

Saggi

Teologia e *via pulchritudinis*.
Un rapporto soggetto a diverse interpretazioni

PAMELA SALVATORI*

* *Independent researcher*
e-mail: pamelasal85@gmail.com

Abstracts

Nel rapporto teologia-estetica vi sono modalità differenti di pensare teologicamente la *via pulchritudinis*. In questo articolo si tenterà di delineare, nei limiti del possibile, alcune linee interpretative di tale rapporto. Dopo aver introdotto la problematica, si analizzeranno due principali tendenze, la prima relativa al rapporto tra teologia e arte, la seconda relativa al rapporto teologia e percezione/sentimenti. All'interno di tali tendenze si vedranno affiorare diverse letture delle stesse.

The “way of beauty” is a very complex reality, subject to different interpretations. In this article we will try to outline, as far as possible, some interpretative lines of this relationship, however, in doing so we will have to resort to inevitable generalizations, placing the emphasis mainly on the features common to various proposals. Some aspects that seem to characterize certain current hermeneutical orientations regarding the relationship theology-aesthetics / *via pulchritudinis* will thus be briefly outlined. After introducing the problem, two main trends will be analyzed: the first relating to the relationship between theology and art and the second relating to theology and perception/sentiments. Within these trends, different interpretations of them will emerge.

Keywords

Estetica - Teologia - Via Pulchritudinis - Arte - Percezione

La vera conoscenza è essere colpiti dal dardo della bellezza che ferisce l'uomo, essere toccati dalla realtà, “dalla personale presenza di Cristo stesso” come egli dice. L'essere colpiti e conquistati attraverso la bellezza di Cristo è conoscenza più reale e più profonda della mera deduzione razionale. Non dobbiamo certo sottovalutare il significato della riflessione teologica, del pensiero teologico esatto e rigoroso: esso rimane assolutamente necessario. Ma da qui, disdegnare o respingere il colpo provocato dalla corrispondenza del cuore nell'incontro con la bellezza come vera forma della conoscenza ci impoverisce e inaridisce la fede, così come la teologia. Noi dobbiamo ritrovare questa forma di conoscenza, è un'esigenza pressante del nostro tempo¹.

La *via pulchritudinis* è una realtà assai articolata e soggetta a diverse interpretazioni. Papa Benedetto XVI, sensibile al tema della bellezza, una volta affermò che essa «costituisce al tempo stesso un percorso artistico, estetico, e un itinerario di fede, di ricerca teologica»². Dunque, una via dalle molteplici dimensioni.

Si contano ormai numerosi contributi dedicati all'incontro tra teologia ed estetica. Chi prova ad addentrarsi in questo campo di indagine non può che costatarne una reale complessità, probabilmente determinata, almeno in parte, dalla natura interdisciplinare dell'estetica che, entrando in dialogo con la teologia, stimola una varietà di proposte anche molto diverse tra

¹ J. RATZINGER, *La bellezza. La Chiesa*, Roma-Castel Bolognese 2005, 17-18.

² BENEDETTO XVI, *Discorso agli artisti* (21.11.2009), in *Acta Apostolicae Sedis* 101 (2009) 1050.

loro. Come scrive Antonio Escudero: «La riflessione deve fare i conti con situazioni critiche e con una estrema diversità ermeneutica, che poi apre in realtà una straordinaria molteplicità di percorsi»³.

In concreto, come si relazionano estetica e teologia? In che modo la riflessione credente dovrebbe assumere l'esperienza estetica di Dio? Cristianamente assunta, la *via pulchritudinis* deve essere intesa come una via speculativa o soltanto pastorale?

In realtà, mentre si intravede una strada di rinnovamento per la stessa teologia, affascinante e promettente al contempo, si fatica ad elaborarla adeguatamente. I pareri dei teologi attenti agli sviluppi estetici non sempre appaiono concordi, almeno da quanto si intuisce leggendo le varie pubblicazioni sul tema: saggi, articoli, studi di vario genere. Attualmente sembra di poter individuare diversi livelli interpretativi del rapporto teologia-estetica, modalità differenti di pensare teologicamente la *via pulchritudinis*.

Non trascurabile, inoltre, quella certa confusione terminologica che, talvolta, si riscontra negli interventi sul tema, la quale rende ancor più difficile un confronto tra le diverse proposte. Era il 2017 quando Alfonso Langella, attento specialmente agli sviluppi della via della bellezza in mariologia, faceva notare il persistere di una «con-fusione» di nomi nelle ricerche sull'estetica in teologia, auspicando un chiarimento in merito che, ad oggi, non sembra ancora compiuto⁴. Non è raro, ad esempio, negli studi da noi esaminati, trovare l'utilizzo indistinto di

³ A. ESCUDERO, *Introduzione. Un percorso di condivisione*, in A. ESCUDERO, *La via della bellezza. L'esperienza estetica in teologia*, LAS, Roma 2020, 5-8, qui 5.

⁴ Cf. A. LANGELLA, *La via pulchritudinis in teologia: in cosa consiste?*, in *Ephemerides Mariologicae* LXVII (2017) 407-428.

espressioni quali “estetica teologica/mariologica” e “teologia/mariologia estetica” oppure l’identificazione frequente della via della bellezza con la sola “via dell’arte”. Le stesse categorie di “estetica” e “bellezza” sembrano soggette a diverse letture, relative alla prospettiva filosofica assunta, e non sempre è chiaro quale legame le unisca: in che senso la bellezza è oggetto dell’estetica? Cosa si intende quando si parla della bellezza? La *via pulchritudinis* è da considerarsi un sinonimo di “estetica”? In molti casi sembra di sì, in altri la coincidenza non è così scontata. Infine, resta aperto il dibattito sulla relazione tra *via pulchritudinis* e *via veritatis*, che risulta particolarmente sentito nei contributi mariologici⁵.

Dunque, di fronte a un panorama tanto ampio, a tratti ancora oscuro, come non dare ragione a Emanuele Campagnoli quando, nel suo recente articolo dedicato alla questione, scrive:

Più volte, in questi anni, abbiamo sentito indicare ‘la *via pulchritudinis*’ come via auspicabile per la nuova evangelizzazione. La ‘via della bellezza’ ha generato numerose iniziative pastorali: mostre, visite guidate, convegni, valorizzazione di patrimoni artistici, aperture di chiese con percorsi artistico-catechetici, musei diocesani, concerti... Ma si ha l’impressione che dietro a tutto questo fermento manchi spesso una riflessione previa di non poca importanza: che cos’è questa ‘bellezza’ la cui ‘via’ costituirebbe una tra le più promettenti vie evangelizzatrici?

⁵ Non è possibile ripercorrere in questa sede l’interessante sviluppo storico delle ricerche su estetica e mariologia. Ci si limita a ricordare che a partire dal 1975 tale linea di ricerca ha avuto un forte impulso grazie all’incoraggiamento di Paolo VI rivolto ai convenuti ai Congressi mariologico e mariano di quell’anno. Si veda PAOLO VI, *Allocuzione in occasione del VII Congresso Mariologico e il XIV Congresso Mariano* (16.5.1975), in *Acta Apostolicae Sedis* 67 (1975) 334-339; *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XIII (1975), LEV, Città del Vaticano 1976, 519-529.

