

RIFLESSIONI SULLA TEOLOGIA DELL'ICONA

*Ciclo di tre incontri
tenutisi nell'ambito delle attività
della scuola di Iconografia San Luca
nell'anno 2009.*

Annarosa Ambrosi

Sommario

<i>Primo incontro: collegamenti con il pensiero antico non cristiano.</i>	<i>2</i>
<i>Secondo incontro: il pensiero cristiano.</i>	<i>10</i>

Obiettivo del presente ciclo di tre incontri: individuare i fondamenti teorici dell'efficacia dell'icona nel trasmettere il sacro, sia nel passato come ai nostri giorni.

In particolare individuare quei riferimenti teorici cui fa riferimento la definizione del Concilio Niceno II (878) secondo cui "le cose rinviano l'una all'altra in ciò che raffigurano come in ciò che senza ambiguità esse significano" (da: MENOZZI, *La Chiesa e le immagini*, ed. s. Paolo 1995, p.102).

Posizione del problema

Come si sa, fin dall'inizio i cristiani hanno fatto uso di immagini (figure come la colomba, il pesce, l'ancora, la nave, scene bibliche o particolari), testimonianti in genere la speranza di salvezza dei credenti.

Però, di fronte alla domanda se rappresentare o meno il volto di Gesù, avranno dovuto sicuramente fare i conti con il primo comandamento (Es.20,4 e Dt. 4,15-18), dato che Egli si qualificava come Figlio di Dio.

Nella Chiesa dei primi secoli abbiamo varie posizioni:

- forte corrente iconoclasta (Eusebio di Cesarea e Concilio di Elvira),
- favorevoli a un uso didattico delle immagini (analfabeti, non necessariamente in senso culturale, ma come deboli di spirito – valore anagogico, unitamente alla Scrittura, cui comunque sono inferiori (Ipazio vescovo di Efeso, Gregorio Magno papa),
- favorevoli, con valutazione positiva del ruolo delle immagini, sulla base del parallelo parola-immagine, tra cui Giovanni Damasceno, Massimo il Confessore: riconducibili a un filone di pensiero mistico-platonico,
- Teodoro Studita monaco, patriarchi Niceforo e Fozio: filone aristotelico;
- concilio di Nicea II.

Nascita di una teologia dell'icona con aspetti di continuità rispetto alle correnti mistiche.

Dal VI secolo si va verso lo sviluppo di una teoria dell'immagine in continuità con le filosofie di tipo mistico-contemplativo. Ciò opererà la trasformazione dell'immagine di culto in **icona**, e ciò avverrà quando si affermerà che *il Prototipo rappresentato è in qualche modo presente nella sua immagine*, che diventa **icona** in quanto **partecipa** della realtà del rappresentato.

All'origine di queste riflessioni stava probabilmente la recezione cristiana della dottrina neoplatonica di Dionigi l'areopagita, secondo la quale Dio si riflette in una armonica discesa gerarchica, dalla dimensione trascendente a quella immanente, attraverso una serie di gradi che compongono la struttura dell'universo. La contemplazione dell'immagine, che è un riflesso di Dio, consente all'uomo di ripercorrere la gerarchia in senso ascendente, giungendo dal piano materiale a quello spirituale. L'immagine, come depositaria della presenza del divino, si avvia pertanto ad assumere, nella Chiesa delle origini, una funzione liturgica e sacramentale.

Il passaggio teorico da immagine a icona richiede la comprensione del concetto di *simbolo*, formulato fin dall'antichità, sulla base di una consuetudine con valore concreto, prima che teorico.

Se ne trova un utilizzo nel *Simposio* di Platone (191d), dove si attribuisce a uno dei protagonisti del dialogo la seguente frase: "Ognuno di noi è dunque la metà (*symbolon*) di un umano resecato a mezzo ...". Egli si rifà alla consuetudine di usare come segno di riconoscimento una delle due parti della tessera spezzata: l'autenticità era provata dal perfetto combaciare delle parti.

Ricordiamo che per Platone la realtà è una copia del mondo ideale, gli assomiglia, partecipa di esso, nella realtà il mondo trascendente si manifesta, quantunque in maniera sbiadita e soggetta al mutamento.

Nell'ambito del platonismo si sviluppa perciò una concezione simbolica della realtà: esiste un mondo visibile che è simbolo di quello invisibile, il quale può essere conosciuto se si ammette tra i due un rapporto di analogia o corrispondenza, rapporto non convenzionale, ma ontologico, sostanziale.

In virtù di tale legame, il simbolo possiede un potere interno di rappresentazione.

Vi possono essere altri tipi di legami (*mimesi*, *metessi*, *parusia*), tra cui quello di somiglianza, che, però, è più debole, e destinato ad affievolirsi, di mano in mano che ci si allontana dall'elemento trascendente. Questo ambito di pensiero è terreno favorevole a una concezione "forte" (= che attribuisce grande efficacia nella comunicazione col mondo trascendente) nella teologia dell'icona.

