

Il nostro conoscere è il nostro vivere

1. La visione biblica dell'uomo è unitaria

La visione biblica dell'uomo è unitaria. L'unità dell'uomo descritta dalla Bibbia, però, non è di carattere filosofico o psicologico, bensì di carattere teologico. L'uomo è uno nella misura in cui è in comunione con Dio. Tant'è vero che quando l'uomo perde la comunione con Dio egli perde anche l'unità interiore, sia con se stesso, perché, dopo il peccato, si scopre nudo, cioè diviso in se stesso; sia con l'altro, perché si mette in contrasto con la donna; sia con il mondo, perché questo non è più il giardino da coltivare e custodire, ma l'ambiente dove l'uomo lavora con il sudore della fronte e la donna partorisce tra le sofferenze del parto. Le categorie antropologiche per descrivere questa unità sono i termini: *nefesh, ruah, basar, leb*, tradotti, rispettivamente, in anima, spirito, corpo, cuore. Esse descrivono le diverse dimensioni dell'uomo, non già le parti del suo organismo, e cioè, rispettivamente, la sua vitalità, la sua spiritualità, la sua corporeità, la sua moralità. Si può dire che l'uomo *sia* *nefesh* come anche *basar, ruah, leb*, ma non che egli abbia un *nefesh*, e così via. Questa visione unitaria veterotestamentaria è conservata anche negli scritti del NT, nonostante nel periodo in cui essi sono stati redatti facesse sentire il suo influsso il dualismo ellenistico. Sia i vangeli sinottici, sia la letteratura paolina, di fatto, mantengono la visione unitaria dell'uomo.

La Bibbia, quindi, non ha adottato la radicale "spiritualità" greca, detestatrice della materialità. Per la Bibbia, il corpo è l'espressione della realtà della persona, è la nostra identità psico-fisica e della nostra comunicazione. Secondo la visione antropologica della Bibbia, noi non abbiamo un corpo, ma siamo un corpo. E' in questa luce, allora, che i sensi non si riducono a organi e a sensazioni ma diventano messaggio ed epifania sperimentabile dello spirito: la vista può diventare contemplazione, l'udito si fa adesione partecipe, l'olfatto scopre l'odore di santità, il gusto può rivelare la sobria ebbrezza dell'anima e il tatto è il suggello di questa religiosità dell'Incarnazione come scriveva San Giovanni nella sua prima lettera: "Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che abbiamo contemplato e le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita...noi lo annunziamo a voi".

2. La mediazione filosofica

Nella storia della filosofia occidentale e della tradizione teologica ad essa rapportata l'unità originaria dell'essere umano non è stata declinata sempre allo stesso modo. Sappiamo che il platonismo partiva da un'antitesi che interpretava il rapporto corpo-anima in modo accidentale. L'essere corporeo appariva come una fase transitoria, vuota, che impedisce e frena lo slancio dello spirito umano. Il corpo è considerato semplicemente come un vestito, un carcere, una tomba, una zavorra. In un primo tempo, la comprensione teologica del messaggio cristiano si è servita per il suo sviluppo del linguaggio concettuale del neoplatonismo. La visione antropologica del platonismo e del neoplatonismo, infatti, garantiva meglio due aspetti importantissimi per la concezione cristiana dell'uomo: la spiritualità e l'immortalità dell'anima. La filosofia platonica e la sua netta separazione di anima e corpo offriva uno strumento concettuale che serviva molto efficacemente, anche se sempre ancillarmente, la singolarità della fede cristiana. In un secondo tempo, la teologia cristiana si avvide del pericolo che una tale antropologia significava per l'unità dell'uomo, così come la si ricavava dall'insegnamento della Bibbia. Il pericolo si manifestò soprattutto, perché si voleva, in base all'ellenismo, mettere troppo presto in accordo l'idea biblica della risurrezione della carne con la dottrina greca dell'immortalità. Col passare degli anni e con la sostituzione del platonismo con l'aristotelismo, si affermò meglio l'unità dell'uomo e la riabilitazione della

corporeità. In effetti, alla soglia dell'alto medioevo la teologia del corpo si aprì all'aristotelismo attraverso la filosofia araba (Averroé, Avicenna), il quale con il principio del suo ilemorfismo sottolineò l'unità essenziale di anima e corpo, coniando la formula classica dell'anima, "forma sostanziale del corpo".

