

Radosław Kimsza¹

L'ARCHITETTURA SACRA COME IL PASSAGGIO DAL *PRAXIS* ALLA *THEORIA* DELL'ARCHITETTO SECONDO LA TRADIZIONE ORIENTALE

Introduzione

L'architettura sacra, nella sua basi, dovrebbe unire l'eternità con la temporalità cioè dovrebbe far scendere il paradiso sulla terra, rappresentare l'invisibile in visibile. Già questa concezione svela la grande responsabilità dell'architetto e il compito che tocca non solo il semplice progetto come la risposta all'soggettivismo dell'investitore ma pure la sua sensibilità all'ispirazione divina. L'architetto sacro dovrebbe dunque essere "l'autore ispirato" che agisce nella luce divina, usando il linguaggio dell'Oriente cristiano, nella "luce taborica" che permette vedere non Dio stesso, ma le Sue energie. Esse permettono approfondire la teologia cioè la visione di Dio e in conseguenza la Sua adorazione. Dall'inizio della sua storia o del suo avvenimento, la Chiesa propone i mezzi che avvicinano l'uomo al vecchio testamentario fuoco che brucia ma non si consuma (cfr. Ex 3,1–2). Così si crea l'ascesi cristiana che purifica i sensi e rivela invisibile. L'architetto che aspira al sacro per far vedere l'invisibile o diventare il progettista del paradiso sulla terra comincia il progetto non dallo schizzo ma dalla purificazione dei sensi tramite l'ascesi. Lo stesso fa l'iconografo. Lo stesso indicava la necessità di *katarsis* dei antichi Greci, anche se per uno scopo diverso e usando altri mezzi, per creare l'arte. Si tratta dunque il passaggio dalle pratiche ascetiche – *praxis* alla *theoria* cioè la visione di Dio e incorporarla sotto la specie del progetto architettonico.

¹ Ks. dr hab. Radosław Kimsza, adiunkt na Wydziale Architektury Politechniki Białostockiej, wykładowca w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku, autor wielu pozycji bibliograficznych z zakresu duchowości chrześcijańskiej. Adres do korespondencji: 15-545 Białystok, ul. Ciołkowskiego 4; e-mail: r.kimsza@pb.edu.pl.

1. La concezione dell'ascesi

La chiave per capire il significato della concezione dell'ascesi è l'origine della parola. Essa viene dal greco *ασκησις* e nel suo ampio senso significa: esercizio, sforzo, impresa. Usando questo termine “si può parlare dell'ascesi sportiva che cerca di rendere il corpo flessibile, obbediente, resistente ad ogni ostacolo”². La parola proveniente dal linguaggio profano, usato ancora nell'epoca precristiana, viene applicata dai monaci dei primi secoli del cristianesimo per precisare gli sforzi spirituali esercitati da loro nel cammino verso la perfezione, verso la padronanza dello spirituale sul materiale. In questo modo gli attributi del corpo, acquisiti con l'ascesi sportiva con lo sforzo ascetico spirituale possono essere applicati allo spirito umano.

L'ascesi esprimeva le diverse pratiche, spesso paragonate al combattimento che è stato nominato “spirituale” durante i secoli. Questa pratica in altre parole può essere delineata come la lotta, lo sforzo, lo scopo che prefigge l'acquisizione dei doni di Dio. Seguendo la direzione tracciata dai monaci, gli autori orientali mettono in evidenza due orientamenti che caratterizzano l'ascesi cristiana: uno negativo e altro positivo. Il primo, quello negativo, considera l'ascetismo come una lotta invisibile, un atteggiamento costante dell'anima, espresso nei diversi esercizi, sotto la forma visibile. Nel secondo significato, positivo, l'ascetismo viene rappresentato quale il dono di Dio, nella forma di illuminazione e con cui sono consegnati le grazie e i carismi che aiutano a vivere il cristianesimo in modo sempre più fecondo e fruttuoso, come il continuo processo di perfezionare il proprio essere.³

Il termine “la lotta invisibile”, che determina lo sforzo ascetico, è stato mutuato dagli ambienti monastici e come tale era a loro attribuito fino al punto che “tra i primi monaci alcuni che sono stati chiamati messaliani, ritenevano di formare un'aristocrazia di super-cristiani”⁴. Alcuni autori si oppongono a questo modo di concepire la spiritualità cristiana espressa nelle forme ascetiche, considerandola non come qualcosa dato solo ai monaci ma a tutti i cristiani. Essere un monaco voler dire conversare con Dio giorno e notte. Questa grazia è stata data ad ogni cristiano. Il monaco è “il fedele che vuol essere cristiano fino in fondo”⁵. In questo senso l'ascesi non è nient'altro che un mezzo e una strategia in vista della creazione delle condizioni umane indispensabili e favorevoli all'accoglienza del Vangelo. Gli impegni del sacramento del battesimo sono stati consegnati non solo ad alcuni, per esempio i monaci, ma per tutti i cristiani⁶.

Lo sforzo ascetico segue la strada indicata dai sacramenti. Come con il sacramento del battesimo si comincia la nuova realtà, che puoi viene continuamente approfondita con gli

2 Pavel Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours* (Paris: Desclée de Brouwer 1964), 146.

3 Pavel Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Paris: Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1959), 102.

4 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 146.

5 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 146.

