

L'EUCARISTIA E LA VIA *PULCHRITUDINIS*

VIVIANA DE MARCO

Recentemente, quasi come un frutto della sensibilità del nuovo millennio, si sta riscoprendo la *via pulchritudinis* come possibile accesso, manifestazione e caratteristica dell'esperienza di Dio. Lo testimoniano la *Lettera agli artisti* di Giovanni Paolo II (1999), il Sinodo dei Vescovi sulla Parola di Dio (2008) e diversi documenti di Benedetto XVI.

E l'esperienza della bellezza ha la caratteristica peculiare di poter essere percepita universalmente in modo immediato provocando timore e stupore, che sono alcune delle coordinate fondamentali dell'esperienza di Dio. Questo trova conferma, come noto, in molti testi della Scrittura¹. Per Benedetto XVI la via della bellezza si delinea come «un percorso artistico, estetico e un itinerario di fede, di ricerca teologica»². Ne cogliamo l'indicazione metodologica cercando di combinare alcune note di estetica e di riflessione teologica ed esegetica alla luce dell'esperienza di fede. In questo breve articolo effettuiamo un tentativo di delineare per sommi capi alcuni aspetti del rapporto tra l'Eucaristia e la *via pulchritudinis* con un approccio che intende profilarsi “dal centro” del mistero eucaristico e del mistero pasquale in esso attuato. Cercheremo di vedere come il rapporto con la bellezza, facilmente intuibile nel manifestarsi nei diversi aspetti della realtà liturgica e sacramentale

¹ Richiamiamo in rapida sintesi alcuni dei più noti *loci* della Scrittura sull'esperienza del bello: in *Gen* 1, nel creare ogni cosa Dio «vide che era cosa bella»; in *Gv* 10, 11 Gesù presenta se stesso come il Bel Pastore, ὁ ποιμὴν ὁ καλός; in *Mt* 5, 16 devono risplendere davanti agli uomini le nostre opere belle, Τὰ καλὰ ἔργα.

² Benedetto XVI, *Discorso agli artisti* del 22 novembre 2009.

dell'Eucaristia, possa radicarsi ad una più "alta" profondità, cioè nella sostanza del mistero eucaristico, e trovare una fondazione ontologica. Nell'avvicinarci al rapporto tra l'Eucaristia e la bellezza ci sembra di poter distinguere tre livelli di accesso: il livello sacramentale, in cui la *via pulchritudinis* viene in luce nella realtà e negli effetti del sacramento, il livello liturgico ed estetico, che evidenzia i riflessi reciproci dell'arte sull'Eucaristia e dell'Eucaristia sull'arte, e un livello che potremmo definire *mysterium pulchritudinis*, cercando di avvicinarci alla radice della bellezza nella radice del mistero.

ASPETTO SACRAMENTALE

L'Eucaristia rappresenta l'esperienza di Dio nel grado più alto e nella dimensione kenotica del farsi tangibile attraverso gli elementi del pane e del vino. In questo senso l'Eucaristia è sacramento di bellezza, segno e strumento della realtà divina che si dona nelle *species* del pane e del vino trasformandole totalmente. Nell'Eucaristia si fa visibile il punto della più alta contemplazione del bello, del buono e del vero nel mistero del Dio trinitario che si dona in Cristo; un'esperienza ineffabile percepita come bella nel silenzio adorante.

La storia diviene destinataria di questa bellezza che all'interno della finitudine creaturale la trasfigura profondamente: Giovanni Paolo II evidenzia che «nel mistero pasquale e nell'Eucaristia c'è una capienza davvero enorme, nella quale l'intera storia è contenuta come destinataria della grazia della redenzione»³. La *via pulchritudinis* si realizza nel ridonare al creato la bellezza originaria: è un effetto operato dall'Eucaristia, poiché in essa «il mondo uscito dalle mani del Creatore torna a lui redento da Cristo»⁴.

Un importante effetto sul piano antropologico è che l'Eucaristia ci rende concorporei e consanguinei con Cristo ed è sacramen-

³ Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, 5, del 17 aprile 2003.

⁴ *Ibid.*

to di immortalità. Il riflesso più alto è la divinizzazione dell'uomo, come evidenziano i Padri e Tommaso, e come sottolinea la teologia ortodossa da Simeone Nuovo Teologo a Nicola Cabasilas, da Gregorio di Palamas a Bulgakov, Florenskij, Evdokimov. Per Giovanni Paolo II l'Eucaristia è «anticipazione di Paradiso»: chi si nutre di essa «non deve attendere l'aldilà per ricevere la vita eterna: la possiede già sulla terra [...]. Nell'Eucaristia riceviamo la garanzia della resurrezione corporea fino alla fine del mondo»⁵. Essendo principio della resurrezione dei corpi, l'Eucaristia è principio di nuova bellezza per il corpo, un corpo risorto e glorioso ma pienamente umano dopo l'esperienza e la "bruttura" della morte; anzi, diviene glorioso e risorto proprio passando nell'esperienza del dolore e della morte trasformati da Cristo.

