

TEOLOGIA E LETTERATURA

Storia di un divorzio e di una possibile riconciliazione*

1. *Il rapporto tra teologia e letteratura ha una sua storia*, per certi versi paradossale. Dovrebbe essere un rapporto «ovvio», essendo la teologia una parola su Dio in dipendenza dalla parola di Dio, che è anzitutto letteratura: la sacra Scrittura è fatta di racconti, di inni di lode e di lamento, di canti d'amore... È in gran parte «poesia».

E all'inizio, effettivamente, la teologia era in dipendenza immediata da questa letteratura che è la parola di Dio, e diventava a sua volta letteratura (la teologia dei padri è una teologia essenzialmente letteraria).

Poi, lungo i secoli, c'è stata però un'evoluzione per cui un posto sempre maggiore è stato assegnato alla ragione (e alle ragioni), alla ricerca delle cause, alle definizioni, alle dimostrazioni. Soprattutto quando la teologia volle presentarsi come «scienza» diventò essenziale l'esigenza di portare al livello di consapevolezza riflessa e sistematica l'esperienza di fede vissuta dalla comunità cristiana e garantita dal magistero.

Questo storicamente ha condotto al divorzio della teologia sistematica non soltanto dalla letteratura, ma anche dalle altre forme di teologia, in particolare, naturalmente, dalla teologia «mistica» che continuava a essere letteratura e, a volte, altissima letteratura, come

* Conversazione tenuta nell'ambito del corso «Linee di cultura, teologia e storia del cristianesimo» svoltosi a Milano tra ottobre 2002 e marzo 2003, presso la sala conferenze dell'Arcivescovado di Milano, promosso dall'Associazione Sant'Anselmo nell'ambito del Progetto culturale della Chiesa italiana, in collaborazione con il Vicario per la cultura, il Coordinamento centri culturali, il Servizio per l'insegnamento della religione cattolica della Arcidiocesi di Milano, e con il Servizio formazione permanente dell'Università Cattolica del Sacro Cuore e l'Editoriale Jaca Book, con il contributo del settore cultura della Provincia di Milano.

ci ricordano, tanto per citare i più noti, gli esempi di santa Teresa d'Avila e di san Giovanni della Croce.

Da qualche tempo, però, si è verificata un'inversione di tendenza, dovuta anzitutto al clima culturale generale che ha registrato esigenze teoretiche nate dall'incontro con linguaggi diversi: la corrente ermeneutica, i metodi di analisi della linguistica contemporanea, la valorizzazione del simbolo e dell'immaginazione...

E altrettanto significativi mi sembrano anche situazioni e avvenimenti intraecclesiali. In primo luogo il ritorno alla Scrittura promosso dal Concilio Vaticano II, con la rivelazione concepita non come una serie di proposizioni, ma di avvenimenti (che si sviluppano in una «economia») e di parole che ne illuminano il senso: il tutto comandato dall'evento fondamentale di Dio che entra nella storia realizzando una promessa e orientando verso un compimento.

La teologia ha così di nuovo a che fare con una persona, e quindi con una storia «narrata». Da qui, per esempio, l'auspicio del ritorno a una dimensione narrativa della teologia, partendo dal presupposto che Gesù ci si presenta essenzialmente come persona narrante, che i discepoli compaiono in veste di persone che ascoltano e trasmettono questi racconti, che il cristianesimo è strutturato quindi come una comunità narrante: nei confronti di Gesù narratore-narrato la Chiesa si autocomprende fin dalle origini come comunità narrante; soltanto la narrazione «parla», crea dei seguaci, una comunità.

Come sempre, però, risultano particolarmente significativi gli esempi. Due soprattutto: Guardini, che per costruire la sua «visione cristiana del mondo» lascia largo spazio alla letteratura (Dante, Dostoevskij, Hölderlin e Rilke) e poi, dirompente, quello di Balthasar. È impossibile, evidentemente, presentare qui il loro lavoro; vorrei soltanto, a proposito del secondo, permettere una citazione. La lettura della Rivelazione in chiave estetica operata da Balthasar dovrebbe aver dimostrato che essa «non mortifica né menoma il messaggio rivelato [...]»; che senza l'esperienza estetica nessuna vera e autentica conoscenza è possibile; che nell'intuizione estetica si incontra l'Altro come tale, cioè disinteressatamente; che, infine, il bello come principio architettonico della teologia, è principio costitutivo intrinseco del messaggio cristiano, il quale, essendo essenzialmente messaggio d'amore, è inseparabile dalla bellezza»¹.

