

INTRODUZIONE

Obiiettivo generale dell'annuale Convegno di Studio – promosso dalla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale e svoltosi nella sede centrale di Milano il 23-24 febbraio 2016 – è stato quello di mettere a fuoco il rilievo teorico del nesso “teologia e letteratura”, facendo possibilmente un passo avanti rispetto all’impianto delle ricerche ormai classiche sulla presenza della tematica religiosa-cristiana nella storia della letteratura. Con l’intento di saggiare la possibilità di recepire il rilievo antropologico dell’invenzione letteraria – sia dal punto di vista estetico-formale, sia dal punto di vista della portata fenomenologico-cognitiva dell’immaginazione – nella costituzione dell’esperienza di rivelazione e della sua trasmissione.

Un primo *focus* che emerge come solco delle indagini proposte ai Relatori è l’esplicitazione dell’apporto che la teoria della letteratura – e più in generale, della parola, della scrittura, del linguaggio – ha maturato nella ricerca recente, in ordine alla sua individuazione come punto di condensazione insostituibile della fenomenologia percepita dell’umano che è comune. Del suo modo di pensare, immaginare, interrogare, reagire alle storie di vita reali, mediante la rappresentazione esistenziale in forma di storie esemplari. L’interesse di questa ipotesi, che cioè l’immaginazione narrativa restituisca primato e dignità al modo umano di vivere la vita come *storia rivelatrice*, prende particolare rilevanza in un’epoca in cui le forme codificate del sapere teorico e delle scienze antropologiche, in misura crescente, decretano la sostanziale inattendibilità cognitiva della storia vissuta. La storia effettiva – e per ciò stesso affettiva – del soggetto umano è sistematicamente sotto schiaffo: essa,

infatti, è caratterizzata da ingenuità epistemiche e da false evidenze, del tutto insufficienti per la rigorosa restituzione del fenomeno umano, della sua verità obiettiva e delle sue cause reali. Il disarcionamento del soggetto dalla verità della sua stessa esperienza, invece di essere percepito come un ossimoro vizioso, è raccomandato come un presupposto critico. Lo spostamento va plasmando, anche al livello del senso comune, un modo di pensare e di osservare l'uomo, in azione nella vita, sempre più indipendente dall'immediatezza di ciò che l'uomo pensa, osserva, immagina e intende di se stesso mentre vive.

In altre parole, il piano dell'esperienza più comune e più condivisa dagli esseri umani effettivamente viventi sembra disinvoltamente consegnato al profilo di una dimensione puramente soggettiva dell'esperienza, che non fornisce testimonianze scientificamente valide delle vere ragioni – cause, motivazioni, trasformazioni – del pensare e dell'agire, colte nelle loro dinamiche obiettive e strutturali. Psicologia ingenua, appunto. O al più, letteratura.

La prima ipotesi-guida del Convegno è appunto questa: che cioè l'autentica fenomenologia dell'uomo realmente vivente, che la scienza non riconosce quasi più, sia in realtà ricostruita e raccontata dalla letteratura. La formulazione dell'ipotesi, per altro, è consapevole del fatto che lo stesso spazio letterario si interroga sulla coerenza delle proprie ragioni creative, sui modi del suo rapporto con la crisi umanistica, sulle possibilità di fornire un apporto riflessivo – e persino critico – alla decifrazione delle nuove costellazioni sociali del sapere e sentire l'umano. In che senso, dunque, e in che modo, la forma letteraria dell'attestazione dell'esperienza vissuta può essere assunta come luogo fenomenologico di una qualità dell'esperienza perduta? E addirittura: la letteratura è forse diventata l'interlocutore più idoneo di una filosofia (e di una teologia) che non rinunciano alla serietà e al realismo della storia vissuta nell'ordine del senso – sentire, intendere, volere, desiderare – a fronte della rimozione che la stessa *psiche* umana subisce attraverso la pretesa totalizzante della sua decostruzione fisico-

organica, che indulge alla sua sostituzione con i dispositivi infra-umani del *bios*? Le grandi domande dell'essere e della trascendenza, del male e del bene, dell'amore e del senso, dell'origine e della destinazione, fanno la differenza della storia umana in quanto umana, o sono un deragliamento acritico – per quanto millenario – di uno psichismo evolutivamente immaturo?

