

PAROLA DI DIO, ICONA ED EUCHARISTIA: I TERMINI DI UN PROFONDO RAPPORTO LITURGICO

Dr. Eduard Eugen GEGIU

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

Abstract

Starting with the first centuries of existence, the Christianity – more than other religions, which are using the art as a form of expression – develops an undeniable visual character. This feature is more emphasized in the Eastern Christianity and it is more dignified especially within the cult of the Orthodox Church. Thus, from the liturgical point of view, the icon owns a theophanic character alike the Scripture. Here it is why, for the Christian Orient, the icon becomes a "visible word", the Truth's predication being made also throughout images. The liturgical experience of the Orthodox Church emphasized the strong link between the icon and the Eucharist because both are understood as faces of the same eschatological reality which is Christ. The present study emphasizes the intimate report which sets up within the liturgical orthodox cult between the icon and the Scripture and also between the icon and the Eucharist.

Keywords: Christ, Scripture, Liturgy, icon, Eucharist.

Analogie tra la Parola di Dio e l'icona

Almeno dai primi secoli della sua esistenza, il Cristianesimo – più di altre grandi religioni che si servono in qualche maniera dell'arte – ha un insostituibile contenuto *visivo*. Questa peculiarità è però molto più accentuata nell'ambito del Cristianesimo orientale. In questo senso, nel contesto della teologia ortodossa, l'icona riveste un carattere teofanico e rivelativo al pari della Scrittura. In quest'ottica, per l'Oriente cristiano, l'icona si configura come una *parola visibile*. Perciò, anche attraverso l'immagine avviene la predicazione della verità. Tuttavia non si tratta di immagini meramente didattiche che sostituiscono il testo scritto – come alcuni hanno creduto interpretando male l'espressione di Gregorio Magno, *Biblia pauperum* –

ma di immagini che hanno una funzione liturgica, immagini che arrivano a toccare l'intima realtà della persona¹.

La leggenda di San Luca, evangelista e pittore², illustra mirabilmente il modo in cui i cristiani ortodossi hanno esteso l'insegnamento orale a quello dell'immagine. Qui siamo di fronte alla sostituzione della mentalità ebraica, per antonomasia *acustica*, a quella greca, con un carattere profondamente *visivo*³. E però il "semplice" fatto dell'Incarnazione che giustifica tale passaggio. La prospettiva cambia nel momento in cui «la Parola è diventata carne» (Gv. 1, 14) e gli apostoli d'ora in poi sono «testimoni oculari» (Lc. 1, 2) di ciò che hanno ascoltato e visto con i propri occhi. Špidlík sottolinea il fatto che Cristo sia riuscito a unire entrambe le mentalità, quella *acustica* e quella *visiva*: «Predicando il vangelo, Cristo si è manifestato come immagine del Padre e allo stesso tempo come sua Parola, Verbo fatto carne. Nel servizio della Chiesa, le sue parole risuonano vive ancora oggi e sono inserite nella liturgia, che si celebra in chiese adorne di immagini dipinte, di modo che lo stesso rito si presenta come un'icona viva»⁴.

Adalberto Piovano mette in risalto il rapporto stretto tra ascolto e visione e mentre prende in discussione le Scritture, ricorda che «la parola biblica è una parola "vista", e che ogni teofania rimanda sempre ad una dimensione di ascolto»⁵. Infatti, se pensiamo alle

¹ Cf. T. Verdon, *Teologia e arte. Come contemplare il mistero della bellezza*, in *Cristianesimo e Bellezza. Tra Oriente e Occidente*, Paoline, Milano, 2002, pp. 156-157.

² Questi due attributi che spettano a San Luca vengono evidenziati dall'inno grafia orientale nella festa dedicata al medesimo apostolo, ogni 18 ottobre. Riporto qui il *Kondákion* dell'*Orthros* e l'*Exapostilárion*, in *Anthologhion* I, pp. 772-773: „Divenuto discepolo del Verbo di Dio, insieme a Paolo hai illuminato tutta la terra, e hai dissipato il buio, scrivendo il divino vangelo di Cristo»; «Luca, apostolo di Cristo, iniziato alle realtà ineffabili e maestro delle genti, insieme al divino Paolo e alla pura Madre-di-Dio, di cui hai dipinto con amore la divina immagine, prega, tu che ai visto Dio, per noi che ti diciamo beato e che onoriamo la tua sacra dormizione, o sapientissimo narratore di misteri».