¹ C. TOSCANI, *Letteratura e teologia*, Edizioni Otto/Novecento, Azzate 1983, 278. Bisognerebbe aggiungere almeno altri due nomi, quello di Hans Küng e, soprattutto, dal nostro punto di vista, di Jean-Pierre Jossua. Cf H. KÜNG, *Maestri di umanità. Teo -*

Vorrei fermarmi un attimo, invece, su un'altra figura e un'altra teologia, non immediatamente letteraria, e che pure ha contribuito a far compiere un nuovo passo in questa direzione: la teologia di Karl Rahner, con la sua attenzione al «vissuto», nel tentativo di sanare proprio lo scisma che si era verificato tra teologia e storia vissuta aprendo il «sistema» (teologico) al «soggetto», cioè all'uomo nella sua storia concreta, che non può essere identificata né partecipata senza elementi narrativi. Da qui il recupero dell'elemento mistico ed esistenziale-biografico, narrativo, costantemente riferito al vissuto storico religioso, in una prospettiva di teologia «mistagogica», che introduca, cioè, la vita nell'esperienza del mistero. Tra l'altro Rahner ha scritto diversi saggi proprio sulla letteratura, sulla lettura e sul rapporto tra teologia e letteratura².

2.1. *Perché la teologia deve interessarsi di letteratura?* Anzitutto perché, risponde Rahner, la letteratura è un'attività umana, e in quanto tale esposta all'agire della grazia: ogni autore, in quanto tale, è sotto l'influsso della chiamata della grazia. Ogni autore (come ogni uomo), quindi, è cristiano, anche se non in modo pieno e adeguato; l'accoglienza della grazia dipende anzitutto dall'impegno irrevocabile di Dio in suo favore. Di questo l'uomo può avere coscienza o meno, accettarla o meno, ma nel suo cuore si diffonde in mille modi: lo rende «inquieto», rende smisurate le sue esperienze, lo riempie di attese che Dio solo può soddisfare... L'uomo può anche protestare, rimuovere questa realtà e così sperimenta la grazia fuggendola; se invece l'accetta nella fede siamo di fronte a un cristiano nel senso comune del termine. Ma ogni atto, almeno negativamente, ha rilevanza salvifica, è un sì o un no detto al cristianesimo. Per questo quando un autore, un vero scrittore, parla dell'uomo diventa «filosofo, poeta, veggente, sapiente, confessore», diventa «testimone».

logia e letteratura in Thomas Mann, Herman Hesse, Heinrich Böll, Rizzoli, Milano 1989; H. KÜNG - W. IENS, *Poesia e religione*, Marietti, Genova 1989. Per J.P. Jossua si vedano in particolare i quattro volumi di *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, Beauchesne, Paris 1985-1998; in italiano: *La passione dell'Infinito in letteratura*, Argo, Ragusa 2004 e *La letteratura e l'inquietudine dell'assoluto*, Diabasis, Reggio Emilia 2005.

² Per le indicazioni bibliografiche si veda A. SPADARO, *A che cosa serve la letteratura?*, Elledici - Civiltà Cattolica, Torino - Roma 2002. In particolare il capitolo intitolato appunto *Il significato teologico dell'esperienza letteraria*, 133-156.

2.2. *Allargato l'orizzonte al campo letterario*, l'attenzione dovrebbe essere rivolta a tutta la letteratura: anche un'affermazione parziale è cristiana almeno potenzialmente, tanto più quando si tratta della totalità dell'esistenza umana. La vera poesia pone l'uomo radicalmente di fronte a ciò che egli è; e quando fa questo, anche se irretito nella colpa, o nella follia, o nell'odio di sé, si trova nel felice rischio di incontrare Dio: la poesia parla sempre all'uomo redento o bisognoso di redenzione; quando la domanda è lasciata veramente aperta, la risposta è lì, anche se ancora sepolta nel silenzio, e può essere percepita dal cristiano come più viva, e vivificante, rispetto alle formule tradizionali.

