

«In via pulchritudinis»

di *Crispino Valenziano*

«Unica arte abbiamo la fede; il Cristo la poesia.
Egli che mostra raccolta in se stesso
in concordia mirabile l'armonia già discorde.
Egli che canta la nostra poesia il vero David
restauratore di cetra corporea
da lungo tempo ridotta al silenzio
spezzate le corde da antico peccato...
Egli che a verde di immagine prima
riporta il creato e all'antica bellezza
perché tutto sia nuovo lontano dal vecchio.
Maestro e Dio stesso fà nuova la cetra
legandola all'albero della sua croce ...».¹

Sembra che Paolino di Nola si suggerisca dottore per la *via pulchritudinis* nella teologia cristiana come già dottore per la iconologia iconografica e per la progettualità architettonica nell'arte liturgica. Infatti egli professa un'estetica e una poietica che non soltanto forniscono le suggestioni arcaiche dell'arte per la liturgia, ma in estetica e in poietica anticipano inoltre il connubio profondo tra la verità della fede, la bellezza del Verbo incarnato, la globalità dell'universo teandrico e sacramentale.

Avendo tentato recentemente di esporre *via pulchritudinis* quel connubio, che è connubio coinvolgente l'approccio teologico *via veritatis*,² ora (invitato da amici) finisco su una sorta di breve certificazione epistemologica del mio tentativo, iniziando dai contesti che mi ci hanno indotto e proseguendo sulle urgenze attuali sino alla delineazione di qualche criterio.

1. *I «residui» contestuali*

Dico «residui», nel senso nobile del *residere*; nel senso di cosa che permane oltre la stessa nobiltà di un caso e di un fatto preciso; e tuttavia,

Si pubblica qui il testo della Prolusione tenuta dall'autore il 26 novembre 1999 a Trento presso l'Istituto Trentino di Cultura, in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico 1999-2000 del Corso Superiore di Scienze Religiose.

¹ PAOLINO DI NOLA, *Carmen* 20, 32-34; 43-54 e *passim*.

² C. VALENZIANO, *Bellezza del Dio di Gesù Cristo. Narrazione visiva di Dio invisibile*, Sotto il Monte 2000.

cosa che vale da sé, cosa che persino innesca per conto suo processi nuovi ed inediti. Qui, al modo di residui nella nostra contemporaneità, mi stimolano del tutto ovvi la conclusione del discorso di papa Paolo VI al Congresso internazionale sul Culto a Maria e al Congresso internazionale su lo Spirito Santo e Maria del 1975, la riserva insita nell'opera di Von Balthasar, un provocatorio dialogo del patriarca Atenagora I con O. Clément.

Paolo VI:

«Non aggiungerei altro (al nostro discorso); ma accattivati dalla importanza dell'argomento desideriamo aggiungere un fiore al bellissimo serto di dottrina che vi proponete di offrire alla beatissima Vergine ... Fiore che ci piace cogliere dal nostro cuore più che dalla nostra mente, e che cogliamo prestando attenzione a fine pastorale piuttosto che a ragione di dottrina, pur coscienti che lo scopo pastorale non è assente dall'ossequio che i vostri Congressi intendono prestare a Maria. Cioè, intendiamo rispondere alla importantissima questione attuale in campo pastorale e in campo dottrinale: con quale ragione Maria è oggi da presentare al popolo cristiano per suscitare un rinnovato desiderio di pietà mariale? Al riguardo scorgiamo praticabili due vie. Innanzitutto la *via veritatis*, la via della investigazione biblica, storica, e teologica, che deve stabilire quale posto spetti a Maria nel mistero del Cristo e della Chiesa; via degli uomini di scienza, che voi seguite e che è utilissima per promuovere gli studi mariali. E c'è poi l'altra via, aperta a tutti, pure agli uomini di condizione più umile, che chiamiamo *via pulchritudinis*; via a cui, finalmente, conduce la stessa arcana, mirabile e bellissima, dottrina su Maria e lo Spirito Santo. Infatti, Maria è *tota pulchra* (Ct 4, 7) ed è *speculum sine macula* (Sap 7, 26); è tipo supremo e assoluto di perfezione, la cui immagine gli artisti si sono sempre provati di raffigurare; è *Mulier amicta sole* (Ap 12, 1) a cui convergono i raggi della bellezza umana insieme ai raggi della bellezza divina. Perché Maria è *gratia plena* (Lc 1, 28): in altri termini, è piena dello Spirito Santo la cui luce soprannaturale la fa riflettere di incomparabile splendore ...».³

