

IL MISTERO DELL'INCARNAZIONE DI CRISTO COME FONDAMENTO TEOLOGICO DELL'ICONA BIZANTINA

Dr. Eduard Eugen GEGIU

Istituto di Liturgia Pastorale "Santa Giustina" di Padova, Italia

Abstract

If it's true that the fact of being a Christian consists in the manner of reporting us to Christ, we must admit that Christ himself first reported to us, choosing to absolutely discover himself opening us thus the possibility to know Him. Seen and understood as a manifestation of the Father's Lecture, the icon becomes art raised in Jesus, not a sign, not even a manifestation, but a symbol of the presence, liturgical vision of the Secrecy embodied in human shape. Established on the writings of the Saint Parents, the present study highlights the profound link between Jesus' icon and the Secrecy of His Incarnation whereas even in His act of becoming human, lays the possibility of imagining Him on an icon. Thus, all the salvation's theology knows its origin in this act of God's kenosis and only by articulating it in the theological plan we succeed in reaching the profound learning of the human's divinity present in the Orthodox Church.

Keywords: Christ, revelation, icon, incarnation, symbolism.

Il fascino che oggi l'icona suscita nei più diversi ambiti religiosi e culturali costituisce la prova eloquente della sua bellezza e della verità che ci mette dinanzi. Questo fascino tuttavia è più dell'espressione di una nostalgia superficiale; esso diventa portavoce della profonda mancanza della „bellezza che c'era nel principio”, una bellezza pura e autentica, l'unica che – come ricordava Dostoevskij – può salvare il mondo. Le immagini cristiane possiedono, infatti, la fascinante capacità di attirare l'attenzione. Esse suscitano misteriosamente nell'interiorità di chi le contempla prima un soave desiderio, poi la speranza certa e, quindi, l'attesa trasfigurante di accedere al mondo che ci mettono dinanzi. Oltre l'icona si apre l'eternità. La sua dimensione d'immagine del Trascendente suscita

ammirazione e mistero. In realtà, in ebraico *eternità* ha radice nel verbo *alam*, che vuol dire nascondere¹. Le forme recondite dell'eterna vita divina si svelano nelle icone e – come ricorda Špidlík – è compito dell'iconografia orientale decifrarle². Colui che esisteva dall'eternità assieme al Padre si è mostrato pienamente. Il *Logos* del Padre si fa carne e in questo modo l'eternità entra nel tempo e si rivela in modo plenario. La contemplazione dell'icona di Cristo insegna anche il modo in cui l'anima del credente si deve aprire di fronte a Colui che, essendo Dio, si è incarnato ed è diventato uomo „per noi e per la nostra salvezza”³. Il tutto perché l'Incarnazione di Cristo rappresenta il fondamento dogmatico della raffigurazione dell'icona. In quest'ottica possiamo cogliere l'insegnamento dei padri⁴ che vedono nell'icona il segno più evidente dell'«economia della salvezza»⁵, come opera di Redenzione realizzata da Cristo con la sua morte-risurrezione.

Se si opta di seguire la Scrittura e le apologie dei Padri della Chiesa emerge il fatto che Dio ha trovato *conveniente* il *farsi conoscere* alla sua creatura abbracciando il mondo e portandolo a Sé „attraverso una tenda più grande e più perfetta, *non costruita da mano di uomo...* nel santuario celeste” (Eb. 9, 11-12). E siccome l'uomo – per dirla con Gregorio di Nazianzo – era la creatura che „ha ricevuto l'ordine di diventare Dio per grazia”⁶, era pure „necessario” il fatto che, incarnandosi, il Signore manifestasse l'„abitare in Lui *corporalmente* tutta la pienezza della divinità” (Col. 2, 9). L'intero processo si propone come obiettivo la conferma dell'uomo stesso alla partecipazione della sua pienezza.

¹ P. Evdokimov, *L'Ortodossia*, EDB, Bologna, 2010, p. 472.

² T. Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creștin, Manual sistematic*, Editura Deisis, Sibiu, 2005, p. 57.

³ I. Bizău, *Incursiuni în teologia și arta icoanei*, in *Ce este icoana?*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005, p. 83.

⁴ Ricordiamo su questo argomento le parole di Giovanni Damasceno, *Dialectica*, I, 22, PG 94, 1256 A: «Io ho visto (nel Cristo) la figura umana di Dio e la mia anima fu salvata».

⁵ Tra le chiarificazioni del termine “economia” che Mondzain propone, riprendo solo questa: «l'arte di Dio per convincere e salvare gli uomini», in quanto fa riferimento direttamente all'insegnamento dei Padri della Chiesa. Si veda a proposito Mondzain, M.J., *Immagine, icona, economia. Le origini bizantine dell'immaginario contemporaneo*, Jaca Book, Milano, 2006, pp. 27-33 (qui p. 29).

⁶ Gregorio Nazianzeno, *In laudem Basilii, Oratio* 43, 48, PG 36, 560 A.

Se è vero che il nostro essere cristiani consiste nel modo in cui ci rapportiamo a Cristo, dobbiamo ammettere che innanzitutto Cristo stesso si è per primo rapportato a noi, scegliendo di rivelarsi pienamente e aprendoci così la possibilità di conoscerlo. Rivelazione del *Logos* del Padre, l'icona diventa „Arte risuscitata in Cristo: né segno, né quadro, ma... simbolo di presenza e suo luogo luminoso, visione liturgica del mistero fatto immagine”⁷. Prima di tutto evidenziamo il carattere di *mistero* con cui viene presentato Cristo nella Scrittura. In tutto il Nuovo Testamento e, soprattutto, nelle lettere paoline, la parola greca *mysterion* si riferisce solo al Signore. Nel Vangelo di Giovanni, il Cristo svela due volte il proprio mistero agli apostoli attoniti durante i discorsi dell’Ultima Cena. Il Signore si manifesta come Immagine del Padre: „Chi *vede* me, *vede* colui che mi ha mandato” (Gv. 12, 45; il corsivo è mio) e „chi *ha visto* me, *ha visto* il Padre” (Gv. 14, 9; il corsivo è mio). Il verbo „vedere”, tuttavia, in entrambi i casi rimanda all’epifania dell’Immagine divina, concepita come autentica teofania, annunciata dal medesimo evangelista già nel *Prologo* con le parole: „Dio nessuno l’ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato” (Gv. 1, 18). Nell’insegnamento patristico, l’invisibilità di Dio rimanda alla Sua stessa inaccessibilità, e il Figlio diventa „la via” (Gv. 12, 6), „la porta” (Gv. 10, 7), manifestando in questo modo la Sua funzione mediatrice. Nel presente capitolo proverò a mettere in luce il legame profondo che intercorre tra l'icona di Cristo e la Sua Incarnazione: è proprio in questo atto di diventare uomo che risiede la nostra possibilità di raffigurare Dio. Cristo, immagine del Dio invisibile⁸, sceglie di farsi uomo come la sua creatura, ma nello stesso tempo non rinuncia alla somiglianza con il Padre. Tutta la teologia della Redenzione comincia in quest’atto di *kenosi* e solo articolandolo sul piano liturgico si riesce a risaltare la profonda concezione della deificazione dell’uomo presente nella Chiesa Ortodossa.

