

RIFLESSIONI SULLA TEOLOGIA, SULL'ESTETICA E SULL'ERMENEUTICA DELL'ICONA

di Annarosa Ambrosi

Queste riflessioni nascono da un continuo confronto e passaggio dall'esecuzione dell'icona alla riflessione su di essa, e dalla riflessione sull'icona a quella sulla Sacra Scrittura, guidata, quanto al metodo, dalle indicazioni offerte dai primi teologi e pensatori cristiani, i Padri della Chiesa, confortata dal fatto che questo metodo è tuttora vivo nelle chiese cristiane d'Oriente.

La mia esperienza è inoltre di confronto con il modo di vivere l'icona da parte della Chiesa d'Oriente, in particolare quella ortodossa russa, che in questo momento sembra vivere un particolare momento di giovinezza spirituale.

Ritengo che la Verità contenuta nella Scrittura sia la stessa che viene "scritta" nell'icona, secondo l'espressione di Teodoro studita (VII-IX secolo), ripresa dalla Lettera dell'attuale Pontefice in occasione del XII centenario del Concilio di Nicea, che dice: "Ciò che da una parte è espresso dall'inchiostro e dalla carta, dall'altra, nell'icona, è espresso dai diversi colori e da altri materiali"(Duodecimum saeculum § 10). Penso che ciò sia valido non solo in riferimento alla forza didattica o illustrativa dell'icona, come se si trattasse di una semplificazione per gli illetterati (biblia pauperum), ma con la stessa carica semantica, con la molteplice ricchezza di significati di cui è dotata la Scrittura, con la differenza che, mentre la Parola è percepita col senso dell'udito, l'immagine è percepita dal senso della vista.

L'iconografo che voglia accingersi a una efficace trascrizione della Scrittura, dovrà affidarsi alle norme e canoni riconosciuti come efficaci dalla Tradizione, infatti, mentre per lui è impossibile penetrare tutti i significati della Scrittura, nonché possederne la grafia in un linguaggio simbolico oggettivo e universale, la cosa è invece possibile a livello di Tradizione ecclesiale. Egli inoltre dovrà essere dotato della perfetta padronanza dei mezzi tecnici ed espressivi.

Queste riflessioni sono state svolte condividendo l'approccio e la dottrina dei Padri della Chiesa.

Il quadro teologico all'interno del quale si muove il mondo dell'icona è di tipo verticale: esiste un mondo invisibile trascendente, totalmente spirituale, il mondo divino, ed esiste un mondo visibile o fisico, quello umano. Esiste inoltre un mondo inferiore, abitato da spiriti e forze cieche e irrazionali, potenzialmente malvagie, con i loro prigionieri. E ciò secondo una topografia teologica delineata, ad es. da s. Paolo (Fil 2, 10) quando dice "nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi in cielo, sulla terra e sotto terra". Questi livelli sono gerarchicamente ordinati e separati in maniera incommensurabile dalla barriera della visibilità.

La loro distanza e incomunicabilità è stata superata con la venuta storica di Gesù Cristo: con l'Incarnazione del Verbo si sono congiunte la natura umana e quella divina, il mondo celeste e quello terrestre, mentre, dopo la sua morte, quando è disceso agli inferi, ha recato anche ivi la salvezza.

"Cristo è risorto dai morti

e con la sua morte ha calpestato la morte

e ai morti ha dato la vita"

Così canta incessantemente la liturgia bizantina della Pasqua.

Non solo l'uomo è salvato, ma nel momento in cui il cielo si congiunge con la terra, 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.

L'incarnazione rende visibile il volto invisibile di Dio ("Cristo è immagine del Dio invisibile" Col. 1,15),): se Cristo è l'uomo perfetto, Cristo è il volto umano di Dio, quello dove si svela la perfetta immagine e somiglianza, sempre secondo il progetto originario della creazione.

Se Dio si è reso visibile, lo si può anche rappresentare, venendo meno il senso della proibizione sancita nell'AT e nell'islam, fondata appunto sulla invisibilità di Dio.

L'icona per eccellenza è quella del Cristo, mentre i santi sono coloro che, resi permeabili alla grazia divina, se ne sono lasciati impregnare e trasfigurare, diventando, essi pure, somigliantissimi.

L'icona è un oggetto dotato di forza salvifica perché vi si trova la presenza

partecipativa della realtà celeste rappresentata.

Come può avvenire questo?

L'estetica teologica dell'icona rimanda alla teologia mistica di Dionigi Areopagita. La comparsa in oriente del Corpus dionisianum ha dato infatti forte spinta propulsiva alla realizzazione dell'arte sacra cristiana dell'epoca di Giustiniano, fondandone metafisicamente la potenza, la forza e l'efficacia in riferimento ai contenuti di verità e di salvezza.