A livello esistenziale (*fractio vitae*) possiamo cogliere un riflesso del rapporto tra Eucaristia e bellezza nel fatto che l'Eucaristia genera in noi la capacità di amare e di trasformare le esperienze di dolore e del vivere quotidiano in una nuova tensione verso il divino, cioè verso il bello, il buono e il vero. Per Benedetto XVI gli artisti hanno il compito di trasfigurare il quotidiano e di testimoniare la bellezza della fede mediante opere belle: l'esperienza «del bello autentico non effimero né superficiale, non è qualcosa di accessorio o di secondario nella ricerca del senso e della felicità, perché tale esperienza non allontana dalla realtà ma porta ad un confronto serrato con il vissuto quotidiano per liberarlo dall'oscurità e trasfigurarla, per renderlo luminoso, bello»⁶.

ASPETTO LITURGICO

La dimensione liturgica mette in luce il rapporto reciproco tra Eucaristia e bellezza: la bellezza del mistero eucaristico si attua nella liturgia e ci trasforma, ma al contempo attraverso la bellezza della liturgia si può incontrare l'Eucaristia con nuovo stupore.

⁵ *Ibid.*

⁶ Benedetto XVI, *Discorso agli artisti*, cit.

re. Giovanni Paolo II evidenzia che «come la donna dell'unzione di Betania, la Chiesa non ha temuto di "sprecare" investendo il meglio delle sue risorse per esprimere il suo stupore adorante di fronte al dono incommensurabile dell'Eucaristia»⁷. Intorno all'Eucaristia si è sviluppato un ricco patrimonio d'arte e di bellezza. Una bellezza che va custodita, ricercata, rinnovata grazie alle diverse forme dell'arte, dalla musica al canto, alla lettura, all'arte figurativa che diventano strumento dell'esperienza di Dio nel mistero eucaristico, strumento universalmente percepibile sia dalla comunità credente che dal visitatore di passaggio. In riferimento all'Eucaristia, Benedetto XVI evidenzia «il valore teologico» della bellezza sottolineando che non si tratta di «mero estetismo, ma della modalità in cui l'amore di Dio ci raggiunge»: in questo senso «la bellezza non è un fattore decorativo dell'azione liturgica, ne è piuttosto elemento costitutivo in quanto è attributo di Dio stesso e della sua rivelazione»⁸. La *via pulchritudinis* suggerisce l'impegno a valorizzare e cogliere, senza fissarsi necessariamente in forme artistiche predefinite, tutto quanto può essere espressione non solo di tecnica artistica, ma di capacità poetica nel ricreare la materia, trasfondendo in essa un'impronta della Bellezza divina.

Un altro aspetto della *via pulchritudinis* è la bellezza dell'unità realizzata dall'Eucaristia che Giovanni Paolo II definisce «sorgente di unità» ed «epifania di comunione»⁹. Sul piano ecclesiologico questo si riflette nella bellezza di una Chiesa che vive l'amore reciproco divenendo «casa» e «scuola della comunione», il che significa «sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi e la cui luce va colta sul volto dei fratelli»¹⁰.

A livello ecumenico il rapporto tra Eucaristia e bellezza esprime la tensione verso l'unità: «l'aspirazione verso la meta dell'unità ci spinge a volgere lo sguardo verso l'Eucaristia, supremo sa-

⁷ Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, 48, cit.

⁸ Benedetto XVI, Esortazione Apostolica *Sacramentum Caritatis*, 35, del 22 febbraio 2007.

⁹ Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica *Mane nobiscum Domine*, 21, del 7 ottobre 2004.

¹⁰ Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte*, 43, del 6 gennaio 2001.

cramento di unità»¹¹. E la *via pulchritudinis* sembra profilare una sorta di unità già realizzata, pur nelle differenze. Le diverse Chiese cristiane hanno espresso il rapporto con l'Eucaristia rispecchiando nelle svariate forme artistiche le peculiarità della propria tradizione e l'universalità dell'esperienza cristiana: il mondo ortodosso ha espresso nelle icone la presenza reale del divino e ha sempre sottolineato l'alta sacralità della Divina Liturgia, mentre il mondo protestante ha espresso attraverso la musica l'esperienza di fede della comunità radunata per la Santa Cena. Attraverso la bellezza ricercata ed espressa a più voci, si può riscoprire una sorta di unità sinfonica intorno all'Eucaristia non ancora condivisa da tutti i cristiani nell'unico calice, ma pane del popolo di Dio in cammino verso l'unità. Per Giovanni Paolo II «ciò suppone ed esige proprio come nella celebre Trinità di Rublëv una Chiesa profondamente eucaristica, in cui la condivisione del mistero di Cristo nel pane spezzato è come immersa nell'ineffabile unità delle tre Persone divine facendo della Chiesa una icona della Trinità»¹². Evdokimov riporta l'esclamazione del metropolita di Mosca nel 1515 nel vedere per la prima volta l'icona della Trinità di Rublëv: «I cieli si aprono e gli splendori di Dio si mostrano». In quella rappresentazione «la coppa irradia nel candore sfolgorante della Parola che riflette tutti i colori della verità, è l'irradiazione del cuore divino, il dono reciproco delle tre Persone divine. Dall'icona si sprigiona un appello possente: – Siate uno, come io e il Padre siamo uno»¹³.

