Per trovare risposta a questa domanda, tornano preziose le domande che don Barsotti pose a coloro che partecipavano ad una settimana di esercizi spirituali. Disse così:

Credere all'amore vuol dire ricevere Dio. Crediamo davvero che, se anche il Signore ci donasse il cielo e la terra, sarebbe ben poco nei confronti di quello che realmente Egli ci dà? Crediamo davvero che il possesso di tutta la terra sarebbe un nulla nei confronti di quello che ora riceviamo da Lui, se Egli ci dona se stesso? Crediamo davvero che la nostra piccola vita valga di più, per Lui che ci ama, di tutto l'universo? La risposta può rivelarci se crediamo. [...] Il nostro Dio non è un Dio che vive nella solitudine infinita del suo essere: è un Dio che ama, che ci ama. È un Dio al quale crediamo nella misura in cui crediamo al Suo amore, nella misura in cui crediamo che Egli si dona a ciascuno e si lascia possedere da ogni uomo, perché Egli sia la sua ricchezza e la sua gioia, la sua medesima vita<sup>23</sup>.

Ma c'è di più: facendo di ogni uomo il termine del Suo amore infinito, Dio

lo fa eterno, come Egli stesso che ama è eterno [...conferendo] ad ogni uomo il valore stesso dell'amore attraverso il quale è amato. La mia grandezza non è in quello che sono, ma nell'amore con il quale io sono amato, e Dio mi ama con tutto

<sup>23</sup> Ivi, pp. 102-103.

il Suo amore. Il prezzo dell'uomo è Dio stesso, che è morto per lui<sup>24</sup>.

*Vi pare facile credere ad una cosa così grande?*, domandava allora don Divo. E lo domandava spesso. Ed io, a quella domanda, mi ritrovavo a pensare ad un momento particolarmente illuminante della mia vita: il giorno in cui la nonna che mi ha cresciuto, alla mia richiesta del perché ci tenesse tanto a raccogliersi in preghiera alle tre del pomeriggio di ogni venerdì, per recitare il *Credo*, rispose – non senza lo stupore di chi trovava quanto meno strana la mia domanda, che sembrava suonarle quasi insensata –: «È l'ora in cui Gesù è morto. È morto per me. Io devo dirgli per cinque volte, una per ogni sua piaga, che credo in Lui e, perciò, non è morto invano. Io sono qua e credo in Lui, e devo dirGlielo».

Quel che mi turbava nelle parole della nonna non era certo l'apprendere qualcosa che poteva essere liquidato con la definizione di *pratica di pietà*, entrata ormai in una consuetudine abitudinaria; mi sconvolgeva il senso di profonda dignità che una creatura come la nonna – una donna che aveva passato in totale solitudine e povertà buona parte della sua vita – traeva dalla fiducia incrollabile nel suo Signore e nel Suo amore infinito. Termine indiscusso di quell'amore, la sua povera vita diventava qualcosa di infinitamente importante: tanto importante quanto l'Amore di cui si sapeva destinataria.

È per questo che la prima delle *quattro preghiere* che Barsotti ha voluto all'inizio di ogni giornata rimane lo *Scherman*: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze». *Niente deve restare fuori dal nostro rapporto con Lui, se vuole essere salvo*. Tutto, ogni istante va vissuto *con Lui, in Lui*, perché l'Eternità non è domani, *dopo* il tempo.

E questo, a dire il vero, anche la filosofia ce l'ha inse-

<sup>24</sup> Ivi, p. 316.

gnato molto bene: l'eternità non è vera eternità se contrapposta al tempo e al divenire; che razza di eternità sarebbe un'eternità che *comincia* dove il tempo finisce? Allo stesso modo, l'infinito è un cattivo infinito e non ha nessuna verità se, semplicemente contrapposto al finito, *comincia* dove il finito finisce.

Ecco perché solo in Gesù c'è la salvezza: perché in Lui, in un'unica Persona coabitano tempo ed Eternità, natura umana e natura divina, pur rimanendo distinte. In Gesù che si fa uomo «si realizza l'unità di una sola natura umana, per cui il Verbo, volgendo al Padre questa natura, trae con sé al Padre tutti noi, che siamo uno con Lui»<sup>25</sup>.

Il Cristo è Dio ed è anche uomo: l'uomo è il tempo e Dio è l'eternità; l'uomo è finito e Dio l'Infinito, ma il finito e l'Infinito sono un solo Cristo. Dio è l'Immenso e l'uomo è la misura. [...]. Ma la sua umanità era il sacramento dell'immensità divina. E tu vivi questa identità dinamica del presente e dell'eterno, dell'attimo e dell'eternità, del finito e dell'infinito. Questo è proprio della spiritualità cristiana. Il cristianesimo ha il suo fondamento nel mistero dell'Incarnazione, in questa unione di Dio e dell'uomo, dell'uomo e di Dio: unione che non identifica Dio all'uomo, ma non li separa più, non li può separare, perché ormai l'uomo è indivisibile da Dio. [...]. Tutto non ha valore che di segno, è sacramento di Dio. [... E se l'uomo è solo una successione di attimi], l'attimo, per il mistero dell'Incarnazione, è divenuto sacramento, segno della vita stessa di Dio. Nell'attimo io vivo la mia comunione col Verbo; nella mia piccolezza la mia vita si dilata nell'immensità stessa di Dio. [...] Lo svanire dell'attimo che muore, si eterna e si fissa in Dio. [...]. "Vanità delle vanità, tutto è vanità", dice Qohelet. [...] Ma proprio questa vanità Dio ha assunta in sé ed essa consiste in Lui e rimane in Lui<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Ivi, p. 326.

<sup>26</sup> D. Barsotti, *Meditazioni cristiane sulla spiritualità giapponese*, EMI, Milano 1979, pp. 52-54 (*passim*).

E allora quel susseguirsi incessante di istanti fugaci, che costituisce la nostra esistenza, le mille ansie, aspettative, desideri, progetti, tensioni, vissute in Lui, sono già salve, sono già Eternità. Fuori di Lui – questa è la fede del Cristiano – tutto è perduto: le alte cariche umane, le grandi opere, le vittorie e gli onori.... Finirà tutto, perché il tempo divora ogni cosa. Vissuto in Lui, ogni cosa, ogni attimo viene *consacrato*, reso sacro, vero, eterno, perché presentato al Padre dal Figlio medesimo, il Mediatore eterno, l'Agnello posto dinanzi al trono di Dio, guardando al quale il Padre riconosce il volto e il nome – quello vero, quello di cui parla l'Apocalisse (2,19) – di ogni essere umano che a Lui, nel Figlio si presenta adorante.

L'Eternità non è chissà quando o chissà dove: è Lui. Anche il Paradiso è Lui. *Il Paradiso è già qui* è il titolo di un'altra bella meditazione di Barsotti, nella quale egli incessantemente chiede: *Cosa potremo avere di più in Paradiso che già oggi non ci venga dato?* Nell'Eucaristia il cristiano riceve Gesù stesso, in corpo, sangue, anima e divinità. Può esserci qualcosa di più di questo? Se lo pensassimo, sarebbe quasi una bestemmia. Niente può esserci di più, se non il fatto che, finalmente, saremo del tutto con Lui e in Lui, anziché lasciarci disperdere dai nostri mille sacrosanti affanni, che non sempre sappiamo vivere in rapporto a Lui: altrimenti non li chiameremmo affanni, perché riconosceremmo in essi tante occasioni che ci vengono concesse per incontrarLo.

*Non l'Incarnazione deve prolungarsi nel tempo, ma è il tempo che deve sprofondare in quell'Atto. Tutta l'umanità presente e futura non aggiungerà nulla al Mistero di Cristo, tutta la storia umana non arricchirà di valore e di vita quell'Atto. Al contrario: gli uomini, se vogliono vivere, debbono immergersi in Cristo; se il tempo vuole esprimere la vita, deve essere lo sprofondarsi in quell'Atto.*

C'è una presenza del Cristo nel mondo che Egli stesso ha

insegnato, una presenza misteriosa perché non soggetta alle leggi del mondo, ma pienamente reale. Anzi, è di una così potente realtà, che è proprio questa presenza che dà una nuova e più vera consistenza alle cose e fa la nuova realtà del mondo redento dal peccato e dalla morte. Cos'è questa presenza di Cristo, se non l'Atto della Sua Incarnazione divina, della Sua Redenzione sempre presente, che rende possibile e, insieme, esige, che gli uomini per la loro salvezza si immergano in Lui?<sup>27</sup>.

E il sacrificio della Messa in sé non è che quest'unico Atto: se in qualcosa è diverso dall'Atto dell'Incarnazione e della Redenzione divina, è solo ai nostri occhi umani, «ai quali si presenta ora sacramentalmente, *in Mysterioro*, perché tutti possano e debbano parteciparvi»<sup>28</sup>. La celebrazione eucaristica non è sterile ricordo, ma viva presenza di tutto il Mistero di Cristo.

I primi Cristiani chiamavano la celebrazione eucaristica "l'ultima ora"; e lo dicevano in senso, per così dire, *spaziale*: un'ora da *abitare* con l'Eterno. Ma se il Mistero è già presente, il mondo invece vi entra solo a poco a poco, progressivamente, perché il mondo è tempo :

Cristo è venuto. [Noi, tempo che scorre,] viviamo in un tempo che non scorre più. Viviamo da secoli il presente di un atto sempre perfetto e che non è mai passato. "Cristo Gesù, ieri, oggi e nei secoli" (Eb 13,18). La storia viene sconvolta: se tutte le promesse di Dio trovano il loro compimento in Gesù – nella Sua Incarnazione, morte e Resurrezione –, l'uomo non ha da aspettare nulla dal tempo, il fiume del tempo è già entrato nel mare dell'eternità. La vita eterna è già qui. [...]. Non è più nel tempo la nostra speranza, il tempo non potrebbe portarci più nulla : "Noi non consultiamo più i tempi" (cfr. Col 2, 17)<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> D. Barsotti, *Il mistero cristiano nell'anno liturgico*, San Paolo, Milano 2004, p. 75.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 59-60.

Sta qui la salvezza: nel Figlio ci è stato concesso di essere *figli*; e ciò, non *nonostante* siamo solo povere creature umane, ma *appunto* perché creature umane, ricondotte a Dio dal Suo essersi fatto povera creatura umana nel Figlio, dal Suo essere entrato nella storia umana, per permettere che il mondo intero entrasse in Lui.

Dio si rivela in quanto ti chiama a Sé, in quanto ti trasforma in Sé; ma non ti trasforma nella deità, ti trasforma nel Figlio, perché se io cesso di essere creatura, io non sono più. Ma [...] il Figlio di Dio ha assunto la natura creata, per portarla nell'incendio di amore che è la Trinità divina [...]. Il mistero dell'Incarnazione è l'assunzione di questa mia natura creata che rimane, sussiste eternamente pur nel fuoco di Dio. Come il rovetto ardente, che brucia e non consuma, così io brucerò eternamente nell'amore di Dio e rimarrò eternamente come da Lui amato per amarLo io stesso con l'amore stesso del Figlio<sup>30</sup>.