Egli innanzitutto sostiene la continuità tra i due mondi, quello visibile e quello invisibile ("tutti gli esseri partecipano alla sostanza e al principio degli esseri" De coelesti hierarchia 177c e ss.). Fra essi tuttavia c'è una linea di confine, data dalla visibilità, che necessita di un collegamento, di un raccordo, di una saldatura, perché possa verificarsi la trasmissione della verità (rendendo possibile la conoscenza) e la trasmissione della grazia divina (rendendo possibile la salvezza e la santificazione).

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 aver bisogno di interpretazione per non deviare pericolosamente. La Rivelazione infatti non ci svela la verità nuda, ma "in aenigmate" (ICor. 13,12), cioè attraverso segni, simboli, miti, linguaggi diversi, che hanno bisogno di essere decodificati. Secondo Dionigi l'enigma custodisce la ricchezza della verità nei testi scritturistici.

Il tentativo di dare nude definizioni e determinazioni alla verità avviene semmai attraverso le formule dogmatiche, le quali presentano sicuramente dei vantaggi, specie come sicuro riferimento rispetto alle possibili deviazioni, ma aprono complesse problematiche linguistiche, volte a stabilire l'univocità di ciascun termine e dei reciproci legami sintattici.

I criteri per la lettura e l'interpretazione cristiana della Sacra Scrittura furono forniti per la prima volta da Origene, sostanzialmente seguiti dai Padri della Chiesa, quindi, in occidente, nel Medioevo latino e attualmente solo nell'ambito delle Chiese cristiane d'Oriente, in particolare quella ortodossa.

Questi criteri si fondano sul seguente parallelismo (De principiis, lib. IV, 2, 4): "come l'uomo è formato da corpo, anima e spirito, lo stesso dobbiamo pensare della scrittura che Dio ha stabilito di dare per la salvezza degli uomini". 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 dai simboli di cui essa si serve.

Il fondamento di questo metodo ermeneutico si trova nella stessa Scrittura, ad es. quando ci invita alla lettura tipologica dell'AT (ad es., in Gv 3,14 si dice che il serpente innalzato dagli Ebrei nel deserto allude a Cristo, oppure in Paolo, Gal 4,24, si dice che le due mogli di Abramo sono allegoria delle due alleanze, o, soprattutto, nella lettera agli Ebrei dove si parla di Abele, Melchisedech e Isacco come simboli di Cristo. Si veda inoltre Paolo, IICor 3,14ss. che parla delle Scrittura il cui senso, per gli Ebrei, è come coperto da un velo, che viene sollevato per noi con la venuta di Cristo, e continua (4,3-4) "e se il nostro vangelo rimane velato, lo è per coloro che si perdono, ai quali il dio di questo mondo ha accecato la mente incredula, perché non vedano lo splendore del glorioso vangelo di Cristo che è immagine di Dio".

Questo metodo era particolarmente sviluppato all'interno della scuola alessandrina (Origene afferma: "Ora infatti ci sta dinanzi il compito di trasformare il vangelo sensibile in spirituale ... Abbiamo concentrato tutto il nostro sforzo nel tentativo di raggiungere la profondità del significato racchiuso nel vangelo e investigarne la verità scevra di tipi. Comm. Gv I, VIII) e fatto proprio da esegeti come Gregorio di Nissa (vedasi il loro commento spirituale al Cantico dei Cantici. Per Gregorio è emblematica la Vita di Mosé, cammino ascetico spirituale diviso in due parti: la prima di ricostruzione storico-letterale della biografia del personaggio biblico, la seconda di indagine del senso spirituale racchiuso in ogni momento, in ogni aspetto e in ogni tappa della sua vita).

La continuità tra la verità nella sua forma assoluta o divina e quella manifestata o rivelata, ma anche il suo rivestirsi di una ricca polisemia nel manifestarsi, sono dunque stati fatti intravedere per quel che riguarda la Sacra Scrittura. Ma la sola conoscenza non salva.

Il passaggio della Grazia salvifica deve essere sostenuto da una teologia della continuità profonda a livello di sostanze. E secondo Dionigi esiste una continuità anche a livello di sostanze ("tutti gli esseri partecipano alla sostanza e al principio degli esseri" v. sopra), che ha fondamento in Romani 1,20: "dalla creazione del mondo in poi, le perfezioni invisibili di Dio (bontà, bellezza) possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute", o nella Lettera agli Ebrei (11,3) dove si dice che "da cose non visibili ha preso origine ciò che si vede".

Nell'uomo la continuità col mondo divino è testimoniata principalmente dal fatto di essere egli immagine di Dio, ma anche la realtà fisica ne conserva l'impronta, e questo è il fondamento della sua efficacia rivelativa in ordine alle caratteristiche della divinità (bontà, bellezza), non solo, ma anche è fondamento della possibilità di ricevere essa pure la grazia e perciò di essere, tramite l'uomo salvata e redenta (illuminata).

