

L'EFFIGE DELL'UOMO NELLA LUCE DI DIO

«O luce eterna che sola in te sidi,
sola t'intendi, e da te intelletta e
intendente te ami e arridi!
Quella circolazion che sì concetta
pareva in te come lume riflesso,
da li occhi miei alquanto circunspetta,
dentro da sé, del suo colore stesso,
mi parve pinta de la nostra effige:
per che 'l mio viso in lei tutto era messo».

(Paradiso XXXIII, 124-132)

1. Lo straordinario viaggio di Dante descritto nella *Commedia* si conclude, sì, in Dio, come a la meta a cui, sin dall'inizio, irresistibilmente tende; ma, al tempo stesso, proprio così, raggiunge l'uomo, il segreto e la chiave del suo destino.

Dio e l'uomo, l'uomo e Dio, per Dante, non si posson dare se non insieme: l'uno con e l'uno nell'altro.

Lo attesta, in forma intensa e pregnante, la chiusa del XXXIII Canto del *Paradiso*, che è al tempo stesso, senz'altro, la chiusa di tutte e tre le Cantiche, ma anche *l'envoie*, l'invio", il rilancio, il nuovo inizio dell'intero viaggio, consegnato ormai alla "vita nuova" di Dante e del lettore, che con lui l'abbia percorso.

Dante, giunto all'Empireo, contempla la nuova Gerusalemme, i cieli nuovi e la terra nuova in Dio, popolati di angeli e beati. Ma alla fine, guidato da Bernardo di Chiaravalle, cui lo consegna Beatrice, e per l'intercessione di Maria, la madre di Gesù, fissa lo sguardo in Dio stesso: e vi contempla la Trinità, mistero ineffabile e luminoso dell'amore, per cui «*l'un da l'altro (il Figlio dal Padre) come iri da iri pareva riflesso (come arcobaleno da arcobaleno pareva riflesso) e `l terzo (lo Spirito Santo) pareva foco che quinci e quindi (di qui e di là, dall'uno e dall'altro) igualmente si spiri*».

È il prodigio dell'amore contemplato come sorgente e focolaio dell'universo creato: colui che solo e sempre ama, il Padre, colui che eternamente è amato e a sua volta con tutto se stesso rispondendo ama, e il fuoco

d'amore che da loro così si sprigiona e sempre di nuovo e in forma nuova di sé li investe.

Qui Dante s'arresta, perché subito si offre agli occhi della sua vista interiore un altro prodigio al primo pari, e per certi versi, per l'uomo almeno, ancor più stupendo e immenso e sconcertante: la luce riflessa del Padre, il Verbo, il Figlio, «dentro da sé, del suo colore stesso, mi parve pinta de la nostra effige».

In Dio, nel Verbo, il Figlio, Dante ritrova ... se stesso, l'uomo! L'uomo nella sua "idea" eterna e nel suo storico destino.

Due formidabili antinomie son così riaffermate nella loro indissolubile polarità e insieme sciolte nella luce che solo, alla fine, dà vera luce: «nella tua luce - canta il Salmo - vedremo la luce» (Sal 36,10). Questa luce è l'amore. E le antinomie sono: l'antinomia concreta per cui l'uomo è se stesso solo in Dio, restando l'uomo uomo e Dio Dio; e l'antinomia per cui l'uomo è "pinto" dello stesso colore di Dio nel suo Verbo/Figlio: eppure è se stesso, è altro da Dio, non assorbito o dissolto in Lui, ma da Dio liberato nella sua impareggiabile identità.

Formidabile paradosso, in cui, a ben vedere, sta il significato più vero e profondo del messaggio cristiano e dell'avventura umana.

Dante l'ha afferrato e ne ha fatto la chiave di volta della *Commedia*, che è per ciò stesso divina e umana, cristiana e laica, personale e universale. E, con ciò, ha riplasmato la tradizione classica e cristiana che ha ricevuto dai secoli che l'hanno preceduto, ma insieme ha colto e interpretato lo specifico *kaïros* (la sfida e l'opportunità) del suo secolo, lanciando una provocazione ai secoli a venire, e forse anche al tempo nostro.

Cerchiamo di vedere come e perché.