6 Pavel Evdokimov, *La nouveauté de l'Esprit. Etudes de spiritualité* (Bégrolles-en-Manges, 1977), 65.

altri sacramenti, così lo sforzo ascetico, una volta cominciato, non raggiunge nella vita terrena il suo limite. Non esiste quindi nella vita spirituale un momento in cui ci si possa fermare nelle pratiche religiose prima di raggiungere la perfezione. “Ogni arresto è una regressione: «chiunque si volti indietro, non è adatto per il Regno di Dio» (Lc 9,62)”⁷. La lotta spirituale segue quindi lo stile e la logica, della morte e della risurrezione della vita sacramentale stessa ed sulla stessa lunghezza d'onda di chiamata al radicalismo evangelico, tipico della parabola di Dio e dei sacramenti della Chiesa.

L'argomento a favore dell'ascetismo, quale la pratica data a tutti i cristiani, compresi i creatori di bellezza è rappresentato nell'esempio della persona di Gesù Cristo. Il Suo Corpo dovrebbe essere visibile nelle forme architettoniche. Lui come Dio – l'Uomo “è un asceta per eccellenza. La sua perfezione non lo allontana dagli uomini, ma lo pone tra loro. La sua vita, oltre ai momenti di solitudine e di preghiera nel deserto, si realizza negli ambienti umani, nella carità è data a tutti gli uomini. Cristo è l'asceta perfetto vive tra gli uomini, discende nel loro inferno per recarvi la sua luce”⁸. Sulla base dell'esempio della vita di Gesù dovrebbe realizzarsi la missione di tutti gli asceti. Nel conteso evangelico il senso dell'esercitazione dell'asceti non può essere statico, privo delle azioni che nascono dall'esperienza religiosa. L'ascetismo, ben capito e giustamente esercitato, spinge a testimoniare il vissuto personale. Perciò “L'asceta evangelico tipico è apostolo e testimone”⁹. Nel contesto che ci interessa, l'architetto del sacro nasce come il frutto dell'asceti cioè della vita cristiana approfondita tramite le pratiche religiose spiritualizzate.

La pratica dell'asceti cristiana deve essere esercitata su sé stessi nella verità. L'architetto svela la verità su Dio la avvicina alla persona umana – illuminato rivela la Luce che non conosce il tramonto. L'illuminazione che è concessa da Dio in conseguenza delle pratiche ascetiche, come il dono e la grazia, dovrebbe spingere la persona umana a conoscere se stessa. Senza il riconoscimento della realtà che si riferisce alla vita umana, qualsiasi sforzo ascetico rimane al livello teoretico, lontano dall'esperienza vissuta. Non si tratta però di analizzare la vita nel senso di contemplare la propria esistenza e tutto ciò che la costituisce. “E' vivamente sconsigliabile una analisi eccessiva di sé. Guardarsi continuamente come in uno specchio può scatenare uno stato morboso di eccessiva scrupolosità”¹⁰. Ci si riferisce piuttosto ad una retrospezione che con l'aiuto di una guida spirituale e l'obbedienza soprannaturale a lui può verificare l'amor proprio e la sua volontà che spesso “costruiscono un muro tra l'anima e Dio”¹¹, che fa un grand'ostacolo nel cammino spirituale verso la purificazione. L'architetto del sacro permette dunque condursi da un conoscitore delle strade divine.

La vita ascetica si riferisce sempre all'ambiente del vissuto cristiano, dell'esperienza religiosa. La natura di essa è radicata nella vita concreta e sta fuori dagli astrattismi, toc-

7 Evdokimov, *L'Orthodoxie*, 100.

8 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 147.

9 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 148.

10 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 149.

11 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 149.

cando le realtà vissute. Gli autori orientali pongono la chiara differenza tra i teologi, che considerano la dottrina, e gli asceti immersi nella presenza trasformatrice, con la buona disposizione della volontà, non escludendo allo stesso tempo la possibilità di un teologo asceta¹². L'architetto del sacro non significa solo il conoscitore della dottrina sacra, che si studia alle facoltà della teologia, ma la conosce e approfondisce tramite la propria vita ascetica.

La conoscenza di sé stessi, che dovrebbe accompagnare lo sforzo ascetico appena menzionata, si riferisce alla realtà del peccato. L'Oriente cristiano, è lontano dal moralismo: “il peccato non viene dal basso, dalla carne, ma dall'alto, dallo spirituale. La prima caduta ha luogo nel mondo degli angeli. La perversione carnale denuncia e accusa il peccato dello spirito contro la carne”¹³; la sorgente spirituale del male non proviene dalla natura ma si compie nello spirito¹⁴. Bisogna quindi “penetrare”, formare lo spirito umano – la vera e unica fonte dell'arte sacra, al fine di acquistare la capacità nel discernere tra le due realtà esistenti: tra il male e il bene. In questo esiste uno degli scopi delle pratiche ascetiche, sopra accennato, che si riferisce alla dominazione dello spirituale sopra materiale. Le disordinate passioni e i sensi, che rappresentano l'oggetto fondamentale della lotta interiore, sono considerate conseguenza del peccato.