Che cos'è questa 'bellezza' capace di salvare anche questo nostro mondo?⁶.

Data la complessità del campo di indagine e la varietà delle prospettive incontrate nei diversi studi, potrebbe essere d'aiuto delineare, nei limiti del possibile, alcune linee interpretative, a nostro giudizio, di particolare rilevanza, che si possono individuare avventurandosi nella materia. Nel fare ciò dovremo ricorrere ad inevitabili generalizzazioni, ponendo l'enfasi prevalentemente sui tratti comuni a varie proposte – oltretutto non sempre ampiamente elaborate dai rispettivi autori – evitando di addentrarci in minuziose descrizioni relative ai singoli contributi. Si tratta, in altre parole, di delineare sinteticamente alcuni aspetti che sembrano caratterizzare certi orientamenti ermeneutici attuali circa il rapporto teologia-estetica/*via pulchritudinis*. All'interno delle principali tendenze, essenzialmente legate all'arte e al sentire, si vedranno affiorare diverse letture delle stesse.

Non si avrà, tuttavia, la pretesa di essere esaustivi nel riferire gli innumerevoli apporti degli ultimi decenni, che di volta in volta saranno indicati solo a titolo esemplificativo, né si farà menzione di tutti i teologi intervenuti nel dibattito. Pertanto, non si esclude l'esistenza di altri indirizzi a noi ancora non noti e neppure di contributi di valore oltre a quelli da noi citati. Inoltre, in attesa degli auspicabili chiarimenti terminologici da parte dei più esperti, per semplificare, in queste pagine, useremo senza distinzione le espressioni *via pulchritudinis* e “via estetica”⁷.

⁶ E. CAMPAGNOLI, *L'ambiguità della bellezza. Spunti per un'autentica via pulchritudinis*, in *La Rivista del Clero Italiano* CII (2021) 468-483, qui 468-469.

⁷ Si riferiranno soltanto alcuni studi a nostro giudizio più esplicativi circa le tendenze di cui si parlerà in seguito. Talvolta si proporranno gli studi di que-

1. *Teologia e arte: una tendenza dominante*⁸

La presentazione che ci proponiamo in queste pagine potrebbe essere condotta a partire da diverse prospettive. Ad esempio, si potrebbe optare per un approccio storico-diacronico, mostrando gli sviluppi sul tema emersi gradualmente dall'epoca di Hans Urs Von Balthasar sino ad oggi⁹. Tuttavia, poiché non si è intenzionati a realizzare uno *status quaestionis* in questa

gli autori che nel panorama attuale, specialmente italiano, sono considerati i più esperti o autorevoli in materia.

⁸ Una conferma di questo si può individuare in alcune iniziative recenti. Ad esempio, quella della *Scuola di Alta Formazione in Arte e Teologia* della Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale sez. San Luigi, che oltre a conferire un Diploma biennale, promuove corsi teoretici e applicativi annuali di Alta formazione, attività di ricerca, seminari, laboratori ecc... con l'obiettivo dichiarato di approfondire la dimensione estetica della teologia e quella teologica dell'arte. È evidente, dai fini che questa Scuola persegue, nonché da uno sguardo complessivo ai programmi dei corsi, che si tratta della linea interpretativa di cui stiamo parlando. Inoltre, è bene notare che, anche al di fuori dell'ambito teologico, la riflessione estetica sull'arte sembra impegnare gli studiosi in modo crescente. L'Editrice italiana *Áncora* ha realizzato una collana dal titolo *Tra Arte e Teologia*, inoltre, in Italia si rintracciano diverse iniziative editoriali legate al tema dell'estetica, non solo e non esclusivamente teologiche, tra cui si possono segnalare le Edizioni *Aesthetica* (dal 1980), collana recentemente rilevata al gruppo *Mimesis*, le cui pubblicazioni di carattere scientifico, prevalentemente filosofico, dedicano ampio spazio all'arte nelle sue varie forme. Da segnalare, inoltre, la presente rivista elettronica *Aisthema, International Journal*, sorta come espressione editoriale del progetto *Natura e bellezza. Aspetti filosofici e prospettive teologiche in dialogo con le scienze*. Scorrendo i numeri della rivista si può notare l'attenzione riservata alle arti, benché, in questo caso, non possa dirsi esclusiva: gli articoli, infatti, abbracciano un panorama molto più ampio.

⁹ Per una panoramica sulla questione estetica e il suo incontro con la teologia, le origini della riflessione sulla bellezza, la riflessione biblica, patristica, medievale, nonché la sua attualità e le prospettive di ricerca si rimanda alla voce M. RUPNIK, *Bellezza*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH, *Teologia* (dizionario), San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 154-179.

sede, si sceglie di iniziare dalla linea interpretativa che appare oggi più di “tendenza”, verso la quale convogliano la maggior parte degli interessi e degli sforzi degli studiosi, ossia quella che valorizza la dimensione artistica della *via pulchritudinis*, sino al punto da concepire la “via estetica” come “via dell’arte”. Essa, in qualche caso, si apre a tutto ciò che è creato (da Dio o dall’uomo), in quanto espressione sensibile della bellezza trascendente. Sebbene non si tratti sempre di una identificazione piena (estetica=arte) e si lasci spazio anche ad altre espressioni della bellezza oltre a quelle artistiche, tuttavia, negli studi di cui parliamo la dimensione artistica è dominante. Tale impostazione promuove una riflessione teologica che, generalmente, pone come oggetto formale la bellezza delle diverse forme dell’arte¹⁰.

È sufficiente uno sguardo alle più recenti pubblicazioni in merito per costatare un’attenzione crescente alla dimensione teologica dell’arte. Tuttavia, addentrandosi in questo ambito si è posti davanti ad una realtà, in certo senso, inaspettata: il modo stesso di pensare il rapporto teologia-arte non è affatto univoco, piuttosto esso appare soggetto a diversi livelli di interpretazione. È quanto fa notare il prof. Giuseppe Carlo Cassaro in un interessante intervento del 2020 dedicato all’arte come *locus theologi-*

¹⁰ Si riscontra la tendenza qui esposta anche nell’ambito mariologico. Il primo contributo sulla *via pulchritudinis* in mariologia, ad esempio, parlava prevalentemente agli artisti, cf. A. GOUHIER, *L’approche de Marie selon la Via pulchritudinis et la Via veritatis*, in *Études mariales* 32-33 (1975-1976) 70-80. Quando parliamo di arte ci riferiamo soprattutto alle cosiddette “arti belle” (pittura, scultura, architettura, musica...), ossia tutte quelle creazioni dell’uomo finalizzate a nutrire ed elevare l’anima e la mente, in tal senso “in-utili” ai fini di un loro uso e consumo pratico. Esse si distinguono dalle “arti utili”, ossia quel “fare” altrettanto ingegnoso dell’uomo, per lo più tecnico, che produce oggetti destinati a usi pratici (es. strumenti da lavoro).