2. «Com'è possibile che Dio sia tutto e al tempo stesso che io e il creato siamo pur tuttavia qualcosa?». Così si chiederà, quattro secoli dopo Dante, Johann Wolfgang von Goethe.

Certo, la cruciale domanda ha il timbro della modernità, e tuttavia fotografa l'assillo più intimo e il desiderio più tormentato d'ogni uomo e d'ogni tempo.

Se il Divino, come dicono gli antichi e le sapienze dell'Oriente, se Dio, come dicono la tradizione ebraica e cristiana e il monoteismo islamico,

semplicemente e ineffabilmente è, sussiste cioè nella sua sovrana e inarrivabile realtà, egli allora non può che essere il tutto e la pienezza.

Ma allora noi, e il mondo in cui viviamo e che viviamo, quale consistenza e quale destino può mai avere?

Il tempo antico - per sciogliere l'antinomia - propendeva a dire che *questo* mondo è illusione, apparenza, in ogni caso provvisorietà e transitorietà; quello moderno subirà invece, potente, il fascino d'un'altra risposta: per far posto al mondo e alla storia, per affermare i diritti dell'uomo, occorre inderogabilmente cancellare la presenza troppo ingombrante e persino oppressiva di Dio.

L'intuizione cristiana, saldamente ancorata alla sua radice ebraica, dischiude di mezzo a queste impraticabili Scilla e Cariddi una via di risposta di difficile, ma entusiasmante e rischioso equilibrio. Tra Dio e il mondo non v'è, né, per principio, mai vi può essere, concorrenza: perché il mondo è voluto da Dio gratuitamente e liberamente *per amore*. Non solo questo: ma - attesta il vangelo, la bella e buona notizia di Gesù, la bella e buona notizia che in definitiva è Gesù stesso - il mondo e l'uomo son creati da Dio per aver parte gratuitamente e liberamente alla vita sua.

Gesù, appunto, lo dice, lo vive, ne paga di persona il dramma. Egli è *altro* da Dio, tant'è che è uomo e attraversa tutta la possibile distanza e lontananza da Dio, sino a morire in croce gridando: «*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*». Eppure, al tempo stesso, e proprio così, Egli è il Figlio di un Dio che è *Abbà*, Padre, così che può dir di sé: «*Io e il Padre siamo uno*» (Gv 10,30), «*Il Padre ama il Figlio e gli ha dato in mano ogni cosa*» (Gv 3,35), per pregare infine, all'appressarsi della passione e morte, «*perché tutti siano una sola cosa; come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi*» (Gv 17,21).

Gesù ci offre e si offre come una verità che è via ed è vita: e cioè luce che rischiara la mente e fuoco che riscalda il cuore. Ma la strada per penetrare con l'intelligenza e afferrare con la libertà questa grazia che è conquista, è lunga e accidentata: per ciascuno di noi e per la storia della cultura e della società, in cui si rifrangono, nel dramma del tempo, i raggi dell'intuizione evangelica di Dio e dell'uomo.

3. Di questa universale e affascinante vicenda, il Medioevo cristiano in Occidente, di cui Dante è nella *Commedia* straordinario e insuperato testimone e interprete, rappresenta uno snodo decisivo. Basti menzionare, per dar di ciò ragione nella prospettiva che qui ci occupa, che non a caso la sua *Commedia* pone idealmente il sigillo su di un secolo, il XIII, che ha assistito al fiorire imprevisto e scompaginante, in seno alla cristianità, di due grandi eventi carismatici d'irradiazione del vangelo: quello che principia da Francesco di Assisi e quello che principia da Domenico di Guzman.

Il riconoscimento della provvidenziale qualità carismatica degli Ordini mendicanti francescano e domenicano, nella loro convergenza di rinnovamento della Chiesa a servizio del mondo, è esplicitamente riconosciuta e descritta da Dante, che pur non lesina le sferzate più aspre e impietose ai seguaci indegni delle due appartenenze. Nella *Commedia*, in un sapiente e inaspettato intreccio, San Tommaso d'Aquino, domenicano, celebra San Francesco, nel canto XI del *Paradiso*; mentre nel canto XII, San Bonaventura da Bagnoregio, francescano, celebra San Domenico.