La strada verso la purificazione dei sensi è tracciata dagli autori orientali nella scenografia che nella trasmissione scritturistica accompagnava il primo peccato. – l'immagine mistica del frutto consumato. Con esso l'ordine viene pervertito e “l'uomo si trova ad essere dominato dalle passioni, dalla vita dei sensi. E' per questo che l'asceti deve anzitutto neutralizzare le passioni, per oggettivare, esteriorizzare le tendenze dei fughe che allontanano da Dio”¹⁵. In altre parole possiamo dire che la pratica dell'asceti cristiana è in grado di trasformare le passioni, portandole a convergere verso l'attesa silenziosa del momento in cui Dio riveste l'anima con la forma divina¹⁶. Si tratta quindi di saper aprire il cuore all'azione trasformatrice della grazia divina, di saper rivelare i pensieri, i sentimenti, i sensi perché nascosti demoliscono il cuore e non permettono far rivelare il sacro. Chi li nasconde s'ammala e si riesce incapace generare il vero sacro che può nascere sole in cuore libero e purificato¹⁷. Al contrario, non si può parlare di bellezza come rivelazione di Dio e, al massimo, di copiare da ciò che è stato visto prima.

La “rivelazione” dei peccati nel sacramento della confessione, che è inseparabile attributo d'ogni cammino spirituale verso la perfezione, pone quindi in evidenza la funzione terapeutica dello sforzo ascetico. Il cristiano che compie le indicazioni delle proprie guide spirituali e le rafforza con la vita sacramentale, in particolare con il sacramento della penitenza, si pone continuamente nel processo di guarigione spirituale. Tale guarigione

12 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 149–150.

13 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 143.

14 Pavel Evdokimov, *L'Amour fou de Dieu* (Paris, 1973), 54.

15 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 156–157.

16 Evdokimov, *L'Amour fou de Dieu*, 54.

17 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 157.

si compie grazie alla forza dello Spirito Santo, che s'incontra nell'umile desiderio di collaborazione con essa. Lo scopo dell'ascesi cristiana esiste quindi nella purificazione del cuore macchiato dal peccato. Essa viene quindi concepita non come atto compiuto una sola volta, ma come il processo graduale che inizia con l'umile riconoscenza della propria debolezza e procede fino alla purificazione perfetta nella carità. Sembra essere il pensiero di Giovanni Climaco, uno dei più sublimi scrittori spirituali del settimo secolo, della sua opera principale *La scala del paradiso* detta anche *Tavole spirituali*. La lettura di questo saggio permette di affermare, che il cammino spirituale procede in un modo graduale. Inizia con la rinuncia al mondo, dal distacco interiore che diventa l'ingresso nella vita religiosa. La vita così impostata conduce verso la lotta contro i vizii ed all'acquisto delle virtù. Questo grado è propriamente ascetico. Richiama la dottrina dei maestri cui s'ispira. Vivendoli permette in conseguenza di entrare alle fasi più alte della vita della perfezione. Lo scopo di seguire la strada così tracciata è la carità, però non in un senso solo emozionale, ma più profondo, tendente fino al fondo del cuore. La carità non come un fragile sentimento, ma quella che sa abbracciare anche la croce. L'esperienza così vissuta non permette ad un essere umano di vivere solo per sé stesso. Mossa dalla carità, la persona umana esce da sé stessa e si muove verso gli altri per rendere la testimonianza del vissuto¹⁸.

L'architetto del sacro dovrebbe essere formato dall'umiltà, perché essa genera la perfezione. Essa è la base iniziale in ogni cammino spirituale e ogni l'arte sacra. Diventare il possessore di questo dono vuole dire acquistare "l'arte di trovarsi esattamente al proprio posto"¹⁹. La mancanza di questa virtù sia uno dei punti più caratteristici del mondo contemporaneo. Che cosa è l'umiltà? L'umiltà rappresenta la capacità di vedere se stesso nello specchio della verità, con il riflesso della realtà in cui si vive. Sembra che l'uomo odierno abbia perso questa capacità e non faccia niente per riacquistarla. Non sa riconoscere la verità principale della sua esistenza ossia che è solo uno strumento nelle mani di Dio. Così si crea un'immagine falsa di sé stesso, volendo essere Padrone e Sposo²⁰.

2. Le pratiche ascetiche

L'umiltà, che è la condizione primaria d'ogni cammino spirituale, viene espressa tramite le diverse forme che aiutano a mettersi alla presenza del Signore e a seguire la strada per immergersi nella carità, la perfezione e in conseguenza "saper" creare bellezza sacra.

18 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 153.

19 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 153.

20 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 153.

2.1. Il discernimento spirituale

Già dall'inizio della sua esistenza l'uomo è stato messo davanti alla necessità di scegliere (Cfr. Gen 2,17; 12,4). La complessità dell'esistenza, che circonda l'essere umano, crea ostacoli al dialogo obbediente con Dio. Contro la voce divina, sempre misteriosa, un'altra voce si faceva sentire, quella di Satana, ugualmente misteriosa. Da questo proviene la contemporanea sottile linea tra il sacro e il profano, che sembra essere spesso superata dagli artisti contemporanei. L'uomo quindi doveva acquistare la capacità di distinguere la voce della sapienza, proveniente da Dio, da quella della follia, dell'insidia diabolica; la voce dei giusti, da quella degli empi. Questo carisma è nominato dal Nuovo Testamento il "discernimento degli spiriti" (Cfr. 1 Cor 12,10; 1 Gv 4,1).