Con il medesimo stato d'animo rilevabile in *Marialis cultus* circa la sua costante preoccupazione d'equilibrare gli aspetti 'popolari' con gli aspetti 'scientifici' della dottrina e della pastorale, del culto e della devozione, Paolo VI propose ai Congressisti del 1975 piuttosto una dialettica che un dualismo; comunque però una bivalenza, tra 'cuore' e 'mente', tra 'fine pastorale' e 'ragione di dottrina'. Le due vie, *veritatis/pulchritudinis*, egli le attribuisce ed assegna perciò agli 'uomini di scienza' / 'pure agli uomini di condizione più umile'; si direbbe alla maniera con cui usualmente è ricondotta al suo predecessore Gregorio I la considerazione delle Iconi quale libro degli ignoranti a fronte delle Scritture quale libro dei dotti. Eppure egli è cautissimo a non separare il suo 'fiore' dal 'serto' dei mariologi, la sua attenzione pastorale dal loro intento dottrinale – senza dire esplicitamente che qualsiasi logica dottrinale ha in se stessa referenti pastorali.

Ma egli disbosca così il sentiero che, come per la interazione nella storia ecclesiale tra Icone e Scrittura, conduce per peso di gravità alla interazione nel vissuto cristiano tra bellezza e verità. Né a caso sin dalle prime battute che inaugurarono la risonanza della *via pulchritudinis* in teologia emerge Maria; ella anzi ne fu il motivo circostanziale. È citando le Scritture

³ PAOLO VI, *Postquam et animo* III.

appropriate a Maria *in directo* e *in obliquo*, anche in estensione esegetica e anche in accomodazione culturale, che Paolo VI compone la sua embrionale *via pulchritudinis* con 'l'arcana, mirabile e bellissima, dottrina su Maria e lo Spirito Santo', e ci sollecita a comporre il suo rinvio pneumatologico con la intuizione cristologica del primordiale Paolino.

Von Balthasar:

«La teologia che usasse tali categorie (le categorie estetiche) prima o poi decadrebbe da una estetica teologica, cioè dal tentativo di costruire un'estetica oggettiva con metodologia teologica, ad una teologia estetica, cioè al rischio di tradire e smentire il contenuto teologico nelle opinioni correnti di teorie empiriche sulla bellezza».⁴

È il bivio. Giustamente egli polemizza con le estetiche, e in generale con le teorie soggettiviste post hegeliane. Polemica, la sua, alla quale io consento con tutte le mie possibilità. Ma la sua paura di scivolare verso una teologia estetica spunta dal fatto che egli ignora la fundamentalità risolutiva della oggettività sacramentale. Il rimpianto è che egli non si radichi sulla liturgia e la sua 'mistica sacramentale' né s'incanali nel solco del settimo concilio e la sua 'soglia critica': i due piloni che, soli, riescono a sorreggere la interazione di bellezza e verità. La sua percezione della 'forma' che è il Cristo rischia di affissarsi al mistero della croce senza impiantarsi omologamente sul tragitto intero della divina economia d'incarnazione e storia, di passione e croce, di morte e risurrezione, di sponsalità ecclesiale e di escatologia parusiaca; un orizzonte che al limite risulterebbe vivisezionante poiché in esso impallidirebbe la luce della trasfigurazione e si estenuerebbe il fuoco della pentecoste.

Anche von Balthasar ha disboscato il sentiero di una *via pulchritudinis* – da lui certo non denominata e forse non denominabile – mediante il suo duplice passo di teologia fondamentale quale percezione della 'forma' che è Dio autorivelante, e di teologia dommatica quale *descensus* della gloria di Dio nella carne dell'uomo / *ascensus* della carne dell'uomo nella gloria di Dio. Ma *via pulchritudinis*, corretta e compiuta teologia estetica, è la semplice complessità pasquale che la liturgia cristiana celebra, cioè 'frequenta' in udire-vedere-sperimentare 'oggettivi'. Per noi non si tratta, dunque, di stare a ripetere, più o meno genialmente più o meno stancamente, Von Balthasar, si tratta di evolvere i germi da lui seminati precisamente in *via veritatis*, senza indebiti complessi.