Senza dimenticare che Tommaso entra in scena già nel canto X: dov'è lui a presentare, nel cielo del Sole, coloro che in terra rifulsero per sapienza. E pensare che sarà canonizzato solo nel 1323, mentre Dante tanto convintamente già lo colloca in Paradiso, tra gli spiriti sommi della sapienza, da scegliere proprio lui come anfitrione di tutti gli altri!

Nel canto XI, dunque, Tommaso così introduce la vicenda e la missione di Francesco e Domenico:

*«La provedenza, che governa il mondo
con quel consiglio nel quale ogne aspetto creato è vinto pria
che vada al fondo,
però che andasse ver' lo suo diletto
la sposa di colui ch'ad alte grida
disposò lei col sangue benedetto,
in sé sicura e anche a lui più fida,
due principi ordinò in suo favore,
che quinci e quindi le fosser per guida.
L'un fu tutto serafico in ardore;
l'altro per sapienza in terra fue
di cherubica luce uno splendore.
De l'un dirò, però che d'amendue
si dice l'un pregiando, qual ch 'om prende,
perch'ad un fine fur l'opere sue» (Par. XI, 27-39).*

Mentre del carisma di Francesco, la chiave di lettura da Dante offerta è lo sposalizio con "madonna povertà" (che - egli dice - «*privata del primo marito, / millecent'anni e più dispetta e scura I fino a costui si stette senza invito*», Par. XI, 64-66), per quello di Domenico son decisive «*le sponsalizie (...) al sacro fonte intra lui e la fede*» (Par. XII, 61-62), così che egli alla sua missione «*con dottrina e con volere insieme / con l'ufficio apostolico si mosse / quasi torrente ch'alta vena preme*» (Par. XII, 97-99).

Da ciò risalta a tutto tondo - sia detto per inciso - la straordinaria coscienza cristiana di Dante. Ancora a ridosso dell'accendersi dei due carismi, egli con gratitudine e penetrazione riconosce e illustra il loro significato propriamente ecclesificante, in sinergia con l'istituzione papale pur così gravata di pecche e omissioni, in una forma intensa e persino cruciale per la storia del mondo cristiano.

In verità, v'è qualcosa di profondo che accomuna l'esperienza di Francesco d'Assisi, Tommaso d'Aquino e Dante Alighieri. Tutti e tre figgono lo sguardo della mente e l'ardore del cuore nel Dio rivelato da Gesù, il Verbo incarnato: la Trinità santissima. Tutti e tre giungono, al culmine della loro opera - pur così diversa! -, a immergersi nel mistero di Dio incontrandovi il segreto del destino dell'uomo. Tutti e tre sperimentano, alla fine, la povertà del linguaggio e dell'esperienza dell'uomo, nella formidabile impresa di dire l'ineffabile così raggiunto, perché dall'alto elargito con sovrabbondante generosità.

Ma insieme, tutti e tre, intuiscono che lì, in quel mistero, è la culla d'un nuovo inizio.

Come si ricorderà, Francesco vive il momento decisivo della sua avventura cristiana quando a La Verna, nel settembre del 1224, riceve le stigmate. Il suo discepolo Bonaventura, nella *Legenda maior*, racconta come avvenne. Francesco avverte che Gesù, se avesse aperto il vangelo, gli avrebbe rivelato «*che cosa Dio maggiormente gradiva in lui e da lui*» (*Leg. maior*, XIII,2).

«Aperto il libro per tre volte (nel nome della Santa Trinità), sempre s'imbatté nella Passione del Signore. Allora l'uomo pieno di Dio comprese che, come aveva imitato Cristo nelle azioni della vita, così

doveva essere a lui conforme nelle sofferenze e nei dolori della Passione, prima di passare da questo mondo» (Leg. maior, XIII, 2).

Francesco s'immerge nella preghiera, infiammato d'amore:

«L'ardore serafico del desiderio lo rapiva in Dio e un tenero sentimento di compassione lo trasformava in Colui che volle, per eccesso di carità, essere crocifisso» (Leg. maior, XIII, 3).