*cus*¹¹. Secondo Cassaro tra i vari contributi in materia, indipendentemente dalla loro qualità, è possibile individuare almeno quattro posizioni differenti. Tra di esse la cosiddetta “teologia dell’arte” è, senz’altro, quella prevalente.

Tali linee interpretative non possiedono ancora un nome che permetta di contraddistinguerle e, talvolta, risulta persino difficile marcare i confini dell’una e dell’altra nel contesto delle varie opere. Pertanto, per esigenza di chiarificazione, si indicheranno i tratti peculiari di ciascuna, senza troppe pretese¹². Nel compiere tale operazione ci sarà di supporto l’intervento del menzionato Cassaro, autore, tra l’altro, di una personale proposta in merito.

Esiste attualmente un’abbondante bibliografia di studi di “teologia dell’arte”. Si tratta di una riflessione teologica che ha per oggetto le opere d’arte – specialmente pittoriche, scultoree, architettoniche – le commenta e le interpreta, facendone emergere la teologia implicita. Uno dei più noti studiosi in questo campo in Italia è Andrea Dall’Asta, interessato specialmente al rapporto tra arte, liturgia e architettura¹³.

¹¹ Si veda G. C. CASSARO, *La creazione artistica come locus theologicus*, in A. ESCUDERO, *La via della bellezza. L’esperienza estetica in teologia*, LAS, Roma 2020, 55-80.

¹² I nomi scelti non pretendono di essere definitivi e, probabilmente, se ne potranno pensare di migliori e più esplicativi del senso.

¹³ Andrea Dall’Asta, dal 2002 direttore della Galleria San Fedele di Milano, autore di innumerevoli pubblicazioni implicanti il rapporto arte-teologia, tra le quali ricordiamo solo alcune più recenti: A. DALL’ASTA, *La Croce e il Volto. Percorsi tra arte, cinema e teologia*, Ancora, Milano 2015; A. DALL’ASTA, *La luce, splendore del vero. Percorsi tra arte, architettura e teologia dall’età paleocristiana al barocco*, Ancora, Milano 2018; A. DALL’ASTA, *Dio chiama con arte. Parole e immagini vocazionali*, Ancora, Milano 2018; A. DALL’ASTA, *La mano dell’angelo. La Vergine delle rocce di Leonardo. Il segreto svelato*, Ancora, Milano 2019; A. DALL’ASTA, *Il viaggio della vita. La chiesa di San Fedele in Milano tra arte,*

Accanto a tale linea di ricerca si colloca una forma di riflessione teologica che si lascia ispirare dall'arte, una sorta di "teologia dall'arte", che da essa attinge insegnamenti da elaborare teologicamente, facendo dell'arte un *locus theologicus*, a quanto sembra, di primaria importanza. Secondo Cassaro in questo caso l'arte si fa «ragione ispiratrice di alcuni temi teologici e del loro linguaggio espressivo iconico»¹⁴. Si tratta di un tipo di riflessione che porta con sé non trascurabili criticità, come si farà notare in seguito.

In altri contributi, anche magisteriali, quali ad esempio l'*E-vangelii gaudium* di Papa Francesco¹⁵, si nota, invece, la tendenza a valorizzare quasi esclusivamente la dimensione pastorale della

architettura e liturgia: paradigma di un percorso simbolico, Ancora, Milano 2019; A. DALL'ASTA, *La luce colore del desiderio. Percorsi tra arte e architettura, cinema e teologia dall'Impressionismo a oggi*, Ancora, Milano 2021. Tra le pubblicazioni più interessanti in merito si ricorda, inoltre, sempre a mo' di esempio, il libro di P. MARKIEWICZ - F. FERRANTE, *Pietre vive. L'arte nella vita spirituale*, Qiqajon, Magliano 2016. Tra le più recenti anche la nuova edizione ampliata di L. FRIGERIO, *Caravaggio. La luce e le tenebre*, Ancora, Milano 2018; P. LIA, *La pietà Rondanini. Una lettura del mistero pasquale*, Ancora, Milano 2020. Infine, la collana *Tra Arte e Teologia* dell'editrice Ancora, che offre sempre nuove proposte di teologia dell'arte.

¹⁴ CASSARO, *La creazione artistica*, 61. Fa notare l'autore che in questa direzione sembrano orientarsi alcune affermazioni del papa Paolo VI intorno all'arte in PAOLO VI, *Discorso ai membri della Pontificia Commissione Centrale per l'Arte Sacra in Italia*, in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VIII, LEV, Città del Vaticano 1970, 790. Ci sembra di poter segnalare in campo mariologico la posizione di R. SOL RODRÍGUEZ, *La via pulchritudinis en la mariologia contemporánea*, in *Estudios Marianos LXXXV* (2019) 245-282: «esto supone apoyarse en el principio capital de que la estética mariológica no está en los desarrollos de los teólogos sino en la arte y sus autores son los artistas» (251).

¹⁵ «Dunque si rende necessario che la formazione nella *via pulchritudinis* sia inserita nella trasmissione della fede. È auspicabile che ogni Chiesa particolare promuova l'uso delle arti nella sua opera evangelizzatrice, in continuità con la ricchezza del passato, ma anche nella vastità delle sue molteplici espressioni attuali, al fine di trasmettere la fede in un nuovo "linguaggio

via pulchritudinis: è una sorta di “teologia nell’arte”, comunicata mediante le immagini e al servizio dell’evangelizzazione¹⁶. Una spiccata sensibilità pastorale si riscontra anche in alcuni contributi mariologici dei primi anni della ricerca sul campo¹⁷ e, più in generale, si può osservare che la dimensione pastorale di questa via si è affermata nel tempo con decisione, benché non sempre sia stata identificata unicamente con la via dell’arte¹⁸.

Infine, all’interno dell’ambito teologia-arte, lo stesso Cassaro propone una personale interpretazione, ritenendo che la te-

parabolico”», FRANCESCO, *Evangelii gaudium* (24-11-2013), n. 167, in *Acta Apostolicae Sedis* 105 (2013) 1019-1137, qui 1090.

¹⁶ Si rimanda alle considerazioni di G. MORANDI, *Bellezza. Luogo teologico di evangelizzazione*, Paoline, Milano 2009.

¹⁷ A mo’ di esempio si vedano il 208° CAPITOLO GENERALE ORDINE DEI SERVI DI MARIA, *Fate quello che vi dirà. Riflessioni e proposte per la promozione della pietà mariana*, Roma 1983; I. SOLER, *María y el ‘camín de la belleza’ en la nueva evangelización*, in *Estudios Marianos* LIX (1994) 313-335.

