



Dall'oscurità alla Luce: l'icona come apertura dell'invisibile

Martin Heidegger nell'intervista a "Der Spiegel" resa il 23 settembre 1966 e pubblicata il 31 maggio 1976 così conclude: «La più grande necessità del pensiero, consiste nel fatto che oggi per quanto si possa vedere, non si sente ancora la voce di un pensatore che sia "grande abbastanza da mettere il pensiero immediatamente, e in una configurazione definita, di fronte alla sua cosa, o causa, e con ciò sulla sua strada. Per noi, di oggi, la grandezza di ciò che è da pensare è troppo grande. Possiamo forse darci da fare a costruire le gittate smilze, e di breve portata, di un possibile trapasso» (1). Se il pensare è divenuto incapace di cogliere la "cosa perché troppo grande" e di tradurla per renderla accessibile ai più, e quindi possiamo solo costruire "gettate smilze e di breve portata" dire di Dio e dei modi del suo comunicarsi diventa impossibile e non necessario. Il pensiero su Dio è tale da conquistare l'uomo da proiettarlo in un orizzonte che sfondi il limite della sua stessa finitudine, apre prospettive di speranza e recupera il "frammento" disperso nel Caos rendendolo "capace" (S. Agostino) del tutto. Questo lavoro sull'esperienza dell'incontro di Dio con l'uomo sulla strada dell'arte e in modo particolare dell'esperienza iconica che dall'origine della Chiesa, nonostante i momenti difficili, attraversa tutto la storia di essa, assume la positività del pensare umano aperto a cogliere, nell'esperienza del dono dell'amore gratuito del rivelante (Dio) il divino e lo comunica seppur balbettando. All'uomo non è consegnato il silenzio: «La chiesa, la teologia e il pensiero credente, si trovano nella paradossale situazione di dover difendere la ragione e le sue possibilità in ordine alla conoscenza del Vero, e in un sempre più serrato confronto con atteggiamento e teorie rinunciarie e debolezze, che le condannano al relativismo e scetticismo, forme anch'esse meno forti di quel prospettivismo nichilistico che secondo Nietzsche avrebbe caratterizzato quelli che per lui sarebbero stati i prossimi due secoli» (2). La chiesa e il pensiero che in essa si esprime si pone a difesa dell'uomo e della sua dignità, sia allorché mette in guardia la ragione dalle sue stesse prevaricazioni, sia allorché ne custodisce il valore e ne alimenta la possibilità. «È da questo punto di vista che la cultura autenticamente generata dal cristianesimo avrà sempre e comunque qualcosa da dire nella storia dell'uomo, di ogni tempo e di ogni condizione» (3). Attraverso l'esperienza della "forma" che si mostra in tutta la sua chiarezza veniamo ridestati dal torpore dell'oblio. In questa prospettiva del bello vogliamo articolare la nostra riflessione tenendo conto della positività antropologica poc'anzi descritta. Per Platone il Bello coincide con il Bene, ne è la manifestazione: il Bello è ordine, proporzione, misura (Platone, Fedro 250 c-d). Anche Plotino intende la bellezza come proporzione delle parti sia tra di loro, sia con il tutto, congiunta con la grazia del colore (Plotino, Enneadi I, 6, 1). Sant'Agostino riprendendo questi due grandi del pensiero li rilegge in chiave cristiana in quanto dire Dio per Agostino è la stessa cosa che dire Bellezza, Verità, Bontà, Amore. Dio è "il Padre della Bellezza", "Bellezza di ogni Bellezza": Dio è la Bellezza, le creature invece hanno la Bellezza, e la hanno per partecipazione.

Così egli prega nei Soliloqui: «Padre del Bene e del Bello..... O Dio Bene e Bellezza fondamento, principio ordinatore del Bene e della Bellezza di tutti gli esseri che sono buoni e belli» (Soliloqui 1,2) Abitare il Bello apre il cuore al Bene generando sempre nuova creatività: per i semiti la Bellezza è data oltre che dall'armonia della forma, dall'armonia di virtù in riferimento alla fedeltà a Javhè. La novità per il cristianesimo consiste nell'evento del "Logos" che si è fatto carne, la Bellezza diventa sostanziale nella persona del Cristo. Con l'Incarnazione del Verbo di Dio viene recuperata la mondanità dell'esistenza. Questo evento «fonda realmente la possibilità di un'estetica del Reale..... Dio si fa Visibile, si rende visibile, e allora tutta la carne viene rivalutata. Tutto il mondo visibile assume una dignità ontologica totalmente diversa» (4).