È allora che appare a Francesco Gesù Crocifisso, quasi fosse in ostensione sospeso tra le ali dispiegate d'un Serafino luminoso e ardente: simbolo della paradossale coincidenza, in lui, della gloria della risurrezione e dello svuotamento della croce. Nel corpo di Francesco vengono allora impresse le piaghe della santa umanità del Signore:

«Il verace amore di Cristo aveva trasformato l'amante nell'immagine stessa dell'amato» (Leg. maior, XIII, 5).

Le stigmate che Francesco porta nel suo corpo sono il segno che egli, fatto una cosa sola con Gesù Crocifisso, è entrato con Lui nel seno del Padre. Ora, restando nella carne, può guardare ai fratelli e al mondo, che tanto già amava, con occhi nuovi. Ecco *il Cantico di frate sole*. Tanto da apparire ai contemporanei come un uomo interamente passato attraverso la morte e già in terra glorificato. L'amore, attraverso il Crocifisso, l'ha portato al Padre. Il Padre, nel farlo altro Gesù, figlio nel Figlio, gli dà occhi e cuore nuovi per riconoscere nelle creature tutte altrettanti "fratelli" e altrettante "sorelle".

Tommaso d'Aquino, invece, come sappiamo, lui, il *Doctor communis e angelicus*, ha scritto un'opera imponente che svetta nella *Summa Theologiae* e che ha il suo cuore pulsante nella vita d'amore della SS.ma Trinità. Tanto che - egli dice - è sul prolungamento delle relazioni trinitarie che trova ragione e principio la creazione. Ma anche lui attende qualcosa di più e di nuovo rispetto al suo dire, pur così sapiente e illuminato.

Lo rivela l'improvviso e definitivo silenzio che sperimenta al termine della sua vita. Secondo la notizia che risale a Reginaldo, suo segretario e confessore, il 6 dicembre 1273, mentre celebra la Santa Messa nella Cappella di San Nicola in San Domenico Maggiore a Napoli, vive un profondo mutamento (*«Fuit mira mutatione commotus»*): *«E dopo quella Messa non scrisse più né più dettò alcunché, e appese gli strumenti della scrittura nella terza parte della*

Summa» (*Processus*, n.79, 376s). Reginaldo non comprende, e insiste perché il *Magister* riprenda a dettare:

«Padre, perché hai cessato un'opera tanto grande che hai cominciato a lode di Dio e a illuminazione del mondo? A lui rispose frate Tommaso: Reginaldo, non posso... non posso, perché tutto ciò che ho scritto mi sembra paglia, rispetto a ciò che ho visto e che mi è stato rivelato» (*Ibid.*).

Dopo qualche giorno trascorso al Castello di Maenza, Tommaso domanda d'esser condotto nell'Abbazia cistercense di Fossanova per morire in una casa religiosa. Qui giace infermo quasi per un mese, accudito dai monaci, per i quali detta un commento al *Cantico dei Cantici*. La notizia, non documentata, evoca l'intenso dialogo di fede e amore di fra' Tommaso con Dio, ne giorni ultimi della sua vita.

L'Eucaristia, il sacramento del Signore crocifisso e risorto, l'ha trasferito nella Trinità, ma egli non sa dove trovare le parole per comunicare quanto ha visto e assaporato. E' questo che fa intravedere l'evento che inaspettatamente interrompe l'imponente costruzione del suo pensiero. Tommaso non scrive più, non perché sia inutile o per sé impossibile comunicare ciò che ha contemplato: ma perché son tanto grandi e luminose e nuove le realtà che gli son state rivelate, che più non sa trovare le parole giuste per esprimerle.

4. Ma torniamo a Dante.

È come se egli, ricco della lezione inedita, promettente e sconvolgente, in eredità lasciata, al cuore del Medioevo, da Francesco e da Tommaso (insieme, è ovvio, a quella di tanti altri), intuisse il punto d'arrivo del cammino dell'uomo verso Dio raggiunto in Gesù - l'ingresso nel seno *dell'Abbà*, la contemplazione di Dio Trinità d'amore - come il punto di partenza del cammino verso l'umanità pienamente dispiegata dell'uomo.

O, meglio, di un cammino nuovo dell'uomo: nella storia, ma dimorando in Dio; in Dio, ma abitando la storia.

