

«Cristo misura il mondo»
(XIII secolo, miniatura)



In molte chiese costruite dopo la seconda guerra mondiale si osserva una frattura tra iconografia e architettura. La seconda monopolizza l'attenzione.

L'immagine del Pantokrator nell'arte cristiana

A lezione da uno sguardo

Prima di tutto umiltà

Dibattito sul fine vita

di ANDREA MANTO

È importante che il tema del fine vita, spesso all'ordine del giorno nell'agenda politica e mediatica, venga dibattuto anche nel Cortile dei gentili, e così affrontato nella prospettiva culturale e dei fondamenti del pensiero e sottratto, speriamo almeno in parte, all'incalzante aggressività della comunicazione politica e mediatica e al rischio della strumentalizzazione o della eccessiva semplificazione. Il Cortile dei gentili non è il luogo in cui si mette in discussione il magistero della Chiesa, né tantomeno quello dello scontro tra visioni contrapposte, ma è luogo di ascolto e riflessione in vista della costruzione di un dialogo.

Il primo indispensabile ascolto per avviare un dialogo è quello nei confronti della realtà quotidiana, nella quale si vede una grande solitudine dei malati e delle loro famiglie e la richiesta da parte loro di maggiori informazioni, di un dialogo non impersonale e di cure più umane. D'altra parte si coglie un crescente disagio e una solitudine anche nei professionisti sanitari, spesso lasciati soli ad affrontare questioni così complesse e dolorose come quelle dei confini della vita, in un contesto di carenza di risorse economiche e organizzative e di crisi dell'alleanza terapeutica tra medici e pazienti.

Non si avverte ordinariamente, invece, né una richiesta massiccia, assoluta e prioritaria di autodeterminazione né l'imposizione di cure sproorzionate e inutili contro la volontà dei pazienti.

Perciò, prima di affrontare il tema dell'autodeterminazione o di parlare di eutanasia va fatto ogni sforzo per assicurare a tutti un percorso di fine vita con cure adeguate formando, nello stesso tempo, il personale sanitario alla presa in carico di queste situazioni. In molte zone d'Italia, ad esempio, l'assistenza domiciliare rimane ancora un'utopia, nonostante tutta la letteratura scientifica sottolinei il desiderio dei pazienti in fase terminale di

Ed è attraverso l'umiltà e il coraggio di abitare questo silenzio gravido di senso che si può rovesciare la prospettiva. Poiché dentro quel dolore permane lo spazio di una relazione autenticamente umana, la possibilità di una comunicazione profonda e di un incontro che trasformi la de-solazione in con-solazione.

C'è bisogno di una cultura della vita che spezzi l'isolamento causato da sofferenza e malattia, che valorizzi l'uomo e le sue relazioni come risorsa per arginare il dolore, per viverlo e condividerlo. È nella relazione che più spesso il senso ci attraversa, è uno strumento straordinario con il quale si declinano molti dei significati della nostra esistenza. Dare al dolore senso e significato in una dimensione relazionale costa senz'altro fatica, soprattutto in una società che non crea le condizioni per farlo. Anche per questo la sostenibilità del dolore diminuisce.

La sofferenza fa parte della vita umana ed è più del dolore. Riguarda infatti la consapevolezza della nostra finitudine e della nostra fragilità e ha a che fare an-

Piuttosto che rimanere bloccati nella dialettica fuorviante tra autodeterminazione e imposizione bisognerebbe investire di più per umanizzare le cure

che con la nostra capacità di amare. Il rapporto tra sofferenza e amore è un rapporto ineludibile, che ci restituisce la possibilità di ricomporre la frattura che l'uomo avverte tra finito e infinito. La sofferenza è il luogo nel quale misteriosamente l'uomo si sente chiamato a trascendere se stesso, come scriveva Giovanni Paolo II nella *Sollicitudo doloris*. La crisi della grande narrazione illuministica e positivista, della fiducia nel progresso della ragione e delle scienze come possibilità di salvezza hanno lasciato l'uomo più solo e più incline alla disperazione. La risposta a questa sofferenza però non sta nel nichilismo e nella possibilità di "addomesticare" la morte, con l'illusione di deciderla e quindi di controllarla.