Atenagora I:

«Ciò che detesto nella teologia è quella presunzione della buona coscienza che fa del domma e persino di Dio un'arma per colpire la testa degli altri.
– Millenarie guerre di religione sono sfociate nell'ateismo moderno ...
– ... e la teologia ha finito per assumere l'atteggiamento meno cristiano: il rifiuto d'essere disarmato e accogliente ...; i teologi stanno sulla difensiva, bloccati dalle paure, ma vogliono avere ragione e vogliono che l'altro abbia torto. Ecco invece la vera

⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria I. La percezione della forma*, trad. it., Milano 1975, p. 28. (Rileggo la traduzione italiana cercando di entrare al più e al meglio in *Schau der Gestalt*).

teologia: predicare il Cristo crocifisso e risuscitato. Se mi è capitato di chiamare papa Paolo VI con il nome di Paolo II è perché mi sembra che la sua missione consista nel riproporre in termini nuovi quel grande messaggio paolino; ma questa è la missione di tutti noi! Ecco, ancora, la vera teologia...: conoscere, al suo apice significa contemplare in silenzio, nello Spirito Santo attraverso il volto trasparente del Cristo, le profondità del mistero di Dio; proprio ciò i padri dicono *theologia*. Il Verbo si è fatto carne, ci è possibile non soltanto udirlo ma assimilarlo come alimento; è perciò che solamente l'eucaristia ci fa atti a comprendere e celebrare la divina *theologia*, e perciò l'intelligenza teologica non può che essere intelligenza eucaristica.

– Secondo i padri modello del teologo è Mosè che penetra nella tenebra divina e vede Dio 'di spalle' riparandosi nel cavo di una roccia che per loro significa l'umanità del Cristo. Presso i grandi filosofi e teologi bizantini compare poi un'altra figura-guida: la Genitrice di Dio. Lei «conserva nel suo cuore» contemplando nel silenzio «tutte queste cose», tutta la rivelazione di Dio che in lei ha preso carne; ed ella diviene così l'icona della tradizione ecclesiale ...

– Avete visto la sua icona nella chiesa del Fanar, un mosaico bizantino, davanti a cui spesso di notte vado a pregare. Non è una preghiera solitaria, è un'omelia, una conversazione. Ciò che lei mi dice non può ripetersi, non si traduce in parole. Ma è il segreto della nostra teologia. Pensate ai nomi innumerevoli che noi le diamo, nomi documentati dalle sue innumerevoli icone; e ogni sua icona, ogni suo nome, è un raggio della luce, un aspetto della presenza.

– Il nome di *Panhagia*, «Tutta Santa», la pone in relazione misteriosa con il *Panhagion*, lo Spirito Santo... Si pensa all'esperienza mistica descritta da Evagrio, secondo cui il santo che raggiunge la vetta del Sinai interiore – che è il «luogo di Dio» – la trova immersa in luce colore zaffiro. La figura di Mosè e la figura della Genitrice di Dio si completano, poiché lei è il nuovo Sinai e il luogo della Sapienza. Perché, come si chiedeva Ignazio di Antiochia, non diventiamo tutti sapienti ricevendo la Sapienza di Dio che è Gesù Cristo?

– «Perché? Ve lo dico subito: perché abbiamo fatto della teologia una scienza come abbiamo fatto della Chiesa una macchina».⁵

Se il bilancio sulla teologia è magro, di scienza arida che non tocca, un'analogia con gli artisti d'iconi ci sollecita coscienzialmente: lo Spirito di Dio è *zoo-poion*, 'fattore di vita', e quindi – secondo ciò che argomenta la tradizione post iconoclasta – quegli artisti, creatori al seguito dello Spirito, sono *zoo-graphoi*, 'scrittori di vita'; referente lo Spirito di Dio, c'è connaturalità tra bellezza e vita, e la bellezza è luce/amore. Ci si aspetta, pertanto in tutta coerenza, che i teologi siano *zoo-katalambanoi*, «com-prensori-realizzatori di vita»; dice infatti la Scrittura: «radicati e fondati in amore affinché possiate com-prendere, *katalabestai*, con tutti i santi quale la larghezza e lunghezza e altezza e profondità, e conoscere pure l'amore del Cristo che sorpassa ogni conoscenza così da essere ricolmi di tutta la pienezza di Dio». (Ef 3, 17-19); e ha detto pure: «In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini; la luce splende nella tenebra ma la tenebra non lo ha com-preso, *ou katelaben*» (Gv 1, 4-5).