Dante - nota il teologo Hans Urs von Balthasar - ha "sperimentato la sintesi del Medioevo", che in certo modo superbamente "rappresenta", ma insieme intuisce "qualcosa di qualitativamente nuovo, rivolto all'avvenire" ¹.

¹ H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica*, tr.it., Jaca Book, Milano 1976, p.6.

Perché Dante - checché si dica - è tutto e sempre radicalmente laico, nel senso cristiano del vocabolo: e cioè membro vivo e attore responsabile del *popolo (laòs)* nuovo, costituito per l'alleanza di Dio con gli uomini in Cristo Gesù. Sono sue le seguenti profetiche parole vergate nel *Convivio*:

«Non torna a religione pur quelli che a Santo Benedetto, a Santo Augustino, a Santo Francesco e a Santo Domenico si fa d'abito e di vita simile, ma eziandio a buona e vera religione si può tornare in matrimonio stando, ché Dio no volse religioso di noi se non lo cuore» (Conv. IV, 28).

Del resto, segno eloquente dei tempi nuovi che sono evocati e promessi dalle esperienze estreme e insieme profetiche di Francesco e di Tommaso, è il fatto - anch'esso imprevedibile e provocatorio - che Tommaso d'Aquino esalti, nel *Paradiso* dantesco, Sigieri di Brabante, il filosofo contro cui, in vita, aveva aspramente polemizzato; e che Bonaventura tessa la lode di Gioacchino da Fiore, la cui dottrina in vita aveva rintuzzato.

«Dante - scrive Giovanni Casoli - credeva con libero cuore e libera fantasia di poeta all'onestà filosofica "laica" di Sigieri come alla lungimiranza profetica dell'abate calabrese, che aveva preannunciato "duo viri spirituales " (Francesco e Domenico) a difesa e soccorso della Chiesa giacente in condizione critica».

A partire da questo *kairòs*, Dante concentra nella sua *Commedia* in vigorosa sintesi, e dispiega a ventaglio aperto, una possente e caleidoscopica visione dell'uomo: dei suoi mille volti, delle sue imprevedibili vicende, dei suoi misteriosi destini. Il suo è un umanesimo *ante litteram*. Perché la sua *Commedia* è commedia dell'uomo: del suo tempo, di ogni tempo, del nostro tempo.

Il tutto muovendo da un'intuizione che coglie nella libertà delle opzioni, pur intrinsecamente segnate dalle circostanze e dalle passioni, il fulcro dell'esistenza nel suo prodursi storico e nel suo eterno perpetuarsi.

Ma - e questo è il punto che contraddistingue l'umanesimo dantesco - sono l'esperienza e la concezione di Dio propiziate dalla fede cristiana maturata poco a poco lungo i secoli, e sbocciata a imprevista fioritura nel Medioevo in Francesco d'Assisi e Tommaso d'Aquino, a colorare l'affresco d'intensa e spesso persino sorprendente umanità dipinto nella *Commedia*.

Senz'altro, il protagonista di essa è Dante, l'uomo, cioè, alla sincera e spasmodica ricerca della luce e del sapore definitivi del proprio destino. E

accanto a lui via via conosce quali coagonisti, in svariate forme e circostanze, coloro ch'egli incontra scendendo gli abissi dell'inferno, scalando le balze del purgatorio, ascendendo di cielo in cielo nel paradiso. Dramma dunque dell'uomo, senza dubbio, quello descritto nelle rime dantesche.

Ma di un uomo ch'è raggiunto da Dio per primo nel bel mezzo del cammino del suo cercare. Il che non significa che il Divino venga sperimentato e raffigurato come una presenza ingombrante o soffocante o persino castrante la giocosità inventiva e rischiosa della libertà. Tutt'al contrario.

Dio è, per Dante, il garante ultimo e insieme prossimo quant'altri mai dell'umana libertà. Così Beatrice glielo spiega, nel Canto V del *Paradiso* (1924):

*«Lo maggior don che Dio per sua larghezza fesse
creando, ed a la sua bontate
più conformato, e quel ch'è più apprezza,
fu della volontà la libertate;
di che le creature intelligenti,
e tutte e sole, fuoro e son dotate».*

Se, paradossalmente, Dio più non vi fosse o fosse cacciato ai margini dell'esistenza umana e cosmica - come tragicamente viene ad accadere nei gironi oscuri e penosi dell'inferno -, allora sì che la libertà dell'uomo girerebbe a vuoto, senza più direzione nè bussola, senza più senso nè bellezza.

