

L'ICONA VISIONE DELL'INVISIBILE
(Museo Archeologico Nazionale, Chieti, 8 Maggio 2012)

di

+ Bruno Forte

Arcivescovo di Chieti-Vasto

a) *Una "metafisica" della luce*

Pavel N. Evdokimov è il testimone della nostalgia struggente che l'anima dell'Oriente ortodosso nutre nei confronti delle cose ultime, anticipate e promesse nella rivelazione del Signore crocifisso: come in tutta la grande tradizione cristiana orientale, anche in lui è la luce "taborica" a guidare la contemplazione teologica, quella luce che risplende dal Tabor della trasfigurazione, dove l'oscuro cammino del tempo è rischiarato dagli splendori della bellezza che irraggia dall'alto ed è riconoscibile solo per l'occhio della fede¹. In questo tipo di conoscenza teologica la contemplazione precede e nutre la via speculativa, l'esperienza mistica è fondamento dell'attività intellettuale, la dossologia pervade e plasma l'esercizio del "logos": "Non è la conoscenza che illumina il mistero, è il mistero che illumina la conoscenza. Noi possiamo conoscere solo grazie alle cose che non conosceremo mai"². La tenebra luminosa, caratteristica del mistero rivelato, bacia della sua luce tutte le cose: in essa ci è dato di raggiungere la profondità nascosta di tutto ciò che esiste.

La luce, che si irradia dal profondo tanto della creazione originaria e sempre in atto, quanto della redenzione che riguarda ogni creatura, unifica l'inizio e il compimento, come la trama nascosta che custodisce nell'essere tutto ciò che esiste: "La fine e il principio comunicano tra di loro al di sopra del tempo... Si tratta dunque di esaminare l'esistenza storica alla luce dell'*alfa* e dell'*omega*'"³. Emergono così le linee di una vera e propria "metafisica della luce", in cui tutto acquista il suo posto originario e destinale: "Il primo giorno della creazione... non è il primo, ma l'uno, l'unico, fuori serie. È l'*alfa* che già porta e chiama il suo *omega*, l'ottavo giorno dell'accordo finale, il Pleroma. Questo primo giorno è il canto gioioso del Cantico dei Cantici di Dio stesso, lo sprizzare folgorante del 'sia la Luce!'... La Luce iniziale, 'all'inizio' nel senso assoluto, *in-principio*, è la rivelazione più sconvolgente del Volto di Dio. 'Sia la Luce' significa per il mondo in potenza: sia la Rivelazione e dunque il Rivelatore, *venga lo Spirito Santo!* Il Padre pronuncia la sua Parola e lo Spirito la manifesta, egli è la *Luce della Parola*'"⁴. La luce abissale dell'inizio e dell'ottavo giorno non è altro che

¹ Cf. P. Evdokimov, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Paoline, Roma 1969.

² Id., *La donna e la salvezza del mondo*, Jaca Book, Milano 1980, p. 13.

³ *Ib.*, pp. 17 e 22.

⁴ Id., *La teologia della bellezza. Il senso della bellezza e l'icona*, Paoline, Roma 1971, p. 17. Su Evdokimov cf. tra l'altro P.G. Gianazza, *Pavel Evdokimov, cantore dello Spirito Santo*, LAS, Roma 1983, e O. Clement, *Orient - Occident. Deux passeurs: Vladimir Lossky et Pavel Evdokimov*, Gênevè 1985.

la partecipazione misteriosa alla vita della Trinità divina, grembo e custodia di tutto ciò che esiste: tutto è creato dal Padre nello spazio della generazione eterna della Sua Parola, il Figlio, e di questa Parola lo Spirito è la manifestazione, la luce cioè che risplende dal Verbo ed in cui si rischiarano ognuna delle creature chiamate all'essere in Lui.