Consideriamo, ad esempio, la cosiddetta «letteratura dell'assurdo». Un'affermazione così radicale («l'uomo è un assurdo») non può servire a scuotere la vita eccessivamente piatta di certi cristiani? Non può scuotere chi è troppo sicuro di sé, chiuso in se stesso, incapace di ascoltare la chiamata della grazia? È un'affermazione forse capace di generare un'inquietudine che alla fine può rivelarsi anche salvifica.

Occorre poi vedere se il rifiuto di una certa concezione non nasconda un'accettazione più profonda, anche se implicita, perché spesso le figure poetiche superano di gran lunga le intuizioni riflesse e le affermazioni esplicite di un autore. In qualche caso bisogna anche «rassegnarsi» a non avere una risposta immediata, perché ogni poesia, ogni testo di vera letteratura, è un momento dell'incessante dialogo dell'umanità (può essere il momento dell'abbandono o della consolazione, della morte o della risurrezione...), e nessun momento può essere assolutizzato.

2.3. *La grazia di Dio prepara ad accogliere la Parola* attraverso tutte le esperienze della vita umana. E qual è la natura profonda dell'uomo? L'uomo è, per essenza, spirito in ascolto della parola di Dio. Il primo presupposto per l'ascolto del Vangelo, quindi, è che si abbiano orecchi aperti alla parola attraverso la quale il mistero si fa presente. Le parole cristiane sono parole del mistero; parlano di un Dio nascosto e che rivelandosi si dona come mistero. Per saper ascoltare il messaggio occorre attenzione alla parola che evoca il mistero e mette in condizione di «essere afferrati».

Il cristiano ha bisogno di parole che esercitino questa capacità di ascolto, di «raccolimento». Il linguaggio poetico-letterario ha la capacità di far ritirare l'uomo dal chiasso e dalle chiacchiere, permettendogli di rientrare in se stesso. Questo atto di rientro in sé, è atto

fondamentale dell'esistenza umana e preludio di ogni ritrovamento di se stesso che si verifica soltanto di fronte a Dio.

La letteratura forma un uomo capace di «leggere» ciò che ha dentro e intorno a sé. Per il corretto ascolto del messaggio cristiano occorre saper udire le parole che colpiscono il centro dell'uomo; la parola del Vangelo parla al cuore e il cristiano deve esercitarsi perché queste parole non scivolino in superficie, o non siano soffocate dalle chiacchiere. La capacità e l'esercizio di ascolto della parola poetica è un presupposto per l'ascolto della parola di Dio. Cristianesimo e poesia veramente grande hanno un'intima affinità (anche se non sono la stessa cosa, certamente) perché questa poesia esiste solamente al di là della superficialità nella quale non si incontra il dubbio, ma neppure Dio.

2.4. *Un'ultima osservazione.* Il linguaggio letterario è essenzialmente linguaggio simbolico, e questo è il linguaggio più adatto per dire il mistero e per creare il giusto atteggiamento di fronte ad esso. Dire il mistero, che significa anche dire il senso della nostra vita. Vorrei richiamare, a questo proposito, il titolo di uno scritto di Paul Ricoeur: *Il simbolo dà a pensare*. È lo stesso Ricoeur che spiega la profondità di questa affermazione.

«Il simbolo dà a pensare»: questa sentenza che m'incanta dice due cose; il simbolo dà; io non pongo il senso, è il simbolo che dà il senso – ma ciò che esso dà è da pensare, è ciò su cui pensare. A partire dalla donazione, la posizione. La sentenza suggerisce quindi, nel medesimo tempo, che tutto è già detto in forma di enigma e tuttavia tutto sempre deve essere cominciato e ricominciato nella dimensione del pensiero³.

Questa affermazione è di vitale importanza per la letteratura, ma anche per la teologia; ci ricorda che c'è un gesto che deve precedere il mio pensare, il mio riflettere, il gesto dell'attenzione e dell'accoglienza.