La svolta dunque per l'accesso all'invisibile nel visibile viene garantita dalla "Kenosi" di Cristo. Quando noi parliamo di Dio ne possiamo parlare in virtù di questa mediazione cristica. Con il Verbo incarnato, l'esperienza del Vero passa attraverso il vedere e il toccare. Si pensi alla Prima Lettera di Giovanni: "Quello che abbiamo veduto, udito, toccato con mano"(1 Gv. 1,1). «L'affermazione di Gesù a Filippo "a tanto tempo sono con voi e non avete ancora capito, chi vede me vede il Padre" è un'affermazione che fonda l'estetica: il Vero viene percepito attraverso la comunicazione di una presenza» (5). Il tema del vedere nell'esperienza del divino è cara alla tradizione cristiana orientale, brevemente ne diamo testimonianza. Macario Crisocefalo (1382) in un trattato sull'immagine sacra accennando a un paragone tra l'importanza della vista di fronte all'udito scrive: «Non ci sono favelle, né discorsi di cui non si possa sentire le voci, ma le cose viste sono tali sia per il sapiente che per l'uomo comune, per il giudeo e per il greco, per l'indiano e per lo sciita, per il ricco e per il povero insomma per tutti quelli che stanno sotto il cielo» (6). Il grande filosofo e teologo della luce e quindi della vista è Gregorio Palamas: «Ma se invece senti dire che gli occhi dell'anima conoscono con la loro esperienza i tesori sovracelesti, non credere che si tratti dell'intendimento. Infatti questo si rende intelligibili sia i contenuti sensibili, sia quelli intellettivi. Come per una città che tu non hai mai visto se pensi ad essa con l'intendimento non per questo per il solo fatto di intendere vieni a farne esperienza, così avviene anche per Dio e per le realtà divine: se le intendi non per questo diventa capace d'elaborare una teologia che si fonda sull'esperienza che ne è stata fatta. E come, per l'oro se non lo hai acquisito percettibilmente, se non l'hai percettibilmente nelle mani e non lo vedi in modo percettibile, anche se mille volte ne assumi il concetto nell'intendimento non hai, non vedi e non hai acquisito l'oro così, anche se mille volte intendi i tesori divini, ma non subisci gli effetti divini e non vedi con occhi intellettivi e superiori all'intendimento in realtà non vedi, non hai e non hai acquisito veramente nulla di divino» (7). Il Palamas intende così dare il primato alla vista prodotto da quegli occhi intellettivi che sono frutto non di facoltà umana ma della potenza dello Spirito Santo. «Ho parlato d'occhi intellettivi per riferire alla potenza dello spirito che in esso si produce, grazie alla quale questi effetti sono visti ma in realtà tale visione santissima della luce divinissima e sovraluminosa è anche superiore agli occhi intellettivi» (8).

Quando si verifica il passaggio tra corpo psichico e corpo spirituale secondo l'Apostolo S. Paolo sarà possibile cogliere il raggio divino. Per il Palamas Dio è luce e l'uomo è chiamato