⁷ P. Evokimov, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale. L’insegnamento patristico, liturgico e iconografico*, Edizioni Paoline, Roma, 1969, p. 138.

⁸ Ch. Schönborn, *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1988, p. 11.

La rappresentazione pittorica di Cristo come segno dell'Incarnazione

Il destino delle immagini nella storia della Chiesa rappresenta senza dubbio uno dei capitoli più affascinanti e istruttivi di tutta la storia e di tutta la teologia cristiana. Nell'evoluzione artistica e ideologica dell'immagine in seno allo spazio ecclesiale s'intreccia una moltitudine di influenze di varia natura: culturale, religiosa, teologica, artistica e persino politica.

Quanto a noi interessa in modo particolare è il fatto che, insieme alla parola, l'immagine ha costituito da sempre una delle forme basilari dell'auto-rappresentazione e della comunicazione umana. Nel costante dialogo che l'uomo intrattiene con la natura, con il prossimo, con l'Assoluto, *logos* e *eikón* sono stati e continuano a essere le modalità simboliche essenziali di espressione dei contenuti delle credenze religiose. Nella loro diversità e variabilità, essi continuano a rappresentare altrettanti modi di manifestazione e di trasmissione della Rivelazione⁹. Per quanto riguarda, invece, il rapporto che nasce tra *logos* e *eikón*, nell'atto di comprendere la verità dell'icona di Cristo, credo che siano opportune alcune considerazioni di carattere dottrinario.

Se la coscienza dogmatica afferma la verità dell'icona in funzione dell'Incarnazione, quest'ultima ha come fondamento la creazione dell'uomo *ad immagine di Dio*, la struttura *iconica* dell'essere umano. Infatti, Cristo non sceglie d'incarnarsi in un elemento estraneo, eterogeneo, ma ritrova la propria immagine celeste e archetipa, perché Dio ha creato l'uomo guardando l'umanità celeste del Verbo¹⁰ preesistente nella Sapienza Divina¹¹. Per i Padri, il punto di partenza,

⁹ I.I. Ică, *Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală*, nota introduttiva a Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos, Prototip al Icoanei Sale*, Editura Deisis, Alba-Iulia, 1994, p. 5.

¹⁰ Ireneo di Lione, *Adversus haereses* 5, XVI, 2, PG 7/2, 1167-1168: «Nei tempi antichi si affermava che l'uomo era stato creato a immagine di Dio, certo, ma non era stato dimostrato in modo visibile. Infatti era ancora invisibile il Logos secondo la cui immagine l'uomo era stato creato. Perciò anche questo perse così facilmente la sua somiglianza con Dio. Quando però il Logos di Dio si fece carne, egli rafforzò entrambi gli aspetti; infatti mostrò nella realtà l'immagine, diventando ciò che era la sua immagine, e assicurò la somiglianza, rendendo l'uomo simile al Padre invisibile mediante il Logos visibile».

¹¹ P. Evdokimov, *Teologia della bellezza*, San Paolo, Milano, 2002, p. 204.

che è al contempo centro della teologia dell'immagine, rappresenta l'insegnamento dell'apostolo Paolo. Gli studiosi di teologia biblica concordano sul fatto che nella visione di Paolo „l'immagine di Dio” è Cristo. Il testo dell'Apостоło che sintetizza questa dottrina è contenuto nel primo capitolo dell'Epistola ai Colossesi. Una particolare caratteristica del passo scritturale sta nel fatto che essa si configura non solo come una concezione personale di Paolo, ma come un inno liturgico della comunità cristiana primaria: „Egli è l'immagine del Dio invisibile, il primogenito di ogni creatura; poiché in lui sono state create tutte le cose che sono nei cieli e sulla terra, le visibili e le invisibili: troni, signorie, principati, potenze; tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di ogni cosa e tutte le cose sussistono in lui. Egli è il capo del corpo, cioè della chiesa” (Col. 1, 15-18).

Nell'accentuare il carattere d'immagine sia del Cristo ma anche dell'uomo, i Padri della Chiesa hanno seguito la linea tracciata da Paolo e hanno messo insieme i due temi: „Cristo-Immagine di Dio” e „l'uomo, creato ad immagine di Dio”. In quest'ottica, già per autori come Ireneo¹², Clemente¹³, Origene¹⁴, Atanasio¹⁵ e Gregorio di Nissa¹⁶ è chiara la distinzione tra Cristo quale Immagine di Dio e l'uomo quale immagine di Cristo: così l'uomo è *l'immagine dell'Immagine*. Questa concezione patristica, per quanto spesso trascurata, riesce molto chiara e assume un'importanza capitale soprattutto per l'antropologia cristiana¹⁷.

Da qui credo che rivesta una particolare importanza la modalità attraverso cui il *Logos* diventa vera *eikón*, ovvero l'atto del Suo

¹² A. Orbe, *Antropologia de San Ireneo*, La Editorial Catolica, Madrid, 1969.

¹³ C. Mondesert, *Vocabulaire de Clément d'Alexandrie: Le mot «logikos»*, «Recherches de science religieuse», 42 (1954), pp. 528-565.

¹⁴ H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origene*, Aubier, Paris, 1956.

¹⁵ J. Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Atanasie d'Alexandrie. Etude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sacristologie*, Brill, Leiden, 1977, e anche R. Bernard, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Aubier, Paris, 1952.

¹⁶ J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris, 1953, pp. 48-60.

¹⁷ Per una esposizione molto documentata si veda P. Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, pp. 61-69.

incarnarsi. A questo punto, arriviamo al nocciolo del nostro argomento: il fondamento dogmatico della rappresentazione di Cristo risiede proprio nell'atto dell'Incarnazione¹⁸. Gesù Cristo, il *Logos* del Padre, sceglie di manifestarsi pienamente nella storia assumendo forma umana. Tuttavia, nel suo manifestarsi come uomo, Cristo rimane immagine del Padre. I Padri della Chiesa del IV secolo sono insuperati maestri di teologia trinitaria e pertanto la loro terminologia è decisamente più eloquente. Mentre spiega il rapporto tra Cristo e il Padre nell'atto dell'Incarnazione, Cirillo di Alessandria afferma: „L'immagine dell'invisibile Dio, l'irradiazione dell'essere del Padre e l'impronta della sua sostanza ha assunto forma di servo, non annettendosi un uomo, come dicono i nestoriani, ma dando a se stesso questa forma pur conservando contemporaneamente la sua somiglianza col Padre”¹⁹.