3.1. *Quali vantaggi può ricavare la teologia da questa attenzione alla letteratura?* Anzitutto questa attenzione può aiutare a ricomporre la frattura verificatasi – per usare il linguaggio di Pier Angelo Sequeri – tra *Logos* e stile⁴. Sequeri afferma la necessità di un tipo di conoscenza e di un linguaggio simbolici per ogni scienza che non sia unicamente materiale-quantitativa. L'avere trascurato questa esigenza

³ P. RICOEUR, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002, 9.

⁴ P.A. SEQUERI, «Logos e stile: Retorica e Teo-logia», *Testo* 17/31 (1996) 28-50.

za ha condotto a una teologia segnata da una «immagine dispotica della verità», che esercita i diritti del *Logos* senza alcuno stile, una teologia «letteralmente e anche letterariamente sgraziata»: perché il *Logos* (la verità) vi è cercato prescindendo dallo stile originario della sua rivelazione (e sappiamo bene che il linguaggio biblico è, appunto, essenzialmente un linguaggio simbolico).

3.2. Due altri vantaggi sono messi in luce da Elmar Salman nel volumetto *La teologia è un romanzo*, soprattutto nel capitolo introduttivo che ha per titolo *Il romanzo come modello per la teologia*.

Mentre Dio andava lentamente abbandonando il posto da cui aveva diretto l'universo e il suo ordine di valori, separato il bene dal male e dato un senso ad ogni cosa, don Chisciotte uscì di casa e non fu più in grado di riconoscere il mondo. Questo, in assenza del Giudice supremo, apparve all'improvviso in una temibile ambiguità; l'unica Verità divina si scompose in centinaia di verità relative che gli uomini si spartirono tra loro. Nacque così il mondo dei tempi moderni, e con esso il romanzo, sua immagine e modello⁵.

Il romanzo è il regno delle verità relative; si parla, per esempio, a proposito di Dostoevskij, di romanzo «polifonico»: nessun personaggio ha un punto di vista e una concezione del mondo che coincida perfettamente con quelli dello scrittore. «La verità è sinfonica», affermava Balthasar; ma per avere una sinfonia occorrono diverse voci, diversi strumenti, diverse partiture che si armonizzino: se non c'è unità ma uniformità assoluta, non esiste sinfonia bensì mono-tonia.

E poi la concretezza, l'aderenza alla vita tipica del romanzo. Linguaggio simbolico non significa affatto linguaggio astratto, è anzi l'esatto contrario. Di questa concretezza e di questa aderenza alla vita ha assolutamente bisogno la teologia. E così conclude Salman:

Se sapessimo riscoprire i tanti motivi teologici presenti nell'universo immenso dei romanzi moderni, il cristianesimo si riscoprirebbe rinfrescato, ringiovanito, non ridotto a dogma o a morale, ma si trasformerebbe in un motivo quasi musicale, in una possibilità o in un'impossibilità feconda. Tutti i motivi della teologia ci verrebbero incontro in una nuova luce. E si potrebbe risvegliare in noi una gioia profonda per il retroterra immenso che anche la cultura moderna deve ai motivi cristiani⁶.

⁵ Si tratta di una citazione da *L'arte del romanzo* di Milan Kundera, in E. SALMAN, *La teologia è un romanzo*, Paoline, Milano 2000, 15.

⁶ E. SALMAN, *La teologia è un romanzo*, 37.

4.1. *Come la teologia deve accostarsi alla letteratura?* Non sarebbe certamente significativo un rapporto che induca semplicemente la teologia a cercare nella letteratura illustrazioni o elementi che avrebbe potuto scoprire comunque attraverso le sue vie normali (la letteratura ridotta ad esempio, magari anche a «prova» come si è fatto, del resto, perfino con la Bibbia); e non sarebbe nemmeno significativo fare della letteratura una «via parallela di utile divulgazione» («servirsi» della letteratura per fare arrivare la teologia dove questa da sola non potrebbe giungere); bisogna invece chiedersi qual è il contributo che soltanto la letteratura può dare, cogliere quanto è specificamente suo⁷.