Nel Figlio la dimensione temporale, propria dell'esistenza umana, non è più incompatibile con l'Eterno. Accedere all'Eterno non è più incompatibile con la vita dell'uomo; anzi, la stessa esistenza umana è stata resa condizione indispensabile per accedere alla Vita, quella vera, perché *nel Figlio* la vita dell'uomo si fa la vita stessa di Dio. San Tommaso dice che gli angeli ci invidiano perché, non avendo un corpo – quello stesso corpo nel quale risiede tutta la nostra fragilità –, non possono partecipare all'Eucaristia. *Mi dispiace per gli angeli*, soleva allora dire Barsotti, ma Dio si è fatto uomo, non angelo. È vero: gli angeli sono superiori agli uomini per natura, non avendo la fragilità propria della nostra carne; ma Dio nel Figlio non si è fatto angelo, si è fatto uomo. Adesso l'uomo è superiore all'angelo per grazia e la povera vita dell'uomo è chiamata ad essere, nell'amore,

<sup>30</sup> Meditazione del 17/01/1982.



manifestazione della Presenza di Dio.

Nell'introduzione a *La dottrina dell'amore nei Padri della Chiesa fino a Ireneo*, Barsotti nota che «più che definire l'agápe, san Paolo la descrive», e aggiunge:

[...] Se Dio è agápe e il cristianesimo è davvero il traboccare di Dio sul mondo, l'irruzione della sua forza, allora dell'agápe divina deve rendere testimonianza precisamente la vita. È la testimonianza di questa vita divina entrata nel mondo che potrà permettere una qualche dottrina dell'amore cristiano. Solo dalla sua forza in atto, dalla sua fecondità, dai caratteri che manifesta, dalla sua pienezza, la teologia potrà elaborare una dottrina dell'agápe. [...] Se vogliamo dire qualcosa dell'amore, bisogna che, prima ancora di interrogare i teologi, noi non trascuriamo la testimonianza della vita cristiana, perché secondo Gesù è precisamente l'amore il segno che rivela i suoi discepoli, è l'amore che manifesta la presenza di Dio nella Chiesa<sup>31</sup>.

In assoluta coerenza con questo, la Bibbia, dunque, non va considerata tanto un libro di dottrina, quanto *un libro di storia*:

La rivelazione dell'amore non avviene nell'insegnamento di una dottrina, ma nel compimento di un Mistero, s'identifica a una storia sacra<sup>32</sup>.

È l'atto di un Dio che salva, e così dimostra il suo amore. [...] La storia d'Israele è il continuo miracolo di un intervento di Dio, che continuamente impedisce a Israele di affondare nel nulla, di essere distrutto<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> D. Barsotti, *La dottrina dell'amore nei Padri della Chiesa fino a Ireneo*, Vita e Pensiero, Milano 1963, pp. 1-2.

<sup>32</sup> D. Barsotti, *La rivelazione dell'amore*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1955, p. 9.

<sup>33</sup> Ivi, p. 12.

Ma l'amore di Dio, già nell'Antico Testamento, è un amore nuziale, un amore esclusivo:

Dio non ama che Israele [...] Lui che è il Dio del cielo e della terra. E lo ama di un amore geloso, esigendo che anche Israele ami Lui solo, Lo ami con tutta l'anima sua. Vuole in tal modo possederlo, che mai il cuore d'Israele da Lui si distacchi, ma sempre sia occupato nell'amarLo: nel levarsi, nell'abbandonarsi al sonno, e quando è in viaggio e quando si riposa, il ricordo di Dio deve sempre occuparlo<sup>34</sup>.

### VII. *La chiamata*

«Venite e vedete», dice Gesù ai due. Avrebbe potuto indicare un luogo con un riferimento sensibile, o anche solo con un gesto. No, «venite e vedete». Adesso è chiaro che cercano Lui: lo chiamano con lo stesso nome che gli darà Maria Maddalena: «*Rabbuni*», *che vuol dire 'maestro'*, precisa tutte e due le volte il Vangelo.

Che chiamino Gesù *Maestro* vuol dire che riconoscono in Lui, anche se ancora oscuramente (per fiducia nelle parole di Giovanni), qualcuno rimanendo con il quale la loro vita sarà trasformata. E Barsotti precisa: nel giudaismo essere discepolo di qualcuno non significava andare a scuola per qualche ora e poi tornarsene a casa, bensì fare vita comune con il Maestro, per imparare il senso stesso della vita, condividendo con lui ogni momento.

Nel Nuovo Testamento tutta la legge può essere ridotta ad una sola espressione: «Questi è il mio figlio diletto nel quale mi sono compiaciuto. Ascoltatelo».

<sup>34</sup> Ivi, p. 47. Barsotti fa qui chiaramente riferimento alle parole dello *Sheman*: «Questi precetti che oggi ti do, ti stiano fissi nel cuore. Li ripeterai ai tuoi figli, ne parlerai quando sarai seduto in casa tua e quando camminerai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai [...]».

Gesù è *il Maestro*: in Lui, la parola di Dio che ha creato il mondo si fa presente. A noi è chiesto di ascoltarlo, cioè di vivere con Lui da discepoli che Lo riconoscono Maestro e perciò desiderano stare con Lui. Dice san Gregorio di Nazianzo: «Egli si è fatto uomo, per far sì che tu uomo divenga Dio».

Il Vangelo non ci dice che cosa si dissero Gesù e i due quel giorno. Non rimangono parole o frasi, che portino fuori da *quel luogo* l'incontro dei due con Gesù. C'è un "venite e vedete" da una parte; e un "rimasero presso (παρά) di Lui" un giorno intero, dall'altra.

Ma a noi, adesso, si offre la possibilità di notare che quel *rimasero* è lo stesso verbo che usano i discepoli per chiedere: «Dove *abiti?*», dove stai, dov'è la tua dimora? *Rimasero*, cioè condivisero la sua dimora, abitarono da Lui. Il verbo greco è μένω, che il latino traduce con *maneo*. Ma la cosa più interessante è che lo stesso verbo viene usato per riferirci quanto Gesù dice agli apostoli nell'ultima cena: «*Rimanete* in me come io in voi. Come il tralcio non può portare frutto da se stesso, se non *rimane* nella vite, così nemmeno voi, se non *rimanete* in me. Io sono la vite, voi i tralci. Chi *rimane* in me e io in lui, questi porta molto frutto, perché senza (χωρίς) di me non potete far nulla» (Gv 15, 4-5). Mai come in questa pagina del Vangelo il verbo *rimanere/trovare dimora* viene ripetuto così tante volte. Ma qui è la preposizione che cambia: non si tratta più di un nostro stare *presso* di Lui o *con* Lui, o di un Suo stare *presso* di noi o *con* noi. Il Vangelo non dice più παρά, dice *év, in* Lui. E Barsotti sottolinea:

È *nel* Verbo che noi siamo, è *nel* Verbo che Lui ci ha conosciuti, è *nel* Verbo che Lui ci ha creati, è *nel* Verbo che noi eternamente dimoreremo in Dio<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Omelia cit.

È Lui il *luogo* senza spazio né tempo, nel quale trovare dimora: adesso lo stesso distendersi del tempo proprio di ogni esistenza, in Gesù – Dio fatto uomo – diviene il luogo, la dimora dell'Eterno<sup>36</sup>. L'uomo che cerca Dio in Spirito e Verità è ora il tempio stesso di Dio: «Voi siete il tempio dello Spirito Santo», dice san Paolo. E alla Samaritana che, pretendendo di discettare di teologia con Lui, chiede quale sia il vero luogo in cui incontrare Dio («I nostri padri adorarono su questo monte e voi dite che è a Gerusalemme il luogo dove si deve adorare» Gv 4, 19), Gesù risponde: «Credimi, donna, viene *un'ora* in cui né su questo monte, né a Gerusalemme adorerete il Padre. [...] *un'ora*, ed è *adesso*, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in Spirito e verità. Il Padre cerca tali persone» (Gv 4, 21-23).

Si tratta di riuscire a vederLo – «Venite e vedete» – per imparare a vivere *con* Lui e realizzare così ogni giorno di più il nostro essere *in* Lui: vivere ogni momento, in ogni luogo, *con* Lui, per rimanere *in* Lui. «Non vi è nessun luogo in cui Egli non sia, nessun tempo in cui Egli non viva. Ha riempito di sé ogni spazio e ogni tempo: ecco l'Eucaristia, ecco il mistero della Chiesa»<sup>37</sup>, perché attraverso tutti i tempi, tutti i luoghi, in tutti gli stati, in tutte le condizioni umane non viva più che uno solo, Cristo Signore, il Figlio di Dio. È questa la missione della Chiesa: fare di tuttata l'umanità, l'unico Figlio, l'unico Cristo.

### VIII. *Che fare dunque?*

Durante la Sua vita mortale, anche Gesù era condizionato dal tempo e dallo spazio, avendo assunto *in toto*

<sup>36</sup> Può essere interessante notare che, in uno degli Inni che si recitano alle Lodi mattutine (ad es., quello del *Comune delle Vergini*), il secondo verso della seconda strofa invoca il Cristo proclamandolo "balsamo, veste, *dimora*".

<sup>37</sup> Omelia cit.

(tranne il peccato) la nostra condizione umana: per essere suo discepolo, bisognava andare dove andava Lui. Ma dopo la Resurrezione, Egli è con te sempre: anche se le esperienze sono molteplici, anche se i luoghi per i quali passi sono tanti, tu puoi vivere in intimità con Lui e, con ciò, una unità del tuo essere che è già eternità.

E non si tratta di fare cose grandi o che sortiscano riconoscimenti umani e trionfi: quando morì santa Teresina del Bambino Gesù – così ricordava spesso don Divo –, le sue consorelle si chiedevano sgomente cosa mai avrebbe potuto dire la superiora, dovendo scrivere qualcosa di lei e della sua vita nel registro del monastero. Ai loro occhi quella povera giovinetta non aveva fatto proprio nulla che fosse degno di nota, se non rimanere in preghiera per anni fra le quattro mura della clausura. Eppure, la Chiesa l'ha proclamata protettrice delle missioni, insieme a san Francesco Saverio. Protettrice delle missioni una persona che non si era mai mossa dal monastero! Ma santa Teresina, presa da amore straordinario per la Chiesa tutta, aveva chiesto al suo Signore di poter essere il cuore pulsante del *Corpo Mistico*; e questo faceva di lei una grande missionaria.

Si tratta piuttosto di avere molta pazienza con noi stessi: perché noi vogliamo essere perfetti subito, vorremmo scansarci la fatica di crescere con Lui, perché non sempre è facile:

È vero che cerchiamo Lui, che vogliamo Lui, ma il nostro sentire spesso è mortificato: ci aspettiamo conforto, pace, serenità. Ma qualche volta questi beni possono anche non venire: l'anima può conoscere la desolazione dello spirito, il deserto, il silenzio di Dio, il tormento interiore; tutte cose che i Santi hanno conosciuto bene. Ma la santità consiste nel vivere *in* Lui, non nel diventare uomini soddisfatti, sereni e appagati<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Ivi (corsivo mio).