Lo stesso Cirillo sottolinea l'importanza di riconoscere nel Figlio di Dio l'immagine del Padre e in questa linea evidenzia la serietà con cui si deve considerare l'Incarnazione. Alla luce del pensiero patristico²⁰, nell'atto dell'Incarnazione, l'umanità del *Logos* viene percepita non solo come uno strumento, come un abito esteriore, bensì come „la carne dell'incorruttibile Dio”²¹. Penso che sia molto importante l'impostazione teologica di Cirillo, in quanto per lui la nozione di „immagine” non è riservata al *Logos* invisibile, ma vale soprattutto per il Verbo incarnato.

La Chiesa, considerando l'importanza dell'argomento, formula il principio dottrinario delle immagini sacre nel canone 82 del

¹⁸ Piergiuseppe Bernardi coglie lo stretto rapporto che intercorre tra l'Incarnazione – intesa come suprema rivelazione – e l'icona di Cristo. P. Bernardi, *L'icona. Estetica e teologia*, Città Nuova, Roma, 1998, p. 90: «E l'incarnazione del Verbo a rendere possibile la visione e la conseguente rappresentabilità di ciò che prima permaneva radicalmente invisibile. La rivelazione cristiana, infatti permette all'uomo di vedere nel Verbo incarnato l'unico volto di Dio [...] Attraverso l'incarnazione del Verbo dunque la contemplazione del volto di Dio non rimane più una ricerca vana, ma diviene per l'uomo una possibilità reale».

¹⁹ Cirillo di Alessandria, *Quod unus sit Christus*, PG 75, 1329 AB.

²⁰ Vista la specificità del tema che devo trattare, non mi fermo sulla diversità delle concezioni che un tale problema – l'Incarnazione del *Logos* – ha generato nel pensiero patristico stesso. Su questo argomento si veda Ch. Schönborn, *op. cit.*, in particolare il secondo capitolo: „I fondamenti cristologici dell'icona”, pp. 46-126.

²¹ Cirillo di Alessandria, *op. cit.*, PG 75, 1265 A.

concilio in Trullo²² del 692. Questo canone è importante soprattutto perché insiste sul rapporto fra l'icona e l'Incarnazione divina. Qui, per la prima volta, il dogma cristologico è invocato come fondamento dell'icona, argomento che, più tardi, durante il periodo iconoclasta, verrà utilizzato e sviluppato abbondantemente dai difensori delle immagini²³. Mentre prende in discussione lo stesso principio dottrinario dell'icona, Evdokimov ricorda il fatto che „Nella sua divinità il Figlio è l'immagine consustanziale del Padre, nella sua umanità il Cristo è l'icona di Dio: «Chi vede me, vede il Padre»; le due nature in Cristo, divina e umana, risalgono alla sua unica Ipostasi, e dunque all'unica Immagine, che si esprime tuttavia in due modi differenti. L'immagine è una, come l'Ipostasi è una, ma questa unità mantiene la distinzione dell'increato e del creato»²⁴.

Per approfondire l'argomento, mi appoggio alle considerazioni che il grande filosofo e storico delle religioni Raimon Panikkar fa in uno dei suoi saggi, uscito di recente anche in italiano. Nella sua esposizione egli spiega il rapporto che nasce tra la religione e il corpo. In questo senso Panikkar afferma che nella concezione cristiana l'Incarnazione non è „[...] né la «discesa» di un Dio, né l'«elevazione» di un uomo. Il Cristo cristiano è sia totalmente uomo, sia totalmente Dio. In un monoteismo tale affermazione è priva di senso. In un triteismo o politeismo è perfettamente inutile. Tutto è in relazione. L'Incarnazione solo ha senso all'interno della concezione trinitaria della divinità»²⁵.

Proprio come se commentasse le parole dei Padri della Chiesa, Panikkar prosegue dicendo che „[...] una carne umana è divina, è Dio, fa parte e in modo costitutivo, non per giustapposizione, della stessa divinità. In questa posizione non contrasta ontologicamente che ci sia una realtà corporale che sia anche e pienamente divina. Almeno in un singolo punto la distanza tra il divino e l'umano si è annullata, pur con tutti i distinguo della tradizione. C'è allora una carne divina. La corporeità non è contraddittoria

²² L. Uspenskij, *Il significato e il linguaggio delle icone*, in L. Uspenskij, V. Losskij, *Il senso delle icone*, Jaca Book, Milano, 2007, pp. 25-26.

²³ *Ibidem*, p. 26.

²⁴ P. Evdokimov, *Teologia della bellezza...*, p. 204.

²⁵ R. Panikkar, *Religione e corpo*, in *La Religione, il Mondo e il Corpo*, a cura di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano, 2010, p. 65.

della divinità. Cristo non è una divinità minore, anche se non possiamo confondere le nature, come ci diranno i concili. Ma non possiamo nemmeno separarle. Vale a dire che le nostre distinzioni sono meramente mentali per quanto «fundamentum in re» possano avere²⁶.

L'umanità di Cristo, e l'importanza che questa riveste per la teologia dell'icona, viene mirabilmente messa in luce da Massimo il Confessore. E questi forse il più grande teologo della tarda epoca patristica. A lui siamo debitori della più dotta sintesi cristologica della Chiesa antica²⁷. Mentre parla del Signore, Massimo afferma: „Nel suo aspetto, era uguale a noi. Infatti, nel suo amore illimitato per l'uomo ha accettato di diventare una creatura, senza però mutare la sua divinità: così è divenuto *immagine (typos) e simbolo di se stesso*. Egli si è fatto vedere in modo simbolico a partire da sé stesso²⁸”.

Il pregio dei Padri della Chiesa, oltre a quello di esplicitare la fede da un punto di vista dogmatico, consiste anche nel fatto di averla trasposta in forma iconologica. I canti della liturgia ortodossa – che hanno come autori i Padri – sono dottrina dall'inizio alla fine. Essi hanno influito molto sulla maturazione della coscienza cristiana in oriente e gli iconografi si sono ispirati alle “immagini vive” che gli inni stessi esponevano. Vediamo come viene evocata l'Incarnazione del Signore in un canto dei Vespri relativi alla stessa celebrazione: „Venite, esultiamo per il Signore, esponendo questo mistero. Il muro di separazione che era framezzo è abbattuto; la spada di fuoco si volge indietro e i cherubini si ritirano dall'albero della vita²⁹: e anch'io godo del paradiso di delizia, da cui ero stato scacciato per la disubbidienza. Poiché la perfetta immagine del Padre, l'impronta

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Per una sintesi del pensiero cristologico centrato sul tema dell'icona si veda Ch. Schönborn, *op. cit.*, in particolare pp. 96-126.