Una riflessione sul piano artistico: l'arte "attraverso" l'altro

Sul piano artistico è fondamentale il rapporto tra arte e contemplazione: gli artisti possono donare una più alta bellezza se questa si colloca non solo nell'ambito di una formazione tecnica e professionale ma in una più profonda radice esperienziale, cioè in un rapporto vivo con l'Eucaristia. Talvolta ci si trova davanti ad esibizioni di corali polifoniche ineccepibili dal punto di vista

¹¹ Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, 43, cit.

¹² *Ibid.*, 50.

¹³ P. Evdokimov, *L'Ortodossia*, EDB, Bologna 2010, p. 345.

tecnico, ma assolutamente “fredde”: non si percepisce la bellezza se si canta davanti all'Eucaristia con una esecuzione e una direzione accurata, ma al di fuori del rapporto personale col Mistero lì presente e vivo. Un orecchio attento non può non percepire anche a livello estetico la differenza! È quello che con una sorta di ossimoro chiamerei «il rapporto del suono col silenzio», col silenzio adorante e stupito, quel silenzio della contemplazione che costituisce dal di dentro la profondità delle note, della linea melodica e armonica. È il silenzio che non solo è sfondo al suono, ma è ciò che crea a mio avviso la profondità e l'intensità del suono. Se è vero, con Agostino, che «chi canta prega due volte», è anche vero che chi canta pregando, cioè canta con l'anima, non si ferma alla tecnica ma esprime una più profonda bellezza.

A livello artistico il cogliere «la luce della bellezza di Dio nel volto dei fratelli»¹⁴ sembra suggerire una nuova possibilità di fare arte in comunione. Pur nascendo dalla genialità dell'ispirazione individuale, l'arte può riscoprire una nuova *ποίησις* (poiesis)¹⁵, una nuova forza creatrice nella realizzazione e nell'interpretazione, se matura in una realtà di reciprocità tra gli artisti. Con questa espressione non si intende il semplice fare arte insieme: a prescindere dal livello del risultato, è un dato di fatto che ogni compagnia teatrale, ogni corale, ogni orchestra, una rock band o una banda di paese intenda suonare insieme, cantare o recitare insieme. Ma non basta fare arte insieme se questa rischia di diventare una sommatoria delle competenze individuali. L'espressione «fare arte nella reciprocità» sembra indicare un'esperienza in cui l'arte nasce dalla reciprocità nel suo stesso farsi, cioè nasce dal vivere e fare arte l'uno per l'altro, l'uno a partire dall'altro, l'uno attraverso l'altro. L'Eucaristia, sacramento di unità e di amore reciproco, suggerisce un'esperienza in cui il bello non nasce dall'*individuum* o dal collettivo inteso come “essere con”, ma dall'essere *unum*, cioè dalla reciprocità in cui l'aspetto individuale si fonde e si alimenta nell'essere

¹⁴ Cf. Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte*, 43, cit.

¹⁵ Il termine *ποίησις* (poiesis) indica in greco la dimensione creatrice e creativa; a partire dalla *Poetica* di Aristotele, indica l'ispirazione artistica nel plasmare e dar forma, è una componente essenziale dell'arte in unione con la *τέχνη* (techne), tecnica, ed è venuto poi ad indicare l'arte poetica in quanto tale.

una cosa sola¹⁶. Il momento creativo e il momento interpretativo nascono e si alimentano nella reciprocità. Non è fare arte “con”, ma è fare arte “attraverso” l'altro. L'interpretazione è a servizio non solo del testo e dello spartito, ma dell'altro che esprime la sua arte “di più” attraverso di me così come esprimo la mia arte “di più” grazie all'altro e attraverso l'altro.

ALLE RADICI DELL'ESSERE E DELLA BELLEZZA

Alla ricerca delle radici della bellezza seguiremo un approccio di tipo fenomenologico, guardando al manifestarsi della bellezza nell'Eucaristia e nel mistero pasquale per ricercarne i fondamenti. Scegliamo come chiave ermeneutica tre termini: dimensione ontologica, dimensione kenotica, nascondimento. Essi potranno farci da guida per aprire in ambito estetico la riflessione sulla “bellezza donata”.