Il perno teologico attorno a cui ruota la gran macchina della *Commedia* è dunque la libertà dell'uomo in quanto originata e garantita dalla libertà di Dio. Libertà, quella di Dio, che accende alla responsabilità la libertà dell'uomo e che, dunque, è il criterio ultimo di sua verità e giustizia.

Ma che, prima di tutto ed essenzialmente, è: libertà dell'amore e nell'amore.

Non è forse Dio *quell'«amore che muove il sole e l'altre stelle»* cui non a caso è consacrato - a sigillo - l'ultimo verso della *Commedia*? Sappiamo che proprio in ciò, nella confessione di fede che risponde stupita e grata all'evento del donarsi sino in fondo di Dio per noi, ultimamente consiste lo specifico dell'esperienza e della concezione di Dio della rivelazione cristiana. Così la descrive il Nuovo Testamento: «Dio è *agàpe*, e chi rimane *nell'ago pe* rimane in Dio e Dio rimane in lui» (1 Gv 4,16).

È questa un'intuizione di Dio, e della sua presenza al cosmo e alla storia, alla persona e alla società, che rovescia l'intuizione che Aristotele esprimeva dicendo che il sommo Dio, il motore immobile, tutto muove ma come oggetto di desiderio amoroso (*eros*) e non come libera e gratuita sorgente che su tutti e tutto effonde amore e solo amore (*agape*), per trovar ad esso corrispondenza nella libertà dell'amore umano che se ne fa eco.

Dante non misconosce i meriti né sottovaluta gl'ineestimabili apporti della civiltà classica al pensiero e alla città degli uomini. Tutt'altro. Ma, affascinato dall'ispirazione evangelica e ammaestrato dalla sapienza dei Padri, dei Dottori, dei mistici, dei Santi, degli uomini e delle donne di fede e di buona volontà, li immerge a nuovo nel fonte battesimale della grazia di Cristo. Dio si rivela - agli occhi suoi - come il principio incandescente e iridescente da cui scaturisce ogni vero, ogni bene, ogni bello: nel segno dell'amore.

Così, in folgorante sintesi, la creazione è descritta come l'evento in cui «*s'aperse in nuovi amor l'eterno amore*» (*Paradiso*, Canto XXIX, 18). Così, nel Canto XVIII del *Purgatorio*, Virgilio interpreta *l'ordo amoris* agostiniano in un quadro cosmico che è insieme antropologico:

« *"Né creator né creatura mai",
cominciò el, "figliuol, fu senza amore,
o naturale o d'animo; e tu 'l sai.*

(...)

*Quinci comprender puoi ch'esser convene
amor sementa in voi d'ogne virtute
e d'ogne operazion che merta pene*» (*Purg.*, XVII, 91-105).

Tanto che quando, infine, giunge a fissare gli occhi nella divina essenza, Dante racconta:

«*Nel suo profondo vidi che s'interna,
legato con amore in un volume,
ciò che per l'universo si squaderna:*

(...)

*La forma universal di questo nodo
credo ch'i' vidi, perché più di largo,
dicendo questo, mi sento ch'i' godo*» (*Par.*, XXXIII, 85-87; 91-93).

Tutto quel che esiste, è esistito ed esisterà è raccolto nella sua radice originaria, nella sua forma essenziale e nella sua meta ultima in Dio, quale libero frutto dell'amore che egli è. Da Dio, per amore, è liberamente proiettato "fuori di sé" nel cosmo e nella storia, da dove a sua volta, per libera scelta dell'uomo, *copula mundi* e "pastore dell'essere" creato, è chiamato a tornare, gravido di vita e di novità, in patria.