Invece nella teologia dell'icona che matura all'interno della tradizione aristotelica (Teodoro, Niceforo, Fozio – IX sec.) l'immagine **non partecipa** sostanzialmente, ontologicamente della realtà divina: rappresentante e rappresentato rimangono due realtà diverse, ma, per omonimia, si riferiscono alla stessa persona. L'omonimia non è un legame forte e si presta all'equivocità (una parola = tanti significati). Secondo questa concezione la venerazione passa dall'immagine materiale alla divinità per omonimia non equivoca.

Ma torniamo al pensiero simbolico. Poiché esso teorizza la possibilità di trasmettere contenuti di verità tramite immagini sensibili, facendo corrispondere ad esse idee o realtà invisibili, può far leva anche sull'immaginazione, e la fantasia, accendendo l'emozione e il sentimento. In tal senso il contenuto invisibile potrà

penetrare sia nelle menti più elevate e inclini alla contemplazione, che negli animi e nelle menti meno portate all'esercizio della ragione e del logos (Pseudo Longino, *Sul sublime*).

Quando tra le due tessere *non c'è* un forte legame ontologico di corrispondenza, ma più debole, come quello di somiglianza o omonimia, si ha l'*allegoria*. Il suo significato è: *rimandare ad altro*.

A differenza del simbolo (che è univoco), dunque, quest'ultima può essere equivoca, e la somiglianza può risultare confusa, offuscata. Avvertito questo pericolo, lo stesso Platone e naturalmente i principali filosofi greci, avevano bensì riconosciuto un certo valore di verità allo stesso pensiero simbolico (e comunque un fascino in tutti i tipi di mente), ma preferirono ad esso la fatica del *logos*, del pensiero dotato di ragione, più efficace, se non nella comprensione, sicuramente nella comunicazione veritiera.

Nell'individuare coloro che attribuiscono al mito valore di verità, Platone si riferiva alle concezioni religiose misteriche dell'antichità. Soprattutto *orfiche*. Uno scritto che ci documenta questo legame è un papiro antichissimo, scoperto negli anni '60, il più antico trovato in Grecia, risalente al 340-320 a.C., ma contenente un testo più antico (papiro di Derveni), che è il commento allegorico a un poema orfico, in cui si riconosce valore di segno (enigma) alla poesia. Vi si dice che il divino Orfeo comunica agli uomini tramite enigmi, non perché li voglia ingannare, bensì perché deve dire cose importanti, che i non iniziati non possano comprendere.

Platone era più vicino alle concezioni *pitagoriche*, le quali privilegiavano, come forma di razionalità, quella matematica. Secondo scrittori antichi "Pitagora parlava per simboli".

Il fatto di non escludere valore di verità al pensiero simbolico fa avvicinare tra loro queste tre correnti del pensiero antico (platonismo, orfismo, pitagorismo), tale tipo di pensiero infatti si basa su alcuni *presupposti* loro comuni, innanzitutto:

- la concezione della filosofia come un'ascesa mistica, un viaggio verso la conoscenza della verità trascendente, attraverso un'etica di purificazione, che ha anche un ruolo salvifico (cioè guida verso la felicità, il bene),
- un dualismo corpo-spirito fortemente sbilanciato a vantaggio di quest'ultimo, considerato migliore
- l'univocità dell'essere (l'essere si può anche dire in molti sensi, ma esisterà un genere unico che tutti accomuna, ad es. l'idea dell'Uno, del Bene, di Dio). Se noi comprendiamo che il *vero problema della filosofia antica (e della filosofia tout-court)* è *quello del rapporto uno-molteplice*, vediamo che questo filone lo risolve in senso assolutizzante nei confronti dell'unità.
- Esiste uno stretto legame tra essere-pensiero-linguaggio (questo, tra l'altro, fonderà la possibilità per la Parola di ricevere la rivelazione dell'essere, attraverso la mediazione del Logos). Il linguaggio non è convenzionale, ma il nome e la sua etimologia, sono strettamente legati all'essenza (da ciò, ad es.

conseguirà che dai Nomi Divini si può risalire per accedere alla conoscenza della divinità – Dionigi l'areopagita)

Questi aspetti ci fanno capire che la nostra corrente di pensiero fu subito guardata con interesse e venne privilegiato da parte delle religioni monoteiste (ebraismo, cristianesimo), nei loro primi tentativi di presentarsi in forma filosofica.

Un rischio, per una visione univocista, era quello di accentuare a tal punto la continuità tra i due mondi, fino a risolverli totalmente l'uno nell'altro. E' quello che avviene nell'antichità con il pensiero *stoico*, che pur mantenendo una forte carica etica e una forte tensione speculativa, è caratterizzato da un totale materialismo. A noi, comunque, interessa perché è forse al suo interno che nasce una consapevole filosofia del simbolo, quantunque fondata sull'immanenza e sulla sensazione.