Dimensione ontologica

La bellezza dell'Eucaristia nasce dal Dio trinitario e svela il senso eucaristico dell'essere. L'Eucaristia apre un illuminante orizzonte sul piano ontico e ontologico: è l'ontologia trinitaria significata, resa visibile e attuata sacramentalmente. L'ontologia trini-

¹⁶ Mi permetto di fare riferimento alla mia esperienza artistica personale solo perché è l'*humus* da cui nasce la riflessione. Trovandomi a recitare da molti anni come solista insieme a musicisti, ho potuto vedere la differenza tra fare arte-con e fare arte-attraverso: ho recitato insieme ad orchestre, ad *ensemble*, o a solisti bravissimi e molto apprezzati, ma la mia arte drammatica è restata “mia” come la loro musica è restata “loro” pur in uno spettacolo bello. Un'esperienza diversa è quella che ho potuto condividere con una persona la cui musica nasceva dalla mia interpretazione, mentre la mia interpretazione si alimentava, prendeva vita e colore attraverso la musica: si trattasse di musica originale composta *ad hoc* o di una linea melodica semplicissima, lo spettacolo era percepito come *unum*, come fusione armonica e bellezza.

taria è un'originale prospettiva che Klaus Hemmerle¹⁷ delinea a partire dallo specifico cristiano, cioè dal mistero trinitario che si rivela e si dona in Cristo. In questa luce, l'essere si rivela come darsi, cioè come libera possibilità di svuotarsi di sé per donarsi, rivelando la sua radice originaria non nel permanere della sostanza nell'identità con sé, ma nella forza dinamica dell'amore. Si tratta di «credere in un amore che non si limita a riparare a posteriori ciò che esiste, ma in un amore che sta al principio, al centro e alla fine, all'amore come senso dell'essere»¹⁸. Ogni cosa si attua nella relazionalità reciproca, nell'essere-per-l'altro, essere-nell'altro, essere-a partire dall'altro: l'identità individuale si profila nel senso di identità come dialogo e “drammatica” trasformazione, il senso ultimo della sostanza è per la comunione. Identità e sostanza sono una concrezione ontologica dell'amore, in una prospettiva che alla luce del Dio trinitario si potrebbe definire come sussistenza reciproca kenotica e pericoretica. In questo orizzonte speculativo Hemmerle afferma che «l'essere nella sua consistenza difficilmente si lascia esperire in altro luogo con altrettanta densità e spessore come nell'Eucaristia»¹⁹. L'Eucaristia rende visibile «la novità di un'ontologia, di una comprensione dell'essere che scaturisca dalla visione trinitaria dell'essere» e che si palesa «in questa realtà che rende uno la creazione»²⁰. Sul piano ontologico l'Eucaristia esprime l'ontologia trinitaria poiché è l'essere di Dio che si dona, sul piano ontico l'Eucaristia esprime la trasformazione della realtà finita. L'assunzione della realtà umana nel mistero di Incarnazione,

¹⁷ K. Hemmerle (1929-1994), filosofo, teologo, vescovo di Aquisgrana, è autore di un migliaio di pubblicazioni. Tra le più note, troviamo le *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Freiburg 1976, ora in *Ausgewählte Schriften*, vol. II, Herder, Freiburg 1996; tr. it. *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1996, in cui delinea l'originale prospettiva dell'ontologia trinitaria, e *Leben aus der Einheit*, Herder, Freiburg 1995; tr. it. *Partire dall'unità*, Città Nuova, Roma 1998, in cui traccia il rapporto tra Eucaristia ed ontologia trinitaria (pp. 101-105). Per approfondimenti sull'ontologia trinitaria, mi permetto di rimandare al mio *Il pensiero filosofico di Klaus Hemmerle. Dalla fenomenologia del sacro all'ontologia trinitaria*, in «Firmana», Supplementi 7, Cittadella, Assisi 2009.

¹⁸ K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, cit., p. 152.

¹⁹ K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit*, cit., p. 103.

²⁰ *Ibid.*, p. 102.

morte e resurrezione «che avvolge la creazione e la storia, è presente nella singolarità del suo carattere di evento e nella forma che rimane e mai si consuma: nell'Eucaristia»²¹. L'Eucaristia mette in luce la realtà dell'essere e della creazione, della materialità e della sostanzialità poiché Cristo stesso si fa *res* inscrivendo nella realtà sacramentale l'unità dell'essere dell'uomo, di Dio, degli enti: «Allo Spirito è "riuscito" nell'Eucaristia di scrivere e creare la sintesi che esprime la globalità del rapportarci con Dio, con la creazione e l'umanità. Tutte le linee dell'essere della creatura e della creazione si congiungono nell'Eucaristia. Solo partendo da essa si può leggere dove tendono tutte le cose, che cosa sono tutte le cose»²². L'Eucaristia esprime la bellezza nel senso più alto come transustanziazione della materia nel divino più sublime, nel corpo e nel sangue di Cristo. È l'essere che si transustanzia, che trasforma la sostanza divenendo realtà divina che si dona, si comunica e coinvolge chi la riceve nella stessa realtà trasformante. In questo senso «la più alta dignità della creazione, la più alta vocazione di tutte le cose, è diventare materia e sostanza per l'Eucaristia». *La bellezza dell'Eucaristia* è nel Dio trinitario che si lascia esperire fino a diventare «davvero *res*, perfetta attuazione dell'essere dono di tutto il creato nell'Eucaristia»²³. L'Eucaristia esprime l'attuazione di ogni ente nel senso della sussistenza in Cristo: sul piano ontico, nell'Eucaristia convergono le linee degli enti poiché Cristo ricapitola in sé le cose e le consegna al Padre. La realtà della reciprocità e del dono esprime la *pulchritudo* della creazione. Nell'Eucaristia la bellezza dell'infinito tocca il finito che viene trasformato in una bellezza nuova. Viene in mente una celebre pagina della *Logica* di Hegel: in tutt'altro contesto si parla di "mestizia del finito", affermando che l'ultimo destino della realtà finita è quello di farsi infinito.