Nell'ottica di questa radicale provocazione alla “riabilitazione” della letteratura come luogo di “resistenza” umana, assume nuova prospettiva – e forse anche nuova centralità per la teologia medesima – il fatto, ben noto, che gli stessi testi fondatori della rivelazione biblico-cristiana di Dio sono quasi totalmente iscritti nel solco di una rielaborazione teologico-letteraria del mito, della storia, del racconto, della poesia, della parabola. Non si tratta qui di indulgere all'inclinazione riduttiva che accompagna, soprattutto nella cultura laica e mediatica, la definizione dei “tre grandi monoteismi” come “religioni del libro”. La dizione comporta una sua intrinseca ambiguità, nonostante l'automatismo della sua apparente auto-evidenza, in tutte e due le formule. Rimane in ogni caso fuori discussione lo speciale significato, anzi il peculiare valore fondativo, che la teologia cristiana (e certamente nell'autorevole tradizione della sua forma cattolica, a scanso di ogni equivoco indotto da una rozza apologetica confessionale) riconosce nell'attestazione delle *sacre scritture*, che costituiscono il referente normativo insuperabile della rivelazione e della tradizione della Parola di Dio. Di certo, nelle scritture sacre della rivelazione, la parola di Dio non è rinchiusa come in una prigione della lettera, così da mortificarne la vitalità e la trascendenza in una chiave di fondamentalismo dell'espressione, che opponga resistenza, e rimanga impermeabile, all'illuminazione dello Spirito e alla penetrazione dell'ascolto della fede.

Il confronto con il testo ispirato dalla confessione della fede è dunque un requisito fondamentale per la decifrazione della Parola di Dio che vi si attesta, ma la lettera della sua testimonianza non requisisce la verità di quella

Parola nell'orizzonte della sua contemporaneità linguistica e culturale. Al contrario, la cura con la quale essa è custodita, è finalizzata a prolungare nel tempo la sua destinazione alla sempre nuova contemporaneità della fede, che può incessantemente trarre dal suo tesoro "cose vecchie e nuove" (Mt 13,52).

Il secondo *focus* della nostra domanda è perciò questo. È possibile formulare in termini nuovi la rilevanza ermeneutica di questo rapporto, valorizzando l'assunto precedentemente esplorato, ossia l'ipotesi che la letteratura stessa viva nello spazio di una fondamentale dialettica di testimonianza e attestazione dell'umano effettivamente vissuto, sentito, interrogato e immaginato in ordine alle profondità del suo senso? Il fatto che il piano linguistico della rivelazione attestata nel canone biblico-cristiano appaia così caratteristicamente articolato nel concerto di una prodigiosa libertà delle forme letterarie, la cui poetica costitutiva è la restituzione sapienziale dell'esperienza storicamente vissuta con Dio, invece che quella del trattato teorico, della legge fondamentale, della sistematica teologica, non sollecita forse il deciso superamento di una visione del codice biblico della rivelazione in termini di retorica dell'espressione e di modalità della comunicazione? Il lavoro dell'immaginazione teologica che articola l'esperienza dell'azione di Dio in corso d'opera – ossia nell'ambito della *potenza spirituale* che essa imprime alla storia vissuta con Dio – non ha a che fare direttamente con l'unica precisione possibile del linguaggio che deve restituirla, ossia quella del *simbolo performativo*? Non è questo forse che muta la realtà e il senso della scena storica in cui è compreso il vissuto che è comune all'esperienza universale dell'umano (e in essa, pertanto, sempre intelligibile, proprio attraverso un analogo azzardo metaforico e mediante la stessa poetica del senso)? Più che una questione *di generi* letterari, si tratta dunque di una questione *del genere* letterario in cui ha il suo luogo proprio il piano del fenomeno logicamente originario dell'esperienza umana della vita, che viene ogni volta decisa come esperienza umana del senso. Poetica-