In realtà, fu il genio di San Tommaso che, sfidando le condanne e le incomprensioni del suo tempo, elaborò in linguaggio aristotelico un principio che gettò luce sull'unità originaria dell'essere umano. Per l'antropologia tomistica, la dualità tra anima e corpo è localizzata sul piano metafisico dei principi dell'essere: l'anima, in quanto forma, e il corpo, in quanto materia prima. Ma nell'essere umano concreto non c'è lo spirito da una parte e la materia dall'altra. Lo spirito, nell'uomo, diventa anima, che non è uno spirito puro, ma uno spirito incarnato, una forma della materia. La materia, nell'uomo, diventa corpo, che non è materia bruta, ma la materia informata dall'anima. Non esiste nell'uomo, in quanto spirito incarnato, un atto solamente spirituale, slegato dalla sensibilità, dalla materia. Ogni atto spirituale è anche materiale, e ogni atto materiale è anche spirituale. Il concilio di Vienne (1312) ha in qualche modo consacrato l'unità naturale dell'essere umano e l'appartenenza essenziale del corpo all'unico uomo, unendo, in una sintesi duratura, la terminologia aristotelico-scolastica con l'antropologia biblica: l'anima razionale o intellettuale è la forma del corpo umano per sé ed essenzialmente (DS 902).

3. *La novità conciliare*

Il testo conciliare della *Gaudium et Spes* relativo al significato del corpo testimonia, in un certo senso, la storia millenaria ad esso sottesa e le aperture possibili alla nostra civiltà del corpo con le relative messe in guardia. Esso scrive: "unità di anima e di corpo, l'uomo sintetizza in sé, per la sua stessa condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso lui toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore (Cf *Dn* 3, 57-90). Allora, non è lecito all'uomo disprezzare la vita corporale; egli anzi è tenuto a considerare buono e degno di onore il proprio corpo, appunto perché creato da Dio e destinato alla risurrezione nell'ultimo giorno. E tuttavia, ferito dal peccato, l'uomo sperimenta le ribellioni del corpo. Perciò è la dignità stessa dell'uomo che postula che egli glorifichi Dio nel proprio corpo (Cf *1Cor* 6, 13-20), e che non permetta che esso si renda schiavo delle perverse inclinazioni del cuore. L'uomo, però, non sbaglia a riconoscersi superiore alle cose corporali e a considerarsi più che soltanto una particella della natura o un elemento anonimo della civiltà umana. Infatti, nella sua interiorità egli trascende l'universo; a questa profonda interiorità egli torna, quando si volge al cuore, là dove lo aspetta Dio, che scruta i cuori (Cf *IRE* 16, 7; *Ger* 17, 10), là dove sotto lo sguardo di Dio egli decide del suo destino. Perciò, riconoscendo di avere un'anima spirituale ed immortale, non si lascia illudere da fallaci finzioni che fluiscono unicamente dalle condizioni fisiche e sociali, ma invece va a toccare in profondità la verità stessa delle cose".

Di recente, la Commissione Teologica Internazionale ha scritto che "per mantenere l'unità di corpo e anima insegnata dalla Rivelazione, il Magistero adotta la definizione dell'anima umana come *forma substantialis*. Qui il Magistero si è basato sull'antropologia tomistica che, attingendo alla filosofia di Aristotele, vede il corpo e l'anima come i principi materiali e spirituali di un singolo essere umano. Possiamo notare come tale impostazione non sia incompatibile con le più recenti scoperte scientifiche. La fisica moderna ha dimostrato che la materia, nelle sue particelle più elementari, è puramente potenziale e non ha tendenza alcuna verso l'organizzazione. Ma il livello di organizzazione nell'universo, nel quale si trovano forme altamente organizzate di entità viventi e non viventi, sottintende la presenza di una qualche "informazione". Un ragionamento di questo genere fa pensare a una parziale analogia tra il concetto aristotelico di forma sostanziale e il concetto scientifico moderno di "informazione". Quindi, ad esempio, il DNA dei cromosomi contiene le informazioni necessarie affinché la materia possa organizzarsi secondo lo schema tipico di una data specie o singolo essere.