³ Cf. T. Špidlík, *Una conoscenza integrale. La via del simbolo*, Lipa, Roma, 2010, p. 136.

⁴ *Ibidem*, p. 136.

⁵ A. Piovano, *L'icona: contemplare la Parola e celebrare con l'Immagine*, in A. Piovano, M. Bartoli, *Visione dell'Invisibile. Icona e preghiera*, Edizioni La Scala, Noci (Bari), 2009, p. 23.

parole della Torah, al Nome, al profeta inteso come colui che comunica la parola di Dio, diventa chiaro che la parola rimane il luogo privilegiato in cui Dio si rivela. Tuttavia, la stessa parola è spesso accompagnata da una percezione visiva della presenza e dell'alterità di Dio⁶.

Gli esegeti distinguono – quando si tratta di testi biblici – due aspetti fondamentali delle parole rivelate. Da un lato queste hanno un carattere “dianoetico”, ovvero insegnano, rivelano le verità divine. Dall'altro hanno, inoltre, un carattere “dinamico”, ossia è presente in esse una forma operante⁷. Špidlík applica gli stessi aspetti anche alle “parole visive”, cioè alle icone. Egli ricorda che la funzione dell'iconografo fu dichiarata sacra nel momento stesso in cui la pittura venne equiparata alla Sacra Scrittura⁸. E noto il fatto che nel mondo orientale l'iconografo è paragonato al sacerdote che predica e celebra la liturgia. Simeone di Tessalonica diventa portavoce della tradizione, ma allo stesso tempo crea l'analogia tra la Parola di Dio e l'icona: “Insegna con le parole, scrivi con le lettere, rappresenta con i colori, conformemente alla Tradizione; è questa la pittura veridica come la scrittura nei libri, e la Grazia divina riposa su di essa poiché ciò che rappresenta è santo”⁹.

La tradizione della Chiesa di Cristo ribadisce, quindi, che non c'è una grande differenza tra la rivelazione contenuta nella Scrittura e nei libri dei Padri da una parte e la tradizione ecclesiastica con-

⁶ „Ecco perché non si possono separare questi due momenti ugualmente necessari, anche a livello di struttura comunicativa dell'uomo. Dobbiamo ascoltare e vedere; non possiamo solo vedere, come non possiamo solo ascoltare, nella nostra esperienza quotidiana.” *Ibidem*.

⁷ Le considerazioni che Odo Casel fa a proposito mettono il luce con grande chiarezza l'insegnamento rivelato da Cristo ma soprattutto il profondo cambiamento operato dall'accettazione da parte dell'uomo dell'Incarnazione divina. L'affermazione articola appunto la dinamica enunciata sopra. Casel, *Fede, gnosi e mistero*, cit., p. 174: „Certo, Gesù ci ha impartito un insegnamento: ma è *lui stesso* [sic] la vera rivelazione dell'essenza di Dio, in quanto uomo, in quanto Dio uomo, in quanto Figlio di Dio, in quanto Kyrios e Pneuma. [...] La realtà divina, eternamente nascosta, cioè inaccessibile a tutti tranne che a Dio, diventa accessibile all'uomo non soltanto sulla via della “dottrina”, ma anche su quella dell'esperienza di azioni divine, basate sull'elevazione e l'ampliamento per grazia del proprio essere, sull'illuminazione e la pienezza con potenza”.

⁸ Cf. Špidlík, *op. cit.*, p. 137.

⁹ Simeone di Tesalonica, *Dialogus contra omnes haereses* 23, PG 155, 114 C.

servata nell'iconografia da un'altra¹⁰. Lo stesso mistero che si rivela allo scrittore viene espresso con i pennelli dell'iconografo. Il culto orientale s'inscrive mirabilmente sulla linea che Basilio disegnava nella sua *Omelia sui Quaranta Martiri*: «Ciò che la parola comunica attraverso l'udito, la pittura lo mostra silenziosamente attraverso la rappresentazione»¹¹.