Per gli stoici (Crisippo) i concetti, pur nascendo dalla sensazione (che ha valore di verità a livello individuale o particolare), hanno anche comune valore universale, perché il sapere dell'uomo è cumulativo e collettivo (ad es. i poeti greci gli apparvero come collettori e artefici di un sapere comune, in quanto **veicoli** di quel *logos* o principio attivo che tutto accomuna e compenetra, conferendo ordine e armonia al principio passivo, cioè la materia).

Per gli stoici l'etimologia dei nomi riporta all'origine dei concetti, tanto che Crisippo attribuiva alle etimologie valore di prova scientifica.

Gli stoici applicarono ai testi dei poeti antichi l'interpretazione di tipo allegorico (v. sopra). Chiaramente il loro monismo non avrebbe consentito l'interpretazione simbolica: il simbolo non avrebbe rimandato a nessun'altra realtà: l'universale è il concetto presente esclusivamente nella mente umana). Teorizzarono valore di verità dei miti, e i referti dell'allegoresi erano equiparabili alla scienza, in nome dell'unicità della verità, e data la equipollente validità dei due metodi.

Questa loro posizione va di pari passo con quella secondo cui *più un autore è antico più è vicino alla fonte della verità*, quasi che il *logos* fosse più puro all'inizio della storia umana, e che in seguito la visione della verità si fosse come offuscata. Perciò l'interpretazione doveva tener conto delle deformazioni subite nel tempo (da ciò l'equivocità dell'allegoria).

Essi individuarono vari tipi di esegesi: fisica (es. gli dèi sono forze naturali), etica (gli dèi sono forze morali), storica (un fatto storico realmente avvenuto fu all'origine del mito).

In ambito stoico era privilegiata l'interpretazione fisica degli dèi olimpici: tutte le divinità sono manifestazioni parziali di un'unica divinità, che è fuoco e logos, causa e principio attivo immanente di tutta la realtà. Il filone della filosofia simbolica non è molto praticato, per questo gli autori sono considerati minori, e così pure le loro opere. Tra queste ricordiamo quelli recentemente pubblicati da Bompiani nella raccolta *Allegoristi dell'età classica, opere e frammenti*, e il manuale di L.A.Cornuto, *Compendio di teologia greca*. Sappiamo inoltre dell'esistenza di Cheremone

(tramandato da Porfirio) secondo il quale gli antichi sacerdoti egiziani erano filosofi, depositari di un'originaria sapienza, e che egli, con la sua interpretazione allegorica della loro teologia si proponeva di mostrare le verità filosofiche soggiacenti ai miti. D'altronde il suo contemporaneo, l'evangelista Luca, negli Atti degli Apostoli (7,22) riporta, per bocca del diacono Stefano, la tesi che Mosè fosse stato istruito nella sapienza dagli Egizi.

E con ciò arriviamo al personaggio che a noi interessa maggiormente, perché comprese, fece propria e applicò l'interpretazione allegorica, traghettandola dal mondo della cultura pagana a quella religiosa ebraica: Filone di Alessandria, dotto ebreo della diaspora, vissuto ad Alessandria d'Egitto a cavallo dell'era cristiana.

Filone, formato alla cultura greca, affascinato dalle potenzialità della filosofia simbolica in campo esegetico, la applica alla Torà ebraica (Pentateuco), interpretandone in questa chiave il testo, e di fatto avviando sistematicamente (sebbene, sembra, non per primo), la lettura allegorica, presto imitato dai dotti cristiani di Alessandria (Clemente e Origene), quindi dai Grandi Padri della Chiesa d'Oriente e d'Occidente (Gregorio di Nissa, Basilio, Girolamo, Ambrogio, Agostino ...).

Il suo obiettivo era rintracciare nella Scrittura una verità di tipo filosofico, che infatti riuscirà a mettere a fuoco e che sarà chiamata "filosofia mosaica", dato che il Pentateuco si riteneva tutto opera di Mosè.

Aderendo però egli a una visione filosofica e religiosa dualista e non monista (come gli stoici), di fatto la sua interpretazione "allegorica" si potrebbe considerare piuttosto una interpretazione di tipo "simbolico".

Se andiamo a considerare i contenuti della sua filosofia troveremo elementi tratti proprio da ambito platonico, pitagorico, orfico e stoico, e in particolare molti degli aspetti sopra elencati, mirabilmente rivisitati, sintetizzati e armonizzati con il contenuto biblico. Ad esempio utilizzerà le idee platoniche, ma in lui diventeranno i pensieri di Dio, o meglio i pensieri del *logos* divino, che prima di realizzare la creazione, ne produrrà il progetto archetipico ideale (il mondo intelleggibile): e questo corrisponderà all'attività di Dio nei primi sei giorni della creazione. Inoltre in ciò troviamo un avvicinamento dell'opera creatrice divina a quanto operato dal Demiurgo platonico nel mito verosimile del *Timeo*, con sostanziali adattamenti in senso veramente creazionistico, cioè *ex nihilo*.