Analogicamente, la forma sostanziale fornisce alla materia prima quelle informazioni di cui ha bisogno per essere organizzata in un particolare modo. Questa analogia va presa con la dovuta cautela, in quanto non è possibile un raffronto diretto tra concetti spirituali e metafisici e dati materiali e biologici" (*Comunione e servizio*, 30).

4. *La teologia contemporanea*

L'unità metafisica di anima e corpo, oltre che dalla concezione tomistica dell'anima come unica forma sostanziale del corpo (*De Veritate*, q. 16, a. 1, ad 13; *Contra Gentiles*, II, c. 69; *De anima*, a. 14, ad 11), è ribadita dalla tesi rahneriana dell'uomo come spirito incarnato, e da quella di Guardini della conoscenza come vita.

Nella sua ricerca dottorale, Rahner prende in esame un testo della Somma Teologica di S. Tommaso D'Aquino, *S. Th.*, I, q.84, a.7: *utrum intellectus possit actu intelligere per species quas penes se habet non convertendo se ad phantasmata*, e vuole dimostrare che il conoscere umano si compie in primo luogo e principalmente nel mondo dell'esperienza, poichè lo spirito umano è sempre legato all'esperienza, è volto al fenomeno (*conversio ad phantasma*). "Spirito" sta a significare la forza umana che, protendendosi al di sopra del mondo sensibile, conosce ciò che è "metafisico". "Mondo", invece, designa la realtà che è accessibile all'esperienza immediata dell'uomo. Partendo dal fatto che l'uomo si interroga sull'essere, Rahner afferma che l'essere può essere conosciuto, altrimenti la domanda sull'essere, che implica già una qualche forma di conoscenza, sarebbe impossibile. Per principio, l'uomo e l'essere sono orientati l'uno verso l'altro. Essere e vero sono interscambiabili, e l'essere in quanto tale, in ultima analisi, è essere-presso-di sé, cioè autocoscienza (*Sein ist Beisichsein*). Siccome l'essere è una realtà indivisibile, la conoscenza di un determinato oggetto comporta la conoscenza dell'essere nella sua totalità. Ma, per un altro verso, la domanda sull'essere rivela anche che l'uomo non possiede tutto l'essere. E' la materia, cioè il non essere, che impedisce che l'intelletto si identifichi con l'essere e, allo stesso tempo, pone in contatto con il mondo esterno, perché possa essere percepita la forma dell'oggetto esterno. In una seconda opera filosofica Rahner, a partire dalla problematica sulla conoscenza intellettuale discussa in *Spirito nel mondo*, sviluppa una sua antropologia metafisica, in stretto rapporto con la teologia fondamentale.

Per il Guardini, la conoscenza prima di essere un atto intellettuale è un atto vitale: "Il nostro conoscere è il nostro vivere". Il conoscere è un atto totale dell'uomo in cui la sensibilità svolge un ruolo decisivo. L'occhio, per esempio, è "assai più d'un apparecchio ottico che apprende qualità di colore e di forma; più di un organo neuro-psicologico che trasmette queste qualità, sotto forma di sensazioni, alla coscienza. L'occhio vede la realtà nella sua componente luminosa; ma ciò vuol dire: vede l'essenza e il significato". Il mondo delle cose materiali, animate e inanimate, partecipa certamente dell'essere, ma in esso ci sono solo cose 'sostanziate', che semplicemente esistono, ci sono degli esseri viventi senza spirito. Gli esseri infraspiritali si arrestano dinanzi al pieno 'ritorno in se stessi', a cui l'atto dell'essere spinge e che rende possibile, in quanto *esse est reflexivum sui*. Negli esseri capaci di conoscenza e di amore spirituale, invece, si estrinseca pienamente la capacità di attuazione dell'essere, così che sono sussistenze spirituali, persone. "La persona *fatta corpo* è frutto dell'essere personalizzante'."

