

L'ICONA E IL CAMMINO DI TRASFORMAZIONE CHE ESSA SEGNA ATTRAVERSO LA CELEBRAZIONE

Dr. Eduard Eugen GEGIU

Istituto di Liturgia Pastorale „Santa Giustina” di Padova, Italia

Abstract

The active participation to the divine praise opens to the faithful the possibility to enjoy the incarnation's grace and to get to know Jesus Christ, giving this way a good start to the sanctification and transformation process of his life. The same divine worship, carried on in the silent presence of the icons teaches us to discern the beauty of the human face transfigured after the model of Christ's face. The present study gives points to the icon's importance within the liturgical worship with a view to mark out the transformation act which takes place in the faithful's soul. Maintaining this way the balance between artistic expression and theological doctrine, the byzantine icon is liturgical discovered in a hidden way and shows the religious human the path to deification.

Keywords: Christ, celebration, icon, transformation, symbolism

1. Dall'umanizzazione di Dio alla divinizzazione dell'uomo

L'esperienza primordiale e pre-teologica che gli ortodossi cercano di formulare teologicamente nell'ambito della vita ecclesiale orientale si articola a partire dall'icona intesa come sacramento della divino-umanità di Cristo. Il fondamento cristologico e „incarnazionale” dell'icona rappresenta quindi il punto di partenza per una teologia della trasfigurazione¹. Nella vita liturgica cristiana questo fondamento va invece dilatato fino ad abbracciare la totalità dell'opera redentrice del Salvatore. Ogni tappa dell'opera della salvezza fonda la capacità della materia e innanzitutto dell'uomo stesso di diventare icona del Regno trinitario. Nell'ambito liturgico

¹ 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”.

della Chiesa ortodossa il processo della trasfigurazione umana ha come punto di partenza proprio il momento in cui la carne di Cristo, e dunque la materia stessa, sono state trasfigurate nella luce della risurrezione².

Infatti, da qui si entra nello „spazio” dello Spirito, come dice Bobrinskoy³, poiché è per mezzo di Lui che Cristo viene nella carne ed è sempre lo Spirito Santo che liturgicamente opera in ognuno dei fedeli la trasfigurazione. Dall’adombramento della Vergine da parte dello Spirito Santo fino alla deificazione dell’uomo per mezzo dell’azione salvifica di Cristo si sente sempre lo soffio dello Spirito che opera incessantemente in vista della salvezza di tutto il creato⁴.

La liturgia della Chiesa apre all’uomo religioso la possibilità di diventare partecipe alla grazia dell’incarnazione, di conoscere il Signore e di essere iniziato al „mistero della teologia”⁵. È sempre la liturgia che insegna a discernere la bellezza dell’icona, in quanto l’uomo deve prima dotarsi di sensi spirituali, divenire partecipe della grazia dello Spirito Santo⁶ il quale „compone e connette tutto l’ordinamento della Chiesa”. Alla luce di questo non si può riconoscere Cristo se non nello Spirito Santo, e non si può vedere il Signore raffigurato nell’icona se non con l’illuminazione dello Spirito: Da un lato, riconosciamo il Riflesso della gloria di Dio [il Figlio] mediante l’illuminazione dello Spirito, dall’altro, mediante l’Impronta siamo elevati a Colui [il Padre] di cui è l’Impronta e il conforme Sigillo⁷.

Infatti, Cristo non si dà a conoscere nella liturgia della Chiesa come un qualche iniziato o fondatore di una religione, ma come il Teantropo, per cui mezzo l’uomo ha accesso al Padre, principio

² Cf. B. Bobrinskoy, *Il mistero della presenza*, Magnano, Qiqajon, 2000, p. 19.

³ *Ibidem*, p. 20.

⁴ O. Clément, *I volti dello spirito*, Magnano, Qiqajon, 2004, p. 81: „Lo Spirito manifesta la presenza di Cristo: i padri greci lo chiamano il grande “mistagogo” della chiesa, che ci integra al corpo pneumatico del Risorto. Nel contempo la chiesa è una comunità carismatica, ricolma dei doni multiformi dello Spirito”.

⁵ Cf. L.-M. Chauvet, *Présence de Dieu, présence a Dieu dans le jeu liturgique*, „Questions Liturgiques”, 89, (2008), pp. 71-86.

⁶ Cf. A. Piovano, *Celebrare con le immagini L’esperienza liturgica delle icone*, in *Liturgia e immagine*, a cura di R. Tagliaferri, Padova, Messaggero, 2009, p. 246.

⁷ Basilio Magno, *Liber De Spiritu Sancto*, XXVI, 64, PG 32, 185 C.

di luce⁸. È per questo che il processo di trasfigurazione sia nell'iconografia sia nell'esperienza mistica dei santi avviene in un mare di luce⁹. Intesa in questo modo, la liturgia non è una scienza, anche se sacra, ma il mistero che trasforma l'uomo intero in ciò che è al di sopra della natura e della percezione sensibile¹⁰.