È questione di dibattito tra storico-critico e fenomenologico? Ovvero, è abbandono della totalità – la teologia ridotta a 'scienza' così come la Chiesa ridotta a 'macchina'?

⁵ O. CLÉMENT, *Dialoghi con Atenagora*, Torino 1972, pp. 297-307 e *passim*.

2. La «quaestio» attuale

L'accostamento della teologia alla bellezza è stato scambiato, ed è scambiato, per una «teologia del genitivo» e per una teologia supplementare o per una teologia addittiva alla teologia in senso proprio. Non è considerato ermeneutica candidabile ad autonomia linguistica; appunto, non è considerato quale *via pulchritudinis* praticabile per natura sua in complemento e in simbiosi con l'ermeneutica di *via veritatis*. Così, si è cominciato a parlare, e si parla, di 'teologia estetica' come si trattasse di teologia 'della' bellezza. Anzi, di teologia della percezione di bellezza; e per giunta, di teologia della percezione di bellezza al modo di una sorta di estetica che prescinde dalla poetica dell'opera d'arte. Parzialità mutilanti rispetto alla teologia e parzialità mutilanti rispetto alla bellezza, mutilanti rispetto alle soggettualità coinvolte e mutilanti rispetto all'oggettualità d'interesse.

La *quaestio* consiste oramai nel dilemma se porre l'estetica come problema teologico ovvero nel porre la teologia come problema estetico; ma è questione che a me sembra non tanto da disputare in aula quanto da forgiare sul campo. Infatti *via veritatis/via pulchritudinis* sono elaborazioni prospettiche, non sono elaborazioni alternative, dell'unica *theologia*.

Solo che la *via pulchritudinis* è virtualmente onnicomprensiva di diritto e di fatto, la *via veritatis* lo è di diritto ma non lo è di fatto; perché l'operazione in bellezza è per natura sua vera e deve significarlo, l'operazione in verità è per natura sua bella e può non significarlo. Il rischio linguistico della verità rispetto alla bellezza è attivo, il rischio linguistico della bellezza rispetto alla verità è passivo.

Occorrerà procedere su non molti precedenti, facendo una disamina intelligente dei semi di bellezza sparsi lungo i secoli nell'ecumene cristiana dai pur non pochi teologi che si sono rassomigliati agli artisti *zoo-graphoi*, 'scrittori di vita'. Penso al corto circuito d'accostamento tra teologia d'Oriente e teologia d'Occidente, tra teologia apofatica e teologia catafatica; penso agli Inni di Gregorio 'il teologo' e all'Esamerone di Basilio Magno, alla Vita di Mosè disegnata da Gregorio di Nissa e ai Commenti al Cantico orientali e occidentali, allo Pseudo Dionigi e ai mistici di qualunque cultura cristiana, ad Ambrogio di Milano e a Paolino di Nola, a Simeone 'il nuovo teologo' e a Caterina da Siena dottore della Chiesa; penso a Newman, penso a Guardini e a Nédoncelle.

Occorrerà inventariare l'eccedenza sulla analisi concettuale dell'opera d'arte e del cosmo spettacolare nell'approccio teologico, prospettandone onticamente la dimensione linguistica e linguisticamente la dimensione ontica.

E occorrerà convivere con molte resistenze, poiché l'innesto della *via pulchritudinis* è ricerca sorvegliata con sufficienza ed è fatica stentata. Secondo me, probabilmente per la medesima propensione personale e di gruppo per cui una sorta di DNA porta ad essere platonici *aut* aristotelici, cartesiani *aut* pascaliani; ma certo anche per la distanza testuale, critica,