Accanto al malato la speranza ha il volto della cura: «la risposta cristiana al Mistero della sofferenza non è una spiegazione, ma una presenza», affermava Cicely Saunders. La qualità della vita non deriva soltanto dall'efficienza della persona, dall'esercizio delle facoltà e dei talenti, ma è qualcosa di intrinseco in ogni vita umana, seppur fragile e bisognosa di tutto. Un malato, anche quando non riesce più a corrispondere, continua a esserci, cioè a esistere in un grembo vivo di relazioni. Nella dinamica relazionale non esiste solo il porsi, ma anche l'essere posto, il trovarsi in un abbraccio benefico di attenzione e di amore. La fragilità e l'impotenza chiedono a coloro che sono intorno, alla società nel suo complesso, una presa in carico fatta di competenza e amore. È questa la vera risposta alla sofferenza comunque si presenti e comunque segni la vita umana ed è la cifra distintiva dell'umanesimo di una cultura e del livello di civiltà di una nazione.

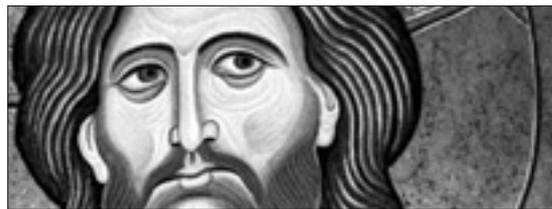
Infine, permettere la soppressione di una vita fragile nell'attuale scenario demografico di invecchiamento della popolazione e di riduzione delle garanzie per i più poveri e i più deboli (la cosiddetta società post-welfaristica), pone una questione concreta di giustizia sociale. La debolezza dei legami di solidarietà e di prossimità intorno alla vita fragile e la cultura dello scarto, denunciata da Papa Francesco, unite al prevedibile abbassamento del livello di reddito per i futuri pensionati e alla riduzione dei servizi socio-sanitari gratuiti per anziani e ammalati cronici, quale futuro ci lascia ipotizzare per le persone anziane più povere e più sole?

di FRANÇOIS BOESPFLUG

L'immagine del *Pantokrator*, cioè del Creatore Cristo-morfo, è ancora fonte d'ispirazione per gli artisti? Se si eccettuano i luoghi di culto delle comunità ortodosse o vicine all'ortodossia, tale raffigurazione, dopo aver conosciuto una carriera gloriosa nell'arte monumentale, s'incontra oggi sempre più di rado. È assente nella maggior parte delle chiese costruite da un secolo a questa parte (per lo meno per quanto riguarda la Francia e l'Europa del centro-nord). L'abbandono di questo soggetto si può spiegare in diversi modi, tra gli altri con la crisi profonda della teologia della creazione dovuta allo sviluppo, in epoca moderna, delle scienze della vita, della materia, della natura e del cosmo.

Ma la mia attenzione si è concentrata su un altro fattore che spiega la recente scomparsa di raffigurazioni del *Pantokrator*. In molte delle chiese costruite dopo la fine della seconda guerra mondiale si osserva infatti una frattura pressoché radicale tra iconografia e architettura, dove la seconda monopolizza l'attenzione a detrimento della prima, come se ormai contasse solo l'organizzazione dello spazio allo scopo di orientare lo sguardo dell'assemblea liturgica verso l'altare; il risultato è un succedersi di spazi luminosi ma vuoti, come quello delle moschee. Forse si può vedere in questo un tentativo di riequilibrare l'eccesso inverso, che ha regnato per alcuni secoli, nel tempo in cui la sovrabbondanza delle statue e delle pale d'altare finiva per sovraccaricare la percezione dello spazio e della sua finalità di orientamento a Dio. L'iconografia si serviva allora dell'architettura come di un semplice supporto per l'esposizione di capolavori (*architettura ancella iconographiae*), una specie di museo in forma implicita.

