

PIETRO PISARRA

Il giardino delle delizie

Sensi e spiritualità

Editrice AVE

Prima parte

Cinque, anzi sei



HIERONYMUS BOSCH, *Il giardino delle delizie* (dettaglio), 1480-1490, olio su tavola, Museo del Prado, Madrid.

Visionario, eretico, paranoico. In altre parole, un caso clinico, come il personaggio di uno dei suoi dipinti, al quale un ciarlatano tenta di estrarre la pietra della follia. Oppure, come scrisse Erwin Panofsky, «uno di quei moralisti fanatici ossessionati dai vizi che dicono di combattere». Il nome di Hieronymus Bosch scatena ancora oggi le passioni. Di lui si sanno poche cose. Si sa che nacque intorno al 1450 a s'Hertogenbosch e che in quella città del Brabante, da cui prese il nome, fece parte della Confraternita della Madonna. Ebbe molti imitatori, ma nessun continuatore dell'opera. Bosch resta dunque un mistero, un caso unico in tutta la storia dell'arte.

Da dove vengono quei mostriciattoli, quelle bestie immonde, quelle strane creature, quelle figure grottesche? Da quale immaginazione malata o da quale arcana sapienza?

È come se si fossero scoperchiati i sotterranei del Medioevo e ne fossero emersi i fantasmi. Ma, a proposito del pittore fiammingo, mai fidarsi delle apparenze o dei *cliché*.

Si veda il trittico del *Giardino delle delizie*, ora al Museo del Prado, a Madrid. Come interpretare i suoi enigmi? Quale significato attribuire a questa esplosione dei sensi?

Nel dipinto troviamo alcuni simboli alchemici, ma la sfera di vetro in cui sono imprigionati Adamo ed Eva, nella tavola centrale, più che all'alchimia, allude a un vecchio proverbio fiammingo: «La felicità è come un vetro, presto si infrange».

Alla ricerca dell'eros perduto

Abbiamo perso i sensi. Li abbiamo persi, quasi senza accorgercene, quando tutto attorno a noi sembrava indicare il loro trionfo: culto del corpo, esaltazione della sensualità, in una frenesia di consumi, di viaggi e di esperienze parossistiche. Li abbiamo persi. E una generazione incerta tra *bio* e Dio, tra salutismo e spiritualità, trova rifugio nel *sex appeal* dell'inorganico, nell'eros virtuale, nei mondi immaginari abitati da fredde creature, androidi dallo sguardo vitreo e dal cuore di silicio.

Dei sensi, quelli veri, restano soltanto pallide maschere, surrogati, scipite e indigeste misture. Inondati di immagini, storditi dal rumore, abbruttiti dalla volgarità e dalla banalità, anestetizzati da deodoranti e profumi, intontiti dai tranquillanti, ci siamo trovati, da un giorno all'altro, con una sfilza di protesi sofisticate (telefoni cellulari, computer palmari, microscopiche macchine fotografiche...) e sempre più insensibili: estranei al dolore del mondo e, tuttavia, pronti a versare una lacrima di compassione quando la morte si fa spettacolo, quando - come in uno studio televisivo - si accende la lucina per la morte di Lady D o per l'ultima strage in Iraq.

La perdita dei sensi, secondo Ivan Illich, è tra i drammi del nostro tempo¹. Perdita dei sensi, negazione della carne, disprezzo del corpo: frutti paradossali di una cultura che fa del *lifting*, del trucco, del *maquillage*, valori supremi. E che più di ogni altra cosa ha orrore dell'invecchiamento e della morte. «Entità astratte eccitanti hanno preso possesso delle anime e hanno ricoperto la percezione del mondo e di sé con un involucro di plastica», scrive Illich. Provate a parlare della risurrezione dei morti ai giovani di oggi, aggiunge il grande "archeologo della modernità": noterete il loro stupore. «Ma la difficoltà non è tanto nella loro mancanza di fiducia, quanto nel carattere disincarnato delle loro percezioni. In un mondo ostile alla morte, non ci si prepara più ad andare verso la morte, ma a morire senza andare da nessuna parte».