mente abita l'uomo. Poeticamente lo visita Dio. Il disossamento di questo piano originario dell'esperienza non promette affatto una migliore aderenza al realismo dell'evento e dell'incontro che determinano veramente, e in modo non illusorio, l'esperienza del divino. L'effetto di deprivazione del realismo umano dell'esperienza ci è ora perfettamente noto mediante gli eccessi del riduzionismo concettualistico e naturalistico del sapere della soggettività umana che pretende di essere più realistico del soggetto reale. Il realismo dell'esperienza religiosa non ha affatto bisogno di mettere tra parentesi intelligenza e libertà, che presidiano l'integrità del soggetto umano esposto al contatto con il divino: precisamente perché l'attitudine alla verità simbolica del senso e alla decifrazione spirituale del sentire sono alla stessa altezza del sapere e dell'autodeterminazione del soggetto umano nei confronti della realtà.

Mettere queste ipotesi sul campo, per saggiarne le potenzialità mediante un confronto mirato con il laboratorio teologico, filosofico e letterario, interessato al rilievo configurante, e non meramente ornamentale, della competenza fenomenologica e dell'intenzionalità realistica della parola narrativa e poetica, ha fornito dunque l'ispirazione per le sollecitazioni e le provocazioni che hanno allestito la scena del Convegno. Delle idee-guida e delle risonanze trasversali che ne hanno disegnato la trama – in certo modo non solo espositiva, ma anche vissuta – diamo ora brevemente conto, in particolar modo a beneficio del lettore che non ha avuto modo di parteciparvi: nella speranza che possa apprezzare la generosità del tentativo e trarne motivo di riflessione e di approfondimento.

* * *

Le prime due relazioni sono destinate a introdurci *in medias res* tramite una restituzione dialettica dello stato dell'arte. Da un lato, per quanto riguarda la teologia, Marco BALLARINI ha sagacemente ripercorso le fasi – e gli Autori – che hanno contrassegnato il nuovo approccio della teologia

alla moderna configurazione riflessiva dell'opera letteraria. La lunga stagione di reciproca disattenzione fra teologia e letteratura è stata surrettiziamente inaugurata dallo spostamento dell'ermeneutica teologica verso la ragione dialettica (apparirà infine come fronteggiamento polemico, che coinvolge anche la filosofia, nella disputa fra teologi e letterati che accende l'Umanesimo). Di fatto, sarà proprio la riabilitazione di un approccio integrale alla testualità biblica, raccomandato dal concilio Vaticano II (che parla delle sacre scritture della rivelazione come "anima della teologia", cfr. DV 24), a riaprire la strada di un nuovo interesse della teologia per la specificità culturale della forma narrativa, come anche per l'apporto teologico che viene dalla lingua letteraria. La riabilitazione della vocazione poetica come specifica espressione della grazia che avvia, a suo modo, il linguaggio alla trascendenza, sarà messa in campo – inopinatamente – dal grande teologo cattolico Karl Rahner. L'idea della letteratura come fonte imprescindibile dell'esperienza umana e religiosa del senso troverà poi in Romano Guardini il suo originale interprete e il suo più efficace divulgatore. L'integrazione della potenza estetica che abita la poetica e la drammatica dell'espressione umana più alta sarà infine proposta da Hans Urs von Balthasar come momento integrante di una compiuta teologia – biblica, ma anche sistematica – della rivelazione e della fede. Il solco aperto dai pionieri incomincerà così ad essere scavato e seminato fino a oggi.