culturale dal Concilio ecumenico VII – nel nostro Occidente è lontananza tuttora virulenta ereditata dalla Scuola Palatina e dalla non ricezione conciliare dei Carolingi –. Sino a quale livello si estende o restringe il sospetto sulla esegesi dei padri? Tu parli d'icone, ma il tuo interlocutore ha letto il Niceno II sulla 'presenza iconica' e sulla 'presenza eucaristica'?⁶ Sul 'colore' o sui 'simboli estetici'?⁷ Parli di teologia sapienziale, ma hai controllato se il tuo interlocutore fa una qualche sinossi tra Pr 9, 1-6 e Pr 9, 13-18; tra 1Cor 1, 19-20 e 1Cor 12, 8 con Ef 1, 17? e se fa una esegesi consanguinea di 1Cor 1, 17 – 2, 16 in modo da uscire dai pretestuosi sofismi antisapienziali, in concordanza con l'apostolo che esorta: «La parola di Cristo abiti in voi nella sua ricchezza, con ogni sapienza istruendo(vi) e consigliando(vi) gli uni gli altri» (Col 3, 16)? Dice infatti: «Camminate nella sapienza!» (Col 4, 5). Si riesce comunque, in cultura cristiana, a 'concepire' verità senza 'realizzare' sapienza? Tu parli di liturgia, ma hai spiegato che ti riferisci alla biologia culturale del cristiano e non a ritualità da domenica pomeriggio?

Non è da tacersi il fatto che alla *via pulchritudinis* sono sensibili teologi e filosofi personalisti, privilegiatamente su teologi e filosofi essenzialisti ad oltranza o genericamente esistenzialisti; secondo i quali personalisti privilegiatamente,

«il mistero di Dio e dell'uomo si manifesta mistero della carità, (per cui essi deducono) con la guida della fede cristiana una nuova prospettiva globale dell'universo ... Al centro di tale 'metafisica della carità' non sta più la sostanza in generale come nella filosofia classica ma sta la persona il cui atto totalmente perfetto e totalmente percettivo è la carità».⁸

Nel documento della Commissione teologica internazionale che stiamo citando, il passaggio: «Existit reciprocitas circularitasque inter viam quae nititur intelligere Iesum 'sub lumine Dei' et alteram quae Deum in Iesu reperit»⁹ è tradotto in italiano: «... la via che tende a comprendere Gesù alla luce della *idea* di Dio ...». L'*idea* a cui il traduttore fa ricorso non è certo l'*idea* di Newman che conduce al 'realizzare' newmaniano, non il 'concepto' che Michelangelo deriva dal platonismo e realizza 'a levare'; possibilissimamente è l'*idea* che una *koiné* grezza deriva dall'aristotelismo e definisce 'astraendo', è la chiarezza e distinzione cartesiana non l'*esprit de finesse* opponibile pascalianamente all'*esprit de géométrie*. Invece, bisogna «realizzare» l'efficacia dell'estetica e della poetica nel produrre l'*intelligere sub lumine* quale 'penetrare alla luce di' anzi che quale concettualizzazione «ad aggiungere» – 'alla luce della *idea* di'.

⁶ MANSI 13, pp. 261-268.

⁷ MANSI 13, pp. 16-17 e p. 242; 13, p. 482.

⁸ CTI, *Theologia Christologia Anthropologia*, I, D3.

⁹ CTI, *Theologia Christologia Anthropologia*, I, A3.

3. *Il «modulor» delineabile*

Dico *modulor* sollecitato da Le Corbusier sul criterio di costruzione quale modulo commisurato all'uomo. Commisurazione che nella nostra *theologia* è data dalla divina economia sacramentale per cui il Verbo 'immagine di Dio' è fatto uno di noi, lo Spirito 'immagine del Verbo' è dato ad ognuno di noi, e noi che siamo «ad immagine di Dio» siamo divinizzati per il Verbo fatto carne nello Spirito che è dono. Tutto un circolo di antropogenesi iconica che coinvolge, in storia di antropologia naturale e soprannaturale, triadologia e cristologia, pneumatologia ed ecclesiologia: il Niceno II lo avverte a proposito di logica dell'iconone, la quale è niente altro che realizzazione linguistica speculare alla logica iconica radicale e ontica.

Così, in linea di percezione la bellezza si mostrerà *splendor veritatis* e la verità *sapientia pulchritudinis*, in linea di realizzazione la bellezza si farà *sapientia veritatis* e la verità *splendor pulchritudinis* – la sapienza è convergenza al centro, lo splendore è irradiazione dal centro –. E proprio perché la logica di tale pericorese a chiasmo è *per Christum Dominum in Spiritu Sancto*, la simbiosi complementare tra *via veritatis* e *via pulchritudinis* sarà virtù della teologia che trasfigura in graziosa reciprocità l'intervallo spazio-temporale tra la verità e la bellezza.