L'insegnamento dei Padri suggerisce che il discernimento è inseparabile dalla pratica dei comandamenti, dalla carità e il suo frutto permette di distinguere tra pensieri angelici, pensieri umani e demoniaci. La distinzione tra essi è possibile grazie allo stato interiore che accompagna l'uomo; è pacifico nel caso dei pensieri buoni, turbato nel caso contrario. Per poter sapere "discernere nel caos interiore dell'anima la natura degli elementi in gioco: animale, razionale o affettiva, come pure tra la causa agente dall'esterno o dall'interno, puramente biologica o più complessa e di carattere morale" il discernimento spirituale presuppone l'esercizio dell'attenzione²¹. Questa capacità, che si ottiene attraverso la vigilanza dello spirito, la veglia del cuore e l'invocazione del nome di Gesù, permette d'arrestare il colloquio interiore con la malefica suggestione, prima che questa divenga una malattia dell'anima, espressa nelle passioni. Perciò discernimento significa semplicemente "discendere fino alle radici irrazionali dell'anima, verso la sorgente pura e torbida dell'immaginazione, sorprendere la sua esatta natura"²².

Si tratta quindi la formazione delle immagini che viene grazie alla capacità di discernere. Essa viene appoggiata dalla pratica religiosa espressa nella preghiera liturgica, nel dogma della fede e nell'arte dell'icona. Questi elementi sono strettamente collegati tra loro con la Parola Divina e la contemplazione di loro permette di "elevare lo sguardo a livello dell'invisibile presenza"²³. L'icona ha una particolare funzione purificatrice, che prepara al discernimento. La sua potenza viene chiarita da S. Giovanni Damasceno, che la vede come un'apocalisse, una rivelazione del nascosto. "Lo sguardo così purificato e reso vigilante può ora discernere e scrutare l'interno dell'anima"²⁴.

2.2. L'apatheia

Il discernimento degli spiriti trova il suo vertice nell'*apatheia*, nello stato ideale, "che significa *passione impassibile* e indica uno stato estremamente appassionato, in quanto

21 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 174.

22 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 176.

23 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 177.

24 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 178.

si tratta di risvegliare lo spirito dal suo intorpidimento e di fare dell'uomo un risvegliato, un *neptikos*²⁵ e genera il vero sacro nell'arte. Per capire la concezione dell'impassibilità bisogna rivolgersi ai testi scritturistici e all'insegnamento dei Padri. Alla luce di essi non è difficile capire che tale stato dell'anima umana non significa insensibilità, ossia la liberazione dai sentimenti che fanno parte della natura umana. La gioia di S. Paolo sta nelle sue sofferenze, nel completare nella carne ciò che manca ai patimenti di Cristo (Cfr. Col 1,24). Nonostante la somiglianza etimologica, l'impassibilità si oppone all'insensibilità. L'*apatheia* non significa assenza di pensieri. E' così perché essi non dipendono dall'uomo. Dalla sua volontà dipende, invece, l'attardarsi sui pensieri e scatenarli²⁶. La tradizione della Chiesa, appoggiata dai grandi maestri della vita spirituale, vede l'*apatheia* collegata alla carità. La carità procura all'anima l'*apatheia* perfetta e riunisce tutte le forze umane nel combattimento spirituale: "Lo stato passionale ha il suo centro nell'unica passione per eccellenza, la carità evangelica, tenerezza ontologica, verso ogni creatura di Dio, ed è questo il carisma fondamentale"²⁷. Se dunque la carità e l'*apatheia* hanno un rapporto reciproco tra loro, e la prima esiste nel servizio per gli altri e deve essere sempre approfondita, anche l'impassibilità non è fine a se stessa. Essa serve alla restaurazione dell'immagine di Dio; cancella tutto ciò che la degrada e conduce alla visione del 'luogo di Dio'²⁸. L'*apatheia*, nel senso ortodosso, non significa impeccabilità. Si tratta, piuttosto, di uno stato d'inattività delle passioni, che non trovano terreno su cui svilupparsi²⁹.

2.3. Il pentimento

Il carisma del discernimento degli spiriti, il mirare allo stato dell'*apatheia* risveglia nell'uomo la necessità del pentimento³⁰. L'ascetismo dell'Oriente cristiano lo mette accanto agli elementi che accompagnano il cammino di fede verso la sua perfezione. L'autocondanna sorge dal contesto evangelico della predicazione sul Regno, secondo cui la conversione rappresenta la condizione per l'acquisizione di esso (Cft. Mc 1,15; 6,12). In questa prospettiva il carisma della penitenza compie una funzione purificatrice dell'anima, permettendo di vincere il peccato ed elevarsi verso le parti più sublimi dell'esistenza umana, esistenti nel perdono, nel ristabilimento della grazia e della filiazione divina. "La penitenza è un approfondimento dell'immagine del battesimo: discesa agli inferi e vittoria sulla morte. Essa provoca la compunzione, la sofferenza per aver offeso la santità di Dio, per aver rifiutato il suo amore crocifisso fino a far scorrere il suo san-

25 Evdokimov, *La nouveauté de l'Esprit. Etudes de spiritualité*, 87.

26 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 178–179.

27 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 179.

28 Evagrio, *Le traité pratique ou le Moine*. Introduction par Antoine Guillaumont et Claire Guillaumont. Sources Chrétiennes 170 (Paris: Les éditions du Cerf, 1971), 492.