La riflessione di Ferruccio PARAZZOLI tratteggia un brillante affresco della condizione della letteratura impegnata con il senso (umanistico e religioso) nell'attuale collisione dei suoi elementi di base. Il *linguaggio*, in primo luogo, che si trova a fronteggiare una profonda crisi della sua attitudine ad allestire racconti forti dell'origine ("miti fondatori") e a mettere ordine nell'instabile complessità delle costellazioni di senso ("società liquida"). In secondo luogo, il *sacro*, che patisce l'estraneazione della parola umana dai grandi codici della Parola di Dio, aprendo spazi di regressione nei confronti della serietà radicale e del realismo

inaghirabile della sua provocazione. Infine, il *tragico*, ossia la provocazione del male nell'esistenza, che può essere posta soltanto nella forma della narrazione drammatica, se vuole corrispondere esattamente allo spazio e al tempo del suo vissuto, irriducibile alla descrizione scientifica o metafisica delle leggi del cosmo. Il tragico, disinnescato della sua profondità attraverso la superficiale notifica della presunta "morte di Dio", è sostituito dalla cronaca nera. La letteratura – sia come teologia narrativa delle scritture sacre, sia come narrativa teologica dei grandi racconti umani – porta i suoi doni soltanto se produce testi capaci di generare e rigenerare continuamente i luoghi del senso: il linguaggio, il sacro, e il tragico. «Niente sarà più affascinante del momento in cui qualcuno, risvegliandosi dall'apatia del nichilismo di massa che svuota l'individuo e cancella il mito, rischierà di scegliere». È per riaprire incessantemente questo tempo che la religione e la letteratura congiurano in vista della potenza liberatoria della Parola.

Nell'ambiente teologico-biblico, il nome del canadese Northrop Frye e la sua tesi delle origini letterarie – Omero e la Bibbia – della forma occidentale (*Il grande codice*, 1982) sono ben presenti. Di minore notorietà gode invece un altro grande capolavoro, di genere affine, scritto dal berlinese Erich Auerbach (*Mimesis*, 1946). Difficile immaginare due personalità più distanti, ma, al tempo stesso, impossibile non riconoscere le convergenze dell'intuizione fondamentale che guida la loro ricerca. Entrambi «hanno visto nelle Sacre Scritture, per motivi in parte simili e in parte diversi, il più influente incunabolo della letteratura occidentale». Riccardo CASTELLANA ha finemente e criticamente restituito il prezioso apporto di questa linea di riflessione, di cui è profondo conoscitore. I perni argomentativi del discorso di Auerbach possono esser ricondotti a due: il *figuralismo* e la *mescolanza stilistica*. Il figuralismo trae il suo canone, compositivo ed ermeneutico, dall'antica interpretazione tipologica dei Padri cristiani, che lavora sull'attuazione *storica* del senso secondo il modello *analogico* di anticipazione / compimento. Il secondo elemento fonda-

mentale è la restituzione di pari dignità letteraria all'esemplarità epica dei grandi soggetti e alle storie di vita dell'umano comune. A differenza di Auerbach, per Frye il codice letterario dell'enciclopedia biblica, nel suo complesso, esalta il rilievo tipologico – ermeneutico, analitico, prospettico – dell'archetipo mitico dei racconti di rivelazione. Nel suo compimento tipologico, il mito, secondo la Bibbia, non spiega la storia ripetendosi e azzerandola: bensì compiendosi e trasformandola.