Certo, tra il principio e la fine v'è di mezzo enorme, drammatico e financo tragico, il travaglio storico e cosmico dell'avventura umana: la lotta, il vizio, la violenza, la sconfitta, ma anche il perdono, la virtù, la pace, la vittoria sul male. E Dio - giustizia e misericordia - mai si chiama fuori dal calvario tormentoso dell'uomo che irrefutabilmente anela alla luce della risurrezione.

5. Ma dove sta la chiave di volta di quest'indissolubile congiunzione del divino e dell'umano? una congiunzione tanto forte che anche quando l'umano si stacca dal divino e lo rigetta, anche allora in sé per sempre ne porta la ferita: sì che da essa sempre di nuovo ripullula il desiderio che è l'inestinguibile pungolo persino della sua eterna dannazione.

La chiave di volta, Dante la intuisce quand'ormai giunto alla meta del suo pellegrinare - nel Canto XXXIII del *Paradiso*, da cui abbiamo preso le mosse in questo dire - fissa gli occhi nel Dio che Cristo ha rivelato: Padre, Figlio e Spirito Santo, l'Amante, l'Amato e il loro reciproco Amore, come scritto da Sant'Agostino. E' allora che, subito subito, contempla in uno la seconda persona della Trinità Santissima, il Figlio, e «dentro da sé, del suo colore stesso / (...) pinta de la nostra effige»².

In Dio, nel Figlio del suo amore, è figurato il volto dell'uomo. Se il destino dell'uomo è indubitabilmente Dio, e Dio soltanto, ciò è perché, prim'ancora, il destino di Dio è l'uomo, Gesù Cristo. E cioè il Figlio di Dio fatto uomo affinché - lo insegnavano i Padri della Chiesa dei primi secoli - l'uomo a sua volta possa divenir realmente e definitivamente partecipe della vita di Dio in Dio: un Dio secondo, un Dio creato.

² Sono consapevole che l'interpretazione che qui propongo della teo-logia dantesca si discosta, e non poco, da quella di von Balthasar, secondo il quale "l'immagine di Dio della *Commedia* non è realmente trinitaria" (*op.cit.*, p. 90), anche perché, a suo parere, "la vera croce di Cristo è irreperibile nella *Divina Commedia*" (*ibid.*, p.72). In realtà, mi pare che sia possibile individuare un filone trinitario preciso e originale, ancorché legato alla cultura teologica del suo tempo, nelle immortali pagine dantesche: di esso, ciò che qui dico non è che un esempio, ma particolarmente suggestivo e illuminante.

Ma vediamo le cose più da vicino, almeno per un attimo.

Ciò che Dante contempla, figgendo la sua "mente" - "immobile e attenta" - in Dio, illuminato dalla grazia, in un *excessus* mistico che in sé fonde il desiderio e la visione, sono le due realtà che stanno al cuore della fede cristiana: il Dio Trinità e l'Incarnazione. Che non sono esteriormente collocate l'una accanto all'altra in semplice contiguità, ma l'una dall'altra ricevono luce e significato.

In ciò Dante è pienamente evangelico, perfettamente tradizionale e inaspettatamente moderno.

Che cosa dice, infatti, la Trinità? Dice che Dio, «*l'alto lume*», nella sua «*profonda e chiara sussistenza*», è Amore, nient'altro che Amore; e, proprio per questo, è abitato da reale alterità: il Padre e il Figlio. Perché l'amore obbedisce a un imperativo che ne definisce la verità: «è bene che l'altro sia!» - secondo la sentenza di von Balthasar.

Direi di più: io sono perché l'altro è e perché l'altro sia. Sì da poter dire, a un certo punto, "tu sei me e io sono te". Non è questo l'amore? Non parla Dante, con potente e straordinaria creazione linguistica, di "intuarsi" e "inmiarsi", di farmi te e di farti me? (cf. *Par. IX, 81*).

Vivere l'altro essendo sé, vivere sé essendo l'altro: è il segreto e il miracolo dell'amore.

Ora, se Dio è la luce sfolgorante e il fuoco inestinguibile di *questo* amore, se è Trinità - come professa la fede cristiana -, allora si può intuire che egli desideri vivere questo stesso rapporto di dedizione e reciprocità con quell'altro da sé nel quale, creando, Lui, «*l'eterno amore*», «*s'aperse in nuovi amor*».