Abbiamo perso i sensi, mentre l'orchestrina del Titanic eseguiva l'ultimo valzer sull'orlo dell'abisso. E con essi abbiamo smarrito non tanto una forma di conoscenza, una visione del mondo, bensì una parte di umanità. Sembra di assistere alla gioiosa apocalisse dipinta da Hieronymus Bosch nel *Giardino delle delizie*: il trionfo dei sensi si trasforma nel suo contrario e il paradiso in inferno, gli oggetti del piacere in strumenti di tortura. Con la lucidità dei mistici e

¹ I. ILLICH, *La perte des sens*, Fayard, Parigi 2004.

dei visionari, Bosch mette in scena una sacra rappresentazione a rovescio: mostri grotteschi, improbabili chimere, incroci di uomini e di piante. Da una parte, l'umanità ancora nell'Eden; dall'altra, il mondo dopo la caduta. A sinistra, il paradiso, la fontana della vita, Adamo ed Eva, nell'esaltazione gioiosa e giocosa dei sensi, senza cupidigia, senza bramosia: un mondo non ancora corrotto dal peccato. A destra, l'inferno: un inferno musicale, con arpe e chitarroni, in cui vige - come nella *Commedia* di Dante - la legge del contrappasso.

Nel pannello centrale del *Giardino delle delizie*, Bosch ha dipinto il *paradisus voluptatis* della tradizione teologica, l'*hortus deliciarum* celebrato dai mistici, ma a modo suo: introducendo particolari incongrui, motivi fantastici, scene bizzarre, e giocando col simbolismo dei frutti, con una grande fragola in primo piano, che forse allude alla lussuria.

Così lontano dalla nostra sensibilità, così difficile da decifrare, quel trittico del XVI secolo sembra, tuttavia, parlarci di oggi: di un'esaltazione del corpo che sfocia nel suo contrario, nella triste parodia del desiderio e del piacere.

Abbiamo perso i sensi, e anche le nostre liturgie si sono impoverite, sono diventate appuntamenti formali, abitudinari, di routine. «Poco per volta abbiamo visto le nostre chiese, queste vaste piste da ballo, riempirsi di ragionevoli inginocchiatoi; e

ognuno è rimasto al suo posto, immobile, paralizzato nella sua noia mortale», scriveva ormai più di venticinque anni fa il domenicano Louis-Albert Lassis, rappresentante di un cristianesimo che aveva preso sul serio la provocazione di Nietzsche: «Potrò credere soltanto in un Dio che sappia danzare».

In nome della ragionevolezza, dell'intelligenza, della purezza della fede, abbiamo accantonato riti antichi, gesti che raccontavano la tenerezza di Dio, in un vocabolario accessibile a tutti, abbiamo messo da parte il fuoco, le luci, i profumi, gli incensi. L'emozionalità, i sospiri, le svenevolezze sono stati giustamente banditi dalle nostre assemblee. Abbiamo guardato con sospetto alle lacrime, che pure per secoli, a pieno titolo, hanno trovato spazio nella storia della spiritualità. Ci siamo sbarazzati di inchini, genuflessioni, metànie. Con quale risultato?

Noia. Vuoto. Deserto. E il paradosso è che i credenti in un Dio che si fa carne debbano cercare altrove, in altre esperienze religiose, una via all'unione tra corpo e spirito, sensi e fede: nello *yoga*, nelle pratiche di meditazione *zen*, nel sufismo.

Non si tratta di rimpiangere il devozionismo di certo cattolicesimo post-tridentino (con i profumi di santità, l'insopportabile olezzo di gigli e di rose), né di dare nuovo spazio alla religione degli affetti o di approvare la svalutazione dell'intelligenza e della ricerca intellettuale implicita nella spiritualità di movi-

menti sedicenti “carismatici”. Più urgente è tentare di rispondere alla domanda che la scrittrice Cristina Campo, in un bel saggio sui sensi spirituali, formulava così: «Chi resterà a testimoniare dell’immensa avventura, in un mondo che, confondendo, separando, opponendo o sovrapponendo corpo e spirito, li ha perduti entrambi e va morendo di questa perdita?»².