Per giungere a questo bisogna anzitutto scegliere una scrittura veramente mediatrice, una scrittura in cui viene alla penna ciò che non sarebbe venuto all'idea, dove ogni idea, cioè, è strettamente solidale con la letteratura (il sistema immaginativo personale) che l'esprime; una scrittura capace di coinvolgere il lettore perché ha precedentemente coinvolto e mutato l'autore; dove l'autore si è messo interamente in gioco perché ha soltanto *quel* modo per dire quanto deve dire, per esprimersi, quindi, per dire se stesso; una scrittura che non sia mai asservita a una ideologia, perché la letteratura è il terreno della ricerca...

Occorre poi tenere presente che questa scrittura è dono, ma è anche arte, tecnica, e quindi bisogna conoscere al meglio quest'arte, distinguendo magari anche tra i diversi generi letterari e limitandosi a quelli che si sanno praticare.

4.2. *In questo genere di rapporto non è sufficiente limitarsi alle affermazioni esplicite.* Charles Moeller⁸ invita il teologo a un triplice approccio. Punto di partenza sarà, ovviamente, l'analisi dei temi espliciti, per scoprirvi l'assenza o la presenza, il rifiuto o la ricerca dei valori religiosi (e a questo livello potremo parlare, ad esempio, di un Sartre ateo, di un Camus «agnostico» o di un Claudel cristiano; distinguendo magari tra ateismo positivo di chi vede in Dio ciò che impedisce all'uomo di essere libero, e quindi di essere se stesso, e ateismo negativo di chi non raggiunge la certezza dell'esistenza di Dio).

⁷ «La teologia di Péguy», afferma P. Duployé, «è una letteratura». Si veda, a proposito del nostro tema, in particolare *l'Introduction a La religion de Péguy*, Genève, Slatkine 1978.

⁸ CH. MOELLER, «Il teologo di fronte all'evoluzione della letteratura», in *Bilancio della teologia del XX secolo*, Città Nuova, Roma 1972, vol. I, 103-136.

Un secondo momento consiste nella ricerca delle motivazioni fondamentali della non credenza o della fede: occorre giungere alla chiarificazione del senso primo dell'esistenza. Gabriel Marcel alla morte della madre incominciò a chiedersi dove fossero i morti... Questo ha influito certamente sulla sua concezione della vita come esilio: una simile concezione presuppone l'esperienza di una patria, di una misteriosa Atlantide che a volte riaffiora e ci sfiora. Chi ha conosciuto una patria avvicina il mondo religioso certamente in modo diverso da chi ha vissuto la propria esistenza sotto il segno della minaccia e dell'inganno. Come accadde a Sartre che perse molto presto il padre. Il nonno «giocò» a fare il padre con lui, e così bene che il ragazzo ebbe ben presto il sospetto di un «trucco», del vuoto: la «grazia» allora suscita un sentimento di diffidenza. Come c'è chi fa esperienza dell'esistenza sotto il segno del nulla (Péguy, Pascal) e chi della pienezza (Claudel)...

Occorre poi ricercare i simboli fondamentali presenti, o assenti, nell'opera. Vi sono infatti simboli e miti che sono mediazioni essenziali per il cammino religioso. Per esempio le immagini del padre, della legge, del giudice. Ci sono stretti legami tra questi tre poli: l'uomo non può fare a meno della legge, la vede incarnata in un padre, e questi normalmente «giudica»; con un giudizio tale che proprio dicendo il bene o il male dà la vita. Pensiamo all'opera di Kafka; è lui stesso a dire, nella famosa *Lettera al padre*: «La mia opera non parlava che di te». Un altro simbolo può essere quello del tempo. Da questo punto di vista l'opera di Claudel risulta piuttosto opaca (difficilmente coglie il significato della storia come durata, vede piuttosto tutto sotto il segno della simultaneità delle cose; più nella linea del pensiero cinese che della visione cristiana), mentre l'opera di Proust, apparentemente a-cristiana, è aperta in profondità alla dimensione della durata: al centro del «tempo ritrovato» si nasconde il richiamo della fedeltà a quelli che abbiamo amato, il desiderio di vivere per riparare, di risalire nel tempo oltre l'incrocio in cui si è imboccata la strada oscura, senza via d'uscita. Risultano evidenti, allora, i molti punti di contatto con la visione cristiana.