29 Esichio, *De temperantia et virtute centuriae*, PG 93, 1554.

30 Per approfondire il tema del pentimento: Thomas Špidlik, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico* (Torino: Sao Paolo, 1995), 181–190; Thomas Špidlik, Innocenzo Gargano, *La spiritualità dei Padri greci e orientali* (Roma: Borla, 1983), 121–124.

gue: il *donum lachrymarum*, il carisma delle lacrime è caratteristico delle pneumatizzazione dei sensi. Al contrario dell'intenerimento sentimentale, le lacrime della penitenza si mescolano con le lacrime della gioia, continuando l'azione delle acque purificatrici del battesimo³¹.

L'immagine del battesimo come espressione del concetto di penitenza, è largamente diffuso tra gli scrittori dell'Oriente cristiano. La forza del sacramento dell'iniziazione cristiana è, infatti, così grande che trasforma totalmente l'esistenza umana e la indirizza verso la realtà diametralmente opposta a quella vissuta prima di riceverlo. La penitenza è quindi un nuovo battesimo, con essa comincia una nuova vita, rinnovata dalla grazia del primo sacramento³². Il simbolo dell'acqua, che ha sempre avuto un significato di purificazione, viene sostituito nella penitenza con le lacrime. “Il pentimento medita continuamente sul rifiuto umano dell'Amore crocifisso; non si tratta qui di lacrime dell'anima, ma dello spirito; esse sono considerate un dono carismatico, si mescolano alle lacrime di gioia e sono la continuazione delle acque purificatrici del battesimo”³³.

Il pentimento, con alla carità, rappresenta lo stato perenne dell'anima, che si esercita nell'umiltà. Non è quindi una virtù ma uno degli elementi che costruiscono il processo della crescita spirituale³⁴.

Attraverso il pentimento, la persona umana riconosce di essere più un peccatore che il peccato³⁵ e così crea in se la capacità di esprimere il vero rapporto tra Dio e la persona umana tramite l'arte. Ogni cammino penitenziale comincia dall'*automatòkritos logismòs*, dalla riconoscenza d'essere colpevole del male commesso. Di conseguenza, la consapevolezza del peccato personale risveglia l'autocondanna. Il processo del pentimento si realizza nel cuore³⁶. Questo invece si rivela nei sentimenti, espressi nel pentimento, dal dolore e dalle lacrime – il visibile segno d'agire interiore. Esso aiuta a vedere il passato nello specchio della verità e permette di giudicarlo nella trasformata prospettiva del futuro. In questo senso la penitenza è “la figlia della speranza” e la garanzia del perdono di tutti i peccati³⁷.

2.4. Lo stato della preghiera

“La preghiera è tutto, riassume tutto: la fede, la vita secondo la fede, la salvezza”, come diceva Teofane il Recluso. Secondo Giovanni Crisostomo “nulla vale quanto la preghiera, essa rende possibile ciò che è impossibile, facile ciò che è difficile”, “la luce dell'anima, vera conoscenza di Dio, mediatrice tra Dio e l'uomo”. Essa, dice lo stesso Teofane il

31 Evdokimov, *L'Orthodoxie*, 106.

32 Giovanni Climaco, *Scala Paradisi* 5, PG 88, 764.

33 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 183.

34 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 183.

35 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 183.

36 Giovanni Climaco, *Scala Paradisi* 5, PG 88, 765.

37 Climaco, *Scala Paradisi* 5, PG 88, 764.

Recluso “il barometro della vita spirituale”, “il respiro della Chiesa”, la rivelazione della verità sulla persona umana, nell'avvicinarsi continuo a Dio – Persona, per convergere e continuare il dialogo purificatore e trasformatore. Le frasi attinte dalla tradizione della Chiesa evidenziano un significato ricco e ampio di preghiera e insieme suggeriscono il suo scopo fondamentale – l'orientamento della vita cristiana al suo scopo, alla perfezione, che si realizza nella salvezza. Si può dunque dire che l'architettura sacra e l'arte sacra in generale è il frutto della preghiera.

Sulla base della Sacra Scrittura e dell'insegnamento dei Padri si osserva che la preghiera non può essere un atto saltuario. Riferendosi all'esortazione di S. Paolo «pregate incessantemente» (1 Ts 5,17) si sostiene che l'atto della conversazione con Dio, una volta iniziato, deve continuare, trasformando la vita personale nella preghiera, in uno stato incessante, perpetuo. Solo in questa maniera la preghiera diventa “la fonte del nostro essere e la forma più intima della nostra vita”³⁸. La continuità della preghiera è quindi uno stato, una disposizione del cuore – *katàstasis*.

Sull'esaminare l'intima relazione che si instaura con Dio durante la preghiera, insegna stesso Gesù: “Tu invece, quando preghi, entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega il Padre tuo nel segreto; e il Padre tuo che vede nel segreto, ti ricompenserà” (Mt 6,6). Non è necessario un posto straordinario per dialogare con Dio. Gesù esorta ad entrare in se stessi, a creare il santuario della propria esistenza umana. L'evangelico “luogo segreto” del quale parla Cristo non è nient'altro che il cuore umano³⁹. Bisogna, quindi, dare al cuore, sempre considerato come la dimora dello Spirito Santo, una tale disposizione abituale che, in qualche modo, meriti il nome di preghiera di per se stessa, senza dipendere dagli atti che produce⁴⁰.