Seguire Cristo non perché non siamo già *in Lui*, ma perché noi siamo in cammino: la nostra stessa esistenza è un cammino, un dispiegarsi di momenti che vanno vissuti in Lui per essere salvati. Egli è l'Eterno, noi siamo tempo. Tutta la storia del mondo alla luce della Rivelazione non è che la gestazione del Cristo; tutta l'umanità ha avuto bisogno di migliaia di anni di storia per disporsi ad accogliere in Maria il Verbo di Dio, essere assunta da Lui e divenire il *Christus totus*, di cui parla sant'Agostino<sup>39</sup>. Quello che è vero per l'umanità intera, è vero anche per ciascuno di noi, prosegue Barsotti: abbiamo bisogno di tutta la vita, per accoglierLo attraverso i mille stati d'animo, la molteplicità infinita di sentimenti e di tensioni, che segnano la nostra esistenza. E non si tratta di *fare cose* o di impegnarsi in grandi programmi di vita spirituale: essere più umili, più obbedienti, più remissivi, vivere la mortificazione, ecc. I due discepoli non fecero questi meravigliosi programmi, non pianificarono nessun perfezionismo: Lo seguirono, gli andarono dietro, desiderando null'altro che stare con Lui, perché è solo l'unione con Lui che lentamente ci trasformerà, rendendo la nostra anima capace di accogliere sempre più la Sua Parola e di trasformarsi alla luce della Sua Parola.

È il Maestro, ma non insegna nozioni; vuole comunicarci se stesso, la sua stessa vita e fare della nostra povera vita la Sua. Bisogna che impariamo a scorgereLo, a vederLo. Lo abbiamo detto: quanti Lo guardavano! Ma quanti Lo vedevano? «Venite e vedete»...«E rimanete, rimanete in me, come io in voi».

E Barsotti aggiunge: si racconta che, durante un Natale, san Giovanni della Croce prese in braccio il Bambino Gesù e disse: «Che i miei occhi vedano!», null'altro. I nostri poveri occhi sono troppo presi da una

<sup>39</sup> Cfr. *ivi*.

realità che ci risucchia e non permette al nostro spirito di realizzare che Egli è presente, è reale, è vivo, anzi è la Presenza, la Vita. Diceva san Francesco di Sales: «L'amore è all'inizio, l'amore è il cammino, l'amore è la perfezione». Attraverso tutte le fasi della nostra vita, questo amore andrà crescendo e ci trasformerà, portandoci ad essere una sola cosa con Lui, per essere il Figlio dinanzi al volto del Padre. Ma non per vivere un'altra vita: è la nostra semplice vita, il nostro pensare ai nostri figli, ai nostri progetti, al nostro lavoro, i molteplici momenti di cui siamo fatti, che vanno vivificati dalla Sua Presenza.

Siamo soliti santificare i luoghi, quando invece è proprio il momento, il tempo che noi siamo e il modo in cui lo viviamo che può rendere santo qualunque luogo, se viviamo alla Sua Presenza.

Il cuore di ogni madre è lì, dove si trova il figlio, anche se in un luogo lontano. Così Maria, *la Madre*, è lì dove batte il cuore dei Suoi figli. *Non posso credere che Maria sia più in un luogo che in un altro*, diceva talvolta Barsotti. È in più di una meditazione ricorda che, quando Giovanna Francesca di Chantal, ormai vedova e madre di sei figli, disse al Vescovo di Sales che si sentiva chiamata ad andare missionaria, a dedicare tutta la sua vita al Signore, Francesco le rispose senza mezzi termini che si trattava di una gran bella tentazione: il Signore la voleva lì, proprio lì dove l'aveva messa. Molto più tardi, quando i suoi figli furono adulti, Giovanna fondò l'Istituto della Visitazione.

Qual è dunque il luogo nel quale Dio ci attende? «Maestro, dove abiti?». Intimo a noi più di noi stessi – come dice sant'Agostino –, Egli ci aspetta nel fondo della nostra anima, lì dove germinano tutti i nostri affetti, desideri, interessi, progetti, affanni. E non per strapparci ad essi – noi *siamo* tutto questo –, ma per accogliere in Sé quel tempo unico e irripetibilmente singolare che ognuno di noi è, trasformandolo da segno della

distanza da Lui in occasione preziosa di eternità.

Dice la *Quarta preghiera eucaristica*: «Tu non l'hai abbandonato in potere della morte, ma nella tua misericordia a tutti sei venuto incontro, perché coloro che ti cercano ti possano trovare». In Lui il Paradiso è già qui, l'Eternità è già qui. Per poterLo accogliere, a noi è chiesto di crederci. Ma la porta dell'anima si apre solo dall'interno: «Ecco, sto alla porta e busso», dice *l'Apocalisse*, «se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò a lui».

Marsala, 3 gennaio 2012



## ANNUNZIARE IL SILENZIO, VIVERE LA PAROLA.

Parola e silenzio in D. Barsotti

Parola e silenzio: i due termini, accostati con l'intento palese della contrapposizione, hanno trovato esplicita trattazione soprattutto a partire dalla seconda metà del secolo scorso.

Sul piano della considerazione teologica, il tema si è articolato, per così dire, a *chiasmo*: a Dio che parla corrisponderebbe il tacere dell'uomo, reso finalmente capace di ascolto dal suo riuscire a fare spazio ad un silenzio che non è certo quello della rinuncia, né quello dell'incomunicabilità, né quello della solitudine, ma piuttosto quello che permette di accogliere, nell'ascolto, il dono dell'incontro con Dio. All'uomo, assordato dal vociare prepotente del suo linguaggio, corrisponderebbe invece il silenzio di Dio. Un silenzio, quest'ultimo, necessitato proprio dal fatto che, quando l'uomo pretende di dettare le leggi della comunicazione, il codice dell'intesa e dell'incontro con Dio, il risultato inevitabile è un Dio che tace, dal momento che *"I miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie"* (Isaia, 55, 8).

Sul piano filosofico i sentieri del linguaggio – sentieri necessariamente *interrotti*<sup>1</sup> – si sono presentati al pensiero come radure privilegiate di senso, capaci di additare l'indicibile, aprendo l'orizzonte infinito dell'avventura ermeneutica.

Si può *parlare* di silenzio? Se sì, qual è il modo della parola, quando essa si cimenta con il silenzio?

Per quanto possa apparire paradossale, in verità non

<sup>1</sup> Alludo ovviamente agli *Holzwege* di M. Heidegger, tradotti in Italia da P. Chiodi con il titolo *Sentieri interrotti*, ed. La Nuova Italia, Firenze 1968.

è il parlare di silenzio che risulta filosoficamente arduo, quanto piuttosto il parlare della parola stessa. È lo stesso Heidegger a sostenerlo: «In verità parlare della parola è forse ancora peggio che scrivere sul silenzio»<sup>2</sup>. Cimentandosi sul silenzio, la parola può pure sperare di riuscire a considerare la possibilità di un suo venir meno – d'altra parte, come notava lo stesso filosofo, “solo coloro che parlano, hanno la capacità di tacere” –; ma, cimentandosi con e su stessa, la parola fa presto a rivelare le mille sfaccettature, i mille riguardi del suo essere, che la rivelano tanto innegabile nella sua evidente realtà, quanto inafferrabile una volta e per tutte:

L'uomo parla. Noi parliamo nella veglia e nel sonno. Parliamo sempre, anche quando non proferiamo parola, ma ascoltiamo o leggiamo soltanto; [...]. L'uomo è uomo in quanto parla<sup>3</sup>.

Non è dunque cosa semplice, né fattibile una distinzione netta tra parola e silenzio, né è possibile pensare ai due come a due orizzonti definitivamente separati.

Se si legge bene il messaggio di Benedetto XVI a questo proposito, si scopre che parola e silenzio sono chiamati entrambi a sostanziare la comunicazione; di più: entrambi costituiscono parti integranti di ogni autentica relazione umana che, là dove parola e silenzio si escludono reciprocamente, si ritrova inevitabilmente condannata al deterioramento.

Ma c'è una cosa ancor più profonda che merita di essere sottolineata: il sommo Pontefice dice di una parola che, non essendo semplice, *φωνή*, riguarderebbe in proprio la manifestazione dei sentimenti, delle ansie, dei desideri e delle intenzioni profonde che animano ogni

<sup>2</sup> M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 27.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

relazione umana: «Nel silenzio *parlano* la gioia, le preoccupazioni, la sofferenza, che proprio in esso trovano una forma di espressione particolarmente intensa». Il silenzio, dunque, fa appello ad una comunicazione più esigente, perché chiama in causa la sensibilità e la capacità di accoglienza dell'altro.

C'è dunque un parlare che, non sapendosi alimentare di silenzio, finisce nell'autoelisione: assorda e non comunica nulla, proprio perché nulla lo sostanzia; e c'è un tacere che *parla*, perché riesce a comunicare anche cose difficilmente traducibili in *parole*. Si potrebbe forse affermare che, proprio quando il vincolo tra parola e silenzio si fa inscindibile, fino a presentarli coincidenti, allora cominciamo a comprendere qualcosa di più riguardo a quella realtà terribilmente misteriosa, che è la parola stessa. Comprendiamo, ad esempio, che può esserci parola anche là dove non vengono emessi suoni, o dove non c'è nulla di scritto... o addirittura dove *si dice di non voler dire* o *si scrive che non bisogna più nemmeno scrivere* – come fa talvolta Barsotti nei suoi diari<sup>4</sup> –; quando, cioè, l'avventura, la fatica e il rischio del dire umano vengono affrontati nella consapevolezza che è proprio ciò che identifica l'essere umano come tale, il parlare dunque, che bisogna deporre ai piedi di Colui che viene riconosciuto come *la Parola stessa fatta carne*.

Si iscrive qui quello che giustamente è stato definito “l'incolmabile scarto tra la riflessione su Dio e l'esperienza di Dio”<sup>5</sup>, la tensione, che più volte traspare nei diari, tra il parlare di Dio e il parlare a Dio<sup>6</sup>. È la tensio-

<sup>4</sup> Cfr. D. Barsotti, *Parola e silenzio. Diario 1955-1957*, ed. San Paolo, Milano 2006, p. 118 (19.11.1956).

<sup>5</sup> E. Morandi, *La scrittura come dono*, in: D. Barsotti, *Il Dio di Abramo. L'esperienza di Dio nella Genesi*, Piemme, Asti 2000 (Presentazione, pp. 5-13), p. 8.

<sup>6</sup> Cfr. D. Barsotti, *Parola e silenzio*, cit.: «Signore, che non divenga uno che parla di te! Ma sia uno che ti parla» (p. 58;

ne di chi, per un verso, è sicuro che non si può parlare di Dio se non Lo si è incontrato, se di Lui non si è fatta esperienza, e, per altro verso, sa che quel che deve riuscire a trasmettere è che Egli è l'Altro assoluto, l'infinitamente trascendente, il *non traducibile in parole*.