all'universo (mosaici di Venezia e di Monreale); Dio *Pantokrator-gubernator*, che tiene il mondo creato tra pollice e indice, o che lo sostiene con la palma aperta mantenendolo così nell'esistenza, o che posa la mano su un globo di grandi dimensioni (Greco); Dio come gigante, che ingloba e supera le dimensioni del mondo collocato dinanzi a lui, da un capo all'altro (Camposanto di Pisa); Dio come giocoliere, prestigiatore, mago con la bacchetta, che sembra giocare con il mondo (Bibbie di Napoli); Dio alla sommità dei ripiani del mondo; Dio che si trova al di sopra di esso e nel contempo è disceso fino al suo livello (incisioni tedesche); Dio al centro del mondo.



Particolare del Cristo del duomo di Monreale (XII secolo)

Queste categorie non sono tratte da un testo della Scrittura o da un teorema teologico, per deduzione, ma sono state raccolte per induzione durante le mie peregrinazioni negli archivi dell'arte cristiana. Esse permettono una classificazione delle opere d'arte che collocano nello stesso spazio compositivo a prescindere dal supporto usato (mosaico, pittura murale, miniatura, quadro, scultura) la figura del Creatore-*Pantokrator* e quella dell'universo creato (a qualunque stadio del processo creazionale, incompiuto o completato).

Da questa visita nei ricchissimi archivi dell'iconografia del *Pantokrator* si possono trarre molte indicazioni, tanto più preziose in quanto non riguardano esclusivamente uno stile o un periodo della storia dell'arte. Esse emergono dal panorama abbozzato e sono altrettanti indicatori di come i cristiani concepivano il rapporto tra Creatore e mondo creato, o più esatta-

mente sarebbe immediatamente ridotto al nulla. I filosofi dell'Illuminismo hanno cercato di convincere la cultura europea che il Dio creatore dei cristiani rientrava nella categoria, molto affollata, dei *divi atei*; quegli dei che secondo gli antichi si erano ritirati dalle incombenze di questo mondo, dèi in pensione, che praticavano un allontanamento eremitico e avevano affidato la gestione degli affari a un Dio più giovane dopo aver dato il "la" iniziale. Non è questo ciò che suggerisce agli occhi dell'osservatore l'iconografia plurisecolare del *Pantokrator*; al contrario, egli non è né in pensione né disoccupato e continua a essere presente al mondo. Tale iconografia sottolinea con insistenza che la comparsa dell'essere umano nel cosmo non solo non è frutto del caso o di un'evoluzione alla cieca, ma è stata voluta dal Creatore come coronamento della sua opera.

La presenza ontologica di Dio al mondo suggerisce l'immagine di un Dio onnisciente, o meglio onnivedente, non nel senso efficacemente documentato da Jean Delumeau che egli spia «con occhi di lince» i pensieri e le azioni più segrete di ognuno, ma che è come un direttore d'orchestra che veglia sugli strumentisti che stanno eseguendo una sinfonia, il coinvolgimento con il suo sguardo per imprimere loro dinamica; compito di costoro sarà prestare attenzione alla sua direzione e reagire alla benché minima delle sue sollecitazioni gestuali. Il *Pantokrator* ha occhi che agiscono, guarda l'universo, non gli toglie gli occhi di dosso. Una ricerca condotta su quest'argomento poco studiato ha attirato l'attenzione sul fatto che di rado il *Pantokrator* viene raffigurato frontalmente. Sulla base della ricerca effettuata ritengo che questo sia un effetto della sua bontà. Naturalmente alcuni ne faranno esperienza come di un Dio severo (un testo di Niccolò la Mesarite lo afferma). Ma è facile provarne la bontà: le raffigurazioni monumentali del *Pantokrator*, in generale, non fissano lo spettatore ma guardano di fianco, o al di sopra, o al di sotto, come se volessero manifestarne l'eminenza sovrana, oppure – e questo a mio avviso è più plausibile – risparmiare ai fedeli il terrozzante incontro con gli occhi del Giudice universale, ma permettendo loro di guardarlo, per incoraggiare la speranza nella sua misericordia. Lo sguardo del *Pantokrator*, per colui che vi presta attenzione, è una bella lezione di poetologia.