Introduco qui in discussione il termine "culto" perché sia l'atto di leggere la parola ispirata, sia quello di contemplare l'icona fanno parte della stessa liturgia della Chiesa. In quest'ottica l'immagine liturgica ha un ruolo fondamentale e viene a completare il «quadro» che la Scrittura offre ai fedeli. La contemplazione dell'Immagine di Dio si associa all'ascolto della Sua Parola per offrire la piena rivelazione, la vera rivelazione Trinitaria¹². Infatti, il dogma Trinitario, richiama sempre l'Incarnazione del Signore e contestualmente la associa alla rivelazione di ognuna delle Persone. Nella visione di Evdokimov, questo processo rivelativo della Trinità si manifesta così: il Figlio è la Parola che il Padre pronuncia e si fa carne. Ma lo Spirito Santo è colui che manifesta questa Parola del Padre, la fa percettibile e ce la fa ascoltare nel Vangelo¹³. Florovskij descrive la Scrittura non soltanto come il libro che parla di Dio, ma soprattutto come l'intervento rivelativo di Dio stesso¹⁴.

¹⁰ Mondzain identifica l'icona con la «tradizione non scritta» e fa delle considerazioni importanti in proposito. M.J. Mondzain, *Immagine, icona, economia. Le origini bizantine dell'immaginario contemporaneo*, Jaca Book, Milano, 2006, p. 173: «[...] la legge non scritta non designa semplicemente la tradizione orale, il cui modello è l'insegnamento cristico, bensì è quella *parádosis siopôsa*, quella tradizione silenziosa che si iscrive tacitamente nel corpo sociale stesso per imporre ciò che ormai diverrà legge e sarà pertanto sacro».

¹¹ Basilio Magno, *Homilia XIX: In sanctos quadraginta martyres*, 2 (11), PG 31, 509 A.

¹² A proposito riporto qui la *stichirà* del tono 2 dai Vespri della *Trasfigurazione del Signore*, in *Anthologhion*, IV, p. 860: «Il Cristo, splendore anteriore del sole, mentre ancora era corporalmente sulla terra, compiendo divinamente prima della croce tutto ciò che attiene alla tremenda economia, oggi sul monte Tabor misticamente mostra l'immagine della Triade. [...]».

¹³ Cf. P. Evdokimov, *Teologia della bellezza*, San Paolo, Milano, 2002, p. 30.

¹⁴ G. Florovskij, *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*, Qiqajon, Magnano, 1997, p. 37: «La Bibbia è un libro che parla di Dio. Ma il Dio della Bibbia non è un *Deus absconditus*, bensì un *Deus revelatus*. Dio si rivela e si manifesta, interviene nella vita degli uomini. E la Bibbia non è la mera documentazione umana degli interventi e delle gesta divini: è essa stessa una sorta di intervento divino, porta con sé un messaggio divino».

Il Vangelo si presenta come una narrazione, narrazione di quanto realmente era accaduto. Ma quello che avvenne fu decisamente nuovo, in quanto la Parola narrata, il Figlio di Dio, si fece carne¹⁵. Non è una novità il fatto che ogni narrazione possieda anche una dimensione *visiva*. Qui, infatti, convergono entrambi i principi esposti prima: l'Incarnazione del Signore – che fa possibile e legittima la visione – e il racconto biblico, la Scrittura. Ma il racconto biblico, la Parola di Dio raccontata, diventa icona, basata appunto sulla Sua Incarnazione: “Gli evangelisti e gli apostoli non erano dei cronisti, non era loro missione registrare in modo completo tutto ciò che Gesù aveva compiuto, giorno dopo giorno, anno dopo anno. Essi descrivono la sua vita e raccontano le sue opere in modo tale da offrircene l'immagine: un'immagine storica e tuttavia divina. Non è un ritratto, ma piuttosto un' *eikón*, anche se certamente un' *eikón* storica, un'immagine del Signore incarnato”¹⁶.

L'icona, l'immagine del Signore, tiene insieme tutti questi elementi e si configura come un'epifania. Ovviamente ogni epifania rimanda sempre a una profonda esperienza spirituale. Sia l'icona¹⁷ che la Scrittura¹⁸ portano e aprono la via verso questa esperienza. Esse si completano a vicenda ed entrambe esprimono mirabilmente l'Ortodossia, in quanto l'Ortodossia con le medesime respira la propria fede.