Ma il sottolineare l'assoluta alterità di Dio non è motivato dalle mode del tempo e perciò non è fine a se stesso: esso nasce come appello a sapere coltivare il senso della meraviglia dinanzi all'immenso dono che, in Cristo Gesù, Dio fa di se stesso. Solo il "sussulto dell'essere" a fronte dell'infinita trascendenza di Dio può apprestare lo spazio necessario per accogliere il mistero dell'Incarnazione.

Chi ha conosciuto Barsotti sa che spesso usava la metafora della formica: *può una formica parlarti o elevare il suo sguardo verso di te? Ebbene, noi siamo molto meno di una formica dinanzi alla trascendenza di Dio*.

Per questo l'esperienza di Dio è esperienza di silenzio: solo realizzando l'assoluta impossibilità di raggiungereLo, è possibile maturare poi quell'atto di fede piena, che permette di accogliere il dono del *Dio che viene* in Cristo Gesù. In Lui e solo in Lui possiamo parlare al Padre.

Non è un caso che *Parola e silenzio* sia il titolo di un diario: *il tutto temo da me e tutto spero da Te* di santa Teresa è, di fatto, l'esperienza continua dell'anima che cerca Dio, sapendosi da Dio cercata. Allora, è necessario sforzare l'anima

a superare ogni idolatria, a dubitare di sé, a sentire che ogni riposo rischia di fermare l'anima in sé, sottraendole ogni

22.03.1956); ma anche: «La vita cristiana è realismo potente e drammatico: di Dio non parli, ma vivi davanti a Lui, gli parli. L'atto supremo della vita religiosa è parlare veramente a Dio. Abramo, Mosè, Elia – la loro preghiera. Vivere come loro davanti a Dio, – parlargli» (ivi, p. 76; 19.06.1956).

conoscenza di Dio. Vorrei proprio sentire con gli atei come se tutto fosse concluso e non ci fosse apertura – arriva a scrivere Barsotti –, per realizzare fino in fondo quello che è l'atto di fede, onde l'anima si getta aldilà, nel buio, incontro a Colui che rimane Mistero. Una vita religiosa facile e naturale è soltanto illusione<sup>7</sup>.

Per chi, come Barsotti, cerca di trasformare ogni attimo della propria esistenza in momento propizio ad accogliere *il Dio che viene*, parola e silenzio, vita e morte si ritrovano allora indissolubilmente intrecciate: i due non si contrappongono, né si escludono a vicenda, ma implicano inevitabilmente il rovesciamento incessante dell'una nell'altro, nel sovvertimento totale dell'usuale modo di intendere. Vivere, allora, implica il dovere morire; così come il morire implica e presuppone il sapere vivere davvero (perché, se è vero che “solo coloro che parlano, hanno la capacità di tacere”, è altresì vero che, come dice M. Zambrano, solo chi vive può morire). E accedere alla Parola significa sperimentare il tacere, vivere il silenzio, fino a fare del proprio tacere parola e del proprio dire il confessare l'inanità delle parole semplicemente umane.

## II. *Fedeltà alla Parola*

Di Barsotti egli stesso ha detto quel che J. Hersch, filosofa non cristiana del secolo scorso, diceva di ogni filosofia: «In ogni grande filosofia c'è un gesto filosofico fondamentale, nascosto sotto le operazioni intellettuali – che non può fare a meno di tali operazioni, ma è più importante di esse»<sup>8</sup>. Un solo, unico tema sotteso alle mille parole:

<sup>7</sup> Ivi, pp. 34-35 (17.11.1955).

<sup>8</sup> J. Hersch, *Rischiare l'oscuro*, Baldini Castoldi Dalai ed., Milano 2006, p. 68.

I diari non ripetono ogni giorno che il medesimo tema. Sono ormai cinquant'anni e tu non vivi che lo stesso mistero. Ma è questo che assicura la sua autenticità. Non è un insegnamento teologico, ma è la tua vita.

Spesso anche le parole sono le stesse e può anche venire a chi legge un senso di fastidio e di sazietà, ma chi ha scritto, ha vissuto e vive un mistero che cresce via via che passano gli anni, in questo mistero si è dilatato, ha, gli sembra, acquistato una dimensione di più grande profondità o piuttosto nella sua profondità si è perduto<sup>9</sup>.

La fatica incessante di parole che, dispiegandosi uguali nel tempo, negli anni – cinquant'anni! – possono anche arrecare “senso di fastidio e di sazietà”, rischiando di non dire più nulla, in realtà dice *fedeltà*. Chi ha ascoltato le meditazioni di don Divo, sa che spesso parlava di fedeltà: *saremo giudicati sulla fedeltà*, diceva; e sottolineava il fatto che al sacerdote che tiene in mano il corpo e il sangue di Gesù Eucaristia, prima della Comunione, la Chiesa non fa chiedere né la pace del mondo, né la felicità universale, ma semplicemente: «Fa che io sia sempre fedele alla tua legge e non sia mai *separato* da Te».

Ora, che cosa potrà mai significare questo termine, *fedeltà*, se non che, mentre tutto cambia e il tempo scorre inesorabile, nel mutare di ogni cosa e di ogni circostanza – ma anche di ogni sentimento e stato d'animo –, qualcosa permane e, essendo sempre *lo stesso*, si approfondisce e cresce? Allora, all'interno di questo *permanere* l'anima si dilata o, forse, piuttosto vive il progressivo abbandono alla profondità di un mistero che, proprio perché fa da referente unico alla molteplicità del divenire esistenziale, per ciò si manifesta come *sempre lo stesso*.

<sup>9</sup> D. Barsotti, *Luce e silenzio. Diario 13 marzo 1985 – 17 maggio 1986*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993, p. 162 (20.9.1985).

Ho parlato di *permanere* e vorrei che fosse chiaro che possiamo parlare di *permanere* solo rispetto al tempo e al mutare delle cose: solo perché le cose mutano, qualcosa'altro manifesta il suo permanere; e, d'altra parte, solo rispetto al permanere di qualcosa, che supponiamo stabile, possiamo rilevare il mutare incessante di ogni cosa. Lo sottolineava già Aristotele nel libro *A* della *Metafisica*<sup>10</sup>.

Dico questo, perché è importante renderci conto delle categorie che usiamo, se vogliamo intendere qualcosa del rapporto, spesso paradossale, che Barsotti vive con il parlare e lo scrivere, e se vogliamo cogliere le motivazioni profonde di espressioni che possono apparire conflittuali.

Barsotti che parla, Barsotti che scrive, parla e scrive usando il linguaggio e le categorie che tutti noi abbiamo ereditato dai Greci e dai Latini<sup>11</sup>. Siamo talmente intrisi

<sup>10</sup> «La sostanza sensibile è soggetta a mutamento. Ora, se il mutamento ha luogo fra gli opposti, oppure fra gli stadi intermedi a questi – [...] –, è necessario che ci sia un sostrato che muta da un contrario all'altro, perché i contrari non mutano. Inoltre, nel processo di mutazione c'è qualcosa che permane, mentre il contrario non permane» (Aristotele, *Metafisica* 1069 b, 5-8; trad. di G. Reale, Loffredo ed., Napoli 1968). D'altra parte, si tratta di un'esperienza comune ad ogni mortale: sebbene siamo soliti identificarci fornendo la nostra data di nascita, sulla base del presupposto indiscutibile, secondo il quale ognuno di noi è *quello stesso* bambino nato in quel giorno e in quell'ora precisa, tuttavia sappiamo bene che bastano pochi anni, perché non sia più presente neanche una delle cellule che costituivano il corpo di quel bambino, che pure eravamo, dal momento che continuiamo a vivere esattamente perché e fino a quando il nostro ricambio cellulare procede incessante e continuo. Ciò che in noi rimane sempre *lo stesso* lungo il corso della nostra esistenza non è dunque riconducibile al piano meramente fisico.

<sup>11</sup> Spesso Barsotti si ritrova a mettere in guardia non solo nei confronti dei limiti del linguaggio, ma anche delle stesse categorie che usiamo: il verbo *contemplare*, ad esempio, derivando il

delle categorie con cui pensiamo e parliamo che, certo, non ce ne rendiamo conto, ma non c'è dubbio: pensiamo e parliamo usando categorie precise; perciò siamo soliti distinguere realtà e apparenza, sostanza e accidente, permanere e mutare, immutabilità e mutevolezza, eternità e temporalità, infinito e finito, luce e tenebra, parola e silenzio.

Fino a Platone, e dunque fino a quando l'esistenza cercava un dirsi che non la tradisse, pur affidandola alle parole, la distinzione – tra l'eternità delle idee e il divenire mutevole e inaffidabile dell'esistere umano – mirava in realtà a custodire lo spazio del *pensare* da una parte e del semplice *opinare* dall'altra. Platone temeva la scrittura e persino ogni parola, ogni definizione, ogni immagine, perché vedeva in esse i più temibili nemici dell'attività sempre nuova del pensare. Sapeva che l'uomo tende a consegnarsi ai nomi e alle parole, per scansarsi la fatica di tornare ogni volta a riattualizzare il pensare. Sapeva, cioè, che è vero che la sfida di sempre di ogni parola dell'uomo è quella di riuscire a testimoniare la vita del pensare; ma sapeva anche che il dire può pretendere una vita per se stesso, una vita separata dal pensare. Il parlare, allora, rimane vuoto o, peggio, capace soltanto di coltivare la pretesa di dominare, di neutralizzare ogni interlocutore: invece di manifestare la libertà del pensare, esso si trasforma allora in strumento di violenza e di aggressione.

suo senso dal pensiero dei Greci, che concepivano una *visione* del vero tale, che restasse completamente separata dal piano fisico e sensibile, non sarebbe per nulla consona al Cristiano. Il verbo più adatto al *sentire* dei cristiani sarebbe invece l'*ascoltare* e l'*obbedire* (ma nel senso letterale di *ob-audire* = volgersi all'ascolto e all'accoglienza della parola). È una precisazione che Barsotti fa spesso: la si trova, ad esempio, in "*Ascolta o Figlio...*", Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1965, pp. 23 ss.; *Nello Spirito Santo*, Ed. AVE, Roma 1976; nei diari tutti.



Ma come si presenta dunque un dire che si sforza, invece, di spendersi in vista non dell'annullare ciò che gli dà vita e lo sostiene, ma piuttosto di coltivarlo, di alimentarlo, riattualizzandolo continuamente?

### III. *Il tempo e l'Eterno*

Prima di rispondere a questa domanda, dobbiamo fare una breve digressione e chiederci: si dà solo nella visione propria della cultura occidentale – quella nata da Platone ed Aristotele – questa divisione, questa separazione fra due mondi, fra eterno e temporale, fra stabilità e mutevolezza, fra verità e apparenza?

Se guardiamo alla cultura ebraica, in realtà troviamo la stessa distanza, la stessa separazione, sia pure con una caratteristica precisa, costituita dal fatto che l'ebreo considera la lingua come una realtà ultima<sup>12</sup>.