Sulla concezione cristiana del corpo pesano venti secoli di incomprensioni e di ambiguità. Ma, nonostante i luoghi comuni, nonostante le leggende, non si può dire che la tradizione a questo riguardo sia univoca: si veda la monumentale ricerca dello storico Peter Brown, studioso del cristianesimo delle origini e della tarda antichità³.

Se il dualismo platonico tra corpo e anima ha influenzato una parte consistente del cristianesimo, un’altra parte - non meno consistente - ha scelto l’altra strada, quella biblica, dell’unità della persona umana, fatta di anima e di corpo. E in alcuni casi si è affermata una via media, pragmatica, di sano equilibrio tra gli opposti eccessi dell’esaltazione e del disprezzo del corpo. «È mio alleato e mio nemico, mio aiuto e mio avversario, un protettore e un traditore», scriveva nella *Scala del paradiso* il monaco

² C. CAMPO, *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987, p. 232.

³ P. BROWN, *Il corpo e la società*, Einaudi, Torino 1992.

sinaita Giovanni Climaco (VII secolo) a proposito del corpo. E in molte pagine della letteratura monastica di Oriente e di Occidente ritroviamo la stessa ambivalenza. Un'ambivalenza che già san Girolamo aveva illustrato con un curioso paragone: i nostri cinque sensi sono come le vergini della parabola evangelica (*Matteo 25,1-13*), vergini savie quando in essi prevale lo slancio verso il cielo, l'aspirazione al divino, vergini folli quando si lasciano guidare dalla «brama di corruzione terrena», senza «alcun appetito per la verità che illumina i cuori».

L'analogia tra organi del corpo e facoltà dello spirito è al centro anche della dottrina dei sensi spirituali, elaborata da Origene, Gregorio di Nissa, Diadoco di Fotica, e arricchita da altri padri greci, in particolare da Simeone il Nuovo Teologo, prima di trovare, in Occidente, una compiuta espressione nelle opere di san Bonaventura. Nel *Breviloquium*, il teologo francescano definisce i sensi spirituali, o «sensi del cuore», come «percezioni mentali della verità contemplata». Per Bonaventura, «ogni senso ricerca con avidità il sensibile che gli conviene, lo trova con gioia e vi ritorna senza stancarsi [...]. Allo stesso modo, il senso del nostro cuore deve mettersi avidamente alla ricerca di ciò che è bello, armonioso, di buon odore, dolce al gusto e al tatto». Vi è qui non soltanto un rapporto analogico tra sensi corporei e sensi spi-

rituali, ma di sostanziale contiguità, perché «il mondo sensibile, o macrocosmo, penetra nell'anima, o microcosmo, dalla porta dei sensi»⁴.

In linea con la teologia affettiva di san Bonaventura, Ignazio di Loyola, più di due secoli dopo, insiste sulla forza dei sensi, perché non è la conoscenza intellettuale che sazia e soddisfa l'anima, ma il fatto di sentire e di gustare ogni cosa interiormente, di farne una scoperta personale, un'esperienza intima. Perché nessuno può provare le stesse sensazioni, nello stesso modo, al mio posto. La ricerca di Dio coinvolge così tutto l'essere, è esperienza della persona nella sua interezza, corpo e spirito insieme. Elemento-chiave della spiritualità ignaziana è la cosiddetta «applicazione dei sensi», che consiste nel disporre le nostre facoltà corporee alla contemplazione del mistero. Questo intreccio di materiale e di spirituale potrebbe sembrare una contraddizione, e l'espressione «sensi spirituali» un curioso ossimoro. Ma non è così. Ignazio colloca al primo posto la vista, anzi l'immaginazione, cioè la facoltà che consente di creare immagini mentali sulla base delle impressioni e delle informazioni mediate dai sensi. Si tratta di meditare e di contemplare i luoghi e le persone della storia sacra traendo profitto da ciò

⁴ Sulla dottrina dei sensi spirituali in Bonaventura vedi E. FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot*, Puf, Parigi 2008, pp. 309-328.

che si è visto. E qui le cose si complicano perché «veder chiaro» non significa stare con gli occhi sempre aperti, bensì cogliere la verità profonda, quella che si conosce col cuore.

Come documenta il filosofo François Marty⁵, Ignazio di Loyola contribuisce con il suo insegnamento a quella svolta nella storia della sensibilità che, tra Rinascimento ed età barocca, porterà alla rivalutazione del corpo come via alla conoscenza e aprirà la strada alla ricerca scientifica.