Per Hemmerle l'Eucaristia mette in luce tre relazioni fondamentali per comprendere l'essere: il rapporto tra essere e funzione, tra scomparire e rimanere, tra consumare e adorare. Nell'Eucaristia avviene un'integrazione reciproca tra essere e funzione, perché la pienezza dell'essere si esprime nella *kenosi* del dono, cioè nella

²¹ *Ibid.*, p. 101.

²² *Ibid.*, p. 102.

²³ *Ibid.*, p. 101.

funzione, e la funzione ha spessore ontologico poiché in essa l'essere si dona. «L'essere è donarsi. Tutto in Gesù, tutto del suo essere e dell'essere presente nell'Eucaristia è un gesto di dono verso di noi [...]. Sì, l'essere e la funzione sono uno nell'amore, sono una cosa sola in quanto amore. L'amore è servizio e non si degrada nel farsi servo, ma l'autodegradazione costituisce la sua dignità e la sua identità. La sostanzialità dell'essere inteso come amore è dono»²⁴. L'Eucaristia è sigillo sacramentale dell'ontologia dell'amore, poiché esprime l'essere che si dona entrando per amore nella funzione che acquista valore ontologico²⁵. Un'importante affermazione getta luce sulla realtà degli enti evidenziando la sussistenza pericoretica: «L'Eucaristia è il legame di fondo e l'interconnessione di tutto ciò che esiste in quell'unico amore in cui il Signore nel suo donarsi in croce si è dato a tutto e ha assunto tutto in sé come proprio»²⁶. L'Eucaristia mette in rilievo la bellezza dell'essere che si attua nel saper perdere, presenza di Cristo che rimane nello scomparire per amore: «L'essere di Dio che si dona fino al punto estremo è amore, e questo amore ha la forma del servire che si spoglia di sé, cioè della funzione». Anche nello scomparire e rimanere viene in luce la bellezza dell'Eucaristia. Nell'Eucaristia «l'esserci e il permanere della persona del Signore della Pasqua sono fondati nel dono della morte, dunque nello scomparire. [...] La sua presenza personale nel sacramento si palesa solo a partire da quell'ontologia in cui scomparire significa rimanere, rimanere significa scomparire ed entrambi non significano altro che l'essere è amore e l'amore è essere»²⁷. Nell'Eucaristia dove il consumarsi si fonde con l'adorare e la dimensione sacrificale si fonde con quella comunione del

²⁴ *Ibid.*, p. 103. Per approfondimenti sulla prospettiva dell'essere come essere amore nella prospettiva del carisma dell'unità e di Klaus Hemmerle, cf. A. Pelli, *L'essere come amore negli scritti di Chiara Lubich*, in «Nuova Umanità» XXXIII (2011/2) 194, pp. 185-207.

²⁵ Nell'ontologia classica c'è una netta distinzione tra essere e funzione: una cosa è l'essere, impassibile nel permanere della sostanza, altra cosa è la funzione accidentale subordinata alla sostanzialità. Nel percorso che va dalla Sofistica all'empirismo moderno, l'essere scompare a vantaggio di funzionalità e usufruibilità.

²⁶ K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit*, cit., p. 104.

²⁷ *Ibid.*, p. 105.

banchetto, riscopriamo che la reciprocità come dono di sé esprime il significato e l'unità della creazione.

Dimensione kenotica

Benedetto XVI evidenzia che «la vera bellezza è l'amore di Dio che si è definitivamente rivelato a noi nel mistero pasquale»²⁸. L'Eucaristia attua il mistero pasquale, il mistero di Colui che pur essendo «il più bello dei figli degli uomini» (*Sal* 43) per amore si dona nello spogliamento e nello svuotamento totale di sé (*Fil* 2), divenendo Colui che «non ha né apparenza né bellezza per attirare i nostri sguardi» (*Is* 53). Con un abbondante uso dei verbi di percezione i vangeli testimoniano che nell'incontro col Risorto permangono i caratteri dell'esperienza sensibile percepiti come bellissimi, come le vesti bianche dell'angelo sulla tomba vuota. Una bellezza che non si può trattenere e di cui non ci si può appropriare (*noli me tangere*), ma che si può contemplare e testimoniare: si vedono vesti sfolgoranti ἐν ἐσθήτι ἀστραπτούς (*en esthēti astraptoûs*), dove il termine ἐσθής (*esthēs*) nella valenza etimologica richiama sia la veste, sia la dimensione estetica in quanto tale²⁹. In *Mt* 28, 3 davanti a tale bellezza ci sono due reazioni differenti: le guardie restano tramortite, le donne provano «timore e gioia grande», e la bellezza diventa strumento del messaggio del Risorto «non abbiate paura». Queste vesti richiamano le vesti della Trasfigurazione che in *Mc* 9, 3 nessun lavandaio sulla terra potrebbe rendere così bianche. L'ultra-bianco indica una dimensione di bellezza che trascende la pura sensibilità ma che si rende visibile in essa come ultra-bellezza. È un *plus ultra* che trascende l'esperienza sensibile pur essendo percepita sensibilmente: un'esperienza ineffabile in cui l'unica parola che affiora alle labbra è καλόν ἐστιν, è bello. La bellezza è l'unica realtà che può dirsi nell'epifania trinitaria della Trasfigurazione, dove nel rapporto intratrinitario tra il Padre e il

²⁸ Benedetto XVI, Esortazione Apostolica *Sacramentum Caritatis*, cit.