Non si può dimenticare, d'altra parte, che le passioni, gli impulsi istintivi, tutta la vita sentimentale salgono dal fondo naturale dell'uomo completamente personalizzato, e perciò sono specificamente umani, perché sono abbracciati e fusi nella totalità personale. Del suo dinamismo si alimentano anche tutti i nostri atti spirituali più alti. Essi sono di grado qualitativamente superiore, ma non possono essere distinti dalle manifestazioni vitali

dell'uomo dipendenti dalla natura, per il fatto che soltanto essi vengono considerati come provenienti dalla persona. Portatrice e fonte di tutta la vita umana è senza dubbio la persona..

5. *Cogito ergo sum, o cognosco ergo sum?*

L'unità metafisica di anima e corpo difesa dalla Scrittura, dalla concezione tomistica e da quella della teologia contemporanea nonché dal Magistero della Chiesa è stata distrutta dall'antropologia cartesiana della modernità, la quale si basa sul principio del *cogito ergo sum*. In base a questo principio, l'uomo è costituito da due sostanze, la sostanza pensante, la cui caratteristica essenziale è il pensiero, e la sostanza estesa, la cui caratteristica essenziale è quella di occupare una determinata estensione fisica. Mentre la sostanza pensante si conforma alle leggi del pensiero, la sostanza estesa si conforma alle leggi meccaniche della fisica. La bipartizione della realtà nelle due sostanze, quella fisica e quella mentale, è nota come il dualismo cartesiano, che ha influenzato profondamente la filosofia occidentale, ed ha privilegiato il soggetto e penalizzato l'oggetto.

A mio avviso, l'unità metafisica dell'uomo, oggi come oggi, può essere mantenuta se a questa antropologia cartesiana si contrappone un'altra antropologia basata sul principio: *cognosco ergo sum*. Secondo questo principio, la conoscenza, in quanto tale, è un'attività complessa di tutto l'uomo e non della sola mente. Il conoscere non è solo elaborazione mentale. Esiste tutta una conoscenza atematica, che è costituita dal patrimonio genetico di ciascuno. Conoscere è agire e agire è conoscere. Anche nel sentire e nel provare le emozioni c'è una certa riflessività. D'altra parte, la capacità biologica dell'uomo è superiore alla sua capacità mentale. Inoltre, la conoscenza umana è fatta anche di memoria, che si scompone in memoria genetica, memoria biologica, memoria psicologica, memoria sensoriale, memoria dell'esperienza; è fatta soprattutto di esperienza vissuta, anche se non sempre concettualizzabile. In effetti, oltre che con la mente si può conoscere con altri mezzi, e tra questi il più importante è certamente il corpo. La conoscenza per mezzo del corpo, di per sé, non è slegata dalla conoscenza per mezzo della mente, ma le cose complicatissime che facciamo con il corpo non possono essere sempre esplicitate con i pensieri della mente o con i suoi ragionamenti.

In base alla tesi che abbiamo già visto dell'uomo come spirito incarnato, il corpo e la mente sono un tutt'uno. Si può dire anche che *sum, ergo cogito*, e nel *sum* è compresa tutta la conoscenza con il corpo. Il corpo conosce sempre, non cessa mai la sua attività conoscitiva, anche se, nel processo della conoscenza, è importantissimo l'oblio. L'esperienza ci dice, infatti, che per vivere bisogna dimenticare. Mentre la mente modifica il ricordo con il passare del tempo, sino a farne perdere la sua efficacia e a dissolverlo, il corpo non dimentica mai niente. Accumula sempre e somatizza tutto. Proprio per questo, esso muore. Il carico esistenziale dei sentimenti, del dolore, della gioia, è eccessivo e non lo si regge troppo a lungo. I pensieri della mente non sono comunicabili, ma i contorni del volto sono visibili a tutti. Il Vangelo dice che si può guardare ma non vedere, udire ma non comprendere. Quindi c'è un modo di conoscere che supera il solo pensiero raziocinante, e la razionalità logica non può escludere altre forme di razionalità, tra le quali ha un ruolo importante la razionalità estetica. Il volto sofferente di Giovanni Paolo II, la sua parola incomprensibile, hanno comunicato più di qualsiasi enciclica, tanto da fargli dire un giorno che l'ospedale Gemelli era il suo Vaticano terzo.

