

## LA VIA PULCHRITUDINIS: LIMITI E STIMOLI DI UNA SPIRITUALITÀ ESTETICA

di Pierangelo Sequeri

### 1. L'estetica cristiana dei sensi spirituali

È vero che per il cristianesimo non esiste una bellezza mondana capace di offrirci libertà dal male e vita eterna. Ma la fede evangelica non si sogna neppure di abbandonare il mondo all'alternativa della bellezza e della salvezza. Nella teologia, come nella spiritualità e nella cultura cristiana, la via della bellezza è stata incessantemente percorsa con sincera partecipazione religiosa e decisivo impulso culturale. Da sant'Agostino a Fénelon, da san Tommaso a Maritain, da san Francesco a von Balthasar.

La nuova alleanza fra i doni dello Spirito creatore e i segni della bellezza creata riaprono il futuro per la qualità umana della fede e lo stile evangelico della testimonianza<sup>[1]</sup>.

La bellezza appare, certamente, allo sguardo della fede, nel segno di una verità della creazione che precede l'avvilimento dell'umano. E resiste, indomabilmente, alla sua nichilistica deriva. Non allude semplicemente al suo originario legame con la *bontà* dell'opera di Dio, che si compiace della propria invenzione. La bellezza evoca il riflesso di una *giustizia originaria* della creazione che lascia balenare il sentimento di una *felice corrispondenza* della sua destinazione. Nel fascino che ne promana, la bellezza prefigura la restituzione della creazione al suo senso. E rende amabile l'intenzione di Dio che volle destinare l'uomo alla dignità di un'esistenza propria: a immagine e somiglianza di Lui. Il sentimento della bellezza trafigge ogni volta l'acerba contraddizione del mondo abitato con l'immemoriale bagliore della Parola creatrice. La perdurante risonanza di quell'impulso può essere oscurata, ma non estinta. Le potenze ostili, evocate dall'incredulità dell'uomo, possono congiunturalmente ridurla al silenzio: non mai privarla della sua risurrezione.

La verità della bellezza, tuttavia, non abita pacificamente l'umana edificazione del mondo. Dirottata dalla sua profezia, distratta dalla sua memoria, essa vive anche come *apparenza della giustizia* e come *illusione del bene*. Diventa persino la giustificazione seducente dell'incredulità: nell'ebbrezza di un'esistenza finita che basta a se stessa; in guisa di *argumentum apparentium rerum* che nobilita – persino – la dissipazione di ogni dono dello Spirito. Piegata al dominio delle potenze che traggono l'uomo in schiavitù, la passione della bellezza incoraggia anche la voracità di un appagamento distruttivo, alimenta l'invidia mortale della grazia altrui. L'ossessione della bellezza presuntivamente spirituale, induce pur essa il rischio di una tragica anestesia nei confronti del dolore del mondo. Diviene principio di mera autoedificazione, che si separa da ogni vincolo compassionevole dell'umano; e nella sua pretesa illuminazione, che aspira ad un'esistenza incontaminata, rimane indifferente all'avvilimento della terra. In entrambi gli eccessi la bellezza si separa dalla speranza dell'uomo. E infine, da ogni giustizia della creazione.

La spiritualizzazione della natura, e l'estetizzazione del sentire, che oggi annunciano la «nuova età» della gnosi ecologico-terapeutica, esprimono certamente un'esigenza vitale. Una vera e propria invocazione, di cui non si sospettava la forza arcaica nelle masse civilizzate del pianeta. Ma l'estetica e la religione che danno rappresentazione e parola a questa urgenza dell'anima rimangono pur sempre – come un tempo – suggestivamente e drammaticamente inappropriate. Esse sono, in troppi casi, mistica di complemento e compensazione programmata per l'egemonia di una sfera sostanzialmente economica del godimento. La deriva mercantile dell'esistenza ha bisogno di un *ecumenismo anestetico* del comune sentire per rendere sopportabile l'*ingegneria cosmetica* che provvede alla produzione di una nuova specie umana, perfettamente adatta al ciclo dei consumi. La sfida mette di nuovo alla prova la dimostrazione evangelica dello Spirito e della forza. La battaglia che una volta fu vinta – contro ogni probabilità culturale, già allora! – per l'istituzione della verità cristiana essenziale, deve ora essere combattuta e vinta per la restituzione di un costume, di una persuasione, di uno stile, di una sensibilità e di un sentire interiore corrispondente. In una parola, per la definitiva saldatura della verità cristiana con gli umani affetti. Quella stessa che essa vide risplendere di incomparabile bellezza divina nei tratti umani del Salvatore. Da dove prenderemo forza, altrimenti, per riafferzarci all'umana dimostrazione dello Spirito di Dio?