²⁹ Le vesti bianche che in *Gv* 20, 12 e in *Mt* 28, 3 caratterizzano gli angeli, in *Lc* vengono riferite a due uomini, rappresentando la bellezza in dimensione umana e angelica al contempo.

Figlio amato si rispecchia la gloria reciproca, che Gregorio di Nissa interpreta come riflesso della Terza Persona³⁰.

L'andare alla ricerca di un *plus ultra* di bellezza riceve luce dal mistero pasquale, di cui la Trasfigurazione è un'anticipazione epifanica sul piano esperienziale. In questo senso non possiamo non guardare al mistero di bellezza che si attua in Gesù abbandonato. Secondo Giovanni Paolo II l'esperienza dell'abbandono vissuta da Cristo «si colloca sul piano intratrinitario». Cristo, che «è stato reso peccato in nostro favore», diviene “brutto” agli occhi di Dio come è repellente il peccato fino a sperimentare in un'esperienza «umanamente inesprimibile, la ripulsa del Padre»³¹. Un brutto, un repellente che esprime una bellezza straordinaria: quella dell'amore che si attua nello svuotamento totale di sé esprimendo il massimo dell'amore nei confronti del Padre, dello Spirito e dell'umanità.

Secondo la Lubich Gesù abbandonato è «la finestra», è «la pupilla attraverso la quale Dio vede il mondo e il mondo vede Dio»³². Queste parole sembrano suggerire un particolare rapporto tra il mistero di Gesù abbandonato e la bellezza: si tratta di guardare attraverso quella pupilla e quella finestra per vedere il bello. Potremmo dire che se Dio vede il mondo attraverso quella pupilla e il mondo vede Dio attraverso quella pupilla, il mondo può fare esperienza di Colui che è somma bellezza solo nel mistero di Gesù abbandonato. Al contempo, il mondo diviene bello agli occhi di Dio non solo per la bellezza infusa nel creato ma per la bellezza più profonda donata nella *kenosi* del Verbo Incarnato, principio primo e ricapitolatore della creazione. La “pupilla” richiama la percezione sensibile, per cui sembra autorizzare un'applicazione di questo testo anche in campo estetico. La trasformazione della finitudine attuata da Gesù abbandonato e resa percepibile attraverso questa “pupilla” agli occhi di Dio è anche una trasformazione della forma sensibile, della αἴσθησις (aisthesis)³³.

³⁰ Gregorio di Nissa propone di interpretare e tradurre il termine δόξα (doxa) gloria, come Spirito Santo.

³¹ Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica *Salvifici Doloris*, 18, del 18 febbraio 1984.

³² C. Lubich, *Il grido*, Città Nuova, Roma 2000, p. 127.

³³ Il termine αἴσθησις (aisthesis) indica la percezione, la forma sensibile, l'esteriorità che colpisce i sensi

E questa “pupilla” rende visibile agli occhi umani la bellezza di Dio come forma che per amore si svuota fino a farsi informe, per divenire la forma del Risorto che «passa attraverso i muri», cioè va oltre il sensibile pur restando esperibile come bello, καλόν ἐστιν.

Per una bellezza donata e accolta con gratitudine

Lasciando per un attimo la riflessione teologica e tornando sul piano della riflessione estetica, viene in mente un riferimento ad Husserl. L'atteggiamento fenomenologico fondamentale che permette di andare alle cose stesse è il fare *epoché*, cioè il mettere tra parentesi gli aspetti superficiali e le aspettative. In questo modo si può andare all'essenza, cogliendo l'intuizione eidetica che si nasconde e si manifesta al contempo. In riferimento all'arte viene da chiedersi se l'essenza della bellezza non possa cogliersi in modo più profondo andando oltre la forma come apparenza estetica o come pura esecuzione tecnica. Personalmente credo che si possa riproporre sul piano artistico ed estetico una grande intuizione che Klaus Hemmerle propone sul piano speculativo. Analizzando il rapporto tra il pensiero e il sacro, Hemmerle distingue tra *verfassendes Denken*, pensiero che vuole afferrare il Mistero, e *verdankendes Denken*, pensiero che accoglie con gratitudine: è un pensiero che diviene gratitudine e testimonianza del Mistero che è oltre sé e grazie al quale può esistere e pensare. In questa luce mi permetto di effettuare una considerazione sul piano artistico. Potrebbero esserci artisti che pensano di avere afferrato una tecnica o uno stile e quindi avere in un certo senso afferrato la bellezza, o comunque di avere in mano la capacità di dare bellezza, come se questa fosse un possesso personale. Ma ci sono anche artisti capaci di svuotarsi di sé per accogliere il mistero della Bellezza che è sempre “oltre” loro e che sempre viene donato loro e attraverso loro agli altri, quando trova un “vuoto” pronto ad accogliere. In questo senso, a mio avviso l'arte può riscoprirsi come *verdankende Schönheit*³⁴, bellezza donata e accolta con gratitudine, bellezza per