²⁸ Massimo Il Confessore, *Ambiguorum. Liber X*, PG 91, 1165 D – 1168 A.

²⁹ L'immagine della spada di fuoco e dei cherubini che proteggono la via verso l'albero della vita ha avuto un'impressionante influenza nell'iconografia a partire dai primi secoli. Tali raffigurazioni compaiono perfino nella catacomba di Via Latina (sec. IV), e le “riletture” e le interpretazioni hanno sollecitato i più illustri esegeti. Per una complessa spiegazione si veda M. Alexandre, *L'épée de flamme (Gen 3, 24): textes chrétiens et traditions juives*, in, *Judaica et Hellenica, Mélanges V. Nikiprowetzky*, A. Caquot (edd.), Peeters, Louvain, 1986, pp. 247-272.

della sua eternità, prende forma di servo, procedendo da Madre ignara di nozze, senza subire mutamento: ciò che era è rimasto: Dio vero; e ciò che non era ha assunto, divenendo uomo per amore degli uomini. A lui acclamiamo: O Dio che sei nato dalla Vergine, abbi pietà di noi³⁰.

Osserviamo che nella Sua Incarnazione, Cristo mostra la via verso il mistero più grande che ci propone, ovvero la nostra deificazione. Dipingere Cristo secondo la Sua umanità apre la strada alla venerazione della Sua immagine quale icona del Padre e ci rende partecipi della Vita Trinitaria. Alla luce di queste riflessioni, Panikkar, con particolare chiarezza, enuncia la peculiarità della religione cristiana. „E se la vocazione del cristiano è quella di assimilarsi a Cristo, il cristiano deve divinizzarsi *șsiț* anche come il suo modello e capo, formando un solo corpo con lui, come afferma la Scrittura stessa. Potremmo dire che la religione cristiana è, per antonomasia, la religione del corpo³¹.

L'autentico teologo dell'icona rimane tuttavia Giovanni Damasceno, di fatto il primo Padre a proporre una vera sintesi della teologia dell'icona. I suoi tre famosi *Discorsi in difesa delle immagini sacre*, composti intorno al 730 circa, costituiscono finora l'insegnamento sull'immagine più fedele alla dottrina cristiana. A conclusione di queste riflessioni sull'importanza dell'Incarnazione del Signore per la raffigurazione della Sua icona farò riferimento alle parole del Damasceno. Il Padre della Chiesa si esprime in questi termini: „E chiaro che, quando tu abbia visto che colui che incorporeo è divenuto uomo a causa tua, allora farai l'immagine della sua forma umana, quando l'invisibile sia diventato visibile per la carne, allora raffigurerai l'immagine di lui, che è stato visto; quando colui che nella sovrabbondanza della sua natura è senza corpo e senza figura, incommensurabile e intemporale, quando colui che è immenso e sussiste nella forma di Dio, si sia invece ristretto alla misura ed alla grandezza, dopo aver preso la forma di schiavo, e si sia cinto della figura del corpo, allora riproduci la sua forma su di un quadro, ed esponi alla vista colui che ha accettato di essere visto³².

³⁰ *Stichiră* di Germano, tono 2, al *Signore ho gridato*, del Vespro della Natività del Signore, in *Anthologhion*, I, p. 1154.

³¹ R. Panikkar, *op. cit.*, p. 65.

³² Giovanni Damasceno, „*Pro sacris imaginibus orationes*”, I, 8, 36-37, PG 94, 1240.

Il carattere “sensibile” dell'icona in rapporto al farsi uomo di Cristo

Nell'introduzione del secondo capitolo mettevvo in risalto il fatto che in tutto il Nuovo Testamento il Signore viene presentato soprattutto come *mysterion*. Vale a dire che se Dio è mistero, e se questo mistero viene percepito da parte dell'uomo solo in una maniera incompiuta e frammentaria, l'unico che riesce a svelare il mistero di Dio è Dio stesso. L'atto della Sua Incarnazione è – come dice uno dei canti della liturgia bizantina – «il principio della nostra salvezza»³³, ma anche la modalità attraverso cui Dio si rivela pienamente. In quest'ottica, nella Persona di Gesù Cristo il mistero diventa accessibile, diventa Persona, senza cessare però di rimanere mistero. L'Incarnazione del Signore, ossia il fatto che Egli abbia assunto corpo sensibile come il nostro, legittima e l'esistenza dell'icona e la sua venerazione come luogo misterioso di presenza. Infatti, Evdokimov definisce l'icona quale teologia della presenza e tra l'altro considera: “Certamente l'icona non ha realtà propria; in se stessa non è che una tavola di legno; precisamente perché trae tutto il suo valore teofanico dalla sua *partecipazione* al «totalmente altro» mediante la rassomiglianza, non può racchiudere niente in sé stessa, ma diviene come uno schema d'irradiazione”³⁴.

Il carattere sensibile dell'icona che rimanda al corpo sensibile di Cristo viene evidenziato con grande forza dalla teologia inno-logica della Chiesa d'Oriente. Infatti, la tradizione inno-grafica non solo ricorda il legame profondo che sta alla base del dipingere delle immagini sante, ovvero l'Incarnazione, ma insegna anche il modo di venerazione attraverso la forma più sensibile tra tutte: il bacio³⁵. „Il misericordiosissimo Dio, volendo sempre tener desto in noi il perfetto ricordo della sua incarnazione, ha lasciato questo

³³ L'*Apolytikion* della Festa dell'Annunciazione, in *Anthologhion*, II, p. 1410: „Oggi è il principio della nostra salvezza e la manifestazione del mistero nascosto da secoli: il Figlio di Dio diviene il Figlio della Vergine, e Gabriele porta la buona novella della grazia. Con lui dunque acclamiamo alla Vergine: Gioisci piena di grazia, il Signore e con te”.

³⁴ P. Evdokimov, *Teologia della bellezza...*, pp. 182-183.

³⁵ Cfr. anche P. Florenskij, *Il rito come sintesi delle arti*, in *Bellezza e Liturgia. Scritti su cristianesimo e cultura*, a cura di N. Valentini, Mondadori, Milano, 2010, p. 36.

modello agli uomini per rappresentare con la pittura delle icone l'immagine da venerare, affinché, avendola sotto gli occhi, noi crediamo ciò che appunto abbiamo sentito dai discorsi, conoscendo chiaramente l'opera e il nome, la figura e le lotte dei santi uomini, e Cristo datore di corone che consegna la corona ai santi lottatori e martiri, grazie ad essi la Chiesa, possedendo ora più chiaramente la vera fede, bacia l'icona dell'incarnazione del Cristo"³⁶.