Icona ed Eucaristia nella visione di Zizioulas

E nota la straordinaria capacità che l'immagine bizantina acquisisce nell'ambito liturgico: ovvero di essere finestra verso il Regno di Dio, e nello stesso tempo di aprire la strada che porta alla trasfigurazione. Come ricordavo prima, qualsiasi icona è immagine di una realtà che si mostra, che ha o ha avuto esistenza propria. In questo senso l'icona si configura come immagine del creato che tende verso la

¹⁵ Giovanni Damasceno, *Pro sacris imaginibus orazione*, III, 26, 132, PG 94, 1345 B: «Dio stesso per primo ha generato il suo Figlio unigenito e sua Parola, sua immagine vivente e naturale, impronta immutabile della sua eternità».

¹⁶ G. Florovskij, *op. cit.*, p. 44.

¹⁷ P. Florenskij, *Iconostasi, Saggio sull'icona*, Medusa, Milano, 2008, p. 56: «L'icona può essere di grande o poca maestria, ma alla base di sicuro vi è un' *autentica* percezione dell'aldilà, un' *autentica* esperienza spirituale».

¹⁸ G. Florovskij, *op. cit.*, p. 44: «[...] lo stesso vangelo può essere appreso in tutta la sua pienezza e profondità solo nell'esperienza spirituale».

trasfigurazione. Allora la materia è sacra e degna di ogni onore a partire dal momento in cui il Figlio di Dio si è incarnato¹⁹, e nella stessa ottica anche il tempo è santificato dalla Sua presenza incarnata. A questo punto possiamo cogliere l'argomento dell'esposizione: l'icona del Signore da una parte e l'eucaristia dall'altra rappresentano due facce della stessa realtà che è Gesù Cristo; Figlio di Dio incarnato, morto per noi e risorto nella gloria di Dio in vista della trasfigurazione di tutto il creato.

La mia intenzione però, è quella di approfondire l'aspetto che – nella mia visione – caratterizza e accomuna in una maniera straordinaria l'icona e l'eucaristia. Costui è rappresentato dal legame che le due realtà mantengono con il mondo che verrà, con il Regno di Dio. Ioannis Zizioulas, Metropolita di Pergamo presenta l'eucaristia come «icona del regno di Dio, icona degli *éschata*»²⁰. Per l'autore, l'ultima realtà viene presentata come trasfigurazione di tutto il creato in Cristo, e il modello della trasformazione, della trasfigurazione lo possiamo pregustare sia nell'icona di Cristo sia nell'eucaristia: „L'incarnazione di Dio in Cristo dà la possibilità di affermare, contro il dualismo neoplatonico, che la storia è realmente foriera della vita ultima, della vita stessa di Dio. La storia, come esistenza nel tempo e nello spazio, offre in Cristo la possibilità di una comunione con gli *éschata*. La tensione, perciò, tra storia e Regno non è come quella che si realizza in un dualismo ontologico. Possiamo descriverla come l'aspirazione a un cambiamento di forma, a una trasfigurazione»²¹.

L'eucaristia e l'icona possiedono un profondo carattere escatologico, in quanto entrambe mantengono uno stretto rapporto con il Regno di Dio. Analizzando l'iconografia bizantina diventa chiaro che per i personaggi raffigurati tutto si configura diverso. Il tempo scorre diversamente, lo spazio acquisisce dimensioni altrimenti impensabili e, in questo senso, tutto il mondo dell'aldilà diventa trasparente in quanto si opera quel rovesciamento che evidenziava mirabilmente Florenskij²². In seguito si potrebbe pensare che, estromettendolo dai

¹⁹ Giovanni Damasceno, *De Imaginibus Oratio*, I, 16, PG 94, 1245 A: „E io onoro e tratto con venerazione la materia; attraverso essa è stata operata la mia salvezza”.

²⁰ I. Zizioulas, *Eucarestia e Regno di Dio*, Qiqajon, Magnano, 1996, p. 11.

²¹ Idem, *L'essere ecclesiale*, Qiqajon, Magnano, 2007, p. 206.