Solo che la *plerosis* teologica ottimale, *in via veritatis* è conclusiva mentre *in via pulchritudinis* è costantemente sinergica; e l'ideologia sempre in agguato sulla *via veritatis* percorsa solitariamente, è surclassata dalla reciprocità acquisita continuativamente sulla *via pulchritudinis*. È un caso se chi pratica la *via pulchritudinis* è di norma un assertore convinto della complementarità simbiotica nell'unica teologia mentre chi pratica solitariamente la *via veritatis* non lo è affatto?

Di professione personalista e figlio di una Chiesa dalla doppia matrice orientale e occidentale dedicata alla Trasfigurazione del Salvatore, mi lascio affascinare dalla celebrazione liturgica di questo evento che nell'ecumene cristiana ha esaltato la percezione e la realizzazione di splendore e sapienza insieme, e che la nostra ritualità coglie in quell'antifona antologica della sapienza e dello splendore ai primi Vespri della festa: «Cristo Gesù splendore del Padre e immagine della sua sostanza, pantocratore per la parola della sua propria potenza ... oggi sulla montagna si è degnato mostrarsi nella gloria», antologia sinottica della lettera apostolica: «Dio, avendo parlato ai padri nei profeti ... ha parlato a noi nel Figlio ... che essendo splendore della gloria e impronta della sostanza di lui ...» (Eb 1, 2-3) e della personificazione sapienziale: «La sapienza ... è irradiazione della potenza di Dio, effluvio genuino dalla gloria dell'onnipotente, ... riflesso della luce perenne, specchio senza macchia dell'attività di Dio e immagine della sua bontà» (Sap 7, 25-26). Per celebrare la percezione sensibile del *Pantokrator-Emmanuel* che gli uomini hanno avuto nei loro occhi e del Padre suo nei loro orecchi, la liturgia cristiana frequenta la realizzazione dello splendore in sapienza e della sapienza in splendore ottenendone reciprocità con la gloria e la

sostanza, la potenza e la luce, l'attività e la bontà di Dio. Insomma, sapienza e splendore quali nomi di Dio e dunque quali nomi del suo Cristo e pertanto quali nomi da noi uomini sperimentabili e praticabili (leggi le omelie dei padri dell'Oriente e dell'Occidente, di Didimo d'Alessandria o Leone Magno, Pietro di Cluny o Gregorio Palamas, per la Trasfigurazione del Salvatore).

Sulla scia della personificazione sapienziale nel libro della Sapienza com'è realizzata nella ritualità celebrativa della liturgia, io sono sedotto perciò a intercambiare 'sapienza' con 'bellezza' nelle personificazioni sapienziali del libro del Siracide o nel libro dei Proverbi; perché il nome di «Cristo Gesù» e la qualificazione della sua divina bellezza con cui la rivelazione «in questi giorni» (Eb 1, 1) ha identificato la «Sapienza» e la qualificazione della sua divina bellezza rivelate «nei tempi antichi» (Eb 1, 1) ne legittima la convertibilità. Infatti l'asserto: *lex credendi legem statuat supplicandi* di ritorno asserisce: *lex orandi lex credendi* in tutta giustezza; perché se la norma di fede ha stabilito un canone culturale a sé speculare, dal canone del culto si ritorna giustamente a norma della fede.¹⁰

Si rilegga, dunque, 'sostituendo' bellezza a sapienza, la qualità estetica della personificazione secondo Ben Sira:

«Sono cresciuta come cedro sul Libano
 come un cipresso sui monti dell'Ermon
 Sono cresciuta come palma in Engaddi
 come in Gerico le piante di rose
 Come ulivo maestoso in pianura
 sono cresciuta come un platano alto
 Come balsamo ho effuso profumo
 come mirra il mio buon odore
 Come storace galbano e onice
 come nube d'incenso nel tempio
 Come un terebinto ho esteso i miei rami
 i miei rami in bellezza ed in maestà
 Come vite ho prodotto germogli di grazia
 i miei fiori in ricchezza frutti di gloria
 Accostatevi a me voi che mi amate
 saziare voi stessi di quello che è mio
 La memoria di me è più dolce del miele
 possedermi è più dolce del favo di miele
 Chi mangia di me avrà ancora fame
 chi beve di me avrà ancora sete
 Chi mi obbedisce non avrà a vergognarsi ...» (Sir 24, 13-21).