La Trinità pervade dunque di sé tutte le cose: tutto è creato in Dio, tutto riposa nella Sua luce, tutto è immerso nelle relazioni d'amore dei Tre, che creano e sostengono ogni esistente nell'essere. La verità delle creature altro non è che il loro risplendere della luce originaria, la bellezza che irradia dall'intimo del loro venire dalla Trinità divina e del dimorare in essa: "Essere nella luce è essere in una comunione illuminante che rivela le icone degli esseri e delle cose, coglie i loro *logoi* contenuti nel pensiero divino e inizia così alla loro integrità perfetta, in altre parole alla loro bellezza voluta da Dio" (*La teologia della bellezza*, p. 18). Non è dunque la conoscenza a creare la luce o a "vederla", ma è la luce veniente dall'alto a consentire la visione della verità e della bellezza originarie, fornendo all'essere umano la partecipazione allo sguardo dell'occhio divino: "La luce taborica non è soltanto l'oggetto della visione, ma ne è anche la condizione... È la trasformazione dell'uomo in luce, e la visione attraverso l'occhio divino alla quale tutto l'uomo è associato, quando Dio si guarda in noi" (*ib.*, pp. 269s).

Questa metafisica trinitaria della luce non è un'arbitrario sviluppo che l'Oriente ha compiuto della rivelazione biblica: secondo Evdokimov essa è al contrario fondata nella più caratteristica identità della tradizione ebraico-cristiana. "Si dice abitualmente che nell'ellenismo la vista predomina sull'ascolto, mentre tra gli Ebrei l'ascolto è prima: Israele è il popolo della parola e dell'ascolto. Ma... nei testi messianici l' 'Ascolta, Israele' fa posto all'invito 'Alza gli occhi, e vedi': l'audizione cede alla visione... Nella Bibbia, la parola e l'immagine dialogano, si chiamano l'una l'altra, esprimono gli aspetti complementari della medesima ed unica Rivelazione" (*ib.*, pp. 46s). Da che Dio è entrato nella storia - fino al supremo compimento kenotico di questo ingresso, che è l'incarnazione del Figlio e il Suo mistero pasquale - il visibile ha ospitato l'invisibile, pur senza catturarlo, in maniera almeno analoga a come le parole degli uomini sono state abitate dalla Parola di Dio e dal Suo Silenzio: "L'invisibile si rivela nel visibile: 'Chi vede me, vede il Padre'. Dunque, l'immagine fa parte dell'essenza del cristianesimo allo stesso titolo della parola" (*ib.*, pp. 47s).

Nella dialettica della rivelazione, tuttavia, in cui l'invisibile si è offerto al tempo stesso come esibito e velato dal visibile e la Parola si è inseparabilmente detta e taciuta nel linguaggio degli uomini, l'"Orientale lumen" ha privilegiato l'aspetto della manifestazione a quello del nascondimento di Dio: ma in questo, non ha fatto altro che accentuare una delle possibilità contenute nella forma stessa dell'autocomunicazione divina. "L'Occidente misticamente gravita intorno alla Croce... L'Oriente... gravita intorno alla gloria di Dio, che trionfa della sofferenza e della morte" (*ib.*, p. 203). In tutte le sue espressioni, l'Oriente si presenta come il geloso custode e il testimone tenace della luce veniente dall'alto. Ne è segno altissimo ed eloquente l'iconografia: "Il

tema della luce... attraversa come un lampo l'iconografia orientale, si pone nel suo elemento e fa di essa una grandiosa Amistica solare" (*ib.*, p. 341). Per la contemplazione dell'Oriente è solo dalla luce divina che tutto è veramente illuminato, ed è perciò solo in essa che tutto acquista il suo vero posto e il suo senso pieno: la vocazione e la missione dell'uomo, l'incontro col Dio che salva, l'anticipazione taborica offerta dall'icona, non sono che aspetti e momenti di questa totalizzante visione della luce che viene dall'alto...