²² Cf. P.A. Florenskij, *Gli Immaginari in geometria*, in *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, traduzione di C. Zonghetti, Bollati Boringhieri, Torino, 2007, pp. 278-289.

suoi confini, l'icona rimane un mistero per colui che la contempla. La realtà è diversa e può sembrare paradossale. Pur mantenendo una certa distanza – in quanto raffigura un mondo diverso, il mondo della vita eterna, il Regno di Dio – l'icona indica e insegna allo spettatore anche la modalità per accedervi e di conseguenza gli presenta la chiave di quest'altra realtà. Ancora una volta, pertanto, l'icona e i suoi personaggi esprimono e insegnano la trasfigurazione, la deificazione.

In quest'ottica, icona ed eucaristia, immagini della stessa realtà escatologica, si presentano come un'unica pregustazione della liturgia celeste. Ecco le parole con cui Zizioulas conclude uno dei suoi saggi: "L'eucaristia è la più drammatica testimonianza dell'incontro tra storia ed escatologia, tra relatività e compimento nell'esistenza umana, qui e ora; è la testimonianza di un'etica che non è un'evoluzione storica, bensì una battaglia esistenziale, che viene vinta per venire persa nuovamente, fino a quando sarà definitivamente vinta "nell'ultimo giorno". Questa penetrazione escatologica nella storia non è uno sviluppo storico che si possa comprendere logicamente o a partire dall'esperienza, quanto piuttosto l'espressione di una *discesa verticale* dello Spirito santo [*sic*]: mediante la sua *epiclesi*, così fondamentale e caratteristica per l'ortodossia, il "secolo presente" viene trasfigurato in "nuova creazione in Cristo"²³.

Seguendo la dinamica eucaresia-Regno, vorrei prendere qui in discussione un problema importante da sempre nell'ambito teologico, ovvero l'eucaristia come sacrificio. Il primo aspetto su cui vorrei insistere è costituito dall'interesse che la teologia occidentale sembra aver focalizzato sulla relazione eucaristia-Golgota. Infatti, «in occidente, il cui vertice è da individuare nella teologia di Anselmo, la quintessenza dell'economia divina si trova nel sacrificio di Cristo sulla Croce»²⁴. Zizioulas, considera che un'impostazione teologica che vede l'eucaristia solo come sacrificio, rischi dimenticare il suo profondo significato escatologico²⁵. Dopo aver portato testimonianze

²³ I. Zizioulas, *Il creato come eucaresia. Approccio teologico al problema dell'ecologia*, Qiqajon, Magnano, 1994, p. 86.

²⁴ Idem, *Eucaresia e Regno di Dio...*, pp. 11-12.

²⁵ *Ibidem*, p. 12: „La risurrezione di Cristo non è, per la teologia occidentale nel suo complesso, che una conferma dell'opera salvifica della croce; l'essenziale si è già consumato in quel sacrificio. Del resto, il momento fondamentale e costitutivo dell'eucaresia risiede, per gli occidentali, nella ripetizione delle parole istitutive del sacramento: «Prendete e mangiate, questo è il mio corpo...», e non nell'epiclesi dello Spirito santo, la cui presenza è imprescindibilmente legata al sopraggiungere degli «ultimi giorni» (At. 2, 17)”.

bibliche e patristiche a favore dell'eucaristia come sacrificio²⁶ – anche se nelle divine liturgie di Giovanni Crisostomo e di Basilio il Grande, il sacrificio viene chiamato “incruento” o “razionale”²⁷ – il teologo orientale sposta invece l'accento dal sacrificio alla venuta del Regno di Dio, agli *éschata*. Ecco le sue parole: „Un simile carattere sacrificale dell'eucaristia è indiscutibile nella coscienza e nella teologia sia biblica sia patristico-liturgica. Ciò che spesso tendiamo a trascurare o a sottovalutare è il legame e il rapporto di questo carattere sacrificale dell'eucaristia con la venuta del Regno di Dio, con gli *éschata*. L'eucaristia è indubbiamente lo stesso sacrificio del Signore sulla croce. Ma qual è la relazione che lega questo sacrificio alla venuta del regno?”²⁸.