Per questa via, tutti gli uomini sono sollecitati a quell'arcaica nostalgia di Dio cantata da sant'Agostino con accenti ineguagliabili: «Tardi ti ho amato, bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti ho amato». Per grazia di Dio, non è mai troppo tardi per ritrovare lo slancio di questa scoperta. Le opere umane della bellezza aprono il varco irrimarginabile di un appagamento per il quale esse non bastano: e invitano a proiettarsi più audacemente verso la Bellezza del mistero di

Dio che indica all'uomo spirituale la vera destinazione della sua attrattiva. Ne viene infine, per tutti i credenti, un forte impulso a riscoprire e a far riscoprire *il lato bello* di Dio. La testimonianza è possibile soltanto al prezzo di una profonda assimilazione di nuovi sensi spirituali, capaci di formare l'uomo e la donna credenti al discernimento dell'immagine del Figlio e dei doni dello Spirito nell'odierna condizione umana.

L'esperienza della bellezza – sin dal seno materno – apre un varco irrimarginabile per l'oltrepassamento della mera necessità di conservazione dell'organismo vivente, rivelando la più forte attrazione del desiderio di progresso spirituale che nutre l'anima e la mente. Ad esso mai ci concederemmo, con tanto slancio e in nome della vita stessa, se l'apertura della bellezza che ci muove all'azzardo creativo dell'immaginazione non ci affezionasse con forza più irresistibile della ripetizione realistica dell'utile e del noto. L'esperienza della bellezza conferisce un valore inconfondibile, privo di scambio equivalente, al mondo della libertà – volontà e conoscenza – che decide la qualità in cui ci riconosciamo. La speciale sensibilità destata dalla bellezza sfida la rassicurante ripetizione dei nessi causali del mondo e della vita, investendo la dignità dell'umano nell'eccedenza di un senso affettivo dei legami in cui realmente *ne va di noi*. L'apprezzamento di questi legami, che si esalta nell'umana esperienza della bellezza, è irriducibile alla *giustezza* dei rapporti calcolabili fra gli enti e gli eventi del mondo. E persino alla equivalenza dello scambio fra i beni disponibili. Questa estetica degli *affetti* istituisce il fondamento irrinunciabile della ostinazione (o piuttosto della fede?), tipicamente umana, che rimane *attaccata* alla *giustizia* che *dovrebbe essere*: in cielo, in terra e in ogni luogo. Essa infatti si accende e si riaccende – nell'immaginazione della bellezza che è propria di tutti i legami degni dell'uomo. Ultimamente, la bellezza dell'ordine di *agape*: al quale non dispera di ricondurre anche *eros* e *nomos*.

## 2. Il principio antignostico della bellezza

Nel delicato equilibrio della sua universale attitudine ad aprire un varco altrimenti inconcepibile per *il senso della giustizia* e per *la metafisica degli affetti* – vere e proprie invarianti del sapere originario della coscienza – l'esperienza della bellezza è sempre come una promessa.

Il pensiero della civiltà alla quale apparteniamo, nella quale il cristianesimo ha impiantato il seme della novità evangelica e nutrito l'albero di una secolare cultura, l'aveva riconosciuta sin dall'inizio della sua straordinaria avventura. Riscattando l'immaginazione estetica del divino dal levigato manierismo umanistico dell'antica religione civile, aveva riaperto il pensiero della bellezza al *fascinans* e al *tremendum* della sua origine sacra, riportandola audacemente alla rivelazione del *logos* della verità trascendente (Parmenide) e ai misteriosi legami in cui risuona *l'analogia* del bene ineffabile (Platone). Nell'alveo di questa tradizione, per altro, la riconquista dell'esclusivo legame della bellezza e del divino veniva posta a carico di una dimensione spirituale contigua all'intelligibile: il suo riscatto si disegnava precisamente sul filo *dell'opposizione al sensibile*. L'ipoteca posta da questa scansione non poteva evitare di giungere a maturazione nel divorzio fra l'esperienza sensibile della bellezza e la ricerca spirituale della sua origine incontaminata. La riconquista dell'originario legame della bellezza col divino rimaneva così posta sotto il segno di un riscatto *dal suo degrado* nel sensibile, più che un del riscatto *del sensibile* dal suo degrado.