Ogni cosa *parla*, perché il suo apparire è in realtà un messaggio che noi riceviamo: l'essere spirituale, di cui ogni cosa è dotata, consiste proprio in questa capacità di comunicazione, che circola in tutto il creato; le cose *si presentano*, cioè comunicano il loro essere attraverso suoni, colori, odori. Solo per questo entriamo in contatto con tutto ciò che poi *nominiamo*, pretendendo di rivelarne così l'essenza spirituale e sottacendo in realtà ciò che più importa, cioè questa circolazione di messaggi che anima la comunicazione dell'intero universo. E tuttavia, proprio nominando le cose riveliamo l'essere spirituale che compete propriamente all'uomo, e cioè il fatto che l'essere umano usa la lingua, e perciò la comunicazione, in un modo diverso dal resto del creato: pronuncia parole e nomi<sup>13</sup>. *Nell'uomo* Dio ha lasciato usci-

<sup>12</sup> Cfr. W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1995, (pp. 53-70), p. 55.

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, p. 55.

re liberamente la lingua e l'ha affidata a se stessa, perché la forza creatrice, che in Lui è unità di nome e verbo, si riflettesse nell'uomo come conoscenza e, perciò, come attività denominante.

Eppure, proprio su questo piano si manifesterebbe compiutamente la distanza che ci separa dalla nostra dimensione originaria: Adamo accoglieva genuinamente la comunicazione del creato e perciò nominava ogni cosa come se *leggesse il nome impresso sulla cosa stessa*; traducendo in nomi la lingua muta delle cose<sup>14</sup> – sia pure solo nella misura della sua conoscenza –, Adamo realizzava così il suo essere spirituale. Una volta separato da Dio, l'uomo avrebbe preteso di trasformare il suo dire in uno strumento di dominio, capace di requisire il valore e il senso della vita del creato: sarebbe nato così un sapere che, incalzato dalla pretesa di assicurare se stesso una volta e per sempre, ha cessato di essere sapere, per potersi dire *scienza*.

Tra la lingua dell'uomo e la lingua di Dio si sarebbe dunque consumata una distanza abissale: attraverso il linguaggio l'uomo avrebbe eretto le sue fortezze, i suoi domini strumentali, volti a rassicurarlo nella sua volontà di asservire la natura ai suoi progetti. In realtà, proprio questo lo avrebbe sottratto all'armonia di comunione nello spirito, di cui l'intero creato partecipa. In questo modo, proprio nella parola e nell'uso che gli uomini ne fanno, si manifesterebbe pienamente la lontananza da Dio, la pretesa dell'uomo di chiudersi in se stesso, per coltivare una sua signoria, lontana e separata dalla dimensione di comunione, nella quale Dio, creandolo, lo aveva inserito.

Tanto la cultura e la tradizione occidentale, quanto quella ebraica, dunque, sia pure attraverso forme e

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, p. 57. In ebraico *Shem*, che vuol dire appunto *nome*, è l'appellativo proprio di Dio.

modalità del tutto diverse, parlano e vivono di separazione e di distanza incolmabile fra il tempo e l'Eterno. Se Platone parla di *χωριζμός*, e cioè di distanza abissale fra essenze eterne e linguaggio umano, Aristotele sottolinea che la sostanza, l'ultima verità delle cose, va pensata *χωρίς*, a parte, separatamente.

D'altra parte Mosè sale sul monte Sinai da solo. Nessuno lo segue, perché è sufficiente toccare le pendici del monte per morire: un uomo non può incontrare Dio e sopravvivere. E il popolo, temendo l'incontro con Dio, prega Mosè di andare da solo a parlare con Lui: «Parla tu a noi e noi ascolteremo, ma non ci parli Dio, altrimenti moriremo» (*Esodo* 20, 19). Mosè stesso non vedrà il volto di Dio: nonostante in *Esodo* 33, 11 si dica che « il Signore parlava con Mosè faccia a faccia, come un uomo parla con un altro», subito dopo, a Mosè che chiede di vedere la Sua gloria, Dio risponde: «Farò passare davanti a te tutto il mio splendore e proclamerò il mio nome: Signore, davanti a te»; ma aggiunge: «Tu però non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo. [...] quando passerà la mia Gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano finché sarò passato. Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere» (33, 19-23). Sappiamo che, benché Mosè veda Dio di spalle, l'aver conversato con Lui renderà il suo viso così luminoso, che dovrà coprirlo con un velo quando gli Israeliti gli si avvicineranno, per poi toglierlo quando tornerà a parlare con il Signore (*Esodo*, 29-35).

#### IV. *Dire l'indicibile*

A oriente e a occidente, e cioè sia attraverso il cammino del popolo dell'Alleanza, da una parte, sia attraverso quello segnato dalla nascita della filosofia e del nostro modo occidentale di pensare, dall'altra (un modo che siamo soliti chiamare *pagano*, da *pagus* – villaggio, e per-

ciò legato alla terra e al mondo tipicamente umano), l'uomo ha vissuto in ogni caso la stessa esperienza di mondi separati e contrapposti<sup>15</sup>.

Barsotti conosce bene l'una e l'altra tradizione: sa che, pur con modi e categorie di pensiero ben diverse, l'uomo dell'Antico Testamento ha vissuto la stessa esperienza di separazione che ogni uomo vive, sebbene confortato dal recinto della *Legge*, che gli assicurava un qualche contatto con Dio; ma sa anche che pensiamo e parliamo da occidentali e che, pertanto, pur dovendo stare in guardia rispetto ai limiti del nostro parlare e del nostro intendere, dal nostro linguaggio non possiamo uscire, così come non possiamo uscire dal tempo in cui viviamo<sup>16</sup>, eredi – come siamo – di una particolare storia e di una determinata cultura. Talvolta si chiede: «Quanto di quello che scriviamo è opera del tempo prima che di noi?»<sup>17</sup>.

Possiamo tornare adesso a quella domanda di prima, anche se dobbiamo riformularla. Barsotti sa perfettamente che non c'è linguaggio che, essendo umano, non tenda ad oggettivare, a trasformare ogni cosa in concetto, in vista del requisire e del dominare; sa, cioè, che non disponiamo di altro linguaggio che questo, così come non abbiamo altra sicurezza che non sia il nostro tempo e, con esso, il nostro modo di pensare; e sa anche, d'al-

<sup>15</sup> È ciò che indurrà Nietzsche a concepire la celebre “trasmutazione dei valori” e a proferire la sentenza “Dio è morto”, intendendo con ciò (secondo la stessa lettura che ne dà Heidegger nei *Sentieri interrotti*) la fine di una metafisica concepita attraverso la distanza tra un “di qua” e un “di là”.

<sup>16</sup> È, d'altra parte, quanto sostiene Hegel nella *Fenomenologia*: nessuno può tirarsi fuori dal suo tempo, dal momento che ognuno è figlio del tempo in cui si ritrova a vivere.

<sup>17</sup> D. Barsotti, *Figli nel Figlio. Diario settembre 1993-ottobre 1994*, Salvatore Sciascia Ed., Caltanissetta-Roma 2003, p. 90 (29.6.1994).

tra parte, che è proprio questo linguaggio che dice il nostro essere umani. Come si presenta dunque la sua parola, dal momento che egli non rinuncia tuttavia all'intento di spendere le sue parole, cioè il suo essere e il suo pensare, la sua stessa esistenza, per additare l'Eterno, il Dio *ineffabile*, come l'unica Vita vera?

Spesso afferma che dell'Eterno non possiamo parlare se non per negazione: «Egli si dona tutto in una sola Parola, che eternamente Egli dice»<sup>18</sup>, mentre le parole dell'uomo sono successive e tante, e non sempre dicono qualcosa. Per di più – sottolinea –, di tutte le cose di cui parliamo, diciamo quel che l'incontro con esse ha provocato in noi o, tutt'al più, le codifichiamo, inserendole in leggi e schemi, che ci permettano di disporne strumentalmente.

A pensarci bene, si potrebbe affermare che, in fondo, si tratta di quello che il mito greco del re Mida cercava di esprimere: il re Mida trasformava tutto ciò che toccava, ogni cosa che avrebbe potuto alimentare la sua vita, in oro; metallo prezioso, certamente, ma che lo condannava di fatto alla morte. Così il nostro conoscere: esso tende a trasformare ogni cosa in oggetto posseduto, per poterne disporre liberamente. Quando privilegiamo questa modalità estendendola ad ogni nostra relazione, il risultato è la pretesa, spesso tragicamente inconsapevole, di disporre come di un qualcosa di posseduto anche delle persone, e perciò anche di Dio. Allora ne facciamo un idolo, un fantoccio cui presentare le nostre richieste e i nostri desideri, attraverso un rapporto che è solo ideologico, e cioè fatto di *clichés* comodi, entro cui rinchiodare noi stessi e la realtà con cui ci rapportiamo.

Ma allora: come può l'uomo uscire da questa situazione di separazione, di frattura? Egli la sperimenta in ogni caso – sia sul piano teologico, sia su quello filosofi-

<sup>18</sup> "Ascolta o figlio...", cit., p. 25.

co, sia a oriente che ad occidente –: il prenderne consapevolezza, anziché offrirgli soluzioni, pare destinato a ribadire ciò che si vorrebbe superare; ci ritroviamo allora a distinguere ciò che viene detto da ciò che è realmente o veramente accaduto, ciò che riusciamo ad esprimere da ciò che pensiamo, ciò che conosciamo da ciò che sappiamo, affondando sempre più, quanto più ci sforziamo di uscirne, in un'esperienza di separazione.

La risposta di Barsotti è sconvolgente:

Finché tu non avrai sperimentato e riconosciuto che Dio è il «tutt'altro» da te, non potrai conoscerlo nemmeno come Padre, perché altrimenti lo confonderesti con te medesimo<sup>19</sup>.

È vero che Dio si è donato totalmente all'uomo in Cristo Gesù, ma è altrettanto vero che non saremo mai in grado di accoglierLo, se non a partire da quello che Barsotti definisce un profondo «trasalimento del nostro essere nei confronti della divinità, di fronte alla quale tutta quanta la creazione è come se non fosse»<sup>20</sup>. Se l'uomo *prima* non impara a sentire Dio come il «tutt'altro» da lui, non potrà mai immettersi in un cammino di conoscenza che è tutt'altro dal conoscere cui è abituato. Ed è a questa conoscenza che Dio lo chiama: perché se Dio, in Cristo Gesù, si rivela come Padre, come amore infinito, restare ostinatamente aggrappati ad un conoscere che invece vuole possedere, significa impedire a se stessi di accoglierLo in quella sua infinita alterità, cui può corrispondere soltanto l'assoluta gratuità.