b) *L'uomo, "sete del bello"*

Chi è dunque l'uomo nell'orizzonte di questa "metafisica" della luce divina? È con le categorie di una vera e propria "estetica teologica" che Evdokimov avanza la sua definizione: "La potenza dell'amore divino contiene l'Universo e del caos fa il Cosmo, la Bellezza. Normalmente, ogni vivente è teso verso il Sole della Bellezza divina... Nella sua essenza l'uomo è creato con la sete del bello, è egli stesso questa sete perché 'immagine di Dio' " (*ib.*, p. 23). Alla sua origine e nella sua struttura più profonda l'uomo è sete di bellezza, suscitata e nutrita dalla "Luce della Parola", che è lo Spirito: "Il proprio dello Spirito è di essere lo Spirito della Bellezza, la forma delle forme; è nello Spirito che noi partecipiamo alla Bellezza della natura divina" (*ivi*). Non sapremmo, tuttavia, riconoscere la chiamata della creatura al bello e l'opera che in essa svolge il Consolatore, se non ci fosse stata offerta nel Cristo l'immagine dell'uomo nuovo: "La figura del Cristo è il volto umano di Dio, lo Spirito Santo riposa su di lui e ci rivela la Bellezza assoluta, divino-umana, che nessun'arte può mai rendere adeguatamente, che l'icona soltanto può suggerire mediante la luce taborica" (*ib.*, p. 26).

Quest'antropologia della luce - radicata com'è nel mistero dell'incarnazione - non ha nulla di spiritualistico o di evasivo: essa si costruisce nella storia e per essa, mediante gli eventi sacramentali, che celebrano sempre di nuovo l'irruzione e la presenza del divino nel tempo: "Il 'realismo simbolico' della liturgia significa sempre un simbolismo *epifanico*: ciò che è invocato nell'epiclesi risponde con la sua venuta immediata che irradia dal visibile dei sacramenti e del culto" (*ib.*, p. 27). È qui che si coglie la profonda diversità della fede cristiana rispetto alla metafisica dei Greci: non una salvezza dalla storia, ma una salvezza della storia è proclamata e attuata dalla "buona novella". "Nel platonismo il sensibile partecipa all'idea con una perdita della propria realtà; ombra e pallida immagine, più è evanescente e meglio gioca il suo ruolo... Al contrario, nella Bibbia più la natura è chiusa, viva, piena di linfa nell'ordine del suo proprio valore e più grande è il suo significato simbolico. Più l'uomo è uomo, e più è immagine, icona di Dio; più la sua persona si espande..., più il Cristo l'abita" (*ib.*, p. 126). Il divino venuto nella storia non fa concorrenza all'umano, ma lo assume e lo

esalta, valorizzandolo proprio nel movimento terreno e storico, orientato al suo destino ultimo di bellezza e di luce.

Nè questa intensa valorizzazione di tutto ciò che è mondano oblia la verità del primato assoluto del Trascendente: nell'antropologia della luce Dio è e resta il primo, anche quando si offre come l'amico e il redentore dell'uomo: "Il mondo è... *relativo*; Dio è... *assoluto*. Essere relativo è esistere in rapporto a ciò che non lo è. È unicamente in questa relazione iconografica all'Assoluto che il mondo trova la sua propria realtà: essere icona, similitudine e somiglianza. L'uomo non potrebbe mai inventare Dio, perché non si può andare verso Dio che partendo da Dio. Se l'uomo pensa Dio, è che si trova già all'interno del pensiero divino, è che già Dio si pensa in lui. L'uomo non potrebbe mai inventare l'icona. Se l'uomo aspira alla Bellezza, è che è già bagnato dalla sua luce, è che egli, nella sua stessa essenza, è sete della Bellezza e sua immagine" (*ib.*, p. 274).