Lo svuotamento di un linguaggio teologico incapace di offrire ascolto e risonanza alla narrazione dell'umano effettivo, restituendo – e non estraniando – il piano affettivo in cui propriamente si riconosce nella sua sensibilità per il senso, rimane, verosimilmente, la ragione principale dell'evanescenza di Dio nel contemporaneo. Fuori da questa narrazione, alla fine, “gli dèi sono fuggiti” anche dal pensiero. Di questo “esodo del divino”, e degli incerti sintomi della sua ricaduta esistenziale e collettiva, la poesia sembra talvolta essersi occupata più della teologia. La poesia, del resto, ha un linguaggio più raffinato e aderente per dire con esattezza l'ambivalenza di questo defilarsi. Incomparabile con la lingua di legno della quale la teologia si trova a disporre, allorché si accinge a impiegare i suoi abituali schematismi cognitivi e dialettici alle risonanze dell'immaginario e alle ambivalenze del simbolico. Marcello NERI offre uno stimolante saggio di illustrazione della pertinenza teologica delle poetiche dell'esodo del divino. Neri sceglie i suoi testimoni fra coloro che più acutamente hanno colto lo smarrimento a-topico dell'umano che offre riscontro a questa incapacità teo-logica di abitarlo: si tratta di stabilire in che modo la stessa teologia voglia fare la sua parte in questa giocata. L'umanesimo della letteratura è ormai scopertamente l'oggetto del contendere e il luogo in cui si decide l'umanità del linguaggio, senza la quale non c'è partita neppure per la nominazione cristologica di Dio. È essa, infatti, che implica il linguaggio *in cui* l'umano parla all'altezza della sua verità.

L'apporto della vasta e originale ricerca di Paul Ricœur sulla portata antropologicamente costitutiva della narrazione e del testo è certamente un caposaldo della fenomenologia dei nessi fra linguaggio e tempo, linguaggio e senso, linguaggio ed essere. Daniella IANNOTTA mette a fuoco la portata epocale della ricerca contemporanea sullo statuto antropologico del linguaggio, che cerca di venire a capo della più profonda scissione che si è inserita nel percorso della modernità. Per dirla in modo provocatorio, si tratta della separazione (in certo modo dell'alternativa) fra scienza e letteratura. Divorzio che, allo stato attuale, appare ancora più destabilizzante, per il sapere dell'umano, di quello della filosofia e della teologia (fra loro, e rispetto alla scienza). Questo divorzio, infatti, non investe soltanto i piani alti del sapere, ma, come si diceva, anche i piani bassi dell'autorappresentazione umana presso il senso comune. L'ipoteca della scienza sul linguaggio cognitivamente attendibile, ossia quello che dice la realtà dell'umano e la verità della sua esperienza, si sposta sull'asse dell'empiria e abbandona il terreno della fenomenologia. Iannotta contestualizza opportunamente la puntigliosa riabilitazione ricœuriana dell'insostituibile verità dell'essere che si attesta nel *linguaggio poetico* della narrazione (il racconto, il simbolo, la metafora), dove l'ordine del testo produce intelligenza del vissuto del senso, con l'apertura di Wittgenstein all'irriducibile pluralità e alla pari dignità dei *giochi linguistici* in cui la realtà viene all'evidenza nella forma inoggettivabile del senso morale, e non soltanto in quella del significato nominale.

La tesi della diffidenza di Platone nei confronti della scrittura, a vantaggio dell'autenticità della comunicazione orale, è nota. Forse, non altrettanto indagata e intesa, soprattutto in riferimento alla sottile dialettica che ne contestualizza la portata e il senso all'interno dell'intera dottrina platonica del linguaggio (e dell'amore). Il carattere sommario dell'interpretazione più corrente è messo a fuoco dal contributo di Rocco RONCHI, che ha studiato in profondità la tradizione e l'attualità della filosofia del linguaggio. Pla-