Non sfugga che la percezione della sapienza narrata nel brano va oltre la vista dei sempreverdi rigogliosi, il cedro il cipresso la palma l'ulivo il platano – ma ci sono i roseti profumati – va oltre l'udito che persuade e obbedirle e viene sino a estetica di odorato e di gusto; si noti, cioè, che il profumo e il sapore spingono sottilmente oltre la percezione visiva e uditiva

¹⁰ Si rilegga alla luce della Costituzione *Sacrosanctum Concilium* 2. 5-7 del Vaticano II la lettera enciclica *Mediator Dei* III *ad loc.* di Pio XII.

gli esiti di realizzazione della metafora sapienziale di bellezza. Sono aspetti preziosi *in via pulchritudinis*.

E si rilegga, ‘sostituendo’ bellezza a sapienza, la qualità poetica della personificazione secondo l’altro autore:

«Il Signore mi ha creata all’inizio della sua attività
prima di ogni altra sua opera sino d’allora
Fui costituita sin dall’eterno
sin dal principio della terra agli inizi
Quando non esistevano abissi io fui generata
quando non c’erano sorgenti cariche d’acqua
Prima che si fissassero le basi dei monti
prima che le colline si alzassero io fui generata
Quando non aveva creato la terra ed i campi
né aveva fatto le zolle prime del mondo
Quando fissava i cieli io ero là
quando tracciava un cerchio intorno all’abisso
Quando su in alto condensava le nubi
quando fissava le sorgenti in abisso
Quando al mare assegnava dei limiti
sicché le acque non passassero in spiaggia
Quando poneva le fondamenta alla terra
allora io ero con lui come architetto
La sua delizia io ero ogni giorno
ogni istante avanti a lui dilettandomi
Dilettandomi sul globo terrestre
cogliendo delizia tra i figli dell’uomo» (Pr 8, 22-31).

Non sfugga in contrappunto tra Proverbi e Siracide il «quando» dell’attività in contrappunto al «come» della fruizione; e non sfugga nei Proverbi la sinfonia del quando eterno e temporale con la precisazione spaziale d’infinito e di cosmo. Inoltre, si noti con l’anticipo della sapienza sulla cosmizzazione del Creatore la compagnia della sapienza a lui al modo di architetto compiaciuto tanto del progetto quanto della antropizzazione del progetto. Di nuovo, aspetti preziosi *in via pulchritudinis*.

L’esercizio teologico ‘sapienziale’ che *in via veritatis* è ritenuto plenario del discorso e ottimamente ri-assuntivo, ha il suo corrispettivo *in via pulchritudinis* nell’esercizio in-amorante che procede da bellezza a unione. Esercizio innamorante che Platone mette in bocca a sapienza-Diotima¹¹ e che ogni cristiana filo-calia propone in sinergia a cristiana filo-sofia. Percezione e realizzazione della bellezza in interpersonalità da rivolgere sperimentalmente al mistero, cioè alla frequentazione culturale, alla mistica teandrica, alla cosmizzazione dell’universo.

L’esercizio di *theologia* nella reciprocità personale, interumana o teandrica, è per sé sperimentazione della logica transconcettuale di ‘identità eterogenea’ unitiva, tutt’altra dalla logica fenomenica del ‘terzo escluso’ disgiuntiva; logica da causalità delle cose questa, da intercausalità delle persone quella. Esercizio linguisticamente narrabile.

¹¹ PLATONE, *Simposio* 201 d - 212 b.

L'esercizio di *theologia* nella iconizzazione d'arte è per sé sperimentazione della specularità di bellezza in 'centri-quasi-personali', secondo che i personalisti intendono l'opera dell'arte alludendo con 'centro-quasi-personale' al valore inapprezzabile e irripetibile della sua dignità costitutiva di fine-in-sé; specularità 'di demiurgia e di escatologia' connaturali al divino processo creativo originario e ri-creativo salvifico. Esercizio linguisticamente narrabile.