Per quanto concerne lo stoicismo, lo svuota del materialismo, e rilegge in chiave trascendentalistica ad es. la figura del *logos* (anche il ruolo di mediatore attribuito da lui al *logos* fornirà strumento filosofico per una prossima concettualizzazione del ruolo di Gesù Cristo).

Dal pitagorismo sfrutta l'interpretazione simbolica dei numeri, dell'orfismo riprende la necessità di una iniziazione e purificazione.

Nell'interpretare l'espressione "facciamo l'uomo", ravvisa la presenza di collaboratori divini alla creazione o intermediari, fraponendo tra Dio e la realtà

creata una serie di potenze intermedie, di cui la prima è, come abbiamo visto, il *logos*, e le altre sono progressivamente digradanti, addirittura causa delle imperfezioni nel risultato finale. Questo discorso a noi interessa perché, le varie potenze sono tra di loro in rapporto “iconografico” ciascuna *a immagine* di quella superiore (FILONE, *L’erede delle cose divine, XLVIII*, in *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, Rusconi 1994, p. 830), e, rispetto a questa, l’inferiore ne è un’*impronta*, che, a sua volta si trasmette, benché più sbiadita.

Sembra che non ci sia una trattazione sistematica sulla *differenza tra simbolo e allegoria*, ma Filone teorizza una contestuale separazione, ma anche di sintonia e corrispondenza tra i due mondi, ad esempio quando (FILONE in *op. cit.* p.743) descrive i contenuti delle leggi “simboli esprimibili di realtà inesprimibili”, e “simboli visibili di realtà invisibili”.

Inoltre:

Filone elenca i vari tipi di esegesi, distinguendo quella *letterale* (che non disprezza, e che egli stesso dichiara di seguire nell’interpretazione dei primi sei giorni della creazione) da quella *allegorica*, paragonando l’insieme a un essere vivente, di cui il corpo è la lettera e l’anima lo spirito invisibile riposto nelle parole (in *op. cit.* pp. LIII-LIV).

Purtroppo però, quando si tratta di classificare i vari tipi di allegoria, Filone un po’ si perde: dapprima segue la bipartizione classica greca in due tipi:

- fisica
- etica

ma in essa vengono successivamente introdotte varie articolazioni, che gli studiosi di Filone cercano di capire.

In particolare mi sembra interessante quanto mette in luce J. Danielou, che distingue tre piani dell’allegoresi:

- cosmologico (macrocosmo)
- antropologico (microcosmo)
- mistico (trascendente)

unificati da un presupposto di continuità tra i tre ambiti: il passaggio tra i vari piani avviene grazie alle corrispondenze sussistenti tra questi, e cioè proprio per il fatto che il mondo fisico è appunto simbolo di quello invisibile, e che l’uomo è un microcosmo in cui i due convergono, si unificano, proprio come le due tessere del *symbolon*.

Per concludere su Filone:

- Dio è unico e si manifesta nelle sue molteplici potenze, che naturalmente si affievoliscono di mano in mano che si allontanano da Lui.

- Ogni elemento è in sinergia reciproca con il tutto.
- L'essenza di Dio è trascendente, la sua potenza immanente.
- Dio, pur essendo invisibile ad ogni essere materiale, è tuttavia visibile nelle sue opere.

Secondo un interprete (Landner, citato da Byckov, *L'estetica bizantina*, Congedo editore 1983) Filone fu il primo ad avvicinare il concetto di immagine (*eikon*) all'idea platonica, contribuendo così a dare una impostazione nuova ai problemi del simbolo e dell'immagine, che verranno ripresi nel mondo cristiano.

Se pensiamo che l'indice valutativo di un'immagine è la *bellezza*, comprendiamo quanto questa sia importante nel farci ripercorrere la scala che ascende dal fisico al metafisico.

A sottolinearne il ruolo fu un altro grande, il più grande e ultimo filosofo platonico dell'antichità, Plotino (205-270). Il suo pensiero, altamente speculativo, rappresentò il vertice e la sistematizzazione della concezione mistica (nei rapporti uno-molteplice).

Per lui la virtù consiste nell'essere simili a Dio, somiglianza che si raggiunge con la fuga da questo mondo, tramite la purificazione, separando cioè l'anima dal corpo (l'anima è cattiva finché è mescolata al corpo).

Per lui la bellezza ha proprio lo scopo di elevare dal mondo sensibile al piano trascendente, sempre in virtù del rapporto di analogia partecipativa che lega i vari piani dell'essere.

Anzi, si sofferma ad analizzare i vari tipi di analogia, identificandola con la proporzione matematica, e tra i vari tipi di proporzione sceglie quella geometrica, in cui la somma degli estremi è uguale alla somma dei medi.

Nell'ambito del platonismo, la sua teoria della bellezza e il ruolo positivo dell'immagine lo distanzierà da Platone, per cui l'arte, essendo copia di copia, non può che allontanare dal mondo trascendente della realtà archetipica.

Anche le sue concezioni, rese concilianti con le verità della fede cristiana, ispireranno gli artisti e indicheranno la via da seguire, non solo nel primo millennio cristiano, ma saranno sue le "idee nuove" che faranno produrre le creazioni più sublimi dell'arte rinascimentale.