L'icona rende evidenti questi discorsi, nel senso che li trasporta dal piano linguistico-concettuale a quello della vista e dell'immagine.

L'aenigma qui è il simbolo visivo, che può essere grafico (la linea, la figura, la forma nello spazio) o pittorico (il colore, la luce, ecc). Simbolo non astratto ma reale, magari a volte geometricamente semplificato, per essenzializzare il rapporto col mondo invisibile. Lo stesso materiale attinto direttamente e senza sofisticazioni dal mondo della natura, ne esplicita in pieno la potenzialità rivelative: è resa cioè trasparente l'oggettività simbolica della natura, è evidenziato il legame ontologico di parentela tra le cose visibili e quelle invisibili.

E' la Scrittura stessa che usa il simbolismo delle realtà naturali. Ad esempio, Dionigi, mentre commenta la visione di Ezechiele, afferma. "Se poi la Sacra scrittura applica alle sostanze celesti la forma del bronzo, 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 dai 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 e per ciascuna specie troverai una spiegazione anagogica delle immagini simboliche" CH 336b-c.

Il simbolo evidenzia il legame di parentela tra le cose visibili e quelle invisibili, partecipando delle stesse caratteristiche ontologiche della realtà invisibile e trascendente cui rimanda. Afferma ancora Dionigi: "La stessa macchina del mondo sensibile è come un velo gettato sulle proprietà invisibili di Dio" Epistolae IX 2 1108b. E qui vediamo la metafora del velo, in Paolo applicata alla Sacra Scrittura, ampliata qui fino a comprendere tutta la realtà sensibile. Afferma ancora Dionigi: "alla nostra intelligenza non è dato innalzarsi sino alla imitazione e 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 del divino ... in breve, tutto quanto concerne le essenze celesti è, in maniera super-degna, trasmesso nei simboli (CH I,3, 121c-124).

Lo svelamento del simbolo a volte non è immediato: occorre una speciale illuminazione che svolge il ruolo di sollevare il velo: la realtà contemplata, però, poi, non può più essere negata, non solo, ma svela un contenuto 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 2 1108c).

Da questo punto di vista il linguaggio simbolico supera la forza di quello discorsivo. Questa forza è potenziata dai cosiddetti simboli dissimili, che invece di avvicinare i due mondi per somiglianza, avvicinano per dissomiglianza, secondo lo stile apofatico (ad esempio l'oscurità per indicare la luce inaccessibile). La forza del linguaggio simbolico ci introduce, misticamente, nell'intuizione di verità logicamente contraddittorie (es. il mistero trinitario).

Non solo, ma coinvolgendo, grazie allo splendore della bellezza, 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: è resa possibile l'esperienza di Dio. Questa è 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.

In tal senso si può dire che l'icona svolge una funzione sacramentale: tanto più l'iconografo annulla la sua creatività individuale per cogliere e trasmettere la bellezza reale e la forza universale del simbolo, tanto più conferisce validità comunitaria e senso ecclesiale all'immagine rappresentata.

Mentre la storicità dell'incarnazione rendeva possibile la salvezza in generale, la via mistico-esperienza all'interno della Chiesa rende reale la salvezza per ogni singolo individuo.

Ritengo che, in un contesto culturale come quello attuale di recupero del valore del simbolo, ma per una sua interpretazione in chiave esclusivamente

antropologica, quindi unidimensionale, immanentistica (ad esempio come archetipo dell'inconscio collettivo), sia importante una sua valorizzazione che ne evidenzi la forza evocativa verso una realtà trascendente, senza disprezzare quanto di meglio ha elaborato in proposito la comune tradizione della Chiesa indivisa.

Icone su cui esplicitare questo discorso:

- s. Giorgio e il drago
- il profeta Elia
- Trasfigurazione
- Resurrezione di Lazzaro
- Discesa agli inferi
- Battesimo di Cristo
- Trinità

La forza "anagogica" dell'icona della Trinità può essere riassunta nelle parole di s. Sergio di Radonez, ispiratore della celebre icona di Rubl'ev:

**"Nella contemplazione della Trinità
possiamo vincere la paura
di fronte alle tremende divisioni del mondo".**

Vedi anche il commento:

[In Te si rallegra ogni creatura](#) [Si dice spesso che il mondo dell'icona è il mondo umano trasfigurato, o quello divino reso visibile: uno sguardo sintetico su entrambi questi punti di vista è dato dalla prospettiva escatologica, che la sfida dell'icona accetta di mostrare....](#)



[vai alla pagina iniziale del sito degli iconografi](#)