6. *Conoscenza e relazione*

La conseguenza logica del principio cartesiano dovrebbe portare alla conclusione che si esiste se si pensa e non si esiste se non si pensa: io sono se penso; se non penso non sono. Tutto ciò è inaccettabile. Per esempio, l'embrione non pensa ma esiste; il feto non pensa ma inizia la costruzione del suo io prenatale e quindi esiste; il cerebroleso non pensa, è un essere vegetativo, non ha un'attività mentale adeguata, ma esiste. Per Cartesio e

tanti bioeticisti contemporanei, l'esistenza di una persona è legata alla coscienza di sé. Ma la non coscienza di sé non mette in discussione la propria esistenza, la quale può continuare ad esistere rimanendo sospesa al battito del cuore o al suo respiro. La persona è viva anche quando non esiste in quanto persona pensante. Se così non fosse, la forma di vita incosciente equivarrebbe alla morte, per quanto anche l'uomo morto possa in qualche modo continuare a comunicare. E' vero, infatti, che il cadavere non ha vita. Ma ciononostante, esso comunica. Si pensi al cadavere di Giovanni Paolo II e alla sua capacità di evocazione e di comunicazione. E si pensi, per converso, al rifiuto della televisione londinese di esporre i cadaveri dell'attentato del 7 luglio scorso, per impedire di comunicare emozioni che avrebbero fatto il gioco dei terroristi. Non vi è malattia handicappante che impedisce di pensare, che allo stesso tempo impedisca alla persona umana di accedere ad un processo relazionale minimo, fatto di percezioni su base eterocettiva, come il sentire e il memorizzare. Fino a quando uno ha un minimo di vita anche solo vegetativa, nessuno può dire che questi non esista. Anzi, chi è fuori del malato ha il dovere di rappresentarlo nella sua debolezza e fragilità, e testimoniare anche per lui che non è un ologramma, un essere virtuale. Chi sta dinanzi al malato, lo osserva, ascolta il suo silenzio, può accarezzarlo, gli può parlare, e il malato lo sentirà, non potrà non sentirlo. Questi gesti di dolcezza svincolati dalle maglie della semantica rimangono impressi nella coscienza del malato come quando era immerso nella simbiosi intrauterina o nella cura neonatale. Simili impressioni permangono, non possono essere sradicate, come è facilmente dimostrato dai pattern comportamentali dei cerebrolesi, che alle cure esterne spesso rispondono con un sorriso.

In ultima analisi, questi processi fanno vedere che il *cogito ergo sum* è vero solo in chiave personale, ma diventa falso in chiave relazionale. Ci si può chiedere, infatti: esisto solo per me o esisto anche per gli altri? Nella forma e nel dinamismo della conoscenza è decisivo il ruolo dell'altro. Il tu diventa fondamentale, perché l'io prenda coscienza di chi egli sia. Si sa che ciò che fa la dinamica interpretativa della vita e del suo valore sono l'osservatore e l'osservato. Se, allora, il principio cartesiano è valido fino a quando l'uomo può osservare se stesso, non lo è più nel momento in cui, per esempio, il medesimo uomo, colto da un ictus devastante, è osservato da qualcun altro, mentre sta inerte sul letto della malattia. Cartesio privilegia il ruolo dell'osservatore rispetto all'oggetto osservato. L'osservatore ha un potere su l'osservato che quest'ultimo non ha. Il prenatalo esiste, conosce, ma non pensa, perché conoscere non è argomentare, ma entrare in rapporto con la realtà esterna. La relazione è ciò che ci tiene in vita. La relazione con l'altro fa vivere. La mancanza di relazione con l'altro porta alla morte. L'uomo senza relazione muore.