a partecipare di questa luce: attraverso l'occhio spirituale egli entra nello splendore di questa luce stessa. Richiamando Dionigi Aeropagita il Palamas ci ricorda che i corpi dei santi nel secolo futuro saranno adornati e raggiati dalla luce di Cristo che si manifestò sul Tabor (9). Macario il Grande dice: «L'anima unita alla luce dell'immagine sovraceleste viene iniziata già ora, in ipostasi, alla conoscenza dei misteri, ma nel grande giorno della risurrezione anche il suo corpo sarà reso splendente dalla stessa immagine della gloria» (10). Il Palamas commentando Macario fa vedere che dire in ipostasi, non si intende che questa illuminazione avvenga attraverso la conoscenza e i concetti. L'uomo spirituale è costituito da tre ipostasi: dalla grazia dello Spirito celeste, dall'anima razionale, dal corpo terreno. Nel capitolo dedicato alla luce divina e alla luce diabolica il Palamas fa la distinzione tra la vera luce che è Dio e un nuncio di Dio che non è luce. Ascoltiamo il Palamas: «Quindi Dio è Luce ma un nuncio di Dio non è certo un nuncio di luce: infatti non disse "Si finge un angelo che è luce", ma "si finge angelo di luce". Se quindi l'angelo maligno fingesse solo conoscenza o virtù, se ne potrebbe dedurre che anche l'illuminazione che si produce a partire da Dio a noi fornisca solo conoscenze e virtù; ma poiché l'angelo maligno fornisce solo una luce fantastica, altra dalla conoscenza e dalla virtù, la luce divina è veramente intellettuale ed anche altra dalla conoscenza e dalla virtù. E quella luce fantastica è il maligno stesso che essendo oscurità finge la luce; invece la luce degli angeli e degli uomini simili agli angeli, che illumina per la verità, è Dio stesso, il quale, essendo nel modo più vero luce ineffabile, vede come luce e rende luce i puri di cuore, e perciò è chiamato luce, non solo in quanto perseguita l'oscurità dell'ignoranza, ma anche in quanto, secondo San Massimo e il teologo Gregorio, è lo splendore delle anime. Ma che lo splendore stesso non è semplicemente né conoscenza né virtù, ma è al di là di ogni virtù e conoscenza umana,...: "l'intelletto ricondotto a se stesso non contempla nulla di sensibile o di razionale, ma nudi intendimenti e raggi divini, che fanno scaturire pace e gioia"»(11). Senza addentrarci ulteriormente nella teologia della luce del Palamas recuperiamo l'esperienza di un altro grande monaco e teologo dell'oriente, Simeone il Nuovo Teologo (949-1022), in quanto questi descrive l'evento della luce: «Entrai, dunque, nel luogo in cui ero salito a pregare ed iniziai: "Haghios hō Theōs (Santo Dio)" allorché ricordandomi le preghiere del Santo scoppiiai subitamente in lacrime preso dal desiderio divino al punto che non riuscii nemmeno in seguito ad evocare con parole la gioia e il piacere di cui godetti in quell'istante. Così, caduto bocconi, vidi su di me brillare una immensa luce intellettuale che nello stesso tempo attraversa interamente sia il mio intelletto che la mia anima, cosicché stordito dalla meraviglia mi colpì lo stupore e mi trovai come in estasi. Ciò non è tutto: Mi dimenticavo il luogo in cui mi trovavo e chi ero accontentandomi di gridare "Kyrie eleison". Anche quando ripresi conoscenza mi colsi nell'atto di ripeterlo. Ma chi parlava, per me, o padre, oppure chi muoveva la mia lingua, io non lo so disse Dio lo sa. Sì, io m'intrattenni con questa luce dentro il mio corpo e fuori di esso. La luce stessa lo sa, lei che aveva dissolto dalla mia anima ogni nebbia e ogni pensiero terreno, cacciato ogni materia spessa e la pesantezza del corpo prodotta dall'acedia e dall'intorpidimento delle mie membra. Infatti, o meraviglia!, essa raddrizzò e fortificò così bene la mia rilassatezza delle articolazioni e dei miei muscoli, causata dal troppo affaticamento, che credetti e immaginai di abbandonare l'abito della corruzione. Ciò non è tutto: subito un'immensa gioia, una sensazione intellettuale, una soavità che oltrepassa

il sapore di tutte le cose visibili, sgorgarono nella mia anima in modo indicibile, in un completo oblio di qualsiasi ragionamento, fino al punto di farmi sentire estraneo alla vita presente. Ecco il piacere che mi fece e mi diede a conoscere in modo meraviglioso. Infatti, tutte le sensazioni del mio intelletto, come pure della mia anima, si erano legate all'ineffabile felicità di questa luce e a lei solamente» (12).