Mi permetterei di aggiungere al discorso di Moeller un'ulteriore specificazione. Spesso non si tratta nemmeno di analizzare i singoli simboli, ma piuttosto il loro collegamento all'interno dell'intera opera di un autore, alla ricerca del loro dinamismo fondamentale. Nella *Nuova storia di Mouchette* di Georges Bernanos, ad esempio, il testo, in se stesso, è di una ambiguità sconcertante. Il bosco, abituale rifugio, diventa labirinto, trappola in cui Mouchette «si perde»; il vento nero dell'ovest, vento distruttore, è anche il vento delle grandi pianure delle Fiandre, il

vento della libertà; l'acqua è avversa e traditrice, ma anche acqua chiara, segno dell'amore e della gioia, con chiare valenze battesimali; il fango, sostanza ossessiva della simbolica di Bernanos, che rammollisce tutto e inghiotte tutto, segno del torpore di un mondo chiuso sulle proprie soddisfazioni primitive, estraneo a ogni inquietudine spirituale, è anche terra materna e protettrice. Perfino la sabbia, luogo per eccellenza dell'assenza della vita, è però sabbia umida, che sente l'influenza del mare. E anche il mondo umano è avvolto dalla stessa ambiguità...

È possibile trovare una chiave di interpretazione soltanto valorizzando particolari associazioni tematiche a cui le immagini si legano nell'intera opera di Bernanos, e soprattutto la loro valenza dinamica che troverebbe la propria espressione sintetica nella dialettica altezza-profondità o, meglio, immersione ed emergenza, con quel movimento di caduta e ascensione che corrisponde al centro più profondo del mistero cristiano (ricordiamo tutti l'inno di Fil 2, 6-11), centro anche di tutta l'ispirazione romanzesca di Bernanos.

Vorrei concludere proprio con una citazione di questo autore. La prendo dalla cosiddetta *Ultima agenda*, che riporta le parole scritte pochissimi mesi prima della morte.

23 gennaio. – Non si tratta di conformare la nostra volontà alla Sua, perché la Sua volontà è la nostra, e quando ci ribelliamo contro di Essa, ciò è a prezzo di uno strappo di tutto l'essere interiore, di una mostruosa dispersione di noi stessi.

24 gennaio. – Noi vogliamo realmente ciò che Egli vuole, noi vogliamo veramente, senza saperlo, le nostre pene, la nostra sofferenza, la nostra solitudine, mentre immaginiamo di volere soltanto i nostri piaceri. [...] Noi vogliamo tutto ciò che Lui vuole, ma non sappiamo di volerlo, noi non ci conosciamo, il peccato ci fa vivere alla superficie di noi stessi, rientriamo in noi solo per morire, ed è là che Egli ci attende⁹.

Ecco, permettetemi di sognare una letteratura così, capace di aiutarci, almeno un poco, a sottrarci alla superficialità per rientrare in noi stessi; e scoprire, almeno un poco, che noi vogliamo ciò che Lui vuole, che anche le nostre sofferenze e la nostra solitudine sono un passo avanti verso il luogo dove Egli ci attende.

MARCO BALLARINI

Veneranda Biblioteca Ambrosiana

Piazza Pio XI, 2

20126 Milano

⁹ *L'Ultima agenda* è riportata da A. BÉGUIN, *Bernanos par lui-même*, Seuil, Paris 1954, 146-147; per la traduzione cf M. BALLARINI, *Bernanos. L'angoscia redenta*, Glossa, Milano 1999, 355-356.

SUMMARY

The article starts from the divorce, which occurred centuries ago, between systematic theology and literature. However, it points out that the trend is now changing, starting from the idea of revelation as history that lets us discover a narrative dimension of theology. The importance of literature is underlined in this context. The writer quotes the examples of Guardini and Balthasar, but he dwells especially on Rahner's theology, to show how it leads to a particular interest in literature. The paper ends speaking about some kinds of approach of theology towards literature.