La cultura del cristianesimo *statu nascenti* si trovò di fronte all'antinomia di *questa* esaltazione della bellezza che salva, di cui fu costretto ad apprezzare il contrasto proprio quando fu tentato dalla sua pura e semplice omologazione. Il fenomeno grandioso e insidiosissimo del cristianesimo gnostico rappresentò l'esperimento del seducente innesto del germoglio evangelico sull'albero frondoso della più alta spiritualità religiosa e filosofica allora conosciuta.

La qualità e la novità cristiana furono messe in salvo dalla *passione di un'ortodossia* che percepì lucidamente il prezzo drammatico di una spiritualità di una bellezza divina (*Logos* e *Pneuma*) che salverebbe solo nella condizione dell'abbandono del mondo al suo destino di creatura irrimediabilmente degradata e perduta. L'allarme fu suonato – inequivocabilmente – all'evidenza ormai esplicita delle conseguenze che scaturivano dall'applicazione di *quel principio* presuntivamente più spirituale: cioè la denuncia della creazione (in nome dello *Pneuma* di Dio!) e lo svuotamento dell'incarnazione (in nome del *Logos* di Dio!). Il carattere frontale dell'attacco che la gnosi portava ai pilastri della *veritas biblica* e della *traditio apostolica* rese apprezzabile anche l'ambiguità di una dottrina spirituale, presuntivamente superiore, della bellezza che salva. Senza la provocazione di questa *felix culpa*, la cultura del cristianesimo avrebbe perduto il suo originale impulso: anche nell'ordine dei rapporti fra l'immaginazione creativa e le radici spirituali della bellezza. E' proprio in occasione di quella sfida, infatti, che la tradizione ecclesiale trovò l'audacia di sollecitare il suo principio creazionistico e cristologico al limite di formule che contengono insieme l'azzardo dello scandalo necessario alla qualità storica della bellezza divina che si rivela salvatrice: *gloria Dei vivens homo* (Ireneo), *caro cardo salutis* (Tertulliano).

## 3. La svolta cristologica dell'immagine

Il principio di un'icona realistica del Logos, che è la carne del Figlio – *forma hominis* concepita in grembo di donna e forza dello Spirito – si insedia così nel pensiero stesso dell'*imago Dei*. Non nega il sacrosanto divieto della sua raffigurazione sostitutiva e del suo adattamento idolatrico. Piuttosto lo trascende, inverandolo, nella sacra rappresentazione cristologica dell'umanità di Dio: che forma il *canone nel canone* di ogni umana rappresentazione sacra. L'umanità di Dio nel Figlio Gesù non è condiscendenza accessoria: è pleroma autentico. E' *l'originale di ogni icona*, la quale vi riflette la sua pallida evocazione dell'unica configurazione e trasfigurazione legittima dell'invisibile *abbà-Dio*. Il legame con il doloroso concepimento della nuova creazione, conforme e trasformata ad immagine del Figlio, di cui parla la splendida invenzione paolina dell'estetica teologale – dalla dottrina del vetro oscuro a quella dei sensi spirituali, dall'inno della *kenosis* (Fil 2) al poema della *kainé ktisis* (Rom 8) – salda compiutamente la teologia *cristiana* della bellezza *spirituale* con l'antica rivelazione biblica della creazione di Dio e della promessa che la riguarda. Rivelazione ancorata storicamente a quella stessa fede, mai abrogata. Promessa escatologica di cui rimane in vigore la speranza di una nuova terra, mai revocata.