Come è testimoniato da Simeone, la luce è l'esperienza più feconda della vita dell'uomo. Difatti, egli, così continua: «Quando la luce appare fa gioire, quando scompare mi ferisce, quando la sento vicina mi trasporta nei cieli. È una perla (Mt 13, 46) e mi riveste e mi rivela come un astro, ma egualmente rimane per tutti incomprensibile. Essa risplende come il sole e dentro vi scruto racchiusa tutta la creazione. Essa mi mostra tutto ciò che contiene e mi comanda di rispettare i miei limiti. Mentre sono racchiuso sotto un tetto e fra quattro mura essa mi apre i cieli. Alzo gli occhi sensibilmente per contemplare le realtà celesti e tutto mi appare come era in precedenza. Mentre mi meraviglio di ciò che mi è accaduto odo segretamente una voce dall'alto che mi dice: "Tutte queste cose sono enigmi e preamboli, poiché ciò che è perfetto non puoi contemplarlo mentre sei rivestito della carne, ma ritorna in te stesso e non compiere nulla che ti privi dei beni celesti. Se tu facessi un passo falso è per ricordarti l'umiltà. Compi penitenza senza sosta, perché essa unita al mio amore per gli uomini, cancella le cadute passate e presenti» (13).

*L'esperienza descritta da Simeone ci porta a considerare la possibilità dell'uomo di esperire in qualche modo la luce tale da produrre in lui una gioia indicibile e una pace interiore che lo estranea da tutto e da tutti trasportandolo in un'altra dimensione (14). In Occidente, pur se prevale la dimensione che privilegia il discorso raziocinante alle immagini di fuoco, luce, calore dell'Oriente, tuttavia è presente nell'esperienza la dimensione della luce-tenebra. La mistica carmelitana con S. Giovanni della Croce in particolare ne dà testimonianza ma voglio in questo luogo accennare a un autore poco conosciuto Guigo di Saint-Romain, quinto Priore di Certosa e in particolare al suo libro delle Meditazioni. Scrive il Laporte nel suo libro *Introduction a Guigues, Les Méditation*: «L'autore delle Meditazioni cerca di raggiungere in se stesso la verità, e attraverso questa via la pace del cuore; poi, con la verità e la pace, l'utilità spirituale. In questa ricerca pura e attraverso essa, egli è in cerca, sin da quaggiù del proprio centro eterno. Egli vuole arrivare alla verità sugli oggetti dei quali si occupa. Le sue immagini non servono solamente a esprimere un pensiero; esse mirano sempre al tempo stesso, ad approfondirlo. Da qui derivano le profondissime lezioni spirituali che superano l'immagine e la lezione più immediata» (15).*

Anche per Guigo vale il vedere e lo stabilirsi nella visione di Dio. Se non si vede Dio è perché l'occhio interiore è cisposo, difatti nella meditazione 314 così ci riporta: «Essendo tu privo della visione interiore, che è Dio, e non perché egli sia assente, ma perché il tuo occhio interiore è cisposo e non riesce a vederlo, tu esci volentieri al di fuori di te stesso; anzi tu non puoi rimanere in te stesso, ove incontri le tenebre, e in questo modo sei tutto intento ad ammirare le forme dei corpi e delle opinioni degli uomini. Non incolpare le forme dei corpi di trattenerti fuori di te stesso, di intimorirti o in qualche modo di commuoverti, ma accusa la tua cecità e la mancanza, in te, del Sommo Bene».

Il priore certosino tiene a sottolineare che Dio si trova interiormente presente alla sua creatura razionale. Guigo non trascura certo la preziosa affermazione dell'evangelista Giovanni sul Verbo, presentato infatti nel Prologo come colui per mezzo del quale tutto è stato fatto e nel quale era la vita e la luce degli uomini (Cfr. Gv 1,4). È sin dall'origine della creazione che il Verbo costituisce la "luce" che illumina interiormente ogni uomo. Ciò che rende cieco l'occhio interiore è il distogliere volontariamente da parte dell'uomo la sua attenzione dalla presenza divina trasformando ciò che originariamente era una semplice differenza ontologica in una colpevole "separazione" dal Creatore. Per natura solo Dio è Dio e solo Lui conosce pienamente se stesso «quanto Dio valga» dichiara Guigo - potrà essere conosciuto perfettamente solo da Lui, infatti, di quanto la sua essenza supera la nostra di tanto la conoscenza che Egli ha di se stesso supera la nostra. Perciò il Signore dice: "Nessuno conosce il Padre se non il Figlio"» (Med. 466). A differenza dei pensatori di cui abbiamo trattato la conoscenza di Dio passa, per Guigo, non tanto attraverso la mediazione dello Spirito, ma attraverso il Cristo, Verità e Sapienza di Dio. Difatti per il priore certosino il Cristo riceve dal Padre la missione di perfezione, la conoscenza che l'uomo ha di Lui, cioè riceve la missione di comunicare all'uomo la stessa vita divina. In altri termini, solo Dio può rendere l'uomo una creatura nuova, solo Lui può aiutarlo a conquistare il suo splendore di pura immagine di Dio, solo Lui, infinita Bontà, può rendere divino chi non si mostra capace di essere neppure "umano" poiché solo Dio può gratuitamente rivelarsi oltre il limite imposto dalla sua infinita trascendenza e sempre Lui può solamente perdonare e guarire una sorta di cecità spirituale» (16).