Comprendere il farsi di Dio immanente all'esistenza umana presuppone dunque l'avvertire l'assoluta alterità di Dio, per potere comprendere così che «nessun cammino umano può portarti là dove ti porta la fede»; per realizzare che «tu non sei, se non quando ti poni davan-

<sup>19</sup> *Nello Spirito Santo*, cit., p. 270.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 268-269.

ti a Lui, in faccia a Lui e Gli parli. Parli a Dio»<sup>21</sup>; per riuscire a «credere che la nostra parola veramente gli giunga ed Egli l'ascolti [...]. Se lo credi, non puoi più vivere che di preghiera»<sup>22</sup>. Allora, in ogni tuo atto e in tutta l'attività della creazione si realizza quel che Barsotti chiama «il parto di Dio – di un Dio fatto passibile, fatto carne, non peccato, ma debolezza, povertà – e, tuttavia, Dio. Chi è il Padre per Gesù? Non un Altro, ma precisamente Colui che Egli conosce ed ama – tutta la sua conoscenza, il suo amore». A questo lo Spirito ci sforza: a possedere Dio in Gesù, sapendo che

io lo possiedo se Dio mi trascende. Di qui il martirio di un eterno trascendere ogni mia conoscenza e amore che rischiano sempre di convertire Dio in un idolo, se io in questo mio atto mi riposo<sup>23</sup>.

Crederne che, in Cristo Gesù, l'Eterno sia entrato nel tempo, presuppone dunque il dovere rovesciare ogni nostro modo di comprendere, per potere disporci al senso di una realtà che è l'*Atto*, e cioè il darsi in una sola Persona di due nature, quella umana e quella divina: ridurre tutto all'una o all'altra è la tentazione di sempre, e sempre motivata dalla voglia di ridurre Dio all'uomo e alla sua misura, per potersi illudere, così facendo, di avere fatto diventare l'uomo Dio.

E tutto è motivato dalla paura della croce. Perché è qui la Croce, ed è qui la salvezza: Dio e l'uomo insieme, l'Eterno e il tempo in uno.

Non è negando la tua lontananza e i tuoi limiti che potrai accogliere *il Dio che viene*. Non è fuggendo dalla tua povertà, dalla tua sofferenza e dalla tua morte, che raggiungerai Dio: il Figlio di Dio non è venuto a cancel-

<sup>21</sup> *Parola e silenzio*, cit., p. 60.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 75.

lare quell'essere separati e lontani, che noi siamo in quanto esistenti temporalmente. È venuto a vivere la nostra stessa condizione in tutto, tranne che nel peccato, per trasformare i limiti che costringono e caratterizzano ogni esistenza terrena, la sofferenza, la fugacità, la morte, in occasione per vivere amore, cioè per raggiungere Dio o, meglio, per lasciarsi raggiungere da Lui:

Tutto il cristianesimo si riassume e si fa presente nella croce [... perché] nel segno della croce, la gloria stessa è presente [...]. È cosa estremamente importante ricordarlo: almeno fino alla fine dei tempi, se la Chiesa volesse eliminare la povertà del segno, l'umiltà della nostra condizione umana, la sofferenza degli uomini, Dio nella sua risurrezione gloriosa non sarebbe più presente in mezzo a noi.

Come sotto il segno del pane si fa presente realmente il Cristo, così sotto il segno della nostra condizione umana di pena, di sofferenza, di umiltà, di povertà, si fa presente la grazia, la vita, la gloria di Gesù risorto<sup>24</sup>.

Se vogliamo partecipare alla vittoria di colui che ha vinto la morte, «non possiamo vivere questa risurrezione e questa gloria se non nel segno [della nostra condizione propriamente umana], una condizione temporale di povertà e di umiltà»<sup>25</sup>. Ci ha salvati, non rinnegando la dimensione del tempo, ma assumendola e facendone la condizione suprema per proclamare la sua divinità, il suo infinito amore per ogni uomo. Sono gli uomini che odiano le conseguenze cui li ha condannati la lontananza, la separazione da Dio; Dio, invece, li ha amati fino a farsi uno di loro e fino a condividere la loro stessa condizione:

Di fatto fu precisamente nella passione di Cristo, nello spogliamento supremo della sua umanità, nell'abbandono

<sup>24</sup> *Nello Spirito Santo*, cit., pp. 29-30.

<sup>25</sup> *Ibidem*.



degli uomini, nell'abbandono del Padre, quando l'umanità di Gesù visse la suprema solitudine, [fu allora] che questa umanità fu anche la rivelazione suprema del Dio tutto santo<sup>26</sup>.

Non per se stessa la croce rivela Dio, ma perché Dio liberamente l'ha assunta; per se stessa la croce dice tutto ciò che l'uomo rifiuta della sua condizione temporale e finita, tutto ciò che l'uomo vorrebbe cancellare e che gli è, in realtà, connaturato; perché fa parte della sua stessa natura l'essere esposto alla sofferenza, alla povertà, alla solitudine, alla morte, al silenzio. La croce: il segno più lontano dalle categorie del pensiero umano, «scandalo per i Giudei, follia per i Greci».

#### V. *La Parola del silenzio*

Si realizza così l'unità degli estremi: la morte fa presente la vita, l'annientamento della croce si fa segno della gloria stessa di Dio; un'unità, che mai uomo *avrebbe potuto* compiere, essendo però l'uomo l'unico a *doverla* restaurare, poiché l'uomo l'aveva infranta. *Solo Dio poteva, solo l'uomo doveva*, soleva ripetere Barsotti.

La vera interpretazione della parola di Dio è la sua incarnazione. Sarebbe veramente stolto, sarebbe veramente sacrilego pensare che noi possiamo sostituire la parola divina con altre parole umane, arrivare a comprendere la parola di Dio che è infinito mistero, comprenderla e spiegarla con parole umane. [...] Che cosa ha detto Gesù? La sua vita è parola. Gesù non parla soltanto attraverso i discorsi: egli parla con la sua vita, parla con l'essere suo. [...]. È in questo cammino, in questa vita che noi dobbiamo procedere se vogliamo avere una certa comprensione della parola di Dio<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Ivi, p. 34.

<sup>27</sup> Ivi, pp. 332-333 *passim*.

Cominciamo così a capire che, dicendo “silenzio”, Barsotti intende ben più e ben altro che il semplice tacere delle parole. In Gesù che muore, c'è sì il silenzio di Dio, ma proprio perché in Gesù, «la parola incarnata», si rivela «l'ultima profondità e l'ultima interpretazione della parola di Dio»<sup>28</sup>: la parola di Dio s'incarna, si proclama e s'interpreta compiutamente in Gesù che muore, abbandonato da Dio e dagli uomini.

È questa la vita, la funzione, la missione del cristiano nel mondo: proclamare agli uomini di oggi che Dio

è l'unico vivente, che gli uomini sono morti anche se si danno da fare, e tanto più sono morti quanto più credono di riempire il silenzio della creazione, quanto più cercano di sopraffare la parola di Dio. Dio sa parlare sempre, parla precisamente nel suo stesso silenzio, perché è nel suo stesso silenzio che egli s'impone<sup>29</sup>.

L'uomo dunque rivelerà Dio, facendo posto a Lui che lo trascende, e perciò nel Cristo e nella sua umanità, spogliata di tutto ciò che gli uomini considerano potere:

Questo è vero per il Cristo, ma è vero anche per i santi. E gli uomini, anche senza saperlo, ne realizzano la verità, perché non è il successo e il potere che rivelano la potenza del Dio vivente nella storia, né è la grandezza degli uomini in quello che compiono che manifesta la presenza attiva di Dio, ma l'umiltà del «poverello». Chi ricorda oggi Onorio III? Ma tutti conoscono san Francesco di Assisi. La povertà dell'uomo che si spoglia di tutto diviene veramente il segno di un'arcana presenza per gli uomini, non soltanto nel tempo in cui egli vive, ma anche dopo la sua morte. La povertà, l'umiltà, il silenzio dei santi ci annunciano il Signore e lo fanno presente. Nella misura in cui l'uomo fa il vuoto di sé, diviene ostensorio di Dio.

<sup>28</sup> Ivi, p. 15.

<sup>29</sup> Ivi, p. 76.

L'ineffabilità del Mistero, l'impossibilità di tradurre e di interpretare secondo parole umane la Parola di Dio, non è dovuta dunque solo alla pochezza della nostra comprensione e perciò all'infinita trascendenza del messaggio; né, tanto meno, ad una mancata risposta di Dio, quanto piuttosto al fatto che la Parola di Dio chiede di essere accolta non sul piano razionalistico-concettuale, né solo su quello sensibile e psicologico, bensì sul piano dello Spirito, perché solo lo Spirito può infondere la stessa vita di Cristo nella carne e nell'esistenza di ogni uomo: se nell'Antico Testamento la Parola di Dio era promessa e profezia, nel Cristo essa è realizzazione e adempimento nella carne dell'uomo Gesù, fino all'effusione dello Spirito.

Da qui la consapevolezza che il Mistero di Dio, la sua Parola, non si rivela compiutamente nelle parole, nemmeno in quelle che leggiamo nei Vangeli o negli Atti degli Apostoli. «L'unità del Mistero divino non è in una sintesi concettuale operata dall'uomo, ma veramente in un atto che è insieme dell'uomo e di Dio»<sup>30</sup>; più che essere raggiunta dalla mente, essa va vissuta; più che essere oggetto della teologia, è oggetto della liturgia:

non devi essere tu ad afferrare con la tua povera mente l'Unità del Mistero, ma deve essere lo stesso Mistero ad afferrarti – non tu devi sforzarti vanamente di abbracciarlo nella sua immensità, ma il Mistero deve abbracciare te<sup>31</sup>.

Gesù non è venuto ad insegnare una dottrina o a promulgare una legge: «Gesù viene per compiere *un solo atto*: il suo sacrificio (Eb 10, 5-10)»<sup>32</sup>.

E se nel vangelo di Luca leggiamo: «Lo Spirito Santo vi *ricorderà* e vi farà comprendere tutto quello che vi ho

<sup>30</sup> Ivi, p. 23.

<sup>31</sup> Ivi, p. 22.

<sup>32</sup> Ivi, p. 30.

detto», Barsotti, dopo aver sottolineato che *ri-cordare* è fondamentalmente *riportare al cuore*, si chiede:

che cosa vuol dire questo ricordare? Vuol dire [...] il farsi presente del Cristo in coloro che accolgono lo Spirito, in coloro che, nella docilità all'azione dello Spirito, accolgono la Parola di Dio, la conoscono, la comprendono, la realizzano in sé. La realizzazione della Parola divina in loro è la presenza stessa di Gesù Cristo<sup>33</sup>.

Non si tratta dunque di pretendere di svelare il Mistero. Chi lo annuncia, non può certo farlo con le parole: deve «farne presentire l'ineffabile immensità». Dio si dona ma, pur donandosi, facendosi sensibile al cuore, Egli rimane l'incomprensibile e l'ineffabile.

Si tratta, invece, di un rimanere, di un essere, di un'immanenza reciproca di Dio nell'uomo e dell'uomo in Dio *nel Cristo*. [...]. Fuori dal Cristo, né Dio si incontra con l'uomo, né l'uomo con Dio; ma, nel Cristo, Dio e l'uomo sono *eternamente Uno*<sup>34</sup>.