¹⁸ Tra gli interventi più noti di interesse pastorale si segnalano, ad esempio, C. M. MARTINI, *Quale bellezza salverà il mondo? Lettera Pastorale 1999-2000*, Centro Ambrosiano, Milano 1999 e gli atti dell’Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio della Cultura svoltasi a Roma il 27-28 marzo 2006, raccolti in G. MURA, *La via della bellezza. Cammino di evangelizzazione e di dialogo*, Urbaniana University Press, Roma 2006. Gli interventi furono di carattere prevalentemente pastorale e la *via pulchritudinis* venne proposta come risposta della Chiesa alle sfide della cultura attuale, come «via privilegiata ed efficace di formazione umana, di evangelizzazione, di trasmissione della fede cristiana e di dialogo con tutti gli uomini e le donne di buona volontà, anche non credenti o appartenenti alle altre religioni», P. IACOBONE, *La via pulchritudinis, un ponte tra la fede e le culture*, in MURA, *La via della bellezza*, 66. Essa è percorribile secondo tre sviluppi in dialogo con l’attualità, ossia «la bellezza della creazione», «la bellezza delle arti», «la bellezza di Cristo, modello e prototipo della santità cristiana», L. MAZAS, *Le vie della bellezza*, in MURA, *La via della bellezza*, 71-77. Interessante sotto il profilo teologico la prolusione di Bruno Forte, che trae da sant’Agostino e san Tommaso spunti per fondare una pastorale della bellezza, in B. FORTE, *La via pulchritudinis. Il fondamento teologico di una pastorale della bellezza*, in MURA, *La via della bellezza*, 81-94.

ologia senza l'arte non avrebbe accesso alla realtà più profonda dell'uomo e del creato. La teologia, in altre parole, dovrebbe imboccare la via dell'arte per conoscere l'uomo. In tale proposta, per quanto non molto elaborata dall'autore, ancora una volta l'arte è intesa come *locus theologicus*, tuttavia, non un luogo fondamentale, come nella linea precedentemente esaminata. Così si esprime l'autore: «la creazione artistica può a pieno titolo essere considerata luogo teologico, non in quanto essa fornisce materiale per le argomentazioni della riflessione teologica, ma nella misura in cui dà accesso ad un'esperienza del reale nella sua dimensione più profonda»¹⁹. Tale intuizione, a nostro giudizio, sembra necessitare di qualche esplicitazione ulteriore da parte del suo autore.

2. Teologia e percezione/sentimenti: una tendenza promettente

Le linee interpretative sinora messe in luce non sono le uniche chiavi ermeneutiche del rapporto teologia-estetica. Esistono altre strade, percorse dai teologi forse con meno frequenza rispetto alla via dell'arte, ma con una prospettiva più ampia sul sentire; spesso alla ricerca di uno statuto epistemologico dell'estetica, talvolta pensata nei termini di una teoria teologica della sensibilità, senza disconoscere la dimensione artistica, anzi includendola. Anche in questo caso le proposte differiscono notevolmente le une dalle altre e non è facile orientarsi. Sebbene, in generale, siano epistemologicamente più articolate delle precedenti, e solo raramente si è passati dalla definizione dei

¹⁹ CASSARO, *La creazione artistica*, 69 (tutta l'argomentazione 65-73).

presupposti alla loro effettiva elaborazione, si direbbero degne di nota soprattutto alcune di esse, assai promettenti.

In generale, si tratta di studi a carattere prevalentemente speculativo, ma che non dimenticano la dimensione esperienziale, liturgica e pastorale della via in questione, e che intendono valorizzare l'elemento affettivo-sensibile, il valore conoscitivo della "percezione" nell'esperienza di Dio. Esse segnalano l'importanza di coinvolgere la dimensione corporeo-affettiva nella riflessione teologica, puntando l'attenzione sul valore del "sentire" dell'uomo nella fede, dell'uomo in Cristo, come pure, talvolta, sulla bellezza e/o i sentimenti di Cristo, della Vergine e della Chiesa.

Sebbene sia celebre la riflessione di Johan Navone sulla bellezza trinitaria per l'elaborazione di una "teologia della bellezza"²⁰, c'è anche chi si avventura nella contemplazione dei sentimenti del Verbo incarnato, quindi, di Maria, della Chiesa, come via di accesso alla bellezza trinitaria, marcando in modo particolare l'elemento affettivo. In questa direzione si sviluppano, ad esempio, la proposta estetica biblico-mariologica di Franco Manzi²¹, la cristologia affettiva di Vincenzo Battaglia²²,

²⁰ Si tratta di J. NAVONE, *Verso una teologia della bellezza*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

²¹ Si veda F. MANZI, *La bellezza di Dio percepita e rispecchiata dalla bellezza della Beata Vergine Maria*, in *La Scuola Cattolica* 131 (2003) 745-793; F. MANZI, *La faccia che a Cristo più si somiglia. La bellezza di Maria*, in *La Rivista del Clero Italiano* 85 (2004) 195-208; F. MANZI, *La bellezza e l'esperienza estetica di Maria colmata di grazia*, in *Theotokos XIII* (2005) 99-146; F. MANZI, *La bellezza di Maria. Riflessioni bibliche*, Ancora, Milano 2005.

²² Si tratta di tre volumi: V. BATTAGLIA, *Cristologia e contemplazione. Orientamenti generali*, EDB, Bologna 1997; V. BATTAGLIA, *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa. Cristologia e contemplazione 2*, EDB, Bologna 2001; V. BATTAGLIA, *Sentimenti e Bellezza del Signore Gesù. Cristologia e contemplazione 3*, EDB, Bologna 2011. Lo stesso orientamento emerge nell'articolo a carattere mariologico: V. BATTAGLIA,

alcune prolusioni dei Convegni dedicati ad estetica e mariologia dell'Associazione Mariologica Internazionale Italiana, inclusi tra il 2001 e il 2005²³, e altri contributi simili²⁴. Un apporto interessante per la rivalutazione del “sentire” nella fede, inoltre, si individua negli studi dell'Associazione Biblica Italiana, che nel 2018-2019 ha dedicato diversi numeri della rivista *Parole di Vita* alla riflessione sui sentimenti nella Bibbia.

Tuttavia, tra le proposte più impegnative per ripensare il progetto di un'estetica teologica attenta alla dimensione del sentire, inclusiva dell'arte e intenta a risolvere i possibili equivoci contemporanei in materia, si colloca la linea di ricerca di Davide Zordan, autore e curatore di una raccolta di saggi, contenente proposte per una teologia fondamentale: «Una teologia fondamentale che non sia un mero aggiornamento delle istanze dell'apologetica [...] implica un'estetica. Estetica si deve inten-

GLIA, *La via pulchritudinis in mariologia. Prospettive di ricerca*, in *Culture e Fede* XIV (2006) 45-57.