Fedele alla dottrina dei Padri, l'insegnamento della Chiesa Ortodossa ribadisce il fatto che rappresentando il Cristo nelle icone, non si raffigura né la sua natura divina, né la sua natura umana, ma la sua Persona, che unisce in sé ineffabilmente queste due nature. In questo senso si rappresenta la Persona del Signore, poiché l'icona non può essere che un'immagine personale, ipostatica: quanto alla natura – per dirla con Giovanni Damasceno – „l'essenza non ha esistenza propria, ma è percepita nelle persone"³⁷. Troviamo qui, in sostanza, la condizione dell'esistenza “sensibile” dell'icona. Essa può esistere in quanto il suo modello, Gesù Cristo, è esistito fisicamente. L'icona partecipa del suo prototipo non perché la sua natura sarebbe quella del prototipo stesso, ma per il fatto che essa rappresenta la sua persona e porta il suo nome. Allo stesso modo si spiega anche l'esistenza delle icone della Madonna e di altri santi, ed è grazie a questo legame che „l'onore attribuito all'immagine va al [suo] modello"³⁸. Queste verità dogmatiche che la Chiesa d'Oriente testimonia vengono mirabilmente evidenziate da Uspenskij. Quando parla dell'Incarnazione del Signore e del legame indissolubile che esiste tra l'icona come oggetto fisico e il corpo di Cristo, tra l'altro egli afferma: „Così il Verbo divino, la seconda Persona della Santa Trinità che non è descrivibile né attraverso la parola né per immagini, assume la natura umana, nasce dalla Vergine Madre di Dio. Restando perfetto Dio, diventa perfetto Uomo, visibile, palpabile, dunque rappresentabile. Così, se l'esistenza dell'icona è fondata sull'incarnazione divina, questa incarnazione è, a sua volta, confermata e provata dall'immagine. Per questo agli occhi della Chiesa negare l'icona del Cristo equivale a negare la verità e l'autenticità

³⁶ *Ikos dell'Orthros della Domenica dei Padri del VII Concilio Ecumenico*, in *Anthologion*, I, pp. 744-745.

³⁷ Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, PG 94, 1004 A.

³⁸ Basilio Magno, *Liber De Spiritu Sancto*, XVIII, PG 32, 149 C.

della sua incarnazione e dunque rifiutare tutta l'Economia divina nel suo insieme"³⁹.

Le parole di Uspenskij si inscrivono nel pensiero comune della Chiesa Ortodossa, di cui Germano I, Patriarca di Costantinopoli nel secolo VIII, si fa portavoce durante la crisi iconoclasta. Egli sottolinea con grande risolutezza che colui che nega le icone di Cristo in sostanza nega la Sua Incarnazione: „L'unigenito Figlio di Dio [...] ha benignamente deciso di farsi uomo [...]. Per tale ragione rappresentiamo in immagini i suoi tratti umani, così come egli si mostrò uomo"⁴⁰.

Con una potente formula dottrinarica e rievocando la dottrina palamita⁴¹, Evdokimov evidenzia la realtà dell'icona, basata sull'atto dell'Incarnazione: „Dio è inconoscibile, radicalmente trascendente nella sua essenza, ma è esprimibile in quanto Esistente, presente nelle sue energie che l'Incarnazione rende immanenti all'essere totale dell'uomo"⁴².

Il carattere sensibile dell'immagine sacra basato sulla corporeità del Cristo viene testimoniato con grande chiarezza dallo stesso Evdokimov. Egli – come ricordava Giancarlo Vendrame nell'introduzione alla sua *Teologia della bellezza* – è uno che vede nell'icona „un'opera d'arte perfetta” in quanto riesce a „mettere insieme povertà e ricchezza"⁴³. Il nostro autore ha saputo infatti creare il quadro che ci permette di associare il corpo umano sensibile, assunto da Cristo e trasfigurato, alla tavola di legno che – sempre attraverso l'azione divina – riesce a farsi carica delle energie del trascendente⁴⁴. Le sue parole – che riporto di seguito – offrono la testimonianza teologica, basata sull'esperienza dogmatica fedele alla concezione dei

³⁹ L. Uspenskij, *op. cit.*, pp. 30-31.

⁴⁰ Mansi, XIII, 101 AC.

⁴¹ Per un approfondimento sulla dottrina di Gregorio Palamas sulle energie divine, si veda la straordinaria sintesi di K.C. Felmy, *Dogmatica experientei ecleziiale. Înmoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Editura Deisis, Sibiu, 1999, pp. 73-86.

⁴² P. Evdokimov, *Teologia della bellezza...*, p. 205.

⁴³ G. Vendrame, *Pàvel Evdokimov: un testimone della Bellezza di Dio*, saggio introduttivo a P. Evdokimov, *Teologia della bellezza...*, p. 13.

⁴⁴ M.J. Mondzain, *Immagine, icona, economia. Le origini bizantine dell'immaginario contemporaneo*, Jaca Book, Milano, 2006, p. 174: «L'icona [...] deriva la sua sacralità dal soffio pneumatico che trasfigura la similitudine senza aver bisogno dell'istituzione sacramentale».

Padri, che l'icona di Cristo è possibile dal punto di vista dottrinario in quanto ha come fondamento l'Incarnazione. „Il divino è invisibile ma si riflette nel visibile umano. L'icona del Cristo è possibile, vera e reale perché la sua immagine secondo il modo umano è identica all'immagine invisibile secondo il modo divino: entrambe costituiscono i due aspetti dell'unica Ipostasi-Immagine”⁴⁵.

„L'incircoscribibile Verbo del Padre [...] è stato circoscritto”⁴⁶. L'ingresso di Cristo nella storia in rapporto all'ingresso dell'icona nel tempo

La nuova riflessione sulla teologia dell'icona, con un forte accento sulla sua fondazione dogmatica, nasce insieme alla riscoperta delle vecchie modalità di dipingere le icone. Nell'articolare le loro concezioni sull'immagine sacra, vari autori accentuano l'importanza del *vedere* e trovano la chiave di lettura per l'argomento dell'icona nella connessione tra due passi biblici: uno di Matteo e l'altro di Giovanni. I Padri, frequentemente, fanno riferimento alle parole di Cristo: „Beati gli occhi vostri, perché vedono; e i vostri orecchi, perché odono! In verità io vi dico che molti profeti e giusti desiderarono vedere le cose che voi vedete, e non le videro; e udire le cose che voi udite, e non le udirono” (Mt. 13, 16-17). L'avveramento delle profezie si realizza e l'uomo riesce a *vedere* Cristo Incarnato. Commentando un passo di Giovanni Damasceno⁴⁷, Uspenskij fa riferimento anche alle parole dei profeti e sottolinea il fatto che „ora l'uomo vede con gli occhi della carne il compimento delle loro rivelazioni: il Dio incarnato”⁴⁸. Questa realtà viene espressa in modo energico dall'evangelista Giovanni nelle parole attraverso le quali

⁴⁵ P. Evdokimov, *Teologia della bellezza...*, p. 205.