Nella visione da lui proposta, un tale interrogativo acquisisce un'importanza decisiva per la teologia, ma anche per la modalità con cui noi, cristiani, viviamo questo grande Sacramento della Chiesa²⁹. Mentre indica gli elementi e le parole dalla Scrittura che testimoniano il riferimento alla vita eterna, il metropolita di Pergamo sottolinea il profondo carattere escatologico dell'eucarestia³⁰: „[...] l'ultima cena e l'Agnello immolato per la nostra salvezza non possono essere intesi senza riferimento al «giorno ultimo», al «giorno del Signore», alla parusia e all'instaurazione del regno di Dio”³¹.

Prendendo in considerazione tutti gli elementi esaminati finora possiamo affermare che è proprio questo carattere escatologico che dona all'eucarestia la veste della festa, della gioia e dello splendore. Ecco perché il suo carattere sacrificale – nella visione del cristianesimo orientale – si trasforma in evento di gioia pasquale, ovvero escatologica. L'ortodossia ripensa l'eucaristia in chiave escatologica,

²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 31, specialmente le note nr. 27, 28, 29 e 30.

²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 32.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Si veda a proposito lo studio sull'argomento di Alexander Schmemmann. Cf. A. Schmemmann, *L'eucaristia. Sacramento del Regno*, Qiqajon, Magnano, 2005, in particolare pp. 31-62.

³⁰ Si veda il riferimento alle parole dell'ultima cena e la connessione tra l'eucaristia e il sacrificio dell'agnello pasquale nell'Antico Testamento. Le riflessioni sull'importanza dell'eucaristia in rapporto al Regno di Dio vengono sviluppate da Zizioulas anche a partire dai Vangeli, dai Salmi e dal libro dell'Apocalisse. Cf. I. Zizioulas, *Eucarestia e Regno di Dio...*, pp. 31-37.

³¹ *Ibidem*, p. 36.

traendo da qui il suo valore quale caparra³² per la vita eterna³³, per la vita vissuta nel Regno dei cieli. Per i cristiani orientali nell'eucaristia si opera il passaggio dal sacrificio alla gioia e allo splendore degli *éschata*³⁴.

L'arte sacra ha trovato mirabilmente il modo di mettere in luce le medesime realtà nelle icone ortodosse. Usando la prospettiva invertita, gli iconografi riescono a rappresentare una spazialità che si trova oltre i confini del nostro mondo terreno, e che non può essere immaginata se non in modo rovesciato. E la modalità in cui viene rappresentato l'aldilà, sia dal punto di vista spaziale che temporale. Il carattere di festa, di gioia e di splendore è proprio delle icone, in quanto esse mostrano le persone trasfigurate, deificate. In questo senso, vediamo che i personaggi delle icone rispondono di più alle esigenze del mondo spirituale, piuttosto che a quelle del mondo fisico³⁵. La gioia e la festa perpetua vengono evidenziate dalla prospettiva che l'icona ci offre. La calma dei suoi personaggi traduce la sordità e l'assenza di reazione rispetto alle manifestazioni del mondo, l'impassibilità, il distacco da ogni eccitazione e, al contrario, la recettività del mondo spirituale cui si perviene nella santità³⁶.

Sulla stessa linea, la stilizzazione pittorica per mezzo delle deviazioni volute e mirabilmente misurate mostra il distacco dalle forme terrestri. Compaiono così figure sottili e allungate di un'eleganza e di una grazia estreme. Nel loro trasfigurarsi, i personaggi delle icone perdono

³² Cf. T. Špidlík, "*Maranathà*". *La vita dopo la morte*, Lipa, Roma, 2007, p. 28.

³³ Anche per Cirillo di Alessandria l'eucarestia non è solo e semplicemente «celebrazione di un tremendo sacrificio», ma «dono di immortalità e caparra di vita eterna». Cirillo di Alessandria, *Homilia Paschalis X, In mysticam coenam*, PG 77, 102 8B.