L'osservazione dell'evangelista riguardante la vita di preghiera di Gesù, “al mattino si alzò quando ancora era buio e, uscito di casa, si ritirò in un luogo deserto e là pregava” (Mc 1,35), sottolinea un altro aspetto caratteristico della preghiera per l'Oriente cristiano – il deserto. Il termine, così vicino per i Padri, non si riferisce solo ad un luogo. E' piuttosto una figura concreta di una dimensione interiore, di una custodia del di dentro che ne motiva la ricerca. Significa, in altre parole, “la concentrazione, raccoglimento, silenzio dello spirito”⁴¹. Trovandosi in questa condizione l'uomo riesce a tacere. Il silenzio del *deserto* apre la porta alla comunione, alla relazione con Dio. Solamente là si può pregare nel senso del dialogo. Dio si fa sentire nel silenzio. L'uomo, invece, in questa soprannaturale condizione, riesce intuire in se la misteriosa visita del suo Signore. “Per capire la voce del Verbo, bisogna saper ascoltare il suo silenzio, impararlo, soprattutto, poiché è il *linguaggio del secolo futuro*. Il silenzio dello spirito è superiore persino all'o-

38 Pavel Evdokimov, *La Prière de l'Eglise d'Orient. La liturgie Byzantine de Saint Jean Chrysostome* (Paris–Tournai: Approches Oecuméniques, 1966), 21.

39 Evdokimov, *La Prière de l'Eglise d'Orient. La liturgie Byzantine de Saint Jean Chrysostome*, 21.

40 Evdokimov, *Orthodoxie*, 66–68.

41 Evdokimov, *La Prière de l'Eglise d'Orient. La liturgie Byzantine de Saint Jean Chrysostome*, 21.

razione⁴². Secondo i Padri risulta, così, essenziale, ai fini della preghiera, la ricerca del silenzio. Esso lascia uno spazio per una voce. Rappresenta la condizione migliore per accogliere le parole che provengono dal Signore.

Saper stare nel silenzio e nella solitudine della preghiera crea il carisma della saggezza soprannaturale. L'uomo che prega comincia a parlare con il linguaggio della preghiera. I Padri del deserto ritenevano che il frutto derivante dalla preghiera silenziosa e fatta in solitudine fosse la *cardiognosia*, ossia la conoscenza dei cuori umani. Spesso, perciò, tali Padri venivano visitati dalla gente, che nella saggezza delle loro parole ritrovavano la pace interiore e le risposte alle domande della vita. “Quando colui che vive nel silenzio parla, riesce facilmente a trovare la freschezza verginale della parola. La sua risposta ai problemi interni alla vita o alla morte è come un amen che scaturisce dal suo continuo pregare⁴³.”

La preghiera è il modo per riconoscere un Altro. Lo stato ideale di preghiera è quando l'orante intravede i segni della presenza di Cristo, come Amico, riconoscendo il Suo volto nell'uomo concretamente visibile⁴⁴.

Seguire la strada tracciata dalla preghiera, entrare sempre nel contatto più intimo e sublime con Dio, significa attraversare il passaggio “dall'avere” “all'essere”. In altre parole incarnare la preghiera nella propria personalità⁴⁵, scoprirsi come l'essere liturgico, come l'uomo del *Sanctus*⁴⁶. In pratica, “avere” la preghiera significa acquistare l'arte esteriore di pregare, imparare le diverse forme del contatto con Altissimo; “essere” la preghiera vuol dire vivere nello stato del continuo dialogo con Dio, conversare con lui in tutti i momenti della vita⁴⁷. Questo passaggio è graduale. A coloro i quali intraprendono il cammino spirituale si richiede di mettere a disposizione tutte le forze e le facoltà, che aiuteranno a vincere gli ostacoli e le difficoltà che s'incontreranno.

La spiritualità dell'Oriente cristiano distingue i gradi della preghiera caratteristici della tradizione dell'Oriente cristiano. Il primo grado è quello della preghiera corporale, molto distratto e agitato. Per i principianti è consigliata la lettura dei testi scritturistici, in particolare la salmodia, senza prolungazioni: “le chiacchiere dissipano, il silenzio raccoglie”, come l'esempio dell'evangelico pubblicano, che con una sola parola ha commosso la misericordia di Dio e l'espressione di fede che ha salvato il buon ladrone⁴⁸. Superando le difficoltà, che sorgono innanzitutto dalla separazione dell'intelligenza dal cuore e, ritrovando l'integrità del suo spirito, si arriva alla preghiera autentica, che esprime “un atteggiamento costante, uno stato d'animo che plasma, alla maniera della liturgia, tutto

42 Evdokimov, *La Prière de l'Eglise d'Orient. La liturgie Byzantine de Saint Jean Chrysostome*, 21.

43 Evdokimov, *La Prière de l'Eglise d'Orient. La liturgie Byzantine de Saint Jean Chrysostome*, 22–23.

44 Evdokimov, *La Prière de l'Eglise d'Orient. La liturgie Byzantine de Saint Jean Chrysostome*, 23.

45 Pavel Evdokimov, *La nouveauté de l'Esprit. Etudes de spiritualité* (Bégrolles-en-Manges, 1977), 90.

46 Evdokimov, *La Prière de l'Eglise d'Orient. La liturgie Byzantine de Saint Jean Chrysostome*, 194.

47 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 194.