La verità dell'uomo non nasce dunque dall'uomo: questi è radicale recettività, accoglienza di un amore che lo ha creato e continuamente lo rinnova nell'atto del dono d'esistere. È l'esatto rovesciamento della prospettiva orgogliosa della modernità occidentale: il protagonismo del soggetto è vinto dallo splendore della luce che sola lo riscatta a se stesso. E la luce viene verso l'uomo, si irradia su di lui, non da lui, come mostra la singolare prospettiva dell'icona: "Nell'iconografia, spesso la prospettiva è rovesciata. Le linee si dirigono in senso inverso: il punto di prospettiva non è dietro il quadro ma davanti. È il commento iconografico della *metanoia* evangelica. Il suo effetto è impressionante perché ha il suo punto di partenza in colui che contempla l'icona e allora le linee si avvicinano allo spettatore e danno l'impressione che i personaggi vanno a incontrarsi. Il mondo dell'icona è rivolto *verso l'uomo*. Al posto della visione duale degli occhi carnali, secondo il 'punto di fuga' dello spazio decaduto dove tutto si perde in lontananza, è la visione, percepita dall'occhio del cuore, dello spazio riscattato che si dilata nell'infinito e dove tutto si ritrova. Il punto di fuga rinchiude, il punto che riavvicina dilata e apre" (*ib.*, pp. 261s). L'autosufficienza distrugge l'uomo: la recettività umile e grata della luce, lo esalta e gli consente di raggiungere la bellezza, a cui il suo essere più profondo è destinalmente proiettato...

c) *L'avvento della Bellezza*

L'asimmetria del rapporto fra l'umano e il divino si riflette anche nel movimento che avvicina e fa incontrare i due poli: a Dio - luce e bellezza infinita - va riconosciuta l'iniziativa, la forza, il compimento. E il primato dell'avvento divino si compie su tutti i piani dell'essere creaturale: anzitutto in quello costitutivo e originario dell'essere degli enti. "Il bello è presente nell'armonia di tutti gli elementi e ci pone dinanzi a un'evidenza indimostrabile, che non può essere giustificata se non contemplandola. Il

suo mistero illumina dal di dentro l'esteriore fenomenale come l'anima irradia misteriosamente in uno sguardo. Il bello ci viene incontro, si fa intimo, prossimo, apparentato alla sostanza stessa del nostro essere... Un artista ci presta i suoi occhi e ci fa vedere un frammento dove nondimeno il Tutto è presente come il sole si riflette in una goccia di rugiada" (*ib.*, pp. 32s). Il Tutto dimora nel frammento con la potenza di una donazione originaria: all'uomo il compito di riconoscerlo, di accoglierne la misteriosa presenza, di lasciarsi illuminare dal paradosso del minimo Infinito.

Al piano meramente creaturale si aggiunge quindi quello nuovo e del tutto gratuito della redenzione e dell'elevazione della natura umana alla partecipazione della vita divina trinitaria: "Dio viene incontro a noi, dell'etica egli fa l'ascesi della creazione, e dell'estetica l'avvenimento della sua Bellezza" (*ib.*, p. 35). È Cristo il luogo supremo dell'avvento, dove una volta per sempre la Bellezza è venuta a risplendere in tutto il suo fulgore salvifico: "Il bello appare come un lampo della profondità misteriosa dell'essere, di quella interiorità che testimonia della relazione intima tra il corpo e lo spirito. La natura 'ordinata', 'deificata' fa vedere la Bellezza di Dio attraverso il volto umano del Cristo" (*ib.*, p. 39). Si schiude così per l'uomo l'impossibile possibilità di Dio, il paradossale risplendere della luce nelle tenebre al di là di ogni presupposto mondano e di ogni merito, il sorgere dall'intimo di fiumi d'acqua viva, che ci sono venuti da altrove: "Il paradosso della fede cristiana è che ... obbliga la storia a uscire dai suoi quadri. Qui non è il cammino che è impossibile, è l'impossibile che è il cammino, e i carismi lo realizzano... Sono le irruzioni folgoranti del 'tutt'altro' che viene dalla profondità di se stesso" (*ib.*, p. 85). Tutto questo manifesta la Bellezza, compimento perfetto in cui ogni elemento è al suo posto ed ognuno è se stesso in una armonia, che esclude ogni discrepanza: "Siamo in presenza della Bellezza non quando non c'è più nulla da aggiungere, ma quando non c'è nulla da togliere, perché è senza limite ma non sopporta alcuna dissonanza" (*ib.*, p. 113).