³⁴ I. Zizioulas, *Eucarestia e Regno di Dio...*, p. 38: «[...] l'eucaristia è un evento escatologico e non può che essere contrassegnata da festa, gioia e splendore. Il suo carattere sacrificale si tramuta in evento di gioia pasquale, cioè escatologica. Non esiste in Cristo sacrificio senza redenzione, e redenzione significa non solo remissione di peccati personali, secondo lo spirito occidentale latino e protestante, ma trasfigurazione finale del mondo, superamento della corruzione e della morte. Celebrando l'eucaristia celebriamo un sacrificio sulla croce che assume il proprio senso dalla risurrezione vista come la prima realizzazione del regno futuro nella storia».

³⁵ P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 219.

³⁶ L. Uspenskij, *La teologia dell'icona. Storia e iconografia*, La Casa di Matriona, Milano, 1995, p. 125.

ogni carattere carnale³⁷. In questa luce, se l'immagine dell'Uomo Gesù è veramente l'immagine di Dio, risulta molto chiaro il fatto che l'icona rappresenta non la carne corruttibile destinata alla decomposizione, ma la carne trasfigurata, illuminata dalla grazia, la carne del mondo che verrà (I Cor. 15, 35-49).

Quello dell'icona è un universo a parte, rinnovato, abitato liberamente dalle energie divine e da esseri con volto d'eternità. I personaggi, mossi dall'epetasi³⁸, popolano un universo che si dilata senza limiti negli spazi celesti del Regno³⁹.

Dagli elementi evidenziati finora risulta molto chiaro che l'icona e l'eucaristia si configurano come facce della stessa realtà escatologica: il Regno di Dio. Di conseguenza, l'icona mostra il creato trasfigurato⁴⁰ in quanto Cristo risorto è l'inizio della nostra salvezza, è l'eucarestia altro non è che l'icona del Regno di Dio. Il carattere pasquale ed escatologico dell'eucaristia ha delle conseguenze che si rispecchiano da una parte nella rappresentazione dell'icona e dall'altra nel modo in cui la chiesa nella quale si celebra la liturgia eucaristica viene presentata. La luce – l'elemento della gioia pasquale – penetra entrambi i mondi, sia quello dell'icona sia quello della comunità eucaristica. Se il fondo d'oro che circonda i personaggi delle icone e che riempie di contenuto escatologico la rappresentazione pittorica richiama la luce del Regno dei cieli, la chiesa nella celebrazione eucaristica *si bagna di luce e si veste di tutto lo splendore di cui dispone*⁴¹. Allora è nella *luce* che identifichiamo un altro elemento comune molto importante da un lato all'icona e dall'altro al modo in cui la comunità, unita in preghiera comune, vive la gioia dell'eucaristia⁴². Lo stesso fondo d'orato – segno della materia

³⁷ S. Bulgakov, *Ortodoxia*, Editura Paideia, București, 1994, pp. 190-191.

³⁸ B. Bobrinskoy, *Icoana, obiect de artă sau obiect de cult?*, in *Ce este icoana?*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005, p. 59.

³⁹ P. Evdokimov, *op. cit.*, pp. 214-215.

⁴⁰ Zizioulas introduce il sintagma «visione eucaristica del mondo» e spiega come solo in relazione a Cristo nell'assemblea (*synaxis*) eucaristica si opera la salvezza del mondo. Si veda I. Zizioulas, *Il creato come eucarestia...*, pp. 71-74.

⁴¹ Idem, *Eucarestia e Regno di Dio...*, p. 42.

⁴² *Ibidem*, pp. 42-44: «Un'eucaristia in chiese semioscure per presunte ragioni di compunzione è antitetica alla sua stessa natura. Sfortunatamente il pietismo, che di nascosto si è intrufolato nella nostra coscienza e nel nostro culto, ci ha trascinati nella sua errata concezione secondo cui lo sfarzo dei paramenti e dell'arredo dei

trasfigurata attraverso la partecipazione al sacro – compare sui paramenti dei sacerdoti, sui vasi liturgici, dà perfino il colore delle cere usate durante il culto della Chiesa ortodossa. *La luce intramontabile dell'ottavo giorno* ha una grande importanza anche nella patristica orientale, in quanto la disputa *esichasta* del XIV secolo nel Impero Bizantino fu focalizzata intorno alla meditazione, che coniugata alla preghiera del cuore porta – secondo la tradizione filocalica – fino alla possibilità di percezione della luce increata, la luce delle energie divine⁴³.