²³ In particolare, G. COLZANI, *Sull'estetica teologica e mariologica*, in A. LANGELLA, *Via puchritudinis & Mariologia. Atti del II e III Convegno dell'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana (S. Marinella 3-4 novembre 2001; Roma 18-21 settembre 2002)*, AMI, Roma 2003, 209-221. Si vedano anche i seguenti interventi dove emerge l'assunzione della dimensione affettiva e simbolica da parte della mariologia in dialogo con l'estetica: A. LANGELLA, *La dimensione estetica della mariologia*, in LANGELLA, *Via puchritudinis & Mariologia*, 223-258; A. LANGELLA, *Per una mariologia estetica: linee orientative*, in *Theotokos* XIII (2005) 13-38; A. LANGELLA, *Per una mariologia estetica: dalla forma ai contenuti*, in *Theotokos* XIV (2006) 255-278.

²⁴ Ad esempio, G. BARBAGLIO, *Le emozioni e i sentimenti di Gesù*, in *Servitium* 130 (2000) 251-262; A. MIRANDA, *I sentimenti di Gesù. I verba affectuum dei Vangeli nel loro contesto lessicale*, Dehoniane, Bologna 2006; G. C. PAGAZZI, *In principio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Cittadella, Assisi 2004; G. SEGALLA, *Il mondo affettivo di Gesù e la sua identità personale*, in *Studia Patavina* 54 (2007) 89-133.

dere qui nella duplice accezione di una teoria dell'arte e di una teoria del sentire»²⁵.

È ben nota, inoltre, l'elaborazione del teologo italiano Pierangelo Sequeri, da molto tempo impegnato nella riflessione estetica, il quale afferma la possibilità di un impiego sistematico del concetto di “estetica teologica”²⁶, percorrendo la pista fenomenologica dell'esperienza sensibile-affettiva, che privilegia il “sacramento” come suo luogo emblematico²⁷. Egli definisce l'esperienza estetica come

quella esperienza nella quale i simboli del senso, della verità, della giustizia, agiscono in noi attraverso il nostro sguardo, attraverso il nostro udito, attraverso il nostro corpo, che viene sottratto alle sue funzioni elementari di fare, produrre, pensare, concepire, organizzare. È l'attimo in cui il corpo si lascia, per così dire, incantare e attraversare dalla forza della bellezza con

²⁵ S. KNAUSS - D. ZORDAN, *La promessa immaginata. Proposte per una teologia fondamentale*, EDB, Bologna 2012, 7-8.

²⁶ Sappiamo che l'espressione “estetica teologica” per H. U. Von Balthasar significava quella riflessione estetica secondo le categorie e il metodo della teologia, diversa dalla “teologia estetica” da lui concepita come una sorta di degenerazione della prima. Senza addentrarsi nel valore di tale posizione si deve riconoscere che attualmente esistono posizioni di interesse, esplicitamente indicate con il nome di “estetica teologica” dai rispettivi autori, ma, in ogni caso, molto diverse tra loro fin dai loro presupposti.

²⁷ Si segnalano solo alcune tra le pubblicazioni più note in materia di estetica: P. SEQUERI, *Estetica e teologia. L'indicibile emozione del sacro: R. Otto, A. Schönb-erg, M. Heidegger*, Glossa, Milano 1993; P. SEQUERI, *Estetica della verità, etica del discorso: l'onestà intellettuale della teologia e la forma discorsiva dell' affectus fidei: attualità di Fénelon (1651-1715)*, in *Teologia* 22 (1997) 48-80; P. SEQUERI, *L'estro di Dio. Saggi di estetica*, Glossa, Milano 2000; P. SEQUERI, *La via pulchritudinis: limiti e stimoli di una spiritualità estetica*, in *Credere Oggi* 117 (2000) 69-76; P. SEQUERI, *L'invisibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia 2016. Si veda anche la raccolta di interventi curata da P. SEQUERI, *Il corpo del Logos. Pensiero estetico e teologia cristiana*, Glossa, Milano 2009.

la quale vengono la giustizia, la verità, l'amore, la semplicità e ciò che sta al di sopra di noi²⁸.

Di certo, tra i teologi italiani più noti, sensibili al fenomeno estetico in teologia, si deve ricordare anche Bruno Forte, autore di una ormai celebre pubblicazione con la quale ha fornito degli spunti di riflessione per l'avvio di una estetica teologica, esaminando il pensiero di autori di area orientale e occidentale²⁹. Similmente menzioniamo Umberto Casale il quale, in un suo studio, ha inteso mostrare come la *via pulchritudinis* e la *via veritatis* confluiscono nella *via amoris*. Ancora una volta si valorizzano le categorie del sensibile e dell'affezione³⁰.

²⁸ P. SEQUERI, *Lo spirito accende la luce dei sensi*, in S. PIOVANELLI, *Invisibile presenza*, Paoline, Milano 1999, 86-106, qui 93-94.

²⁹ Ci riferiamo a B. FORTE, *La porta della bellezza. Per una estetica teologica*, Morcelliana, Brescia 1999⁵. Tra gli altri interventi sul tema possiamo ricordare: B. FORTE, *La via pulchritudinis: La bellezza e l'annuncio della fede*, in B. ARDURA - J. D. DURAND, *Culture, incroyance et foi. Nouveau dialogue*, Edizioni Studium, Roma 2004, 521-532; B. FORTE, *La bellezza via del Vangelo*, in C. SARNATARO, *Annuncio del Vangelo e percorsi di Chiesa: le vie della povertà, dell'alterità e della bellezza*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli 2005, 309-320; il già citato FORTE, *La via pulchritudinis. Il fondamento teologico di una pastorale della bellezza*, in MURA, *La via della bellezza*, 81-94; B. FORTE, *La via della bellezza: un approccio al mistero di Dio*, Morcelliana, Brescia 2007. Il teologo è intervenuto anche in ambito mariologico, per il quale segnaliamo: B. FORTE, *Tota pulchra. La via pulchritudinis e la luce di Maria assunta in cielo*, <<https://it.zenit.org/2010/12/18/tota-pulchra-la-via-pulchritudinis-e-la-luce-di-maria-assunta-in-cielo/>> (Consultato il 06.04.2022).

³⁰ Si tratta di un percorso che include Sacra Scrittura, tradizione patristica e medievale, alcuni autori dell'epoca moderna e contemporanea, occidentali e orientali: U. CASALE, *I percorsi della bellezza. Per un'estetica teologica*, Lindau, Torino 2014. Si veda anche per l'ambito mariologico: U. CASALE, *La bellezza ineffabile della Trinità riflessa in Maria di Nazaret*, in *Theotokos XIV* (2006) 279-303.