Un altro importante autore pagano, ma anello di congiunzione con la teologia cristiana è Proclo, neoplatonico post-plotiniano. Nella sua *Teologia platonica* sostiene che alla verità e a Dio non si giunge solo mediante la filosofia e il ragionamento, ma anche attraverso il mito, la bellezza e la fede, che sono in grado di guidarci verso un'unione mistica con l'Assoluto. In particolare pensa che questo avvenga attraverso la comprensione dei simboli divini contenuti nell'anima, dirigendosi così nella direzione dell'approfondimento della teologia simbolica.

Nella sua visione univocista, tutti gli enti procedono dall'Uno tramite somiglianza. Il tutto appare governato unitariamente, e organicamente collegato in ogni sua parte, tramite divinità intermedie che derivano da quelle superiori, caratterizzate da un sempre maggior grado di astrattezza e unità, come in una catena, in cui i singoli anelli dipendono da quelli che precedono e collegano quelli che seguono. Quanto scrive sui Nomi Divini (PROCLO, *Teologia platonica*, ed. Bompiani, p. 181) ci introduce a Dionigi Areopagita, autore cristiano cui abbiamo accennato all'inizio, e da cui riprenderemo la prossima volta.

Secondo incontro: il pensiero cristiano.

Il Cristianesimo si confronta con le categorie filosofiche e con la cultura tardo-antica.

E' evidente la possibilità di collegamento con la filosofia platonica, per i seguenti aspetti generali:

- dualismo tra i due mondi (visibile, invisibile, a vantaggio di quello invisibile perché più perfetto)
- da un principio unitario trascendente ha avuto origine la realtà che si vede
- necessità di un percorso di ascesi purificatoria per accedervi
- necessità di una mediazione
- gradualità dei passaggi sia discendenti che ascendenti.

Molti sono i contesti scritturistici che legittimano questo avvicinamento. Ad es. il prologo del vangelo di Giovanni, ma anche le prime riflessioni teoriche fornite dalle Lettere di S. Paolo e dalle Lettere cattoliche (“ogni grazia eccellente e ogni dono perfetto discende dall’alto, dal Padre delle luci” Gc. 1,17, “tutto esiste da Lui e per Lui” Rm. 11,36; Gesù è luce del Padre, “che illumina ogni uomo che viene in questo mondo” Gv. 1, 1-9), 2Cor. 3 (tutto, ma in particolare il v. 18: “E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l’azione dello Spirito del Signore”).

Dalle prime riflessioni patristiche, sempre supportate dalla Scrittura, si evidenziano altri collegamenti,

- Cristo è il nuovo Adamo, l’uomo archetipico, così come uscito dal pensiero di Dio: Logos del Padre (cfr. *logos* di Filone, nel primo incontro) 1Co. 15, 45-50, Rom. 5,12.
- Nelle sue due nature si sono congiunti il mondo celeste e quello terrestre (cfr. *symbolon*, nel primo incontro),
- L’incarnazione rende visibile il volto invisibile di Dio (“Cristo è immagine del Dio invisibile” Col. 1, 15)
- e con la sua Incarnazione viene restituita al mondo la bellezza della creazione, secondo il progetto originario di Dio.
- Se Dio è diventato uomo, l’uomo può diventare Dio, magari non per natura ma solamente per grazia (“è in Lui che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità, e voi partecipate della pienezza di Lui, che è il capo di ogni principato e di ogni potenza” Col. 2, 9-10; “vi siete svestiti dell’uomo vecchio con la sue azioni, e avete rivestito il nuovo, che si rinnova per una piena conoscenza, ad immagine di colui che lo ha creato” Col. 3, 9-10).

Tra i due mondi, il primato ontologico spetta a quello invisibile, se non altro perché “dall’invisibile ha preso origine ciò che si vede” Eb. 11, 3 e Gv. 6, 63: “lo spirito dà vita, la carne non giova a nulla”.

Dopo la conclusione della vicenda terrena di Cristo, con il ritorno di Gesù al Padre, la linea di confine tra i due mondi, data dalla visibilità, si ripresenta ad oscurarne il collegamento, c'è bisogno di un raccordo, di una saldatura, perché sia possibile continuare a trasmettere, anche dopo la conclusione della vicenda terrena di Cristo la *conoscenza della verità e la grazia divina che concede la salvezza*. Ecco il ruolo della Scrittura e della Chiesa.

Quanto alla verità, Dio la comunica all'uomo tramite la Rivelazione, la sua Parola, la Sacra Scrittura. Qui i contenuti di verità sono presenti in maniera così estremamente ricca e abbondante da richiedere la necessità di criteri interpretativi (sui quali, da subito ad oggi la Chiesa continua a vigilare). La Rivelazione infatti non ci svela la Verità nuda, ma "*in aenigmate*" (I Cor. 13, 12), cioè attraverso segni, simboli, miti, linguaggi diversi che hanno bisogno di essere decodificati. Ecco dunque aperta la discussione ermeneutica, sul valore cioè da dare a questi segni.