Questo fulgore della Bellezza è la vita nuova dell'incontro col Dio vivente, che non tocca solo l'esterno, ma privilegia l'intimo e il profondo e da esso si irradia, come trasformando il recettore in sorgente di luce: "Il bello dell'estetica greca è un'armonia statica e di superficie, mentre la visione cristiana è rivolta verso il dinamismo interiore, verso il senso del divino nell'infinito, perché la Bellezza di Dio non è misurabile e trascende ogni ordinamento. Essa sorpassa ogni forma perché il contenuto ha il primato su tutto, può essere presente nell'informe e creare la sua propria forma. Per questo la forma umanamente troppo perfetta può costituire un ostacolo" (*ib.*, p. 176). Dio non ci ama, insomma, perché siamo buoni e belli, ma ci rende tali perché ci ama: non è la perfezione dell'umano a meritare il divino, ma è la sovrabbondante gratuità della luce divina a trasfigurare dall'intimo anche l'umano più fragile e umanamente inconsistente. La bellezza dell'Eterno non fa concorrenza all'uomo, anche se ne esalta proprio la meno estetica delle qualità: l'umiltà recettiva, sola capace dell'ultimo abbandono all'Altro...

In questa economia della luce divina partecipata all'uomo acquista tutto il suo significato l'*icona*: essa è il frammento ospitale dell'Avvento, il minimo disponibile

all'irruzione dell'infinito, la cifra dell'impossibile possibilità, che Dio viene a compiere nel mondo. "L'icona, punto materiale di questo mondo, apre una breccia; il Trascendente vi fa irruzione e le ondate successive della sua presenza trascendono ogni limite e riempiono l'universo" (*ib.*, p. 233). Nell'icona - contemplata nel silenzio accogliente - l'asimmetria del movimento dell'incontro fra l'umano e il divino rifulge in tutta la sua coinvolgente evidenza: "L'icona è l'ultima freccia dell'*eros* umano inviata nel cuore del Mistero... Alla freccia iconica l'*Eros* divino risponde con la sua prossimità bruciante, ma indicibile. Il Tabor irradia, ma è il silenzio che lo scopre" (*ib.*, p. 273). Da una parte, l'icona è canto, lode di gloria che muove verso il divino: "Dossologia è l'icona: essa sfavilla di gioia e canta coi suoi propri mezzi la gloria di Dio. La vera bellezza non ha bisogno di prove. L'icona non dimostra niente, essa mostra: evidenza folgorante" (*ib.*, p. 217). Dall'altra, l'icona è trasparenza di luce, strumento dell'irruzione dell'Altro e del suo splendore taborico: "Sulle icone non c'è mai una sorgente di luce, perché la luce è il loro soggetto: non s'illumina il sole... La contemplazione della Trasfigurazione insegna ad ogni iconografo a dipingere più con la luce che coi colori" (*ib.*, p. 221). Non è allora il soggetto a vedere l'icona o attraverso di essa, ma è l'icona a inondare della sua luce chi si pone recettivamente nel fascio della sua luce, disposto alla visione dell'invisibile: "L'icona non è mai una 'finestra sulla natura', né su di un luogo, ma un'apertura schietta sull'al di là, bagnata dalla luce dell'Ottavo Giorno" (*ib.*, pp. 260s).