La vicenda dell'arte, nell'Oriente come nell'Occidente cristiano, è profondamente segnata dalla forza di questo legame. L'altezza della sua pretesa oggettivamente teologale, il livello della sua integrazione con la cultura spirituale dell'umano, sarebbero impensabili senza l'ortodossia cristologica che ha ribaltato, assorbendolo, il percorso della spiritualità antica.

Lo voglia o no, lo sappia o no, l'amplificazione estetica della ricerca della verità della creazione e del confronto sulla sua giustizia, lotta sempre con l'Angelo per ristabilire il legame fra ciò che Dio ha unito e la cultura dell'uomo divide: lo spirituale e il sensibile, il cielo e la terra, la sapienza e il godimento. La scommessa intorno alla originaria verità di quel legame è sempre in bilico fra la passione creatrice di un'evidenza perduta e il furore distruttivo dei suoi illusori assestamenti. Nella sua ricerca della bellezza, l'arte post-cristiana dell'Oriente e dell'Occidente è indirizzata – coscientemente, incoscientemente – dal canone di una verità cristologica: è proprio questo che tiene alto e perennemente in tensione il livello della sfida. Si tratta di *non cedere* all'evidenza seducente della separazione, finendo per riconciliarsi con la scelta alternativa che essa impone: dai due lati. Quello di una bellezza virtuosa e *perciò* insensibile: sprezzante di ogni affetto, però spirituale. E quello di una bellezza mondana e *perciò* seducente: vuota di ogni metafisica, ma almeno godibile. Lotta improbabile, se mai ce n'è stata una. Eppure, l'arte autentica riconosce sempre da sé stessa, infine, di fallire la sua destinazione quando elude la sfida, contentandosi di abbellire alternativamente i due eccessi. Nello spazio ospitale dell'opera estetica, dentro il quale l'uomo sperimenta le possibilità di un'eccedenza spirituale del desiderio e di una condensazione corporale dello spirito, devono pur anche trovare il loro posto l'ingiustizia del dolore subito e la contraddizione del male voluto. Entrambe appartengono all'esperienza dei sensi spirituali dell'uomo. L'arte invoca la bellezza per elaborare il dolore; e modula lo splendore di quella, quando si concede, senza perdere la memoria di questo.

L'arte non può dunque evitare, nella tenacia di questa lotta, la soglia pericolosa e necessaria di quel legame originario della bellezza e del bene, che chiama in causa la fede di Adamo *nell'intenzione* che presiede la creazione del mondo. Il riconoscimento della necessità di questa decisione, già affidata alla libertà di Abramo, si accende ogni volta che l'immaginazione estetica raccoglie e risuscita, nel suo stesso azzardo mondano, l'inevitabile apertura spirituale della domanda intorno alla *giustizia* di ogni *essere proprio così* o forse *del tutto altrimenti*. Né, del resto, è necessario evitare quella soglia rischiosa, che mette capo all'azzardo di un nuovo inizio. La protesta che l'uomo disperato eleva contro «Dio», così come la lotta con «l'Angelo» per strappargli la sua benedizione, sono già ugualmente *comprese* nella tradizione della sapienza biblica e dell'evangelo cristiano[2]. Esse vivono insieme nel grembo della *pietas Dei erga hominem*. Gesù abbandonato e Gesù ritrovato – il Signore crocifisso e risorto – sono la verità dell'icona di entrambi. Fino a che Egli venga. E la nuova città dell'uomo, la celeste Gerusalemme che cancella Babele per sempre, insieme con Lui.

**Pierangelo Sequeri**

## Sommario

La meditazione sviluppa essenzialmente tre linee di riflessione intorno alle potenzialità della nuova *via pulchritudinis* che la spiritualità cristiana deve percorrere. La prima mette a fuoco l'ambivalenza della bellezza: essa infatti può essere indirizzata alla memoria del progetto divino sulla creazione, ma anche venir piegata all'arredamento di un mondo artificioso ed illusorio. La tradizionale teologia metafisica della bellezza deve integrare un'estetica teologale dei sensi spirituali. Un secondo momento, sottolinea l'importanza di portare a maturazione il principio antignostico dell'antica ortodossia cristiana, mediante l'ortoprassi di una spiritualità effettivamente conseguente. Un terzo aspetto, infine, riguarda la necessità di incoraggiare l'arte alla ricerca di un'estetica cristologica della trasfigurazione: capace di integrare la memoria della passione del Figlio senza concedersi alla manieristica deriva della morte di Dio.