I criteri per la lettura e l'interpretazione cristiana della Scrittura si trovano nella Scrittura stessa, lo stesso Gesù li spiega (ai discepoli di Emmaus Lc. 24, 25-27) e applica a se stesso i simboli dell'AT (vedi anche Giovanni 5, 46, 6, 30-33 e 58, 8, 25ss. e 58, 12, 31-36, 13, 19-20...), Gal. 4, 24.

Riprendendo l'esegesi di Filone, che applicava alla Sacra scrittura l'interpretazione allegorica che gli antichi facevano sui testi classici, la scuola cristiana di Alessandria d'Egitto, in particolare con Origene, esplicita questi criteri, che saranno sostanzialmente seguiti dai padri della Chiesa d'Oriente e d'Occidente. Si fondano sul seguente parallelismo (*De Principiis*, IV, 2, 4): "come l'uomo è formato da corpo, anima e spirito, lo stesso dobbiamo pensare delle scrittura". Troveremo perciò.

- un senso storico- letterale, corrispondente all'uomo in quanto carnale
- un senso morale-didascalico, corrispondente al livello dell'anima, e infine
- un senso più profondo, spirituale, mistico, che ci porta a sollevare il velo della scrittura dato appunto dai simboli di cui essa si serve (II Cor. 3, 14).

Ecco l'importanza del possesso del linguaggio simbolico, dell'entrare in una mentalità simbolica: il contenuto visibile del simbolo rimanda a una realtà invisibile, precedente e più originaria, la verità invisibile, *nascosta* alla massa e svelata ai sapienti, che per il cristianesimo poi possono ben coincidere con i semplici.

Ma questa visione mistico-speculativa non sempre si accorda con gli stessi criteri ermeneutici forniti dalla Scrittura (la Scrittura supera ogni filosofia, e d'altronde ogni filosofia può offrire strumenti per una teologia biblica): i limiti sono stati evidenziati dalla scuola teologica di Antiochia, i quali preferivano al termine simbolo quello di *tipo* (*Eb. 11, 19*). L'approccio ermeneutico antiocheno è definito "escatologico", perché la perfezione della realtà cui allude il simbolo, non si ha prima, ma dopo il simbolo stesso. Questo è aristotelismo perché secondo il finalismo aristotelico l'atto (= piena realizzazione della realtà) è successivo alla potenza (= possibilità non sviluppata).

Es:

- Col. 2, 17: queste cose (descritte nell'AT) sono "ombra di quelle future, ma la realtà è Cristo".
- Eb. 10, 1: la Legge possiede soltanto un'ombra dei beni futuri, e non la realtà stessa delle cose
- Abele è tipo di Cristo, così Giuseppe, ecc. La manna del deserto prefigura (imperfettamente) l'Eucaristia (Crisostomo).
- Fede = pedagogo (Gal. 3, 24).

Questi segni sono destinati a essere soppiantati dalla vera realtà, che perciò viene *dopo* di essi, e non prima. Non hanno un forte valore rivelativo proprio, ma si rendono comprensibili solo dopo che la loro pienezza si è realizzata.

Naturalmente il filone precedente non ignora tali frasi bibliche, ma le giustifica con un altro riferimento biblico: il valore simbolico del tempo, dei sacrifici e della legge antica, richiamati dalla *Lettera agli Ebrei*, stavano nel fatto che Mosè, che tal legge aveva data, aveva visto sul Sinai il loro archetipo eterno. Se la loro realizzazione è Cristo, nei vari aspetti della sua opera redentrice, *ebbene Mosè doveva avere visto il Cristo stesso* (Es. 25, 8-40, anche At.7, 44, e *Vita di Mosè* di Gregorio di Nissa). Anche per questo Mosè diventa il più importante dei profeti: egli, sul Monte, aveva conosciuto Tutto, ma non lo poteva comunicare, tanto meno poteva dare Lui la salvezza: ha però scritto la Torà, in cui, in prefigurazione, c'è tutto.

Noi approfondiamo la visione "platonica" perché sarà poi quella privilegiata dalla teologia dell'icona di s. Giovanni Damasceno e quindi anche dal Concilio Niceno II (che però non ignorano né escludono totalmente l'approccio aristotelico-antiocheno).

Nel cammino verso l'esplicitazione della teologia dell'icona cristiana, una tappa importante sono gli scritti di Dionigi Areopagita.

Egli parte da alcuni presupposti scritturistici che orientano in senso platonico ("dalla creazione del mondo in poi le perfezioni invisibili di Dio (bontà, bellezza) possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute" Rm. 1, 20, e ricostruisce la gerarchia che da "Padre delle luci"(Gc. 1, 17) giunge alla più infima delle creature, secondo un rapporto di immagine-impronta. Grazie alla partecipazione, tutto il creato può darci qualche informazione sul mondo celeste perché "le cose visibili sono immagini che manifestano le cose invisibili"(DIONIGI, *Tutte le opere*, Ep. X, Rusconi 1981 p. 460).