48 Evdokimov, *La Prière de l'Eglise d'Orient. La liturgie Byzantine de Saint Jean Chrysostome*, 24.

il nostro essere”⁴⁹. Si tratta quindi di “trasformare la propria esistenza in una liturgia, in una preghiera, in una dossologia: è farne il sacramento di una perpetua comunione: Dio scende nell’anima in preghiera e l’anima emigra verso Dio”⁵⁰. La preghiera, raggiunto questo livello, contiene tutti gli elementi necessari per la vera orazione. Qui l’elemento spirituale prevale sul corporeo, sui pensieri e sui sentimenti e la preghiera avviene nelle profondità dello Spirito. Gli autori dell’arte sacra sono invitati alla strada della preghiera per poter esprimere tramite le forme belle il soggetto della preghiera cioè Dio stesso.

I diversi modi in cui l’uomo dialoga con Dio seguono la strada tracciata dai Padri. La loro preghiera è essenzialmente una preghiera di ringraziamento e di lode ma anche di richiesta e ciò con pieno diritto dal momento che è lo stesso Gesù a consigliarla. “Ogni preghiera può presentarsi sotto una delle sue tre forme consuete, cioè domanda, offerta, lode: dacci il nostro pane, accetta il perdono che abbiamo accordato agli altri, sia santificato il tuo nome”⁵¹. Queste tre forme, che permettono di entrare in dialogo con Dio, conducono allo stato di preghiera e santificano ogni istante del tempo. S. Antonio Abate, lo indica la sua *Vita*, propone la pratica di questi tre modi di pregare nei diversi momenti del giorno: la mattina presentandosi al cospetto di Dio dicendo “Abbi pietà di noi peccatori”; durante il lavoro presentando il suo frutto con le parole: “A te Signore”; ed infine la sera terminando con “Gloria a te!”. Così anche la vita di chi non può dedicare neppure un momento alla preghiera, diventa un totale rivolgersi al Signore.

Nello sviluppare il tema della preghiera non possono non considerarsi gli ostacoli che si incontrano nel momento del suo esercizio. La difficoltà fondamentale deriva dalla mancanza d’armonizzazione della sfera psichica, sempre “mobile, agitata, carica delle preoccupazioni del momento con il contenuto della preghiera liturgica, o della nostra regola personale”⁵². La soluzione a tale problema è nello sforzo ascetico, che presuppone una lotta al fine di evitare le conseguenze derivanti dalla mancanza di quest’armonia, ossia le distrazioni, le assenze spirituali con la presenza fisica, la noia, la pesantezza dell’anima. E’ il combattimento che pone la persona umana nell’adorazione del Signore, nel prostrarsi davanti alla sua presenza, nel gesto della riconoscenza della propria debolezza e che non permette di pregare perfettamente⁵³.

L’arte di vincere le difficoltà consiste, innanzitutto, nel saperle riconoscere. Successivamente non rimane altro che utilizzare i mezzi consigliati dai maestri della vita spirituale. Lo strumento principale per vincere tali difficoltà è l’attenta lettura dei salmi o di altro brano della Sacra Scrittura ed in particolare il Vangelo. Non di minore importanza risultano essere altri modi di purificazione nella preghiera consistenti nel digiuno, nelle

49 Evdokimov, *La Prière de l’Eglise d’Orient. La liturgie Byzantine de Saint Jean Chrysostome*, 24.

50 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 194.

51 Evdokimov, *La Prière de l’Eglise d’Orient. La liturgie Byzantine de Saint Jean Chrysostome*, 25.

52 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 201.

53 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 202.

genuflessioni, nelle prostrazioni. Esse “aiutano lo spirito a concentrarsi, lo accordano come uno strumento musicale”⁵⁴.

Per che cosa possiamo pregare? Prima di tutto per ricevere lo Spirito Santo e i suoi doni. La stessa risposta la ritroviamo nella tradizione, che suggerisce che la preghiera dovrebbe essere anzitutto umile richiesta dei doni del cielo con la disposizione a riceverli. “I Padri insegnano che lo Spirito è un dono e che la domanda per ottenerlo è la sola che non rimane mai senza una risposta immediata”⁵⁵. Si può, dunque, volgendo lo sguardo alle parole di Gesù: “il Padre vostro celeste infatti sa che ne avete bisogno” (Mt 6,32), chiedere altri doni? Nel cercare di rispondere a tale domanda i Padri prendono in esame la preghiera del *Padre nostro*, la quale è di per se stessa una raccolta di domande. In un altro posto Gesù insegna: “tutto quello che chiederete al Padre nel mio nome, ve lo conceda” (Gv 15,16) e ‘se due di voi si accorderanno per domandare qualunque cosa, il Padre mio che è nei cieli ve le concederà’ (Mt 18,19). Il vangelo non fa distinzione tra le varie domande⁵⁶. E’ quindi consigliabile pregare per tutto ciò di cui l’uomo ha bisogno, sempre ricordando, però, che, nelle intenzioni, i beni celesti devono avere la precedenza riguardo a quelli terrestri⁵⁷. La preghiera rivolge alla fonte dei doni e dei carismi del creatore della bellezza. Dopo di ciò permette chiedere il dono di esprimere le realtà che deve far vedere il progetto – purifica l’idea e la fa visibile nella prospettiva della verità.