Dall'antichità tardiva al Medioevo monastico, dal cristianesimo alessandrino alla mistica fiamminga, il linguaggio del corpo e dei sensi finisce così per designare, di metafora in metafora, le aspirazioni dell'anima, l'unione con Dio, la vera contemplazione. Ma di quali sensi si tratta? Di facoltà da tenere a freno, da educare, da orientare alla vera conoscenza, quella dell'anima.

Come scrive il monaco bizantino Niceta Stèta-thos (XI secolo), discepolo di Simeone il Nuovo Teologo, il vero asceta o il vero mistico è «colui che volge verso i sensi interiori le energie dei sensi esteriori, che orienta la vista all'intelligenza contemplando la luce della vita, che porta l'udito verso la comprensione dell'anima, il gusto verso il

⁵F. MARTY, *Sentir et goûter. Les sens dans les «Exercices spirituels de saint Ignace»*, Éditions du Cerf, Parigi 2005.

discernimento della ragione, l'odorato verso la riflessione dell'intelligenza, il tatto verso la sobrietà e la vigilanza del cuore».

Il tema dei sensi spirituali diventa un *leitmotiv* della mistica cristiana, il nucleo di una teo-poetica del corpo che, dai bizantini ai più autorevoli teologi del nostro tempo (da Rahner a von Balthasar, da Moltmann a Clément e Yannaras), ha ispirato pagine di grande intensità teologica e spirituale. Senza dimenticare, a proposito della ricerca di Dio con i nostri sensi, la domanda che Agostino ha posto al centro delle *Confessioni* (X, 6.8): «Ma che amo, quando amo te?». E la stupenda risposta: «Non una bellezza corporea, né una grazia temporale: non lo splendore della luce, così caro a questi miei occhi... Eppure amo una sorta di luce e voce e odore e cibo e amplesso nell'amare il mio Dio: la luce, la voce, l'odore, il cibo, l'amplesso dell'uomo interiore che è in me».

Il rimpianto di Agostino è di aver amato tardi questa «bellezza così antica e così nuova» («*sero te amavi...*»). La sua consolazione è di averla alla fine trovata. E con essa, di aver ritrovato i sensi.

Ritrovare i sensi: anche oggi è, questo, forse il migliore antidoto al cattolicesimo *light*, decaffeinato, servito in molte chiese, o alla religione-camomilla di alcuni movimenti neo-spiritualisti. Ma ritrovare i sensi vuol dire sbarazzarsi di ogni moralismo, di ogni tentazione vetero o neo-gnostica,

così come dei pericoli opposti: il sensualismo e il vitalismo, eresie del nostro tempo. «Degli spiriti senza corpo non saranno mai uomini spirituali», scriveva Ireneo di Lione in *Adversus haereses* (V, 8,2), nel II secolo. Soltanto una lettura deformata e deformante della tradizione cristiana può condurre al disprezzo del corpo e al suo inevitabile corollario, il disprezzo del mondo.

Tutta la Bibbia, invece, brulica di personaggi e di scene sensuali, come un “giardino delle delizie” in cui la vista, l’udito, il tatto, il gusto e l’odorato celebrano il loro festino. L’eros e il desiderio la percorrono dalla prima all’ultima pagina: non un amore platonico, disincarnato, non pallide caricature dei sensi, bensì l’eros come desiderio di vita contrapposto, molti secoli prima del dottor Freud, alle pulsioni di morte. Quell’eros che fa paura a tante anime pie e che invece è il linguaggio fondamentale del cristianesimo, il suo alfabeto e la sua grammatica: eros come dono, come forza di relazione, un eros non possessivo od orgiastico, non idolatrico, ma alleato, e non nemico, dell’agape, l’amore-comunione.

«Che l’eros fisico sia per te un modello nel tuo desiderio di Dio», scriveva san Giovanni Climaco. E ciò non deve sembrare strano a chi si professa cristiano, seguace dell’Amore crocifisso, «*manikós eros*», «amore folle», secondo la bellissima espressione di Nicola Cabasilas, teologo bizantino del XIV secolo.