Altra proposta particolarmente significativa ci sembra quella del domenicano Giuseppe Barzaghi, che segue la pista metafisica. È questo il caso in cui si cerca di chiarire anzitutto la natura del bello e dell'estetica, per poi assumerli nella riflessione teologica. Per quanto diverso dai contributi precedenti, anche il suo pensiero non trascura la prospettiva affettiva³¹. Partendo dalla canonica del bello oggettivo, egli intende dimostrare che il bello è un “modo” che caratterizza gli oggetti, così come l'estetica è un “modo” di percepire (il Tutto nelle singole parti): «Il bello è il modo che ogni oggetto ha in quanto è investito dell'esperienza dell'Assoluto, che si chiama esperienza estetica»³². Tale concezione dell'estetica in teologia richiama la prospettiva dell'unitotalità, dell'*omnia in omnibus* (1 Cor 15,28), sì da poter dichiarare l'estetica cristiana come «la percezione del coordinamento generale di tutti gli oggetti e non solo di quelli che sono belli», quindi, includente anche il mistero del male/peccato. In tale prospettiva, ad esempio, l'Immacolata Concezione di Maria dice «il perfetto coordinamento estetico con il tutto, non nel senso di una pulizia che non vuole entrare in contatto con nulla per non contaminarsi»³³. Dunque, l'estetica teologica deve saper mostrare la bellezza strutturale dei misteri, il coordinamento tra le parti in cui si fa presente il Tutto.

In conclusione, vogliamo includere in questo ambito, sebbene con qualche esitazione perché consapevoli della innegabile complessità di tale elaborazione, la *via pulchritudinis* di Crispi-

³¹ Essa emerge in modo più esplicito nella breve riflessione estetica sul mistero dell'Assunzione di Maria nel libro G. BARZAGHI, *Il riflesso. La filosofia dove non te l'aspetti o il rosario filosofico*, ESD, Bologna 2018, 220-232.

³² G. BARZAGHI, *Mistica cristiana come mistica assoluta*, in *Divus Thomas* 104 (2001) 23-59, qui 35.

³³ BARZAGHI, *Mistica cristiana*, 57.

no Valenziano. L'autore si dichiara favorevole ad una "teologia estetica"³⁴, una "teologia della bellezza" che non sia pensata come una delle tante teologie del genitivo, in quanto, a suo avviso, *via pulchritudinis* e *via veritatis* sono visioni prospettiche, e non alternative, dell'unica teologia. La liturgia e la «mistica sacramentale» da una parte, il Concilio di Nicea II e la «simbologia critica» dall'altra costituiscono, per Valenziano, «i due piloni che, soli, riescono a sorreggere in sinergia la interazione di bellezza e verità»³⁵. Inoltre, nella sua prospettiva, è il mistero di Maria «la *via pulchritudinis* fondativa di ogni estetica della nostra teologia e di ogni teologia della nostra estetica»³⁶. Non la mariologia dei privilegi, né la bellezza di Maria Immacolata e Assunta, ma quella «robusta mariologia, e nitida, della corporeità attiva della Donna *ergasterion*, "officina d'arte" [...] appunto, attivamente intesa»³⁷. Tale concezione della *via pulchritudinis* in ambito mariologico ha ispirato la proposta di Cettina Militello, che vedremo in seguito³⁸.

3. Mariologia e *via pulchritudinis*: tre linee di ricerca

Come accennato all'inizio, anche la mariologia ha conosciuto interessanti sviluppi della ricerca sulla *via pulchritudinis*

³⁴ Cf. C. VALENZIANO, *Scritti di estetica e di poetica. Su l'arte di qualità liturgica e i beni culturali di qualità ecclesiale*, EDB, Bologna 2000.

³⁵ C. VALENZIANO, *Verso una epistemologia della Via Pulchritudinis. Tre lezioni dottorali* h.c., CLV, Roma 2009, 113-114. Si segnala, tra le altre sue opere, anche C. VALENZIANO, *Bellezza del Dio di Gesù Cristo. Narrazione visiva di Dio invisibile*, Editrice Servitium, Sotto il Monte (Bg) 2000.

³⁶ VALENZIANO, *Verso una epistemologia della Via Pulchritudinis*, 104.

³⁷ VALENZIANO, *Verso una epistemologia della Via Pulchritudinis*, 104.

³⁸ L'intervento più noto sul tema della Militello è C. MILITELLO, *Mariologia e via pulchritudinis*, in *Marianum* 61 (1999) 459-487.

negli ultimi quarantacinque anni, in seguito dell'esortazione di Paolo VI del 1975 ai partecipanti ai Congressi mariologico e mariano della *Pontificia Academia Mariana Internationalis*. Sebbene il ruolo dell'arte non sia stato trascurato dai vari studiosi intervenuti nel dibattito, essa non sembra dominante.

Dall'interesse prettamente pastorale dei primi tempi, i teologi maturarono poco a poco la consapevolezza di non poter/dover limitare la ricerca sulla *via pulchritudinis* alla sola dimensione pratica, realizzando così una serie di tentativi, anche di notevole portata, per definire lo statuto epistemologico di una mariologia in dialogo con l'estetica. Si pensi che solo tra il 2001 e il 2005 furono organizzati quattro Convegni sul tema dall'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana, che coinvolsero circa una trentina di studiosi e un gran numero di partecipanti. Molteplici studi, talvolta imponenti, furono condotti per individuare i presupposti filosofici, i fondamenti biblico-ecclesiali e i contenuti di una mariologia in prospettiva estetica³⁹. Sebbene ad oggi, nonostante gli sforzi, l'obiettivo non possa dirsi raggiunto in modo del tutto soddisfacente e, a nostro giudizio, non si registrino più proposte significative, nel corso degli anni si sono affermate almeno tre linee di ricerca determinate da diverse concezioni del bello⁴⁰.

³⁹ Gli atti vennero raccolti nei seguenti fascicoli, che restano un riferimento obbligato per chi si accosta alla materia: A. LANGELLA, *Via pulchritudinis & Mariologia. Atti del II e III Convegno dell'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana (S. Marinella 3-4 novembre 2001; Roma 18-21 settembre 2002)*, AMI, Roma 2003; rivista *Theotokos XIII* (2005): *Una bellezza chiamata Maria*; *Theotokos XIV* (2006): *Mariologia estetica per il nostro tempo*.

⁴⁰ Per un breve *excursus* sui maggiori contributi mariologici si può consultare A. LANGELLA, *Bellezza*, in S. DE FIORES - V. FERRARI SCHIEFER - S. M. PERRELLA, *Mariologia* (dizionario), San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 190-199. Si fa presente, tuttavia, che esistono contributi più recenti non inclusi nella

Quella maggiormente percorsa sino ai nostri giorni è la “via dei trascendentali” che, ispirandosi per lo più alla riflessione estetica di Von Balthasar, e valorizzando il bello metafisico, considera la *via pulchritudinis* come un modo nuovo di riproporre i misteri della fede nella loro unità⁴¹. Un tentativo di elaborazione di estetica mariologica in questa chiave, recentemente, è stato realizzato dal teologo spagnolo Jesús Casás Otero⁴².