I Padri evidenziano che non tutte le preghiere portate davanti al Signore vengono esaudite. I pensatori orientali adeguandosi a tale verità, nell’affrontare la tematica della correzione delle nostre domande a Dio insistono però sulla preghiera paziente e costante, basata sugli esempi della vedova evangelica (Cfr. Lc 18,1–8), che con la potenza della fede strappa la buona risposta alla sua domanda, su S. Paolo che con la costanza, tre volte supplica il Signore di togliergli la scheggia dalla carne e sul racconto di S. Serafino, relativo alla preghiera per un peccatore⁵⁸. Se quindi le preghiere rimangono inesaudite significa o che dedichiamo un tempo insufficiente ad essa oppure perché siamo peccatori⁵⁹. Nonostante ciò i Padri affermano che i peccatori necessitano di pregare con fiducia lo Spirito Santo, che viene in aiuto alla debolezza umana e prega nell’uomo quando esso non sa farlo (Cfr. Rm 8,26)⁶⁰.

Non si specifica quanto tempo debba essere dedicato alla preghiera. Su tal punto La tradizione cristiana dichiara con chiarezza che non esiste una specifica misura del pregare. Si tratta di usare il tempo di pregare nel modo giusto, di imparare a vivere con il ritmo della preghiera.

54 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 203.

55 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 203.

56 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 203.

57 Evagrio (sotto il nome Nilo), *De oratione* 37–38, PG 79, 1176.

58 Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, 203–204.

59 Giovanni Crisostomo, *Homilia in dimissionem Chananaeae*, PG 52, 457.

60 Origene, *De oratione* 21, PG 11, 481.

I momenti di solitudine rappresentano l'occasione per eccellenza di convergere verso Signore, di invocare il suo Nome fino a stare continuamente alla sua presenza. E' in questa condizione che sorge la preghiera del cuore, il nucleo della spiritualità dell'Oriente cristiano.

Riassunto

L'arte sacra, in modo particolare l'architettura sacra moderna sembra perdere il suo originario l'istinto – far vedere visibilmente le realtà invisibili, usando il tipo far passare al prototipo. Gli inizi dell'arte sacra cristiana erano così trasparenti e chiari che la chiesa e i suoi ornamenti erano considerati come la *Biblia Pauperum* che in un certo senso permetteva conoscere Dio e il Suo creato. I creatori dell'arte sacra spesso maturavano alle opere da loro fatte nei monasteri, tramite il digiuno e la preghiera. Per far ritornare al vero sacro nell'arte si propone ritornare alle radici dell'asceti cristiana per purificarsi per la creazione della bellezza. L'Oriente cristiano durante i secoli ha elaborato le forme che possono essere considerate non solo nelle cornici della storia ma pure come la proposta per gli artisti contemporanei che creano l'arte sacra.

Bibliografia

- Esichio. *De temperantia et virtute centuriae*. PG 93, 1545–1560.
- Evagrio. *De oratione*. PG 79, 1176.
- Evagrio. *Le traité pratique ou le Moine*. Introduction par Antoine Guillaumont et Claire Guillaumont. Sourcec Chrétiennes 170. Paris: Les éditions du cerf, 1971.
- Evdokimov, Pavel. *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*. Paris: Desclée de Brouwer, 1964.
- Evdokimov, Pavel. *L'Amour fou de Dieu*. Paris: Aux Éditions du Seuil, 1973.
- Evdokimov, Pavel. *La nouveauté de l'Esprit. Etudes de spiritualité*. Bégrolles-en-Manges, 1977.
- Evdokimov, Pavel. *L'Orthodoxie*. Paris: Delachaux et Niestlé, Neuchatel, 1959.
- Evdokimov, Pavel. *La Prière de l'Eglise d'Orient. La liturgie Byzantine de Saint Jean Chrysostome*. Paris–Tournai: Approches Oecuméniques, 1966.
- Climaco, Giovanni. *Scala Paradisi*. PG 88, 631–1164.
- Crisostomo, Giovanni. *Homilia in dimissionem Chananaeae*. PG 52, 447–460.
- Špidlik, Thomas. *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*. Torino: Sao Paolo, 1995.
- Špidlik Thomas, Innocenzo Gargano. *La spiritualità dei Padri greci e orientali*. Roma: Borla, 1983.

Streszczenie

ASCEZA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO WSCHODU JAKO PROPOZYCJA PRZEJŚCIA ARCHITEKTA SZTUKI SAKRALNEJ OD PRAXIS DO WIDZENIA NIEWIDZIALNEGO

Artykuł traktuje o związku sztuki sakralnej chrześcijańskiej ogółem z życiem duchowym artysty. Autor prawdę o tworzeniu sacrum warunkuje życiem duchowym artysty wyrażanym w rozmaitych formach. Akcentuje przede wszystkim stan modlitwy, oczyszczenie, pokutę i stan określany w duchowości wschodniej jako *apatheia*.

Słowa kluczowe: asceza chrześcijańska, architektura sakralna, modlitwa, oczyszczenie, *apatheia*

Abstract

SAINT ARCHITECTURE AS TRANSMISSION FROM ARCHITECT'S PRAXIS TO THEORY ACCORDING TO ORIENTAL TRADITION

The article deals with the relationship of sacred Christian art in general with the artist's spiritual life. According to the author, the truth about sacrum is conditional on the artist's spiritual life expressed in various forms. He mainly emphasizes the state of prayer, purification, penance and the state described in eastern spirituality as *apatheia*.

Keywords: christian asceticism, sacred architecture, prayer, purification, *apatheia*