tone, in realtà, non disdegna il *medium* alfabetico perché preferirebbe il *medium* sonoro della parola parlata: piuttosto, critica l'automatismo di una comunicazione umana ridotta al trasferimento di significati e messaggi, separatamente dal contesto relazionale di un'esperienza condivisa. In altre parole, non è questione anzitutto di mezzi, ma di fini. La dimensione pragmatica e pedagogica della comunicazione è determinante per la costruzione della sfera noetica ed etica del senso, rispetto alla funzione informativa e alla semantica delle idee. Non è necessario enfatizzare l'immediata attualità di questa provocazione, che Ronchi esplicita del resto opportunamente. La dissociazione della testualità anonima e della relazione personale è ormai diventata una vera e propria emergenza civile. La stabilità del testo, alla quale poi lo stesso Platone ricorre, è certamente funzionale alla continuità e alla condivisione del discorso dell'*aletheia*. Ma questa funzione di verità vive esclusivamente nella dimensione "fatica" della sua ripresa narrativa e dialogica nell'attualità della *koinonia*, che gli conferisce la forma di evento. Ossia di realtà.

La promessa di un buon raccolto per la nostra semina si illumina, nella sintesi teologico-biblica della relazione di Roberto VIGNOLO, attraverso la ricognizione dello straordinario contributo offerto dalla ricerca di Paul Beauchamp (1924-2001) all'approntamento di una teologia biblica finalmente fondata proprio sul totale letterario del testo: dal quale egli ricava direttamente le chiavi ermeneutiche necessarie per decifrarne la struttura teleologica e attivarne il movimento rivelatore. Le indicazioni vengono direttamente dal modo in cui il testo è scritto e riscritto: in questo senso, il movimento della sua redazione è parte integrante della sua esegesi, e l'atto della sua decifrazione è momento indispensabile della sua destinazione e del suo compimento. Il dispositivo fondamentale di questa feconda integrazione è assicurato dalla *figuralità tipologica* dell'evento in cui si dà rivelazione: esso viene strutturalmente alla parola testimoniale ("ispirata", ma non "dettata") come evento-significante che anticipa un compimento destinato, che ne svelerà

il senso proprio. Nello stesso tempo, però, come eventotipo, continua a rimanere la garanzia memoriale della verità esplicitata nel compimento. Il linguaggio narrativo e quello poetico sono le modalità insostituibili della restituzione *esatta* di *questo* senso della rivelazione. Beauchamp applica il dispositivo all'intero della sequenza dei due Testamenti, come anche all'interpretazione dei singoli eventi. L'interesse della sua visione risiede proprio nel fatto che egli mette in rilievo questo dispositivo come il metodo proprio – e originale, come già annotava Auerbach – del pensiero rivelativo che ispira le scritture bibliche.

* * *

Nel passaggio fra la ricognizione dello “stato dell'arte” – teologico e letterario – e l'esplorazione degli affondi teorici che stimolano l'allestimento di una nuova fenomenologia umanistica, e di una corrispondente ermeneutica teologica dello spazio abitato dal linguaggio poetico e narrativo, la scaletta del Convegno ha predisposto il confronto in presa diretta con i *testimoni poetanti* del “corpo a corpo” con i passaggi rivelatori e i nascondimenti ammonitori del sacro. Qui (com'è giusto) la costellazione delle esperienze della vita e quella delle metafore del sacro trascorrono (visibili, invisibili) l'una nell'altra, illuminando anche (a beneficio del mistero che ci trascende da ogni lato) enigmatiche distanze.

Dal sacro come divina distanza, che si fa invito all'umano a farsi tramite, ha preso le mosse la testimonianza di Franco Loi, che di quella distanza – nella sua poetica – esplora tutti i livelli e le gradazioni: fra Dio e gli uomini, fra spirito e materia, fra mente ed esperienza, fra l'io e il mondo, fra il sé e il suo stesso essere. Dai suoi tragitti di vita, Loi trae e custodisce la necessità di percorrere, senza pregiudizio alcuno, il collegamento che avvicina l'umano comune e la sapienza spirituale. Il dialetto, nella sua avventura poetica, è *sermo humilis*, competente dell'umano, e lingua liturgica, capace di Dio. Nella poesia la sfida delle