L'exkursus finora tracciato ci ha permesso di cogliere alcuni punti fermi: Primo. Nella conoscenza di Dio l'iniziativa è sempre di Dio. Secondo. L'uomo che vive rettamente e attende alla sua purificazione in obbedienza ai comandamenti di Dio può arrivare alla visione di Dio in quanto Dio stesso per suo amore gratuito gli accorda questa visione. Terzo. L'esperienza che si dà dell'incontro è sempre esperienza di luce sulla scorta di quanto hanno vissuto Pietro, Giacomo e Giovanni sul Tabor. Un discorso serio sulla conoscenza di Dio attraverso l'immagine sacra non può non tener conto di quanto detto. L'icona sottende l'esperienza del vedere, l'iconografo vive la sua ascesi di purificazione e di svuotamento di se stesso per fare spazio alla luce di Dio in lui. Egli sa di essere uno strumento nelle mani dell'Invisibile che lo abilita a tradurre, in qualche modo, nell'immagine visibile l'archetipo celeste. La materia spessa e la pesantezza del corpo usando i termini di Simeone - impediscono la visione e da questa l'iconografo deve essere liberato. Egli attenderà con la preghiera diurna alla sua trasformazione interiore. Il passaggio è sempre dall'oscurità alla luce e la stessa tecnica espressiva passa dal fondo più scuro fino al divenire della luce. Nell'espressività dell'icona e nell'utilizzo dei colori vediamo come gli archetipi celesti, Dio, angeli e Santi, in quanto sono raggiati dal Cristo Risorto, sono posti nella luce, mentre il maligno è rappresentato nell'oscurità. Nell'icona tutto ha la sua importanza, nulla è casuale, in quanto tutto concorre alla manifestazione dell'Invisibile nel visibile dell'immagine. Gli stessi colori vengono a rappresentare i vari attributi di Dio. La rappresentazione di Dio nell'immagine non sempre ha avuto una vita facile.

«L'imperatore Leone III (717-741) diede inizio nel 726-7, a quella "controversia sulle immagini" (iconoclastia) che con interruzione doveva proseguire fino all'843; lo fece tenendo discorsi contro le immagini sacre e facendo togliere l'immagine di Cristo dalla porta detta "Chalkè" (bronzea) del Palazzo imperiale, mentre il Patriarca di Costantinopoli, Germano, pagò la sua deposizione avvenuta nel 730» (17). Dobbiamo a Giovanni Damasceno con i suoi Tre Discorsi sulle immagini il fondamento teologico della liceità della rappresentazione in immagine del divino: un'immagine, per Giovanni, è sempre la riproduzione (ντιτυπο ς) di un'immagine originaria (πρωτοτυπος) a questa simile ma non uguale (ci sarebbe altrimenti identità). Ora il concetto e il significato dell'immagine possono essere senz'altro dedotti dalle rappresentazioni dell'uomo ma solo in quanto essi sono radicati nella Trinità e nell'economia della salvezza; di conseguenza si hanno tre tipi d'immagini: l'immagine di una persona, l'immagine che prepara la realtà e l'immagine che imita la realtà.

Esaminiamo in dettaglio queste tre immagini:

1) a) Il Figlio di Dio in questo caso Giovanni si serve della Teologia alessandrina- l'immagine originaria del Padre; b) l'uomo "creato a immagine e somiglianza di Dio" (Gen 1, 26s.) rappresenta invece l'immagine dell'immagine di Dio.