A Bose

Dal 29 al 31 maggio si terrà nel monastero di Bose il dodicesimo convegno liturgico internazionale. Organizzato dalla comunità monastica e dall'Ufficio nazionale per i beni culturali ecclesiastici della Conferenza episcopale italiana, l'incontro è intitolato «Liturgia e cosmo. Fondamenti cosmologici dell'architettura liturgica». Lo storico dell'arte François Boespflug ha anticipato al nostro giornale i temi del suo intervento.



El Greco, «Cristo Salvator mundi» (1600)

Con questo contributo mi propongo se non di combattere tale squilibrio, per lo meno di offrire agli architetti uno stimolo meditando sui diversi modelli d'interazione, nelle arti figurative, tra il Creatore e il cosmo. Una ricerca mi ha permesso di individuare, tra l'altro, nove tipi diversi di relazione tra *Pantokrator* e *kosmos* elaborati dall'immaginazione dei pittori nei dodici secoli durante i quali il *Pantokrator* ha goduto degli onori dell'arte cristiana: Dio dall'alto del mondo, o che domina il cosmo (Ravenna); Dio topografo-geometrico, nell'atto di valutare l'universo e misurarlo con il compasso (frontespizi delle Bibbie moralizzate del XIII secolo); Dio di fronte

mente delle idee che gli artisti se ne sono fatti con l'approvazione, o almeno il silenzioso assenso, della Chiesa.

L'immaginario "receptivo" e incurtato in senso cristiano presenta il *Pantokrator* non soltanto come Creatore del mondo nell'"in principio" e una volta per tutte, ma anche come colui che continua ad alimentarsi con esso un rapporto di prossimità. Una pittura murale del Camposanto di Pisa suggerisce una sorta d'intimità fisica tra la figura del *Pantokrator* e quella dell'universo, e lascia intuire che, a dispetto della loro radicale disparità sul piano ontologico, Dio è gravido del mondo, è in contatto con esso, lo tocca: è quanto

morire a casa propria. Inoltre, è carente il personale sanitario competente ed esperto nella gestione delle complesse situazioni del fine vita e solo a partire da quest'anno si prevede l'attivazione di specifici curricula formativi in cure palliative nelle università.

Piuttosto che rimanere bloccati nella dialettica spesso fuorviante tra autodeterminazione e imposizione, o in quella tra desistenza e accanimento, bisognerebbe investire maggiormente nell'umanizzazione delle cure per supportare e lenire il dolore e la fatica di questo passaggio.

Le parole "umano" e "umile" hanno la stessa radice etimologica, quasi come fossero le due facce di una stessa medaglia. C'è bisogno di umiltà per prendersi cura di coloro che sono al confine tra la morte e la vita senza cadere nella tentazione dell'accanimento o dell'eutanasia.

«Ci vuole tutta la vita per imparare a vivere e, quel che forse sembrerà più strano, ci vuole tutta la vita per imparare a morire». Questo insegnava Seneca a Lucilio aiutandolo a cogliere la grandezza del mistero della morte umana. Oggi il confronto con la morte e con la sofferenza è sempre più rimosso dalla cultura contemporanea, direi quasi censurato. Tuttavia, solo accettando umilmente di accogliere queste realtà ineludibili dall'esperienza umana, eliminando il tabù e favorendo la ricerca e l'apprendimento di un senso più profondo della nostra esistenza, possiamo umanizzarle.

Il silenzio che precede l'ultimo atto della nostra vita chiede di essere abitato.