lontananze apparentemente insuperabili è di casa. La poesia è specializzata nel creare ponti, ergendosi in acrobazia sulla parola e lanciando le campate dell'immaginazione oltre l'immaginabile. Il verso poetico lavora sulla soglia estrema delle distanze che la lingua dottrinale e quella tecnologica trascurano, per economia di prestazione e di efficienza. Ma è proprio sul terreno delle distanze patite dall'umano più comune, che la sfida del ponte va giocata, per non lasciarlo privo di parole che gli restituiscano (e gli riparinno) l'anima. Il poeta si espone per noi, invocando il miracolo di poter estrarre forme spirituali di vita anche dalla materia anonima delle cose. Che altro è, del resto, il miracolo della metafora? Un vero e proprio atto d'amore, se mai ce n'è uno nei giochi di parole, senza il quale anche le parole rimangono mosche nella bottiglia, senza scampo (e ora, vortice di elettroni, senza senso). «La poesia è, se così si può dire, un "fare dell'amore", un "fare" che riavvicina l'uomo alla natura, agli altri uomini, a Dio». E Dio abita proprio nell'interstizio poetico della lingua: «Se lo penso, non percepisco che un vuoto. Quel nulla che è figlio del dubbio. Ma se mi muovo in amore, e mi pongo in ascolto, allora percepisco un pieno».

La poetica di Giovanni COSTANTINI è scultura e musica della parola, lavoro di fabbro e artigianato del cesello. La sua poesia lavora la parola come i contadini – veri – lavorano la terra: col minuzioso rispetto di un rituale simbolico dell'azione sacra e con l'entusiasmo di chi è in presa diretta con il giorno successivo alla settimana creatrice di Dio. (Esiste una definizione più esatta del gesto spirituale dell'arte?). Il rapporto della parola poetica con le tracce di Dio è diretto, puntiglioso, senza distrazioni. Concentrazione di raddomante e libertà del visionario. Un rivolo d'incenso, un riflesso di fiamma, una vibrazione del silenzio sono tracce di un'epica della creazione – sia genesi, sia apocalisse – che lasciano apparire i Misteri della vita di Dio tra le quinte della storia di uomini e cose. Un oboe d'avorio, i caratteri della scrittura, le età dell'uomo e i pensieri della mente, i tempi del mondo e i luoghi dell'abitare – più comune, più

religioso, più solenne e più disperso. Le quinte di Dio si edificano come templi dello Spirito incessantemente creatore e guaritore e si vestono come paramenti, per presentarsi come si deve alle sante nozze dell'Agnello. «Scrivere Poesie è adorare». Queste poesie chiunque può indossarle – la speranza è questa – quale che sia il vestito (o la nudità) con la quale ci si fa avanti, per farsene avvolgere. Il lavoro di bulino della Parola fa miracoli. Da questi miracoli, però, Costantini si ritrae come impressionato lui stesso per i loro effetti, e schivo all'idea di poterne essere considerato responsabile, come vorrebbero gli esibizionisti degli abiti firmati. In certo modo l'autentica poesia deve diventare anche un modo «di riparare e di supplire per i Poeti». L'ambizione intellettuale deve farsi asceti del dovere, per il poeta, affinché l'audacia poetica diventi una benedizione del lavoro, per tutti. «Scrivere poesie è Dovere e Lavoro quotidiano».

In diverso modo troviamo – in Giovanni Costantini come in Franco Loi – la testimonianza del *mysterium conjunctionis* del linguaggio e dell'affezione, che lavora come un lievito teologale, nella carne dell'uomo, al servizio dell'immaginazione realistica del divino. L'abbraccio fra il *sermo humilis*, che lega l'umano linguaggio ai profumi della terra, e il sublime azzardo del ponte costruito nella Parola, che rende transitabile la verticale del senso, concepisce e genera, all'ombra dello Spirito. La poesia genera “tipi” per l'attesa dell'evento in cui le “figure” accese dalla Parola possono abitare, in attesa del compimento.

Pierangelo Sequeri