2) Il secondo significato dell'immagine e in quest'altro caso Giovanni utilizza la terminologia corrente nell'esegesi biblica tipologica si collega ai modelli (τυποι) dell'Antico Testamento, quei modelli nei quali sarebbe contenuto l'annuncio della futura salvezza in Cristo. Questi modelli, secondo l'opinione comune, non sono soltanto "ombre dei beni futuri", ma già in essi stessi si sarebbe rivelata la grazia salvifica di Cristo.

3) Vi sono, infine, come terzo e ultimo livello, le immagini intese come rappresentazioni, con la funzione di richiamare o ricordare la realtà rappresentata, simile e nello stesso tempo diversa. Le immagini di Dio, dunque, per definitionem, non coincidono con Lui; inoltre, nel Cristianesimo essa riceve la sua giustificazione in antitesi con il divieto veterotestamentario dall'essere Dio stesso divenuto uomo. In quanto tale egli può essere colto e rappresentato da un'immagine. Il Damasceno, per la prima volta, distingue il venerare dall'adorare. Il primo può essere rivolto alle creature, il secondo è esclusivo per Dio. Le icone sono venerate dai fedeli in quanto rinviano all'archetipo in esse rappresentato. Questa dottrina di Giovanni Damasceno sarà accolta dal secondo Concilio niceno (787). I Padri ebbero modo di fornire delle risposte inequivocabili agli inquietanti interrogativi degli iconoclasti, giustificando pienamente la legittimità della venerazione delle icone. Giova ricordarne i punti essenziali della loro dottrina: Se il Signore si è realmente incarnato "Il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi, e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di Unigenito del Padre" (Gv 1, 14), e il Verbo è vero Dio e vero uomo, è possibile rappresentare il Cristo.

Il Cristo è un'unica persona in due nature, rappresentandolo nelle icone, non si privilegia una natura rispetto all'altra perché

la venerazione che si tributa alla sua immagine non è diretta al legno, ai colori o alla icona in se stessa, ma a Colui che vi è rappresentato (cfr. Basilio di Cesarea, De Spiritu Sancto, PG 32, 149 C4). La venerazione resa alle icone non ha nulla a che vedere con l'adorazione dovuta solo a Dio.

«Veicolo verso l'Ineffabile, finestra aperta sull'invisibile è l'icona, che non è solo quadro a soggetto religioso, ma invito a una esperienza di fede... Osserva Evdochimov: "Certo l'icona non ha realtà propria in se stessa, non è che una tavola di legno, ma proprio perché trae tutto il suo valore teofanico dalla partecipazione al Tutto Alto, non può rinchiudere niente in se stessa, ma diviene un punto schematico d'irraggiamento di una Presenza... Ogni opera artistica si situa in un triangolo chiuso: l'artista, la sua opera, gli spettatori; e l'insieme si circoscrive in un immanentismo estetico... L'icona, invece, con il suo carattere sacramentale, rompe il triangolo e il suo immanentismo... Essa suscita non l'emozione ma l'avvenimento di un quarto elemento in rapporto al triangolo: l'avvenimento del trascendente di cui attesta la presenza"»(18).

«L'icona è il volto di Dio che la creatura incontra nel peregrinare terreno. Dunque, non solo fruizione estetica, ma fremiti di adorazione e impatto con il mistero. E dipingerla non è tanto apprendistato artistico quanto preghiera e contemplazione» (19).

Il grande studioso dell'Oriente cristiano, Tomas Spidlik, nel suo bellissimo libro, *La preghiera* scrive: «Nella spiritualità orientale l'immagine sacra occupa un posto particolare. Numerose icone ornano, dunque, i luoghi di culto e tappezzano l'iconostasi. Con esse si benedicono i bambini e davanti ad esse si prega».

Siamo debitori alla Chiesa indivisa per la profondità di lettura dell'esperienza di Dio. In questi secoli si è definita la dottrina sul mistero trinitario e sul Verbo Incarnato. È per noi importante attingere a questo periodo fecondo della storia del Cristianesimo per uscire dalla incertezza in cui siamo caduti in questi anni. Un altro elemento essenziale per la conoscenza di Dio attraverso l'icona è dato dall'"agape" senza la quale l'uomo non raggiungerà mai le altezze.