Il simbolo evidenzia il legame di parentela tra le cose visibili e quelle invisibili, partecipando alle stesse caratteristiche ontologiche della realtà invisibile e trascendente cui esso rimanda. Afferma Dionigi: "la stessa macchina del mondo sensibile è come un velo gettato sulle proprietà invisibili di Dio" (*Id.*, Ep. IX, p.454). E qui vediamo la metafora del velo, applicata da s. Paolo nella Scrittura (2Cor. 3,14ss), ampliata fino a comprendere tutta la realtà sensibile.

Afferma ancora Dionigi: “alla nostra intelligenza non è dato innalzarsi sino alla contemplazione immateriale delle gerarchie celesti, se non mediante la guida materiale che le è propria, supponendo le bellezze visibili come raffigurazione di quelle invisibili, le fragranze sensibili come impronte delle diffusioni spirituali, le lampade materiali come immagine della luce spirituale, le ampie dottrine sacre come pienezza della contemplazione spirituale, i gradi degli ornamenti terreni come accenni all’armonia e all’ordine divino ... in breve, tutto quanto concerne le essenze celesti è, in maniera super-degna, trasmesso nei simboli (CH I, 3, 121c – 124a, p.79).

ma con questa distinzione:

- simboli simili
- simboli dissimili.

I primi vengono utilizzati per evidenziare caratteristiche comuni, es. il fuoco, con la divinità (luce, calore, vita, ecc), ma siccome, nella scala gerarchica il fuoco è molto lontano rispetto a Dio, la parentela è affievolita, risulta poco efficace. Per essere efficace l’analogia dovrebbe essere in negativo: *Dio non è luce, calore, vita, ecc.*, nel senso che non c’è confronto tra queste immagini simili e il loro corrispondente nella realtà divina (linguaggio apofatico).

Ecco che subentrano i secondi: se è abbastanza appropriato dire che Dio è luce, ed è molto più appropriato il negarlo, potremo parlare di Tenebra divina, o, come nella Trasfigurazione, di nube oscura. (v. anche “verme”). Questo tipo di linguaggio (apofatico), proprio dei simboli dissimili, è più adatto a introdurci nel mistero di Dio.

E’ comunque la Scrittura stessa che usa il simbolismo delle realtà naturali. Ad esempio, commentando la visione di Ezechiele, afferma: “Se poi la Sacra Scrittura applica alle sostanze celesti la forma dell’eletto, delle pietre dai molti colori, è perché l’eletto, in quanto avente la forma dell’oro e dell’argento, designa lo splendore incorruttibile, inconsumabile, indiminuibile, immacolato, come avviene nell’oro, e la chiarezza lucente e brillante e celeste come è nell’argento ... invece gli aspetti dei diversi colori delle pietre bisogna credere che significhino: quelle bianche lo splendore della luce, quelle rosse il fuoco, quelle gialle l’oro, quelle verdi la giovinezza e la forza” (CH XV, 7, 336c p.132).

Lo svelamento del simbolo a volte non è immediato: occorre una speciale illuminazione che svolge il ruolo di sollevare il velo: la realtà contemplata non può più, però, poi essere negata, non solo, ma il contenuto svelato è altrimenti inesplicabile. Afferma sempre Dionigi: “Se qualcuno potesse vedere le armonie nascoste nell’interno delle cose, troverebbe che tutto è mistico e divino, e riempito di molta luce divina” (Ep. IX, p. 542).

Il tentativo di esplicitare queste armonie nascoste è, per esempio quello che si fa nella nostra pittura iconografica quando si cerca la struttura geometrica, cercando di ricondurla alla sobrietà essenziale dei segni e delle linee: essenziali, ma dal concentrato senso simbolico (verticale-orizzontale, cerchio, centro, rapporti che poi

restano invisibili, ecc.). La controprova si può avere confrontando una composizione che ne tiene conto con una che non ne tiene, ad es. nel volto di Cristo.

Lo stesso materiale usato, attinto direttamente e senza sofisticazioni dal mondo della natura, ne esplicita in pieno le potenzialità rivelative: è resa cioè trasparente l'oggettività simbolica della natura, è evidenziato il legame ontologico di parentele tra le cose visibili e quelle invisibili.

Il linguaggio simbolico dell'immagine supera la forza di quello discorsivo, e ci introduce anche, misticamente, nell'intuizione di verità logicamente contraddittorie (es. il mistero trinitario con la Trinità di Rublev).