#### VI. *Vivere la separazione*

La separazione, quel *χωρίς* che dai Greci in poi caratterizza il nostro modo di pensare e di parlare, lo troviamo anche nel Vangelo: lo dice lo stesso Gesù; ma in Lui, è un avverbio che sostanzia l'accorato appello a *non separarsi* da Lui. Quel *Senza di me non potete far nulla*, che leggiamo nel Vangelo di Giovanni (*Gv* 15,5), è reso proprio con *χωρίς*: *separati* da me, non potete far nulla! L'unità è solo Lui ed Egli ci ha assunti tutti in Lui; ma noi siamo sempre esposti alla separazione, all'illusione di

<sup>33</sup> *Nello Spirito Santo*, cit., p. 333.

<sup>34</sup> *Il Mistero Cristiano nell'anno liturgico*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1993, p. 10.

poter trovare salvezza fuori dal *rimanere in Lui*. Solo *rimanendo* in Lui, quel “permanere” di cui dicevamo all’inizio trova il punto di riferimento saldo, cui ancorare il dispiegarsi della nostra esistenza, facendo della molteplicità del nostro sentire l’occasione per sprofondare sempre più nella realtà unica del Mistero.

Maria, la tutta santa che ha saputo *συμβάλλειν* (l’esatto contrario del *διά-βάλλειν*)<sup>35</sup>, vivere l’unione *nel silenzio*, *Maria che taceva e serbava* tutto meditando (*συμβάλλουσα*) *nel suo cuore* – così dice il Vangelo (Lc 2,19) –, riportava tutto ad unità; perché, se Gesù è Dio che si comunica all’uomo, il santo è Dio comunicato<sup>36</sup>: è

<sup>35</sup> Non è necessaria un’approfondita conoscenza della lingua greca, per riconoscere in questo verbo l’azione del *separatore*, il dia-volo appunto.

<sup>36</sup> «Ogni santo non vive che il mistero di Maria. Ella lo vive in un modo pieno, ella accoglie tutto l’amore, noi soltanto in parte, perché non crediamo abbastanza, perché non ci abbandoniamo pienamente all’amore. E tuttavia nel mistero della Vergine è il nostro stesso mistero: mistero di un amore comunicato e divenuto realmente nostra vita, nostra ricchezza. [...] Che cosa sono i santi nella Chiesa? Sono Dio, Dio che è uscito davvero dal suo isolamento infinito, Dio che è traboccato davvero dalla solitudine infinita dell’Essere suo, Dio che veramente si è effuso nella creazione ed è stato ricevuto dall’abisso del nulla. Chi sono i santi nel cristianesimo? Sono Dio, ma Dio non più nel mistero insondabile, inaccessibile della sua divinità, Dio che come luce risplende, Dio che come amore si effonde, anzi si è effuso» (D. Barsotti, *Nella comunione dei santi*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1970, pp. 17-18). E ancora: «La presenza dei santi dice che il cristianesimo non è una menzogna: infatti, se i santi non fossero, sarebbe menzogna anche la morte di croce. L’efficacia della morte di croce si misura dalla salvezza dell’uomo, si misura dalla santità che questa morte comunica al mondo» (ivi, p. 19). Cfr. anche le pagine della *prefazione* (ivi, pp. 7-10), nelle quali Barsotti sottolinea efficacemente che «il mistero della Chiesa precede il ministero della predicazione e lo fonda» e che, pertanto, «non vi può essere separazione fra la teologia e il mistero di questa presenza senza il

in Maria, la tutta redenta, che la Redenzione raggiunge il suo compimento.

Nell'atto della morte e risurrezione, Cristo si fa solidale con tutta l'umanità; e «in quell'atto, ricevendo il suo Spirito, sussiste e vive tutta l'umanità. In quell'atto è la vita eterna degli uomini». Nel dono dello Spirito, ad ogni cristiano è chiesto di vivere quell'atto «sotto il segno delle situazioni in cui egli si trova»<sup>37</sup>.

E non si riceve lo Spirito come una ricchezza che si mette in cassaforte per i momenti di difficoltà, come si mettono da parte i denari per qualche evenienza. Non così lo possediamo, perché Dio non è inoperoso; egli, che è atto puro, non può vivere in noi che nella misura in cui opera. Così ricevere e possedere Dio vuol dire per noi abbandonarci a una forza che [...] ci possiede e agisce attraverso di noi<sup>38</sup>.

Ma noi adesso dobbiamo chiederci: perché, allora, Barsotti scrive? Che senso ha parlare di ciò che non si può dire, ma si può solo attuare?

Se Cristo è l'Atto, perché solo in Lui l'umanità realizza quell'unità fra mondo fisico e mondo spirituale cui ogni uomo aspira, gli uomini, tuttavia, vivono nel tempo, continuando così a sperimentare «non solo la tensione dei due mondi, ma la loro opposizione», dal momento che in ogni uomo entrambi sono presenti, «ma rimango-

pericolo che la parola stessa cessi di essere interpretazione autentica che introduce coloro che ascoltano nel mistero presente che essa rivela, ma pura filosofia religiosa, un insegnamento senza efficacia salvifica» (pp. 8-9). La parola che annunzia, dunque, a null'altro serve se non a rendere reale, per chi ascolta, la possibilità di accedere a quella Voce, che solo il silenzio dell'intera esistenza è capace di proclamare. La parola null'altro indica se non la possibilità di accedere a *quel* silenzio, che è il compimento della Rivelazione, la morte e la risurrezione di Gesù.

<sup>37</sup> *Nello Spirito Santo*, cit., p. 190.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 103.

no estranei l'uno all'altro»<sup>39</sup>.

Così, ognuno di noi vive nel suo quotidiano questa opposizione; è vero che Dio non è più separabile dall'uomo, né l'uomo più separabile da Dio, ma è altresì vero che tutto questo avviene in un'economia sacramentale, che chiama l'uomo ad un sempre rinnovato atto di adesione, che lasci agire lo Spirito nel suo cuore.

Ma, non c'è dubbio: chi, come Barsotti, non rinuncia a parlare di Dio, per donare ai fratelli la propria esperienza, non può che proiettare sul suo stesso dire il travaglio di una condizione umana, che è croce, e che solo in Cristo può essere risurrezione.

Se il tempo della profezia e della promessa si è ormai compiuto, realizzandosi in Cristo Gesù, e se questo significa che ormai la Parola deve essere realizzata nell'intera tua esistenza, allora sentirsi chiamato a tradurre tutto questo nelle parole degli uomini significa inevitabilmente vivere la chiamata e perciò la croce – terribile, come ogni croce – di dovere salvare lo stesso parlare dell'uomo (l'unico di cui siamo capaci), inducendolo a sobbarcarsi il martirio di dovere morire al suo essere quel che è – nato com'è per celebrare possesso, dominio, potere –, in vista del potere risorgere proclamando spogliamento, *kenosis*, annientamento, umiltà, morte a se stesso, e ritrovare senso nuovo nella Parola. Presentare un parlare capace di dire il suo nientificarsi, nello sforzo di additare l'Evento cristiano e l'irruzione di Dio, diventa allora l'unico modo per deporre, dinanzi al trono dell'Altissimo, lo stesso dire dell'uomo, perché in ciò la stessa parola dell'uomo si salvi, spendendosi per spogliarsi di se stessa.

Ed è chiaro, allora, che il dire, proprio attuandosi, si fa silenzio; è come se si spendesse per zittirsi e annunciare così il silenzio che lo sostanzia e che esso peraltro pre-

<sup>39</sup> Ivi, p. 171.

suppone; e cioè lo svuotamento e l'insufficienza di ogni parola umana, che pretendesse di portar fuori dall'unità, che solo il Cristo è, il senso profondo di ciò che solo nell'incontro vivo e vissuto con il Cristo può essere.

La prova paradossale di questo è nel fatto che, proprio perché le parole di Barsotti riuscivano in qualche modo ad additare la Presenza silenziosa eppure viva di Dio, proprio per questo era come se le sue parole suonassero a tutti portando lo stesso messaggio, a tutti lo stesso annuncio di verità, *oltre* le stesse parole pronunciate. Ricordo quello che provai un giorno a Settignano, nell'ascoltare una sua meditazione: don Divo parlava e nella mia mente si affastellavano i rimandi, i collegamenti, i *confronta*: Aristotele, Tommaso, Agostino... Poi mi girai a guardare la persona che mi sedeva accanto: era la collaboratrice familiare di un'amica molto cara; non aveva se non la quinta elementare, ed era rapita dalle parole di Barsotti quanto e più di me. Ricordo che provai una sorta di sana invidia: poteva gustare la purezza del messaggio senza l'ostacolo dei mille riferimenti culturali. Impossibile non pensare a quel passo degli *Atti degli Apostoli*, che narra della *Pentecoste* (*Atti 2, 8-11*): Parti, Medi, Elamiti, abitanti della Mesopotamia, della Giudea e della Cappadocia... sentivano gli Apostoli esprimere nella loro lingua le grandi opere di Dio.

Così, paradossalmente, anche la parola dell'uomo riesce a vivere l'Atto, il morire e il risorgere nel Cristo, e perciò a farsi ostensorio della Parola, spendendosi per vivere la rinuncia a se stessa e annunciando solo il silenzio.

Se leggiamo la premessa a *Parola e silenzio*, ci troviamo allora di fronte ad una pagina di vero e proprio combattimento spirituale. È vero, «parlare di Dio e del suo rapporto con noi può essere presunzione ed orgoglio»; ma è altresì vero che «è prima di tutto, per ognuno di noi, la propria missione». Per di più, paradossalmente, al timore dell'orgoglio e della presunzione, fa riscontro la



consapevolezza della possibilità di esporsi al ridicolo; tuttavia, proprio quest'ultimo timore sostanzia ancor più l'“impegno della testimonianza”:

Una missione che ci espone al ridicolo, forse, che comunque può sempre, invece che motivo di orgoglio, esser motivo di confusione e soprattutto di condanna. Ma prima di tutto è impegno di rendere testimonianza.

Come spesso, sotto il pretesto di umiltà, noi ci vergogniamo di Dio! Non osiamo fare il suo Nome perché, sì, come professionisti del culto, è abbastanza facile presentarci, dal momento che come professionisti del culto il mondo, bene o male, ci ha già accettato, ma ci pesa sembrare degli illusi, e soprattutto degli ingenui. Eppure, sfidare il ridicolo non è proprio dell'uomo religioso, del testimone di Dio.<sup>40</sup>

E infine la consapevolezza del fatto che è lo stesso processo della vita che espone inevitabilmente alla contraddizione; ma, insieme, la fiducia che proprio il trasparire della contraddizione evidenzierà ancor più l'unità dell'esperienza:

È un diario. Può sconcertare un processo che non è lineare e continuo: è il processo della vita. Le contraddizioni apparenti sono facilmente trascese e si compongono in una esperienza interiore che si fa, mi sembra, sempre più ricca e complessa, pur nella sua semplicità. Il risultato finale, e perciò la sintesi perfetta, è aldilà della vita e noi non possiamo anticiparla. Del resto la contraddittorietà di certe posizioni non è mai così assoluta, anche in queste pagine, che l'esperienza non appaia chiaramente, e non sia, una.