⁴⁶ *Kondákion. Idiómelon*. Tono pl. 4 dell'*Ortbros* della *Domenica dell'Ortodossia*, in *Anthologhion* II, p. 596: „L'incircoscribibile Verbo del Padre, incarnandosi da te, Madre-di-Dio, è stato circoscritto, e, riportata all'antica forma dell'immagine deturpata, l'ha fusa con la divina bellezza. Noi dunque, proclamando la salvezza, a fatti e a parole vogliamo descriverla”.

⁴⁷ Giovanni Damasceno, *Dissertatio* I, PG 94, 1245: „Nei tempi antichi Dio, incorporeo e senza forma, non poteva essere raffigurato sotto nessun aspetto; ma ora, poiché Dio è stato visto mediante la carne ed è vissuto in comunanza di vita con gli uomini, io raffiguro ciò che di Dio è stato visto”.

⁴⁸ L. Uspenskij, *La teologia dell'icona*, La Casa di Matrona, Milano, 1995, p. 16.

apre la sua prima epistola: „Quel che era dal principio, quel che abbiamo udito, quel che abbiamo visto con i nostri occhi, quel che abbiamo contemplato e che le nostre mani hanno toccato” (I Gv. 1, 1). Il forte accento che Giovanni Damasceno mette sul *vedere*, che è stato permesso dall’Incarnazione di Cristo, ha portato Uspenskij a considerare che questo „insegnamento, solidale con la dottrina cristiana, appartiene all’essenza stessa del cristianesimo”⁴⁹.

Nelle prime pagine del lavoro ricordavo il fatto che – alla luce della tradizione dell’Oriente cristiano – la teologia dell’icona è vista soprattutto come una teologia simbolica. Questo vale soprattutto per il fatto che nella storia della teologia dell’immagine si può osservare in prima istanza uno svolgimento dal simbolo verso l’icona; e, quindi, per ragioni di uso didattico delle immagini, l’accento si sposta di nuovo sul simbolo. Le più antiche rappresentazioni iconiche sono “simboli” e “tipi”. *Il Buon Pastore* che si trova nelle catacombe rappresenta, per esempio, un riferimento a Cristo, il vero Buon Pastore, e non un’immagine-ritratto vera e propria del Cristo. Alle considerazioni precedenti, alcuni autori⁵⁰ aggiungono anche il fatto che nei primi secoli del Cristianesimo si registrano delle esitazioni nel rappresentare i temi centrali della storia neotestamentaria della salvezza e, anzi, venivano preferite le rappresentazioni bibliche dei “tipi” veterotestamentari di questi temi: Giona e la balena, l’arca di Noè, l’esodo dal Egitto. La voce dell’insegnamento dell’Oriente cristiano che evoca il rapporto tra le profezie dell’Antico Testamento e il loro compimento nel Nuovo è quella di Uspenskij. L’autore, con grande chiarezza, commenta anche uno dei testi più eloquenti della tradizione Orientale sull’importanza dell’Incarnazione del Verbo per la rappresentabilità della sua immagine: il canone 82 del Concilio Trullano (692): „Tutte le prefigurazioni dell’Antico Testamento annunciavano la salvezza futura, quella salvezza che si è oggi realizzata e che i Padri hanno riassunto in una formula particolarmente pregnante: «Dio è diventato Uomo, affinché l’uomo diventi dio». Quest’opera redentrice è dunque centrata sulla Persona di Cristo, Dio fatto Uomo, e, accanto a Lui, sulla prima persona umana interamente deificata, la Vergine. E verso queste due Persone centrali che converge tutta

⁴⁹ L. Uspenskij, *La teologia dell’icona...*, p. 17.

⁵⁰ K.C. Felmy, *op. cit.*, pp. 124-125.

la tipologia dell'Antico Testamento, sia che essa si esprima nella storia umana, negli animali o negli oggetti. Così il sacrificio di Isacco, l'agnello, il serpente di bronzo prefiguravano Cristo; Ester, mediatrice del popolo di fronte al re, il vaso d'oro contenente il pane celeste, la verga di Aronne, ecc. prefiguravano la Vergine. Il compimento di questi simboli profetici avviene nel Nuovo Testamento attraverso le due immagini essenziali: quella di nostro Signore, il Dio-Uomo, e quella della santissima Madre sì Dio, primo essere umano deificato. Ecco perché le prime icone, apparse contemporaneamente al cristianesimo, sono quelle di Cristo e della Vergine. E la Chiesa, affermando con la sua Tradizione, fonda tutta la sua iconografia su queste due immagini, autentici poli del suo culto⁵¹.

L'importanza dell'insegnamento orientale sull'icona risiede anche nell'affermazione che il volto „storico” del Cristo incarnato annulla il simbolo. Seguendo questa linea, il simbolo valeva per l'Antico Testamento, ma l'Incarnazione del Signore vanifica e – nello stesso tempo – porta alla pienezza i tipi profetici⁵². In questo senso l'icona può esistere e fa parte del tempo, in quanto Cristo ha fatto ingresso nella storia⁵³. Georgij Florovskij associa l'Incarnazione del Signore al Suo essere „parte della storia” e riesce mirabilmente a sottolineare il mistero che si apprende mediante la fede: „Il nostro redentore non è un uomo, bensì Dio stesso. [...] Il nostro redentore è uno che «è disceso» e che, «essendosi fatto uomo», si identificò con gli uomini condividendo una vita e una natura autenticamente umane. Non è stata solo l'iniziativa ad essere divina, ma lo stesso portatore della salvezza è stato una persona divina. La pienezza della natura umana di Cristo vuol dire semplicemente che questa identificazione redentrice è adeguata e vera. Dio entra nella storia umana e diviene una persona storica⁵⁴”.

⁵¹ L. Uspenskij, *La teologia dell'icona...*, p. 17.

⁵² Si veda anche E. Kitzinger, *Il culto delle immagini. L'arte bizantina dal cristianesimo delle origini all'Iconoclastia*, La Nuova Italia, Scandicci, 1992, pp. 57-58.

⁵³ G. Florovskij, *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*, Qiqajon, Magnano, 1997, p. 37: „Non c'è alcun bisogno [...] di fuggire il tempo o la storia per incontrare Dio. Dio, infatti, continua a incontrare l'uomo nella storia, cioè nell'elemento umano, nel bel mezzo della nostra esistenza quotidiana. La storia appartiene a Dio, ed egli entra nella storia umana”.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 26.