Per Evdokimov tutto questo fa parte della più profonda economia della rivelazione biblica, con l'accento del tutto originale con cui l'Oriente ha imparato a "pronunciare" l'indicibile Nome: "Biblicamente, il nome di Dio è uno dei luoghi della sua presenza. L'icona è il Nome *disegnato*. Nel Nome pronunciato, attraverso e con l'icona che lo 'pronuncia', il nostro amore ci porta a venerare e ad abbracciare, nella somiglianza stessa, la grazia della reale presenza" (*ib.*, pp. 236s). Ed ecco perché è Cristo - l'invisibile Dio fattosi visibile, l'incarnazione della Parola - il vero fondamento della luce taborica dell'icona: "L'arte risuscitata in Cristo: né segno, né quadro, ma icona, simbolo della presenza e suo luogo splendente, visione liturgica del mistero fatto immagine" (*ib.*, p. 206). L'icona è un partecipazione misteriosa e reale alla vittoria della distanza infinita scavata dal peccato, per la potenza della redenzione operata dal Figlio venuto nella carne, che trasfigura questa carne in se stesso ed in noi: "Per l'Oriente essere in stato di deificazione è contemplare la luce increata e lasciarsene penetrare; è riprodurre nel proprio essere il mistero cristologico... È per questo che la trasfigurazione del Signore, manifestazione la più folgorante della sua luce, gioca un ruolo così grande nella vita mistica dell'Ortodossia... L'icona rivela a tutti la luce escatologica dei santi, essa è un raggio dell'Ottavo Giorno, una testimonianza dell'escatologia inaugurata... È sintomatico che, normalmente, il soggetto della Trasfigurazione sia il primo ad essere trattato da ciascun iconografo" (*ib.*, pp. 220s).

Per leggere veramente l'icona occorre allora partecipare alla vita nuova dei redenti: è solo in essa che l'occhio della fede si sveglia e - purificato nell'itinerario pasquale di morte e di resurrezione del Cristo in noi - è capace di vedere l'altrimenti invisibile. "L'icona è *la visione delle cose che non si vedono*. Ancor di più, essa suscita ed attesta la presenza del trascendente, è il luogo teofanico, ma la sua strada ha attraversato il cammino della croce e della morte"⁵. L'icona si offre alla visione della fede, prigioniera dell'invisibile, al tempo stesso in cui educa lo sguardo dell'anima: "Lo stato di grazia illumina per far vedere la luce. L'icona la rivela a tutti; 'preghiera', essa purifica e trasfigura a sua immagine colui che la contempla; mistero, insegna che lì vi è il silenzio abitato, la gioia del cielo sulla terra, lo splendore dell'al di là" (*La teologia della bellezza*, p. 223).

Nell'incontro con l'icona l'unità del disegno divino risplende nella sua massima concentrazione: il dono "già" ricevuto in Cristo e nello Spirito si offre come anticipo e caparra del compimento "non ancora" realizzato. Fra l'inizio e la fine sta la luce taborica, condensata nel frammento dove la Bellezza irrompe e attrae a sé: "L'alfa e l'omega si congiungono, 'Sia la luce' trova il suo compimento in 'Sia la Bellezza'. Sull'icona della Sofia possiamo contemplare la *Bellezza divina* che salva. L'indicibile del Regno, la sua visione, fanno traboccare l'anima e presentire la luce dell'Ottavo Giorno, lo Spirito Santo che fa irradiare l'umanità del Cristo, la 'fiaccola di vetro' splendente di tutti i colori dell'al di là e icona folgorante della Gloria trinitaria" (*ib.*, p. 402). All'inizio e al compimento di tutte le vie di Dio sta la bellezza dell'amore trinitario, risplendente di luce: di questa luce, che trasfigura il cuore e la storia, l'icona è densa presenza, che invade e rapisce, abitando i giorni feriali con lo splendore della festa. In essa - frammento pervaso dal Tutto, minimo in cui irrompe l'Infinito - si offre l'alba del Regno che viene...

⁵ P. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, o.c., p. 133.