templi è qualcosa di male. Quanto sia estraneo alla tradizione ortodossa un tale modo di intendere appare da un'unica e semplice osservazione: i paramenti più lussuosi e splendidi della nostra chiesa si trovano nei nostri monasteri, e in particolar modo al Monte Athos, il più importante e il più autorevole centro monastico dell'ortodossia. Perché dunque il monaco ortodosso autentico, colui che, a sentire i detti dei padri del deserto, dovrà indossare un *raïson* di così poco valore e così logoro che, se lo appende fuori dalla porta della cella, è sicuro che nessuno sarà colto dalla tentazione di rubarlo, perché dunque costui, al momento della liturgia, indossa come celebrante la veste più magnifica, e ciò senza scandalizzarsi o scandalizzare nessuno? Molto semplicemente perché, nella sua coscienza, rimane vivo il carattere escatologico dell'eucaristia: in essa ci muoviamo nello spazio del secolo futuro, nello spazio del regno. Lì viviamo “il giorno eterno senza sera e senza domani, il secolo senza fine che non invecchierà”, secondo l'espressione di Basilio. Abbiamo tutta la possibilità di esercitare la nostra umiltà al di fuori della liturgia. Non abbiamo il diritto di trasformare l'eucaristia in occasione di ostentazione della nostra modestia, né in strumento di esperienza psicologiche di compunzione. Del resto, “colui che offre e colui che è offerto”, il vero celebrante, è Cristo, e precisamente Cristo risorto, quale verrà *nella sua gloria* nel ultimo giorno, e quanti celebrano la liturgia non sono che *icone* di questo Cristo escatologico».

⁴³ Esiste una vivace descrizione della visione della luce divina in un passaggio misterioso di Gregorio Palamas. Anche se gran parte del curioso testo non è reperibile in alcuna delle sue opere pubblicate, lo cito qui esattamente come viene riportato dall'autore antipalamita Teodoro Dexios. Il passaggio narra un dialogo tra la luce divina e il monaco che l'ha ricevuta. T. Dexios, *Appello* 38, 67-76, in Id., *Opera omnia*, a cura di I. Polemis, CCSG 55, Brepols, Turnhout, 2003, pp. 96-97: „A volte la luce si riversa attorno alle realtà per natura intelligibili come un raggio, rendendole visibili a chi è giudicato degno di vederle, senza proferire suono alcuno; altre volte parla chiaramente a chi la vede con parole indicibili e inizia apertamente a dire: «Io sono, non temere! Io sono! La divinità, per la quale i deificati sono in comunione con Dio, non è separata da me, ma sono io a essere presente e a compiere la deificazione. Non vedi che ogni cosa è in me e che io sono prima di tutto? Ma attraverso tutto vengo in te, per te divento anche visibile».

Provando una conclusione, vale la pena sottolineare il fatto che l'icona e l'eucaristia ci offrono mirabilmente l'unico Dio fatto uomo. Entrambe hanno come fondamento l'incarnazione del Signore e il modo in cui la Chiesa d'oriente le intende è per antonomasia uno escatologico. Perciò l'eucaristia e l'icona diventano facce della stessa realtà salvifica offertaci nella persona divino-umana di Gesù Cristo. La tradizione della Chiesa Ortodossa ha sempre tenuto insieme queste due realtà e ha saputo metterle in risalto ogni volta che la storia l'ha richiesto⁴⁴.

⁴⁴ A. Piovano, *L'icona: contemplare la Parola e celebrare con l'Immagine*, in A. Piovano, M. Bartoli, *Visione dell'Invisibile. Icona e preghiera*, Edizioni La Scala, Noci (Bari), 2009, pp. 28-29: „Noi nell'Occidente abbiamo perso questa complementarità tra parola, immagine, liturgia-eucaristia, perché c'è stata una riduzione di rapporto da parola-icona a parola-Eucaristia, con una progressiva preponderanza dell'Eucaristia rispetto alla parola, per cui, di per sé, è quasi scomparsa nella tradizione occidentale la venerazione del libro dei vangeli attraverso anche l'ostensione, tuttora presente nell'Oriente, che di fatto ha mantenuto questo equilibrio”.