³⁴ Mi sono permessa di creare questa espressione tedesca pensando di poter interpretare e traslare sul piano estetico quanto K. Hemmerle afferma sul piano

cui si è sempre in debito nei confronti di qualcun Altro. Scoprire il piano della bellezza donata significa non solo che l'artista dona bellezza, ma anche che la bellezza viene donata all'artista testimoniando la sua origine e la sua meta che sono "oltre" l'artista e la sua finitudine esistenziale. Nella mia esperienza di artista mi sembra di poter dire che il fatto che nel pubblico e nell'artista stesso possa accendersi un'emozione, una scintilla di bellezza, un volo d'ali dell'anima, non è mai qualcosa di scontato, né è qualcosa che può essere prodotto *ad hoc* o da un rapporto necessario di causa effetto, ma è sempre un dono, un evento di grazia, è il miracolo dell'arte che avviene "attraverso" l'artista, la sua opera, la sua musica, la sua recitazione, ed "oltre" tutto questo.

E in questo cammino verso l'essenza, in questo ricercare le radici della bellezza donata si intravede nel mistero pasquale attuato dall'Eucaristia la possibilità di un superamento della forma e della bellezza come apparenza sensibile non per negare forma e bellezza, ma per esprimerle su un piano più alto. Riflessione estetica e riflessione teologica si intrecciano. Il mistero pasquale sembra attuare un superamento del bello in un livello più alto, quello del sublime³⁵, che si realizza non nella bellezza come forma, ma nella dimensione kenotica dello svuotamento di sé come dono d'amore. Una bellezza che non nasce da una forma bella, ma da una forma che per amore perde la sua bellezza originaria e si svuota di sé fino al punto estremo, lasciandosi trasformare da questo amore. Secondo la Lubich Cristo «si fa non essere per amore e proprio così è»³⁶. Potremmo dire che il riflesso sul piano estetico è che la forma più si svuota per amore, più si riempie. In questo senso la forma εἶδος (*eidos*), non è solo immagine sensibile e visibile ma ontologica³⁷: essa si colloca

speculativo riguardo al *verdankendes Denken*: ho utilizzato il tedesco anche per la pregnanza che assume il termine *verdanken*: essere grato, essere in debito, accogliere il dono ringraziando.

³⁵ Per approfondimenti sul concetto di sublime e di *plus ultra*, mi permetto di rimandare al mio *La forza del sublime*, in «Nuova umanità» XXXI (2009/4-5) 184-185, pp. 567-589.

³⁶ C. Lubich, *Spiritualità dell'unità e vita trinitaria*, in «Nuova Umanità» XXVI (2004/1) 151, p. 15.

³⁷ Come noto, il termine εἶδος (*eidos*) indica la forma sensibile nell'etimologia dal verbo ὁράω vedo, mentre in Platone indica la forma ontologica, l'idea.

in un livello più profondo, quello kenotico, come massima realizzazione del piano ontologico in quanto è l'essere che per amore si fa non essere. È questa la radice della bellezza del Risorto che resta l'esperienza di bellezza umanamente più alta e inesprimibile: un'esperienza percepita non solo con gli occhi dei sensi ma con gli occhi dell'anima. Questa esperienza passa per l'Eucaristia: i discepoli di Emmaus lo riconoscono dallo spezzare il pane. È come se l'Eucaristia facesse «cadere le cataratte» spalancando gli occhi a quella bellezza che fa ardere il cuore. Un'esperienza simile alla Trasfigurazione in cui resta la bellezza ineffabile di Cristo in mezzo ai discepoli: «non videro più nessuno se non Gesù solo, con loro» (Mc 9, 8). E l'Eucaristia, che esprime a livello etimologico³⁸ e sacramentale il ringraziamento e l'azione di grazie, sembra suggerire che la dimensione più profonda dell'arte e della bellezza è quello di essere *sola gratia*, una realtà donata che va accolta con gratitudine.

Il nascondimento

Un altro aspetto del rapporto con la bellezza è quello che vorrei definire il nascondimento. *Adoro Te devote latens Deitas quae sub his figuris vere latitas* afferma Tommaso in un celeberrimo inno eucaristico. Ed è questo concetto di *latens Deitas* che vorrei mettere in luce. Teresa di Lisieux parlando dell'Eucaristia dice: «qui il mio sposo si vela per amore»³⁹. In diverso contesto ma nella fede nella presenza reale, Lutero afferma che il *Deus absconditus* si rivela e si fa presente *sub contraria specie*. C'è un nascondimento di Dio nel suo essere presente, una bellezza che si manifesta velandosi. Heidegger evidenzia che lo svelarsi dell'essere avviene nel velarsi, cioè nel nascondimento. La verità è ἀλήθεια (alétheia), disvelamento: è ciò che esce dal nascondimento, dalla radice etimologica del verbo λανθάνω (lanthano), mi nascondo. Sul piano estetico la bellezza non è lo sfoggio sfavillante di qualcosa che si mette in mostra ma è

³⁸ Il termine εὐχαριστία viene dal verbo εὐχαρίστέω, sono grato, sono riconoscente e da εὐχαρίζομαι ringrazio, rendo grazie.