Non solo, ma coinvolgendo, grazie allo splendore della bellezza, che è il criterio valutativo dell'immagine, oltre l'ambito intellettuale, anche quello emotivo-psichico e quello sensibile, si può dire che è in grado di adempiere una funzione anagogica, cioè avviare il cosiddetto cammino di ritorno all'Uno, dal piano visibile rende possibile risalire a quello invisibile, da un'esperienza sensibile a una spirituale, attraverso i sensi purificati: è resa possibile l' "esperienza di Dio". Si tratta di una esperienza mistica, unitiva, che lascia come conseguenza nell'uomo (a mo' di fuoco che rende incandescente il metallo e lo purifica) la possibilità di essere investito di grazia divina e quindi di salvezza. Mentre la storicità dell'Incarnazione rende possibile la salvezza in generale, per tutti gli uomini, la via mistico-esperienza dentro la Chiesa rende reale la salvezza per ogni singolo individuo.

S. Giovanni Damasceno, in *La difesa delle immagini sacre* fa proprio i presupposti di questa visione filosofica, ed è anche facile capire perché. Essa è più "forte", dà maggiore certezza teorico- pratica e sostegno.

Dopo aver precisato i motivi per cui è possibile fare immagini, infrangendo il divieto veterotestamentario dice: "io non raffiguro la divinità invisibile, ma la carne di Dio che è stata vista". Egli evidenzia la necessità, nell'interpretazione delle Scritture, di "ricercare lo spirito che è ricoperto sotto la lettera" (p.34), elenca e presenta i vari tipi di immagini, come segue:

- precisa che "l'immagine è una copia che riproduce un modello originale, avendo contemporaneamente anche qualche differenza. ... E così l'immagine del Dio invisibile è il Figlio, che reca in sé interamente il Padre, avendo in tutto identità con lui, e differendo soltanto per l'essere causato"
- in Dio vi sono anche immagini e modelli archetipici (forme) di cose che sono destinate a essere, dette "predeterminazioni" dal santo Dionigi
- vi sono anche immagini delle cose invisibili, cui giungiamo tramite purificazione di immagini sensibili, dato che "dalla creazione del mondo in poi, le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto nelle cose da lui compiute"
- vi sono poi le immagini destinate a scomparire dopo che è apparsa la verità da loro prefigurata (es. l'arca = Maria, il serpente = Cristo, ecc.) (impostazione aristotelizzante)

- infine immagini-ricordo di ciò che è passato, e possono essere sia scritte che visibili

Già da questo elenco possiamo capire:

che c'è un ordine di importanza tra i vari tipi di immagini a seconda della maggiore identità e minore differenza rispetto alla fonte

che viene privilegiata la visione platonica, secondo cui l'immagine è anche il criterio dell'ordine (nel rapporto gerarchico i gradi sono tra di loro in rapporto di *eikon*)

che anche nelle immagini dipinte c'è traccia della realtà rappresentata, per il motivo della presenza dell'identico, oltre a quella del diverso .

Parla poi della venerazione: nell'immagine ("l'onore dell'immagine passa al prototipo" Basilio) non si venera certo la materia, ma la materia non è spregevole, come ritenevano gli gnostici e i manichei, ma santificata, riportata alla bontà iniziale, a causa dell'Incarnazione.

Continua poi con la funzione delle immagini in ordine alla salvezza: grazie alla partecipazione delle divinità nel Cristo, non solo il cosmo manifesta la gloria di Dio, ma , per suo mezzo, "la natura, dall'infimo della terra si è innalzata al di sopra di ogni principio e si è assisa sul trono stesso di Dio".

Possiamo fare immagini di santi come di coloro che, per partecipazione al fuoco, sono diventati fuoco (non per natura ma per unione), sono diventati simili a lui, sono divinizzati, hanno seguito l'esempio di Cristo, ne hanno seguito le orme, e possiamo noi stessi imitarli.

Segue un elenco di luoghi scritturistici e patristici, presentati e commentati, che confermano la legittimità del culto delle immagini (qualche es. p. 70-71 ed. Città Nuova) tratte anche dal filone "aristotelico" (75 e 83), come pure da prassi devozionali, o perché sono temute dai demoni (84-85).

Per concludere:

- le argomentazioni di San Giovanni Damasceno saranno sostanzialmente riprese dal Concilio Niceno II,
- troveranno una certa resistenza in Occidente, all'epoca di Carlo Magno, per divergenze nella comprensione e interpretazione dei termini greci usati nelle formule dogmatiche, dando origine a un'arte sacra non ancorata questo tipo di impostazione teorica
- diventeranno patrimonio comune della Chiesa d'Oriente (anche tuttora) e, ad es., ispireranno il movimento esicasta, che, con Gregorio Palamas rinnoverà l'afflato mistico e spirituale della Chiesa cristiana d'Oriente (in polemica con quella d'Occidente, nel XIV secolo).

- In Occidente la validità della comune impostazione teorica è stata riconosciuta dalla lettera di Giovanni Paolo II “Duodecimum saeculum”, in occasione dell’anniversario del Niceno II (1987).
- Verranno riprese, attualizzate e riproposte (accompagnando la riscoperta anche artistica dell’icona antica), dalla filosofia religiosa russa tra Otto e Novecento, come si vedrà nel terzo incontro.

le riflessioni del terzo incontro verranno pubblicate in seguito