## NOTA BIBLIOGRAFICA

H. U. Balthasar, *Gloria I. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975; R. Bubner, *Esperienza estetica*, Rosenberg & Selliers, Torino 1992; *Esthétique de l'éthique*, «Le Supplement» n. 180, Cerf, Paris 1990; C. Chenis, *Fondamenti teorici dell'arte sacra. Magistero post-conciliare*, Las, Roma 1991; B. Forte, *La porta della bellezza. Per un'estetica teologica*, Morcelliana, Brescia 1999; M. Gennari, *L'educazione estetica*, Bompiani, Milano 1994; O. Marquard, *Estetica e anestetica*, Il Mulino, Bologna 1994; M. Mafessoli, *Nel vuoto delle apparenze. Per un'etica dell'estetica*, Garzanti, Milano 1993; D. Menozzi, *La Chiesa e le immagini*, San Paolo, Milano 1995; J. Navone, *Verso una teologia della bellezza*, San Paolo, Milano 1998; M. Perniola, *Disgusti. Le nuove tendenze estetiche*, Costa & Nolan, Genova-Milano 1998; L. Russo (a cura di), *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'immagine*, Aesthetica, Palermo 1997; M. Saint-Pierre, *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar*, Cerf, Paris 1998; P. Sequeri, *L'estro di Dio. Saggi di estetica*, Glossa, Milano 2000; J. Soldini, *Saggio sulla discesa della bellezza. Linee per un'estetica*, Jaca Book, Milano 1995; T. Spidlik - M. I. Rupnik, *Parola e Immagine*, Lipa, Roma 1995; R. Steiner, *Vere presenze*, Garzanti, Milano 1992; L. Valeriani, *Dentro la trasfigurazione*, Costa & Nolan, Genova 1999; F. Vercellone, *Pervasività dell'arte. Ermeneutica ed estetizzazione del mondo della vita*, Guerini & Associati, Milano 1990.

---

[1] Nelle considerazioni che seguono presento i punti essenziali di una prospettiva di riflessione che ho svolto, in modo più analitico e circostanziato, nei saggi che compongono il volume *L'estro di Dio*, Glossa, Milano 2000.

[2] Non posso fare a meno di pensare a quanto feconda sarebbe, e capace di straordinaria rianimazione culturale, la riscrittura della storia dell'arte nel solco di questa reciprocità fra estetica e teologia. «Per trasmettere il messaggio affidatole da Cristo, la chiesa ha bisogno dell'arte. Essa deve, infatti, rendere percepibile e, anzi, per quanto possibile, affascinante il mondo dello spirito, dell'invisibile, di Dio. Deve dunque trasferire in formule significative ciò che è in se stesso ineffabile. Ora, l'arte ha una capacità tutta sua di cogliere l'uno o l'altro aspetto del messaggio traducendolo in colori, forme, suoni che assecondano l'intuizione di chi guarda o ascolta. E questo senza privare il messaggio stesso del suo valore trascendente e del suo alone di mistero. [...] Si può dire anche che l'arte abbia bisogno della chiesa? La domanda può apparire provocatoria. In realtà, se intesa nel giusto senso, ha una sua motivazione legittima e profonda. L'artista è sempre alla ricerca del senso recondito delle cose, il suo tormento è di riuscire ad esprimere il mondo dell'ineffabile. Come non vedere allora quale grande sorgente di ispirazione possa essere per lui quella sorta di patria dell'anima che è la religione? Non è forse nell'ambito religioso che si pongono le domande personali più importanti e si cercano le risposte esistenziali definitive?» (*Lettera di Giovanni Paolo II agli Artisti*, nn. 12 e 13). Rimango ammirato dalla *parresia* di Giovanni Paolo II, che parla dell'arte come dono degno di rispetto spirituale, al quale la chiesa deve attingere per comprendere *fino al cuore* la speranza della creazione che l'abita; e al tempo stesso offre la chiesa come testimonianza indispensabile per la vitalità di ciò che, mediante la via della bellezza, intimamente custodisce *l'emozione creativa* dello spirituale nell'uomo.