S. Agostino all'eros greco che è desiderio del bello sostituisce l'"agape", cosicché "l'anima amando Dio diventa bella. Dio ci ha amato per primo e ci ha fatto diventare belli. Noi, ora, possiamo amare Dio perché ci ama" (20).

Il linguaggio simbolico delle icone si può cogliere soltanto nell'esperienza dell'"agape": «"La conoscenza semplice" diviene spirituale grazie all'amore che è una "forza statica". L'amore ha unito la natura umana e divina in Cristo. L'amore che si manifesta nella venerazione di Dio e dei suoi Santi unirà l'arte umana dell'icona alla visione spirituale e alla comunicazione della grazia. Solo la venerazione, la preghiera superano l'ultimo abisso perché essa non si arresta né alle forme né alle nozioni, ma si indirizza alla persona che vive. Se essa non è venerata l'icona cessa di essere icona» (21). È la vita in Cristo che conduce all'illuminazione e dispiega la vera e intrinseca lettura dell'icona.

Desidero concludere questo lavoro richiamando il luogo dell'effettiva presenza nella storia degli uomini di Colui che si è offerto nell'obbedienza al Padre fino al sacrificio della croce e attraverso l'evento pasquale che libera l'uomo dalla sua caduta: l'Eucarestia.

Lo stare dinanzi ad Essa rende possibile l'impossibile accadere di Dio quale luce che ti irraggia e ti trasforma rendendoti idoneo a partecipare al banchetto nuziale del figlio del Re. «Questa esperienza eucaristica e celebrativa permarrà nella coscienza ecclesiastica dell'Oriente greco, come misura e paradigma di conoscenza empirica per tutti coloro "che hanno patito il divino, e non l'hanno solo appreso"»(22). L'augurio è che ciò accada ovunque.

NOTE

- 1 M. Heidegger, Ormai solo un dio ci può salvare, Milano 1987, p. 156
- 2 G. Lorizio, La logica della fede, Cinisello Balsamo (Mi) 2002, p.70
- 3 Ibidem
- 4 R. Vertucci, Salvati dalla Bellezza: “meditazione” sul Natale, Lagonegro (Pz) 2003, pp.26 sgg.
- 5 Idem-
- 6 G. Passatelli, Macario Crisocefalo (1300-1382). L'omelia sulla festa dell'Ortodossia e la Basilica di S. Giovanni di Filadelfia (OR. CHR. AN., 210), Roma 1980.
- 7 G. Palamas, Atto e luce divina Scritti filosofici e teologici, Milano 2003, p. 435
- 8 Ivi, p. 453
- 9 Ibidem
- 10 Macario (Simeone Metafraste), De libertate mentis 24, P.G. 34, 957 B.
- 11 G. Palamas, op. cit., pg. 447
- 12 Simeone il Nuovo Teologo, La visione della luce, Padova 1992, pp, 56 e sgg.
- 13 Ivi, p. 58
- 14 Per un maggiore approfondimento del pensiero dell'Oriente cristiano rimandiamo all'opera di T.Spidlik, La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano, Roma 2002
- 15 M. Laporte, Introduction a Guigues, Les Méditations, Paris 1983, p.58
- 16 Per questa parte su Guigo si rinvia al libro di G. Gioia, La contemplazione della verità, Cinisello Balsamo (Mi) 1999.
- 17 Hubertus R. Drobner, PATROLOGIA, Casale Monferrato (Al) 1998, pp. 681 e sgg
- 18 P. Pifano, Sulla Bellezza, Napoli 1983, p. 51
- 19 P. Pifano, La luce di Giobbe tra Teologia e Dramma, Treviso 1994, p.70; sul tema del Volto rinviamo al libro di J. Ratzinger, In cammino verso Gesù Cristo, Cinisello Balsamo (Mi) 2004.
- 20 S. Agostino, La Bellezza, Roma 1995, p. 17
- 21 T. Spidlik, op. cit., p. 384
- 22 C. Yannaràs, Heidegger e Dionigi Aeropagita, assenza e ignoranza di Dio, Roma 1995, p.115