Un'altra via è stata battuta dalla menzionata teologa italiana Cettina Militello, la quale, ispirandosi al maestro Valenziano, delineò sin dal 1999 i tratti di una “via iconica” in mariologia sintetizzata in otto tesi⁴³, dove, come lei stessa dichiarava, è «l'icona, l'immagine, l'elemento chiave della [...] proposta nella interattiva valenza: estetica e antropologica»⁴⁴. La categoria dell' “immagine” costituisce il centro della sua proposta, perché avendo valenza «estetica, percettiva e sensoriale», dove c'è l'immagine c'è *via pulchritudinis*, «ossia c'è una reale “presenza”, una reale “conoscenza”, una “corrispondenza di amorosi sen-

voce suddetta, neppure nell'edizione del medesimo dizionario aggiornata al 2019. Tra i contributi più rilevanti segnaliamo: J. CASÁS OTERO, Tota Pulchra. *María, esplendor de la belleza divina*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2015; *Ephemerides Mariologicae* LXVII (2017); *Estudios Marianos* LXXXV (2019).

⁴¹ Tra i rappresentanti più significativi troviamo I. MURILLO, *El camino de la belleza en mariología*, in *Ephemerides Mariologicae* XLV (1995) 193-205; M. IRIBERTEGUI ERASO, *La belleza de María. Ensayo teológico via pulchritudinis*, in *Cientia Tomista* 124 (1997) 5-41, 221-254, 431-446.

⁴² Il già citato CASÁS OTERO, Tota Pulchra. *María, esplendor de la belleza divina*.

⁴³ Si veda il già citato MILITELLO, *Mariologia e via pulchritudinis*, 459-487; C. MILITELLO, *María splendore della Chiesa e dell'uomo: la bellezza della sposa immacolata*, in *Theotokos* XIV (2006) 305-320; C. MILITELLO, *Lo statuto epistemologico della via pulchritudinis*, in *Fiamma Viva* 52 (2012) 9-22.

⁴⁴ MILITELLO, *Mariologia*, 477.

si”»⁴⁵, che è mistica cristiana, sacramentale e nunziale. Questo comporta la valorizzazione delle diverse espressioni artistiche.

Infine, Stefano De Fiore ipotizzò la possibilità di percorrere una sorta di “via intuitiva” per una mariologia estetica in due tempi: *critica* che indaga la bellezza di Maria nelle fonti e *in actu* capace di esprimere tali contenuti artisticamente. Si tratta di una proposta da lui concepita come via di dialogo con la modernità e la postmodernità, sensibile alla dimensione soggettiva della bellezza e particolarmente critica verso la prima tendenza. A suo parere, infatti, percorrendo la *via pulchritudinis* non è possibile limitarsi a riproporre la dottrina scolastica dei trascendentali, i quali, tuttavia, «possono essere recuperati» secondo una nuova prospettiva, ossia «non come qualità statiche dell’essere, ma piuttosto come *valori* o *virtualità* capaci di produrre esperienza estetica a contatto con la percezione del soggetto»⁴⁶.

In generale, in ambito mariologico si trovano riflesse le tendenze interpretative precedentemente esaminate a proposito delle proposte teologiche, sebbene si riscontri qui con maggiore frequenza la valorizzazione, anche teorica, della dimensione affettiva della *via pulchritudinis*, assieme all’uso del linguaggio simbolico, nonché sembra maggiormente sentito l’interrogativo di come conciliare la *via veritatis* con la *via pulchritudinis*.

⁴⁵ MILITELLO, *Mariologia*, 471; MILITELLO, *Lo statuto epistemologico*, 19.

⁴⁶ S. DE FIORES, *Dalla Tota pulchra alla via pulchritudinis in mariologia*, in *Path 4* (2005) 531-559, qui 547. Si veda anche S. DE FIORES, *Mariologia in dimensione estetica*, in *Theotokos XIII* (2005) 43-76.

4. Alcune osservazioni critiche

Le diverse proposte, che abbiamo cercato di compendiare sulla base di tratti comuni, meriterebbero di essere vagliate nei dettagli, una ad una, per poterne comprendere il valore effettivo. Dalle nostre ricerche non emergono studi critici in merito ai singoli apporti oltre all'articolo di Cassano, più volte menzionato, e limitato alle sole prime quattro linee indicate. Certamente non è il lavoro che ci proponiamo in queste poche pagine. Tuttavia, per concludere, qualche osservazione critica può essere opportuna, soprattutto rispetto ad alcune linee ermeneutiche che talvolta appaiono problematiche.

Anzitutto, ci sia consentito osservare che identificare pienamente l'estetica con l'arte sembra un'operazione estremamente riduttiva. Sebbene, come si è detto, ciò non accada in ogni caso, tuttavia, si percepisce un progressivo affermarsi di tale propensione ai nostri giorni. Con ciò non vogliamo negare il valore dell'arte, né la sua funzione altamente comunicativa e pedagogica, solo mettere in guardia da una possibile deriva riduzionistica.

Infatti, è sufficiente considerare l'etimologia del termine "estetica" per accorgersi immediatamente di non essere di fronte a un sinonimo di "arte", per quanto innegabile sia uno stretto e fecondo legame tra esperienza estetica e manufatti artistici.

Dal greco *aisthesis* o *aisthanomai* significa letteralmente "percezione" o "percepire". Generalmente si considera oggetto della percezione la bellezza di qualcosa, che si può intendere soggettivamente come ciò che procura un piacere e oggettivamente come splendore della verità e bontà di qualcosa.

A partire da tale precisazione si può facilmente convenire sul fatto che il campo della percezione umana della bellezza, fisica e spirituale, non è ridicibile alle opere d'arte. Forse, si potrebbe considerare l'arte come una delle espressioni più alte dell'esperienza estetica comunicata dall'artista attraverso la sua opera e, pertanto, un mezzo eccellente – ma pur sempre un mezzo – per coinvolgere il fruitore dell'opera nella medesima esperienza dell'artista. Il dialogo tra teologia e arte, allora, sarebbe soltanto una delle espressioni del più ampio campo di indagine interdisciplinare relativo all'incontro tra estetica e teologia.

Andando, poi, alle diverse modalità interpretative del rapporto teologia-arte sopra descritte, ci sembra che esse non possano collocarsi tutte sullo stesso piano. Non tutte possiedono lo stesso valore teologico, se per teologia intendiamo quella *scientia Dei* e *scientia Christi* che ha la sua fonte principale nella divina Rivelazione⁴⁷. Appare manifesto che alcune tendenze possiedono un carattere più speculativo, altre meramente pratico; alcune riconoscono alla teologia una funzione attiva, altre passiva rispetto all'arte. Oltretutto bisognerebbe sempre ricordare che un discorso estetico che considerasse la creazione – di Dio e dell'uomo (creato e arte) – come punto di partenza della *via pulchritudinis*, si dovrebbe collocare più nel conteso di una teologia naturale che soprannaturale.