Nessuna meraviglia, dunque, dinanzi al drammatico alternarsi delle riflessioni sulle verità divine e di quelle sullo stato della propria anima e della propria vita, perché quel che in quest'ultime si cerca è il segno e il rifles-

<sup>40</sup> *Parola e silenzio*, cit., p. 5.

so di quelle. Affrontare serenamente e coraggiosamente la fatica dell'uno e dell'altro percorso è il prezzo da pagare perché un diario rimanga *fedele alla vita*:

Come l'anima cerca la sua via, così anche il pensiero cerca la propria espressione. La bellezza e la validità di un diario è proprio nel rendere testimonianza di questa duplice ricerca che lo fa così fedele alla vita<sup>41</sup>.

### VII. *Santità e contraddizione*

Molti dei libri di Barsotti hanno un titolo, per così dire, *dicotomico* – *Fissi gli occhi nel sole, Luce e umiltà, Parola e silenzio, La fuga immobile* –; tutte espressioni, che tentano di dar voce al coincidere degli opposti, al fatto che il cristiano non può che vivere sul fronte in cui si gioca la partita tra la vita liberamente consegnata alla morte per amore, vivendo così risurrezione nel Cristo, e la vita spesa in un tentativo, tanto affannoso quanto vano, di appropriarsi della vita per se stessa, lontano da Dio e perciò destinata a nient'altro che alla tomba. Il cristiano, cioè, non può che vivere *nel mondo*, per realizzare *in esso* il suo non essere *di questo mondo*:

Dio è già ora la nostra vita, perché Dio già ora è presente. Di questo dobbiamo vivere, di questo dobbiamo rendere testimonianza al mondo. I contemplativi non devono più vivere nei conventi. Tramite loro, gli uomini devono rendersi conto che Dio è in mezzo a loro; [...] questa è la testimonianza di cui il mondo ha bisogno. Questa è la grazia che i cristiani devono fare oggi agli uomini<sup>42</sup>.

La contrapposizione si fa evidente se si confrontano i diari con gli altri libri. Nei diari, non solo l'espressione è

<sup>41</sup> Ivi, p. 7.

<sup>42</sup> *Nello Spirito Santo*, cit., p. 83.

ovviamente frammentata ma, essendo l'annotazione di momenti diversi, tutti intensamente vissuti, può apparire (lo dicevamo già più sopra) persino contraddittoria. Negli altri libri, invece – libri di riflessione o raccolte di meditazioni –, l'espressione è piena, compiuta, governata nel suo offrirsi all'ascolto o alla lettura. Eppure, anche in queste pagine è possibile avvertire il prezzo pagato per non sottrarsi alla comunicazione dell'Incomunicabile:

se a p. 83 di *Nello Spirito Santo*, si dice che “i contemplativi non devono più vivere nel convento”, a p. 241 si sostiene che “un'esperienza reale della vita divina esige sempre un certo nascondimento nei confronti degli uomini. Il mistico è sempre colui che entra nel silenzio”. Eppure, ero presente quando disse che aveva considerato seriamente la possibilità di mettere come regola per i monaci *la lettura dei giornali*, perché potessero così assumere consapevolmente la vita del mondo e presentarla, nella preghiera, al Padre.

Pagine e pagine scritte per *comunicare* Dio, dicendo però che

la conoscenza di Dio rimane incomunicabile. È segreta, intima, personale<sup>43</sup>.

Se Barsotti riesce a comunicare quanto ha compreso, tuttavia sa bene che quel che ha compreso è il risultato di un cammino di esperienza del tutto personale. Mai come nelle pagine dei diari – e di quello intitolato *Parola e silenzio*, in particolare – i termini dell'opposizione o, se si vuole, i due bracci della croce – quello ben piantato a terra, eppure lanciato verso il cielo; e quello che si allarga ad abbracciare il mondo intero – sono evidenti: per un verso, annota l'impegno a non cercare, perché la vita

<sup>43</sup> Ivi, pp. 223-224.

religiosa non è una fuga, ma un'immersione in quell'unica Realtà che è il Signore venuto a cercarci; e invoca piuttosto "nuovi occhi per saperlo veder presente, operante nel mondo"<sup>44</sup>. Per altro verso, sa che bisogna continuare a cercare Dio e il Suo Regno, perché

il Regno di Dio [...] non è diviso dall'atto della stessa ricerca – l'atto onde l'uomo lo cerca è l'atto [stesso] onde l'uomo lo trova e lo possiede<sup>45</sup>.

Eppure, nessuna contraddizione, dal momento che

quel che distingue i santi è il fatto che essi sperimentano più degli altri l'impotenza umana, la povertà e la solitudine, proprio perché hanno conosciuto Dio<sup>46</sup>.

La consapevolezza che «mai riuscirà a non ricadere nel buio» si fa allora occasione per rinnovare il proposito di «cercare di vivere costantemente in quella luce»<sup>47</sup>; mentre la convinzione che non si può ridurre ogni cosa al nostro sentire o all'apparire non lo affranca certo dal provare sgomento dinanzi allo spettacolo di un mondo che sembra sfuggire a Dio<sup>48</sup>. Poi l'atto di fede che, permettendogli di accedere a quel che chiama "il piano dello Spirito", gli consente di affermare che, quando il potere del mondo ignorerà la Chiesa,

proprio allora la presenza di Cristo sarà piena, [...perché] Gesù si fa presente ed è presente realmente nella sua morte.

Quando si penserà che la Chiesa non sia più, allora avrà riempito davvero tutta la terra. Quando si crederà che Dio sia

<sup>44</sup> *Parola e silenzio*, cit., pp. 32-33 (9-10 nov. 1955).

<sup>45</sup> Ivi, p. 69 (29 maggio, 1956).

<sup>46</sup> *Nello Spirito Santo*, cit., p. 242.

<sup>47</sup> *Parola e silenzio*, cit., p. 99.

<sup>48</sup> Ivi, p. 102.

definitivamente morto, allora Egli sarà davvero l'unica e l'immensa Presenza<sup>49</sup>.

Solo il Cristo, la Sua Incarnazione può dare un senso a tutto, persino al tormento, alla mutevolezza continua degli istanti, alla lacerazione:

Non ti si chiede di sopportare questa miseria umana, non ti si chiede di non vederla, di non riconoscerla – ma di amarla, amarla veramente come la veste stessa di Dio. Separare, dividere la veste da Dio è renderti impotente a raggiungere Dio nel tuo amore. Se dunque tu ami Dio e lo raggiungi, hai anche abbracciato tutta la miseria e la povertà umana<sup>50</sup>.

Non si tratta dunque di negare la lacerazione, ma di assumerla coraggiosamente, perché abitare la separazione in Cristo non è più vivere la frattura, ma vivere l'unità che solo il Cristo è; e il nascondimento, il silenzio interiore, non è esclusione, ma attuazione della vocazione dell'essere «la luce del mondo»<sup>51</sup>: «Il silenzio di Dio! Dio tacerà sempre per te fintanto non parlerà per mezzo tuo – fintanto tu non diverrai, in Cristo, la sua stessa Parola»<sup>52</sup>.

E tu puoi anche non intendere, ma questo nulla toglie alla realtà della Presenza; non l'intendere attinge l'incontro con Cristo, ma la fede, la speranza, la carità; le virtù teologali, dunque, che Barsotti, citando i Padri della Chiesa, definisce “i sensi dello Spirito”. E tu, vivendo di esse, permetti che i due mondi – la creazione e il Regno – in te s'incontrino, pur rimanendo divisi:

Da ultimo coincideranno, non ora. E tu ora ti senti tutto preso e posseduto ora dall'uno ora dall'altro [...], cittadino di

<sup>49</sup> Ivi, p. 103.

<sup>50</sup> Ivi, p. 132.

<sup>51</sup> Ivi, p. 178.

<sup>52</sup> Ivi, p. 169.

due città che ti reclamano ognuna per sé, senza lasciarti pace.

Per questo «non esiste che il santo», e cioè colui che, pur sapendo che

non potrà mai essere così di Dio che il corpo non lo richiami alla terra; e [che] questo mondo non potrà mai essere per lui la patria, non potrà mai liberarlo dalla nostalgia di un paradiso che ha perduto,

tuttavia rimane saldo nella fede che

Cristo è risorto. In seno alla creazione come anima di tutto, nascosto, invisibile, Egli è presente, vive – riempie tutto<sup>53</sup>.

Ma come opera lo Spirito e, soprattutto, quando e come potere esser certi che è lo Spirito che opera e non il nostro intendere e sentire?

Ma la sfida della fede è tutta qui; quel rimanere *fede- li*, di cui dicevamo all'inizio, si attua in un silenzio che sconvolge ogni intendimento e sembra disattendere la preghiera.

Rievocare un evento preciso della vita e della morte di Barsotti può forse aiutarci a comprendere quel che intendo dire, molto meglio e molto più di ulteriori riflessioni.

Nel novembre del 2005, uno dei monaci chiese a don Divo: “È vero, Padre, che ha chiesto a Dio di poter morire il 2 febbraio, festa della *Presentazione al tempio*, per essere presentato come un bimbo da Maria al Signore?”.

“Sì, ma il Signore non ha risposto”.

Poi, però, dopo un momento di silenzio, ancora l'atto di fede, il mettere a tacere se stesso, per rimettere tutto a Dio e agguingere: “O, forse, ha risposto sul piano

<sup>53</sup> Ivi, p. 151.

dello Spirito, e noi non abbiamo inteso”.

Barsotti è morto pochi mesi dopo, il 15 febbraio del 2006; i monaci si rammaricavano che la sua preghiera non fosse stata esaudita. Diffusasi la notizia della sua morte, giunse un telegramma dalla Chiesa Ortodossa, per l'unione con la quale Barsotti aveva speso tutta la sua esistenza. Il telegramma diceva: “Oggi, festa della *Presentazione al tempio* per il calendario ortodosso, preghiamo la Santa Madre di Dio, affinché sia Lei a presentare al Signore il nostro fratello Divo”.

Così, nella realtà dello Spirito, proprio quello che era sembrato il silenzio di Dio si faceva proclamazione di una vita intera spesa nella verità della Parola e nell'annuncio del silenzio.

Caltanissetta 20 maggio 2012





## INDICE

<i>Prefazione</i>	5
<i>Introduzione</i>	9
Con parola umana	13
Il luogo dell'Eterno, il tempo del cercare	41
Annunziare il silenzio, vivere la parola Parola e silenzio in D. Barsotti	73



## RINGRAZIAMENTO

A Grazia un sentito ringraziamento per il suo lavoro appassionato e appassionante. Invitata più volte ai convegni da noi organizzati sul pensiero di Divo Barsotti, è stata sempre accolta da Caltanissetta con grande calore di partecipazione, in un'atmosfera di profonda comunione spirituale.

*Giovanni Virone\**

\* Responsabile CFD Famiglia Sicilia Centrale

Finito di stampare nel mese di novembre 2012  
dalla Tipografia Lussografica di Caltanissetta