³⁹ Teresa di Lisieux, *Mon ciel est caché dans la petite hostie*, Poesia n. 32, contenuta in *Tutte le poesie*, Paoline Editoriale Libri, 1999.

qualcosa che è espressione dell'Essere, che fa capolino nella penombra, si nasconde e si manifesta. In *Mc* 9, 7 l'esperienza di bellezza avviene quando la nuvola avvolge i discepoli nella sua ombra. È in quell'ombra e in quel silenzio che si sente "la" voce e si vede il mistero, percepito come bellezza infinita. Giovanni Paolo II intuisce il rapporto tra Eucaristia e nascondimento: «attraverso il mistero del suo totale nascondimento Cristo si fa mistero di luce grazie al quale il credente è introdotto nelle profondità della vita divina»⁴⁰.

Una particolare sfumatura della *pulchritudo* eucaristica la si può ritrovare in Maria, la *tota pulchra*. Per Giovanni Paolo II Maria e l'Eucaristia sono un binomio inscindibile: Maria viene definita donna eucaristica e primo tabernacolo della storia. È molto importante il rapporto tra bellezza, nascondimento e Maria. Per Maria il nascondimento non esprime solo la semplicità della persona e la ταπείνωσις (tapeinosin), la «bassezza della sua serva», ma una più profonda realtà kenotica come compartecipazione alla *kenosi* del Figlio, da cui scaturisce amore e bellezza. La Lubich definisce Maria come Madre del Bell'Amore. Negli scritti di estetica Hemmerle afferma che il nome che più esprime il *pulchrum* è *marianum*⁴¹. Affermando che tutta l'umanità fiorisce in Maria e che la realtà dell'Immacolata riassume in sé la bellezza tutta del creato attirando Dio sulla terra, la Lubich sembra intuire che in Maria possa esserci una trasformazione della forma sensibile, come accade simbolicamente in una piantina di geranio che dal verde fiorisce in rosso, cambiando dunque il colore e la realtà percepibile della propria forma. In questo senso in Maria è l'intera «creazione che va in fiore, la creazione che va in bellezza»⁴². E nel suo nascondimento kenotico Maria avvolge della sua bellezza tutte le cose. Per Giovanni Paolo II vivere l'Eucaristia significa «conformarci a Cristo mettendoci alla scuola della Madre»⁴³. Alla scuola di Maria

⁴⁰ Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica *Mane nobiscum Domine*, 11, cit.

⁴¹ Mi permetto di rinviare al mio *Il contributo di Klaus Hemmerle al mondo dell'arte*, in «Lateranum» LXXV (2009), 2.

⁴² C. Lubich, *Maria fiore dell'umanità*, in *La dottrina spirituale*, Città Nuova, Roma 2006, p. 216.

⁴³ Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, 57, del 17 aprile 2003, cit.

l'Eucaristia si manifesta come mistero di luce. Questa luce che si riflette nell'Eucaristia come *via pulchritudinis*, è radicata nella bellezza dell'Agnello immolato e risorto (Ap 21): è la luce dell'unica lampada che illumina non da sopra, ma da sotto e dal di dentro la Nuova Gerusalemme. Tale luce, tale bellezza si esprimono nella realtà intersoggettiva, nascendo dall'unica lampada, la presenza di Cristo in mezzo a noi. Se l'essere si attua nella libertà di donarsi e scomparire per amore, è nel rendersi presente dell'Infinitamente grande nell'infinitamente piccolo dell'ostia donata che si esprime l'infinita bellezza dell'amore.

SUMMARY

This essay looks at some of the shades of meaning in the relationship between the Eucharist and beauty, in a fusion between speculation and artistic experience, the humus in which the theological, philosophical and aesthetic reflections of the author are grounded. From the theological, liturgical and sacramental angles, some ideas of Klaus Hemmerle are considered: besides profound intuitions regarding the Eucharist and the identification of pulchrum with marianum, Trinitarian ontology is re-read in the light of the Eucharist where according to Hemmerle this ontology is realised in a perfect way, in the convergence of being and finite reality. What follows is a reflection on being as being-love, and therefore its kenotic dimension as gift. In searching for the "roots" of beauty what emerges is the dimension of "gifted beauty", beauty that is not understood as an ability or something the artist possesses, but as a reality that is "beyond" the artist, a grace and a gift to be gratefully accepted and passed on, in the awareness of a deep relationship with the Mystery. The relationship between the Eucharist and the via pulchritudinis opens our minds to the ontological, kenotic, and Marian dimensions, in the light of some ideas of Chiara Lubich from 1949.