La letteratura, il cinema, il teatro, l'arte, descrivono e rappresentano vicende familiari o sociali nelle quali ciò che rende un essere specificamente umano è sempre la sua capacità di amare ed essere riamato. Le testimonianze di questa realtà molto comune sono numerosissime e raggiungono spesso accenti di alta poesia. Una cosa è universalmente constatabile: l'esistenza specificamente umana inizia con il riconoscimento di noi stessi da parte di un altro essere umano, che noi riceviamo dall'esterno. Questo riconoscimento che si riceve dall'esterno non comporta conflitto, competizione, rivalità mimetica. L'esistenza dell'individuo, all'alba della sua avventura umana, per così dire, non inizia con una competizione di affetti e di ruoli, bensì con lo sguardo della madre che ogni neonato attira su di sé. Grazie a quello sguardo materno, il neonato si sente accolto, riconosciuto, amato. Alla sua nascita, il piccolo di un uomo non si distingue radicalmente da quelli delle altre specie animali, per esempio le scimmie superiori: il bambino aspira a essere confortato, scaldato e nutrito, così come i piccoli delle scimmie. Ma ci sono delle grosse differenze. Una differenza molto significativa è che a un'età corrispondente più o meno alla settima o ottava settimana di vita, il lattante fa un gesto che non ha uguali nel mondo animale. Egli non si accontenta più di guardare la madre. Questo lo fa dal momento stesso della sua nascita. Ma egli cerca di catturare il suo sguardo, per esserne guardato. Ricerca e contempla lo sguardo che lo contempla. Questo è l'avvenimento primordiale grazie al quale il bambino entra in un mondo inequivocabilmente

umano.

Se si tiene conto di questo dato sperimentato universalmente, si conviene nel ritenere che la relazione con gli altri è il cuore stesso della nostra umanità. Dire "altro" implica tacitamente un "io" che non pensa se stesso come altro e che, nel dire altro, fa in certo senso valere il proprio modo di essere, la propria identità come un criterio a cui commisurare la distanza e la alterità degli altri. L'altro lo consideriamo tale noi. Perché in realtà egli è a sua volta un centro, un io, una prospettiva a partire dalla quale noi veniamo guardati. Allora scopriamo che ognuno di noi è l'altro, agli occhi altrui. Si dà per scontato che ci sia un centro, un io o un noi che hanno un diritto prevalente e assoluto; essi misurano le alterità, senza reciprocità, senza accettare di essere a loro volta guardati come altri, dato che ciò implica il principio della reciprocità nell'adattarsi a far spazio, stronca ogni pretesa egemonica ed esclusiva. Tali dinamiche sono il presupposto sottinteso degli atteggiamenti, individuali e sociali, di chiusura, ostilità, diffidenza verso gli immigrati, e in generale verso chi per lingua, religione, cultura, è diverso dalla maggioranza, si discosta dal modello dominante. L'altro effettivamente nella storia di ognuno precede e non segue il nostro io. Il nostro senso di identità, la possibilità di dire io dipende infatti dal fatto che qualcuno ci abbia rivolto la parola, lo sguardo, l'affetto, ci abbia detto tu, riconoscendoci e volendoci nella nostra specificità e diversità.