L'icona – per tornare all'argomento del *vedere* con cui ho esordito – mostra il Cristo. Il Figlio di Dio, Colui che era stato prefigurato per mezzo dell'agnello veterotestamentario, Colui che ha compiuto questa profezia „bisognava palesare agli occhi di tutti. Così la verità doveva essere rivelata non soltanto mediante la parola, ma anche attraverso l'immagine, doveva essere *mostrata*”⁵⁵. Špidlík, mentre parla di Gesù Incarnato, tra l'altro, afferma: „La bellezza dell'immagine comincia a risplendere. E la rivelazione in cui culminano tutte le promesse dell'Antico Testamento [...]”⁵⁶. Uspenskij, ancora una volta, testimonia la concezione dell'ortodossia per quanto riguarda il *vedere* della Verità Incarnata⁵⁷: „La verità non risponde alla domanda *che cos'è*, bensì alla domanda *chi è* la verità. E una Persona e possiede una propria immagine. Perciò la Chiesa non soltanto *parla della* verità, ma la *mostra*: la verità è l'immagine di Gesù Cristo”⁵⁸.

Lo stretto rapporto icona-„rivelazione”: gli Acheropiti come rivelazione diretta del Signore

Diventa molto chiaro che – nella Tradizione Ortodossa – l'icona non è un semplice rimando al divino: essa stessa si configura come luogo in cui si rivela il divino. L'icona riveste nel contesto della teologia dell'Oriente cristiano un carattere forte in virtù della sua capacità di saper veicolare il rivelarsi di Dio al pari della Scrittura. In Occidente, invece, succede il contrario⁵⁹. Un teologo romeno contemporaneo riesce a cogliere mirabilmente il rapporto stretto che l'icona mantiene con la rivelazione e nello stesso tempo evidenzia

⁵⁵ L. Uspenskij, *La teologia dell'icona...*, p. 58.

⁵⁶ T. Špidlík, *Una conoscenza integrale. La via del simbolo*, Lipa, Roma, 2010, p. 103.

⁵⁷ Sulla stessa linea Florovskij afferma: «[...] la verità non è un'idea, ma una persona; anzi, è il Signore fatto carne». G. Florovskij, *Cristo, lo Spirito, la Chiesa...*, p. 37.

⁵⁸ L. Uspenskij, *La teologia dell'icona...*, p. 58.

⁵⁹ E. Fogliandini, *Il volto di Cristo. Gli Acheropiti del Salvatore nella Tradizione dell'Oriente cristiano*, Jaca Book, Milano, 2011, p. 37: „[...] in Occidente manca strutturalmente l'idea di un'immagine rivelativa: l'immagine ha un carattere fondamentalmente illustrativo e didascalico, in ultimo «debole». Il risultato è quindi quello di un «dipinto a soggetto religioso» sostanzialmente limitato ad evocare in modo estrinseco i grandi misteri della fede cristiana”.

con efficacia il suo fondamento dottrinario che risiede nell'Incarnazione: „L'icona è dunque, prima di tutto, realtà trinitaria invisibile, piena della luce dell'amore e della comunione trinitaria che si rivela agli uomini mediante l'incarnazione di Gesù nel Suo Corpo che è la Chiesa. [...] L'icona è partecipe della logica paradossale e apofatica della rivelazione del Dio trinitario”⁶⁰.

Siccome – mentre si parla dell'icona – il vocabolo di una speciale importanza è „ri-velazione”, vale la pena sottolineare il duplice senso che la stessa parola possiede nell'ambito dell'iconografia. In questo senso, la teologia dell'icona è attenta a tutelare la distanza tra Dio e l'uomo. L'icona, infatti, svela qualcosa che continua a velare; la sua è una rivelazione antinomica perché manifesta, e al tempo stesso nasconde, l'identità di Dio.

Per un quadro alquanto completo che intende considerare l'icona soprattutto come veicolo della rivelazione, credo che sia importante concentrare l'attenzione anche sulle icone *acheropite*. La definizione terminologica stessa sottolinea il pieno senso della rivelazione: „Come termine tecnico *ἀχειροποίητος* equivale a prodigioso, non fatto da mano d'uomo, e indica immagini di Cristo e di Maria o di Santi non rappresentate con l'opera di mano d'uomo”⁶¹.

L'esistenza delle immagini *acheropite* costituisce – secondo Kitzinger – la „prova” eloquente della „relazione sacramentale e trascendentale fra Dio Incarnato e la sua immagine”⁶².

Certamente gli *Acheropiti* di Cristo sono i più famosi e conosciuti tra le icone „non fatte da mano d'uomo”. In questo senso – da un punto di vista dogmatico – è sempre l'Incarnazione del Signore che legittima l'esistenza di tali icone. Nonostante la prima immagine di Cristo „non fatta da mano d'uomo” di cui si ha notizia passò

⁶⁰ I. Ică, *Il cristianesimo orientale e l'icona*, in *L'immagine del divino nelle grandi tradizioni cristiane e nelle grandi religioni*, a cura di P. Coda e L. Gavazzi, Mondadori, Milano, 2005, p. 88.

⁶¹ *Nuovo Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, vol. A-E, Marietti, Genova-Milano, 1820, 2006, p. 53. Molto interessante risulta il fatto che il termine *acheiropoiotos* non deriva dal greco, ma è proprio della lingua della comunità cristiana delle origini. Nel *corpus* paolino (II Cor. 5, 1; Col. 2, 11) e nel vangelo di Marco (Mc. 14, 58) esso indica le realtà prodotte direttamente da Dio e non dall'uomo.

⁶² E. Kitzinger, *op. cit.*, p. 93.

alla storia come *Camuliana*⁶³, l'Acheropita per eccellenza nel mondo orientale cristiano era e rimane il *Mandylyon* di Edessa. La storia del miracolo viene tramandata da tempi antichi⁶⁴, ma qui mi appoggio alle parole di un Padre della Chiesa che ha scritto molto e con grande autorità sulle icone, ovvero Giovanni Damasceno: „Fino a noi è giunta una narrazione da antico tempo tramandata, e cioè che Abgar, sovrano di Edessa, infiammato di amore divino dalla fama del Signore, mandò a lui ambasciatori che chiesero una sua visita: se egli avesse rifiutato, ordina che un pittore modelli la sua immagine. Avendo conosciuto ciò, colui che tutto sa e tutto può, prese un pezzo di stoffa, lo accostò al volto e imprese su di esso la sua immagine. E tutto questo è stato conservato fino ad oggi”⁶⁵.

L'importanza del *Mandylyon* per la tradizione dell'Oriente cristiano, ma soprattutto il legame che esso mantiene con la rivelazione suprema, l'Incarnazione del Signore, si rispecchia anche nell'ampio spazio che la liturgia offre alla festa della sua traslazione da Edessa. La storia e i miracoli operati dell'icona miracolosa vengono quindi ricordati con i minimi dettagli nell'innologia della medesima festa, ogni 16 agosto⁶⁶. L'influenza che il *Mandylyon* ha avuto sulla globalità delle rappresentazioni successive di Cristo è stata indiscutibilmente straordinaria e viene testimoniata dai maggiori teologi: „E difficile negare l'importanza dell'immagine *archeiropoietea* del volto di Cristo di Edessa. [...] L'immagine di Edessa ha giocato un ruolo decisivo nell'iconografia là dove è stata ritenuta l'archetipo del vero ritratto di Gesù, cui offre così non solo la legittimità della

⁶³ E. Fogliandini, *op. cit.*, pp. 125-133.