Mi si permetta l'autocitazione:

«Se il Concilio Niceno II ha affermato: 'Sulla attività unificata dell'ascolto e della vista è detto nel Cantico dei Cantici (2, 14): Mostrami il tuo viso, fammi sentire la tua voce; perché la tua voce è soave, il tuo viso è leggiadro. Alla cui parola siamo consonanti cantando anche noi con il Salmo (47, 9): Come avevamo udito così abbiamo visto' (Sessione VI); il Vaticano II ha insegnato: 'È piaciuto a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare e far noto il mistero della sua volontà (Ef 1, 9) in virtù di cui, per il Cristo Verbo fatto carne, nello Spirito Santo, gli uomini hanno accesso al Padre e sono fatti consorti della natura divina (cf Ef 2, 18; 2Pt 1, 4). Con questa rivelazione Dio invisibile (Col 1, 15; 1Tm 1, 17) nella grande sua carità parla con gli uomini come con amici (cfr. Es 33, 11/Gv 15, 14-15) e conversa con essi (cf Bar 3, 38) per invitarli ed ammetterli alla comunione con sé. E questa economia di rivelazione è attuata con eventi e parole intrinsecamente interconnessi; in modo tale che le opere compiute da Dio nella storia della salvezza manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole proclamano le opere ed elucidano il mistero in esse contenuto. La profonda verità, poi, e su Dio e sull'uomo per tale rivelazione risplende a noi in Cristo, mediatore e insieme pienezza della rivelazione tutta' (DV 2). Equilibrio tra soavità della parola e leggiadria dell'immagine – soavità della sua voce e leggiadria del suo viso – equilibrio tra rivelazione di Dio invisibile e sua conversazione con gli uomini nella storia; tra 'eventi ascoltabili' e 'parole visibili' resi, queste e quelli, sacramento cioè rapporto efficace tra l'uomo e Dio ... Un tale equilibrio è identificabile in modo eccellente con l'ap-prendere e com-prendere in modo atto a provocare la nostra meraviglia davanti alla luce e all'amore che è Dio (1Gv 1, 5; 4, 7) cioè davanti alla bellezza che è Dio. È perciò che riguardo a Dio occorre imparare ad usare i verbi all'infinito oltre che senza ausilio di verbi servili; e riguardo all'uomo, sua 'ad immagine e somiglianza', imparare ad usare i sostantivi al participio oltre che con disponibilità a coniugarli anzi che declinarli; occorre grammatica 'globalmente verbale' ... È l'affinità tra *via pulchritudinis* e mistica sacramentale (perciò chi ha estranea la mistica sacramentale diffida della *via pulchritudinis*). La quale non è un'anormalità ma è la sintassi 'globalmente azionale' della biologia cristiana. In altri termini, occorrono sintassi grammatica vocabolario di sapienza da filo-calìa, cioè trascendente la stessa sapienza da filo-sofia; sapienza ricapitolativa di gusto dell'opera d'arte e di esperienza dell'azione sacramentale».¹²

Perciò la *via pulchritudinis* riesce direttamente efficace per la sperimentazione della logica trans-concettuale di identità eterogenea e per la sperimentazione della specularità di bellezza in centri quasi personali, ed è atta alla elaborazione di una teologia di forma e di contenuto, di funzione e di struttura, di stile e di metodo presenziali perché 'estetici' teo-logicamente. Ovviamente, la Scrittura sia udita quale *locus theologicus* che è «semantica dell'arte» (così dice Claudel)-che è «atlante dell'arte» (come dice Chagall), e

¹² C. VALENZIANO, *Bellezza del Dio di Gesù Cristo*, «Preludio».

l'opera d'arte sia vista nel suo tipo 'emblematico' di icone liturgica. Peraltro, è dottrina del Niceno II che l'icone liturgica sia agiografata sulla Scrittura; pertanto, di ritorno, essa sarà da assumere fondativa e rivelativa al modo di trascrizione della Scrittura stessa.

In *via pulchritudinis* si attua perfettamente lo scopo della *theologia*. E dico 'scopo' riferendomi non minimalisticamente a un fine ma, ottimizzando, riferendomi alla migliore causalità del fine; la quale consiste in tutta la portata della «efficienza all'indietro» (istruisca Bergson ...). Cioè, tra *via pulchritudinis* e teologia intercorre linguisticamente il virtuoso circolo genetico che nell'uomo fa specchio ontico alla circolare dinamica sponsale dell'*admirabile commercium* teandrico.