Ecco perché, forse, Dante esprime l'incarnazione con quest'immagine paradossale: il Verbo, il Figlio, che reca dipinta in sé, del suo stesso colore, «*la nostra effige*», l'effigie dell'uomo. Come il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, in Dio, sono uno, sono - dice Dante - «*d'una contenezza*», pur essendo «*di tre colori*» (*Par. XXXIII, 117*); così, il Figlio unigenito e noi uomini siamo uno per colore (per natura e vocazione: la figliolanza), pur essendo e restando distinti (Lui è increato e noi creati; Lui Dio, ma vero uomo, e noi uomini, ma, per Lui, veri figli di Dio).

Allude e ammicca in questa direzione il "fulgore" che saettante percuote la mente di Dante e «*in che sua voglia venne*»? Fulgore, nel quale infine egli attinge, *nell'excessus* della mente e del cuore, il segreto della creazione

nell'incarnazione del Figlio di Dio. Fulgore, che richiama la trasfigurazione dell'umano che principia nella risurrezione da morte di Gesù, il "*primogenito tra molti fratelli*" (cf. Rom 8,29)...

Qui può trovar allora posto la formidabile chiusa della *Commedia* che - dicevo - è in realtà un *envoie*, un invio, un nuovo inizio:

«A l'alta fantasia qui mancò possa;
ma già volgeva il mio disio e 'l velle,
sì come rota ch'igualmente è mossa,
l'amor che move il sole e l'altre stelle» (142-145).

La fantasia dell'intelletto e della parola si estingue, nella contemplazione dell'amore che è Dio: perché in lui il desiderio e il volere trovano infine sazietà e pace. Ma non per restare quiete e sottratte al dramma della vita e del mondo: bensì per irradiare della luce e infuocare dell'ardore di *questo* amore ogni realtà, ogni scelta, ogni rapporto, ogni avvenimento.

Giunti alla meta del viaggio intorno all'uomo, immerso lo sguardo in Dio, è ormai possibile e dovuto, con Dante, gustare e far nascere Dio, nell' amore, "*in ogne ubi e ogni quando*" (Par XXIX,12), partecipando, nel libero consentire del desiderio e del volere, all'infinito sguardo d'amore con cui Dio, nel Figlio suo e per il soffio dello Spirito, crea, fa crescere e reca a perfezione ogni cosa.

«Guardando nel suo Figlio con l'Amore
che l'uno e l'altro eternalmente spira,
lo primo e ineffabile Valore
quanto per mente e per loco si gira
con tant' ordine fé, ch'esser non puote
sanza gustar di lui chi ciò rimira» (Par. X, 1-6).

Così l'esordio del canto X del *Paradiso*.

6. Concludo. La *Commedia* di Dante è divina perché umana, e umana perché divina.

La straordinaria forza con cui il Poeta scende negli anfratti più tenebrosi e si libra negli slanci più celestiali del cuore umano, scaturisce dalla consapevolezza che l'uomo è per Dio perché *prima* Dio è per l'uomo.

E dunque che la via dell'uomo, anche quando sembra da lui rovinosamente allontanarsi, e sino all'estremo della sua assenza, anche allora dice qualcosa di Dio e del suo amore nella carne e nel sangue dell'uomo.

Grazie a questa superba intuizione, Dante tiene insieme, in un'antinomia altrimenti impossibile, il divino e l'umano, in ciò diventando il cantore dell'intuizione evangelica del mondo che prende forma, nel Medioevo, con la pittura di Giotto, con la sequela *sine glossa* di Francesco d'Assisi, con la *Summa* di Tommaso d'Aquino ...e che, più ancora, guarda al punto di fuga verso cui essi tutti indirizzano.

Di qui nasce la modernità. Quando la tensione sembrerà spezzarsi: forse per invitare a fissare ancor più a fondo lo sguardo nel segreto della «*nostra effigie*» «*pinta*» nel Figlio fatto uomo, che al culmine del suo destino è sfigurata nel volto dell'Abbandonato sulla croce: per attestare che *forte come la morte, e infinitamente più di essa, è l'amore di Dio, l'amore che è Dio* (cf. *Cantico dei Cantici* 8, 6).

Piero Coda