7. *La conoscenza dell'amore*

Accanto al *cogito, ergo sum*, al *cognosco, ergo sum*, esiste, ora, sulla scia dei medievali che usavano affermare: *ubi charitas, ibi intellectus*: il mio amare è il mio conoscere, anche un *diligo, ergo sum*. Il termine ebraico "conoscere" indica l'unione intima, come il termine italiano "concepire" è riferito sia al concepimento di un figlio che alla concezione di un'idea, e il termine francese con-naissance indica semanticamente la nascita. L'amore è la forma suprema di conoscere e comunicare, la quale non si esaurisce nella sola parola, ma si allarga ad una vastissima gestualità simbolica ed affettiva, e si sviluppa e si manifesta nel sentimento, nella contemplazione, nella gratuità. La grammatica dell'amore non è fatta solamente di parole, bensì di gesti concreti di generosità, di altruismo, di dedizione disinteressata all'altro. Si può non parlare, e, tuttavia, amare. Si può non amare, e, tuttavia, parlare. Si possono dire molte parole ipocrite, per nascondere il vuoto dei sentimenti e la mancanza di comunione. Si possono dire poche parole sincere per comunicare la profondità dei sentimenti e l'esistenza della comunione. E' opportuno ricordare che il più grande gesto dell'amore di Dio non è una parola, ma un fatto, come dice San Giovanni: "Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia ma abbia la vita eterna" (*Gv* 3,16). Dio Padre, dunque, non si è limitato a parlare di suo figlio, a proclamarlo "suo figlio prediletto nel quale si è compiaciuto" (*Mt* 3,17), ma lo ha consegnato all'umanità con un gesto di amore supremo.

Nel film di Pier Paolo Pasolini *Il vangelo secondo Matteo*, c'è una scena stupenda nella quale si dà un esempio artistico di come si può comunicare con gesti umani un evento soprannaturale, quale è la nascita di Gesù per opera dello Spirito Santo. Non esistono parole umane adeguate per comunicare questo evento. Questo evento è uno dei classici inizi assoluti, che, come tali, non sono comunicabili.

Nella sequenza di Pasolini, Maria incontra Giuseppe e gli vuole ovviamente comunicare l'inizio della sua maternità soprannaturale, ma non trova parole adatte. Fissa, allora, i suoi occhi negli occhi di Giuseppe. Giuseppe, a sua volta, prima fissa il suo sguardo nello sguardo dolce e misterioso di Maria, poi abbassa gli occhi in direzione del grembo di Maria, leggermente pronunciato, per indicare una maternità incipiente. Dopo un istante di smarrimento e di meditazione, Giuseppe alza gli occhi di nuovo verso gli occhi di Maria, e sul viso dell'uno e dell'altra si dipinge un leggero sorriso. Quello che è accaduto a Maria è opera dello Spirito e lo si

può comunicare non con le parole, ma con il sorriso. Il sorriso creatore e contemplatore di Dio. Davanti alle meraviglie divine, la reazione giusta è il sorriso e lo stupore.

"La parola giusta, ha detto Ferdinand Ebner, è sempre quella pronunciata dall'amore; in essa c'è la forza di spezzare la muraglia cinese. Ogni infelicità umana nel mondo dipende dal fatto che così raramente gli uomini sanno dire la parola giusta. Se lo sapessero si risparmierebbero la miseria e l'atrocità della guerra. Non c'è dolore umano che non possa essere bandito dalla parola giusta e in ogni infelicità della vita non c'è vera consolazione che quella che viene dalla parola giusta...Così parola e amore stanno insieme. La parola senza amore è già un abuso umano del dono divino della parola".

In ultima analisi, amare una persona, secondo Dostoevski, è vederla come Dio l'ha voluta, perché se è vero che l'amore con la croce è pesante, è anche vero che l'amore senza la croce è vuoto. Una mamma mi ha raccontato che l'altro giorno il suo bimbo di poco più due anni, ancora stropicciandosi gli occhi perché si era appena svegliato, guarda il fratello maggiore, muto, strabico, iposviluppato a causa di una anossia da parto, e lo saluta chiamandolo: "bellezza!". L'aveva sentito chiamare in quel modo dalla nonna, e lo ha ripetuto con tutta la carica della sua innocenza. E' proprio vero che *ex ore infantium et lactentium*, cioè dalla bocca dei bambini e dei lattanti, escono la lode più pura per Dio, e le parole più vere e consolanti per l'uomo. Anche dietro l'aspetto di una esistenza compromessa, l'occhio del cuore può sempre scorgere la firma di Dio.

IGNAZIO SANNA
Università Lateranense