Così, ci sembra che la “teologia dell'arte” possa essere una teologia del genitivo, finalizzata ad interpretare teologicamente le creazioni artistiche, specialmente le opere d'arte sacra. In

⁴⁷ Si vedano le indicazioni del prezioso documento della COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNAZIONALE, *Teologia oggi: prospettive, principi e criteri* (2012), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 28, EDB, Bologna 2014, 514-613.

questo caso la riflessione teologica ha un primato sull'opera d'arte: essa svolge una funzione attiva ed ermeneutica rispetto alle creazioni artistiche, delle quali fa il suo oggetto di studio. Secondo Carlo Cassaro, tuttavia, si può cadere in qualche eccesso nel commentare teologicamente l'arte del passato: «si operano delle forzature che trasformano i maestri in teologi, cosa che loro stessi non avrebbero mai immaginato, e che non corrisponde alla realtà dei fatti: in questo modo non si offre un buon servizio né alla teologia né alla storia dell'arte»⁴⁸.

Quella che abbiamo chiamato “teologia *dall'arte*”, invece, conferisce all'arte la qualifica di *locus theologicus* senza, tuttavia, specificare il posto di questo *locus* tra i *loci* classici. Sembrerebbe che tale linea tenda a farne, sebbene implicitamente, un luogo fondamentale, ed è ciò che lascia maggiormente perplessi. Qui, infatti, si nota un primato dell'arte sulla teologia, una funzione attiva dell'arte. Si ha l'impressione di intravedere quella pericolosa tentazione, prevista da Von Balthasar, di una teologia che «tradisce e vende il contenuto teologico alle convinzioni correnti della dottrina intramondana della bellezza»⁴⁹, idea che trova conferma in Severino Dianich quando, pur non riferendosi espressamente alla linea che stiamo affrontando, afferma l'esistenza di una teologia che cede «alle tendenze estetizzanti della cultura contemporanea»⁵⁰.

⁴⁸ CASSARO, *La creazione artistica*, 58. La critica di Cassaro a riguardo risulta severa, al contempo, interessante. Si rimanda alla lettura dell'articolo alle pagine 58-60.

⁴⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. 1: *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975², 28.

⁵⁰ S. DIANICH, *Ratio imaginis. Verso una nuova prospettiva della ricerca teologica*, in *Vivens homo* 12 (2001) 75.

Si colloca sul piano pratico-pastorale quella linea che considera l'arte come mezzo per la comunicazione della teologia ai fedeli: dunque, un'arte ispirata dalla teologia e che, al contempo, diviene strumento della pastorale. Certamente, in questo caso, alla teologia spetta un primato sull'arte, che dipende essenzialmente da essa, e, di conseguenza, anche un primato sulla pastorale. Riteniamo che un'adeguata pastorale sulla *via pulchritudinis* sarà maggiormente fruttuosa quando la teologia avrà chiarito il suo rapporto con l'estetica non limitata al solo ambito artistico.

Sulla proposta di Carlo Cassano, infine, è difficile pronunciarsi, dal momento che non è stata ancora adeguatamente sviluppata dall'autore.

Passando al rapporto teologia-percezione/sentimenti, abbiamo accennato che vi è chi, assumendo la prospettiva affettiva, valorizza il sentire di Cristo e, di conseguenza, il sentire materno di Maria, come via estetica che conduce alla contemplazione di tale bellezza. Tale forma di teologia, oltre ad avvalersi del metodo teologico, attinge alla fenomenologia, alla psicologia e ad altre discipline. Sembrerebbe, in certi casi, ancora una volta una teologia del genitivo che, quando assume la prospettiva affettiva dei sentimenti di Cristo, permette al credente di conoscere sempre meglio l'essenza di quella *metànoia* a cui è chiamato, conversione di mentalità, che è sempre anche un nuovo sentire. Pensiamo, inoltre, che soprattutto gli studi di Zordan, o da lui curati, andrebbero esaminati con attenzione, dal momento che la pista indagata non sembra ancora essersi affermata a dovere, né aver espresso tutte le sue potenzialità.

Sicuramente più complesse e suggestive le proposte di Valenziano, Sequeri e Barzagli, meritevoli di un esame accurato, per poter essere eventualmente assunte e sviluppate o corrette.

L'ambito mariologico, infine, presenta alcuni nodi problematici, non ancora convenientemente sciolti, primo tra tutti il rapporto tra *via pulchritudinis* e *via veritatis*, il quale, a nostro parere, se non adeguatamente risolto, non permetterà alla ricerca di raggiungere risultati soddisfacenti, da cui potrà trarre beneficio l'intera teologia.

All'interno di questo complesso quadro ermeneutico possiamo concludere che, oltre alle proposte di "estetica teologica/mariologica", ci sembrano degne di un appropriato esame critico, in quanto linee propriamente teologiche, soprattutto la "teologia dell'arte" e la "teologia della bellezza e/o dei sentimenti". Probabilmente, esse potrebbero contribuire notevolmente all'esercizio della pastorale, che troverebbe orientamenti e modalità più adeguate di percorrere la *via pulchritudinis* per la nuova evangelizzazione senza limitarsi alle sole arti.

Il cammino, tuttavia, sembra ancora lungo. La problematica del rapporto teologia-estetica resta aperta e, nonostante esistano elaborazioni significative in materia, sembrano mancare risposte del tutto soddisfacenti. Probabilmente c'è ancora bisogno di riflessioni accurate, forse di ripensare la strada percorsa sinora per, eventualmente, correggere la rotta, se ve ne fosse la necessità. Ma gli ostacoli sul cammino non dovrebbero scoraggiarne il proseguimento, sapendo che ogni nuova via richiede tempo e pazienza per essere percorsa sino in fondo.

A proposito, illuminanti parole del cardinal Newman ci vengono in aiuto per non perdere la speranza di conquistare quella mèta sinora solo intravista e agognata nella fede:

L'idea viene ad emergere necessariamente da uno stato di cose già esistenti, e per un certo tempo reca con sé il gusto del suolo donde è sgorgata. Il suo elemento vitale ha bisogno di liberarsi

da quanto gli è estraneo e temporaneo. I suoi sforzi per raggiungere la libertà divengono nel corso del tempo sempre più vigorosi e promettenti. Non si possono giudicare dai suoi inizi le sue virtualità né le mete a cui tende. Da principio nessuno sa che cosa sia o quale sia il suo valore. Può anche darsi che per un certo tempo resti sopito: sperimenta le sue membra, saggia il suolo su cui procedere e cerca la sua strada. Di tempo in tempo compie tentativi senza risultato e che quindi abbandona. Sembra incerto sulla via da prendere: vaga qua e là e finalmente punta in una direzione ben definita. Talvolta penetra in territorio straniero; delle controversie vengono ad alterare il suo corso; sorgono dei partiti intorno ad esso e del pari si afflosciano. A seconda delle nuove relazioni che viene ad avere, nascono pericoli e speranze, e principi antichi riappaiono in forma nuova. Esso muta insieme a loro per restare sempre identico a se stesso. In un mondo più alto le cose vanno altrimenti, ma qui sulla terra vivere è cambiare, e la perfezione è il risultato di molte trasformazioni⁵¹.

⁵¹ J. H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Jaca Book, Milano 2020, 75.