⁶⁴ Si veda a proposito G. Gharib, *Le icone di Cristo. Storia e culto*, Città Nuova, Roma, 1993, pp. 41-57.

⁶⁵ Giovanni Damasceno, *De Imaginibus Oratio* I, PG 94, 1262 B.

⁶⁶ *Káthisma* della santa icona, Tono pl. 4 dell'*Orthros* della festa che fa memoria alla traslazione da Edessa dell'icona non dipinta da mano d'uomo del Signore nostro Gesù Cristo, in *Anthologhion*, IV, p. 928: «Il re di Edessa, riconoscendoti Re dell'universo, non per scettri ed esercito, ma per moltitudine dei prodigi che con la sola parola operavi, aveva implorato te, Dio e uomo, di andare da lui. Ma vedendo il telo con la tua immagine impressa, esclamava: Tu sei mio Dio e Signore»; e anche *Kondákion* dell'icona, Tono 2, della stessa festa, p. 929: «Abbiamo ricevuto da Edessa come apportatrice di ogni dono, l'effigie divinamente splendente della tua figura sfolgorante di bagliori vivificanti. Tu infatti che hai formato la tua icona, l'hai ricondotta al suo modello, o solo ricco di misericordia».

venerazione ma anche l'autenticità e la fedeltà al Suo volto umano reale. L'origine della rappresentazione iconografica del volto di Gesù è dunque strettamente connessa al *Mandylion* d'Edessa, il che accresce il valore e il mistero di questa reliquia⁶⁷.

E da notare la forma del tutto unica in cui avvenne l'auto-rivelazione di Cristo: la sua immagine impressa su un telo⁶⁸. Diventa molto chiaro che in questo gesto il Suo essersi fatto uomo è espresso fino in fondo e consegnato come „prova” nei secoli a venire della Sua volontà di essere ricordato con i tratti specifici⁶⁹ del Suo essere autenticamente incarnato. Vediamo, con più chiarezza, che il mistero dell'Incarnazione rappresenta l'elemento basilare che legittima l'esistenza dell'immagine di Cristo⁷⁰. Le icone Acheropite rivestono dunque un rilievo assolutamente unico soprattutto in questa peculiare dinamica che intercorre tra Incarnazione e Rivelazione⁷¹. Le considerazioni di Kitzinger sull'importanza delle immagini Acheropite evidenziano chiaramente il loro valore per la tradizione della Chiesa orientale. L'autore crea una connessione tra l'icona e ciò che egli definisce „estensione o ri-attualizzazione dell'Incarnazione,”⁷²: „[...] l'icona *acheiropoieta* rappresenta altresì in forma drammatica l'idea dell'immagine come Incarnazione perpetua. Ciò appare particolarmente evidente per quelle immagini che si riteneva fossero

⁶⁷ I.I. Ică, *Il cristianesimo orientale e l'icona...*, p. 92.

⁶⁸ Per una descrizione del *Mandylion* si veda L. Uspenskij, V. Loskij, *I principali tipi di icona*, in L. Uspenskij, V. Loskij, *Il senso delle icone...*, pp. 79-82.

⁶⁹ E. von Dobschütz, *Immagini di Cristo*, Milano, Medusa, 2006, p. 50: „L'accento posto sulla forma ḩ...ṯ è importante: esso suggerisce l'idea che la credenza degli Acheropiti si basa soprattutto sulla garanzia della fedeltà della riproduzione dei lineamenti del viso, in relazione all'intera forma del corpo”.

⁷⁰ Quando si riferisce al rapporto che intercorre tra il rivelarsi del Cristo nell'icona e l'Incarnazione, Dobschütz si esprime in termini molto chiari. *Ibidem*, p. 60: „Nel miracolo dell'origine dell'icona si ripete il grande miracolo su cui verte tutto il pensiero della Chiesa: l'incarnazione di Dio, del *Logos*”.

⁷¹ In quest'ottica riportiamo le considerazioni che Schönborn fa in proposito. Ch. Schönborn, *op. cit.*, p. 110: „Il paradosso dell'incarnazione consiste nel fatto che un'esistenza umana venne resa capace di esprimere in sé mediante sé stessa il carattere proprio della persona divina del Figlio; nel fatto che un'esistenza umana è divenuta luogo di espressione di una persona divina, non il luogo di un'espressione provvisoria, solo pedagogica e transitoria, bensì il luogo di un'espressione permanente e definitiva: Dio è divenuto uomo e non smette di esserlo”.

⁷² E. Kitzinger, *op. cit.*, p. 95.

impronte del viso o del corpo divini. Tali immagini [...] manifestano nella maniera piu rigorosa la fede in un rapporto diretto e intimo fra l'archetipo divino e la sua rappresentazione pittorica. L'immagine *archeiropoiet*a non solo si configura come una testimonianza diretta e permanente del Dio Incarnato, ma deve anche la propria esistenza a un atto riproduttivo che ripete, a un livello basso, il miracolo stesso dell'Incarnazione"⁷³.

Osserviamo che l'origine miracolosa degli Acheropiti, la loro storia che attraversa i secoli interrogando e affascinando⁷⁴, l'ampio spazio assunto nella liturgia, sono aspetti che rendono profondamente importanti gli stessi Acheropiti in rapporto alla Rivelazione. Il grande pregio dell'icona – come ho provato a sottolineare sin dall'inizio del presente lavoro – si configura nel rapporto che essa mantiene con il trascendente, con il sacro, offrendogli possibilità di manifestazione. Sull'argomento appaiono fondamentali le considerazioni che van der Leeuw esprime in proposito: „[...] la nostra vita profana ha valore e consistenza solo in quanto, all'occasione, è suscettibile di simboleggiare il sacro, di coincidere con esso. E questo piu profondo dell'affermazione biblica che siamo creati a immagine di Dio; Dio è il prototipo, ma le nostre *immagini* sono capaci di attestarle e di mostrarle"⁷⁵.

⁷³ *Ibidem*, p. 94.

⁷⁴ Sulla storia, l'importanza e i significati profondi che gli Acheropiti hanno assunto nel corso dei secoli si veda il lavoro finora insuperato di E. von Dobschütz, *op. cit.* Per quanto riguarda la storia delle stesse immagini „non fatte da mano d'uomo" e il loro valore per l'Oriente cristiano si veda E. Fogliandini, *op. cit.*, in particolare pp. 47-160.

⁷⁵ G. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 349.