L'attesa dell'antica alleanza è giunta al compimento, [...] nella chiesa le realtà ultime sono già presenti, e noi le raggiungiamo e le manifestiamo comunicando a Cristo nello Spirito Santo. Si delinea così una concezione dell'uomo che è inscindibilmente pneumatologica ed ecclesiale: nella chiesa, attraverso la grazia dello Spirito, l'uomo trova la propria verità in Cristo, è chiamato alla *théosis*, alla divinizzazione, in cui il sacramento, interiorizzato, manifesta tutta la sua forza pneumatologica¹¹.

Ora, riveste una particolare importanza il modo in cui la Chiesa che vive in Gesù Cristo e nello Spirito Santo, percepisce la teologia dei santi, le loro sante reliquie, le icone e tutte le proprie suppellettili sacre. Tutte queste realtà hanno un'organica connessione tra loro in quanto tutte dipendono da un unico centro vivificante che è il Risorto. Solo Cristo, infatti, rivela, grazie alla Sua incarnazione, la vita intima e segreta che pulsa nella Santa Trinità¹². Manifestando all'uomo le relazioni tra le Persone Trinitarie, Cristo vivifica e santifica la natura umana, sia l'anima che il corpo¹³. Egli stesso si rivela all'uomo come icona in tutto uguale al Padre

⁸ Si veda a questo proposito C. Bourgeois, *Chez les paysans de la Podlachie et du nord-est de la Pologne. Mai 1924 – décembre 1925*, „Études”, 191, 1927, p. 585.

⁹ Cf. J. Plazaola, *Arte cristiana nel tempo. Storia e significato*, I: „Dall'Antichità al Medioevo”, a cura di M.A. Crippa, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001 pp. 550-551.

¹⁰ Si veda R.F. Taft, *Liturgia. Modello di preghiera, icona di vita*, Roma, Lipa, 2009, pp. 74-75.

¹¹ O. Clément, *op. cit.*, p. 80.

¹² *Gv* 15, 15: „Io non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo signore; ma vi ho chiamati amici, perché vi ho fatto conoscere tutte le cose che ho udite dal Padre mio”.

¹³ C. Gugerotti, *L'eucaristia come icona del volto di Cristo*, intervento pronunciato al IV Congresso internazionale “L'eucaristia e il volto di Cristo” (20-21 giugno 2000) e pubblicato in *Il volto dei volti, Cristo, IV*, a cura dell'Istituto internazionale di ricerca sul volto di Cristo, Gorle, Velar, 2000, quindi in Claudio Gugerotti, *Riflessi d'oriente*, Magnano, Qiqajon, 2012, p. 102: „Eppure ciò che mai cessa di

e impronta della Sua sostanza, la sola e unica relazione che lo lega a Dio Padre e allo Spirito Santo. È solo nell'unità della comunione con la Santissima Trinità che l'uomo riesce a conoscere il divino e quindi a deificarsi: La via dunque della conoscenza di Dio va dall'unico Spirito, attraverso l'Unico Figlio, all'unico Padre. E inversamente, la bontà naturale, la sanità di natura e la dignità regale vengono dal Padre attraverso l'Unigenito e fino allo Spirito¹⁴.

L'icona liturgica ortodossa è il riflesso di tale vita e di tale fede della Chiesa, la quale è corpo di Cristo e comunione dello Spirito Santo. La trasformazione dell'uomo è una manifestazione della nuova vita vissuta liturgicamente nella Chiesa e il credente, mediante le icone riceve le primizie della vera vita in Cristo¹⁵.

2. L'icona come immagine visibile della trasfigurazione in atto del credente

Nella realtà della Chiesa intesa come corpo mistico del Cristo risorto si celebra una vera comunione e mescolanza di vita tra Dio e gli uomini. Infatti, se Cristo è veramente Dio e veramente uomo, come la fede cristiana ha testimoniato attraverso i secoli, la Chiesa, secondo le modalità che le sono proprie, nella sua unità e in tutta la ricchezza della sua vita, partecipa alla divino-umanità di Cristo. Tramite Sua incarnazione, Cristo, consustanziale al Padre quanto alla divinità diventa quindi consustanziale

indurre lo stupore costernato del credente è che quello stesso *Deus absconditus*, la cui presenza per l'oriente bizantino è inaccessibile e che si fa presente solamente attraverso le sue "energie", quel Dio si è rivelato (parola suggestivamente prossima a quella dell'*alétheia*-disvelamento, verità). Forse, osando non poco, si potrebbe dire che la prima rivelazione divina è quella intertrinitaria, se si intende non un'azione faticosa e volontaristica, ma lo spontaneo riverbero dell'amore, l'irradiazione naturale, la neutralizzazione comunicativa di quel velo (rivelare) che pur sempre la distinzione delle persone comporta".

¹⁴Basilio Magno, *Liber De Spiritu Sancto*, XVIII, 47, PG 32, 153 BC.

¹⁵Cf. Basilio di Ivíron, *Il pittore Teofane: «causa di teofania»*, in Basilio di Ivíron – Efrem di Katounákia – Emilianos di Símonos Petra – Giorgio di Grígoriu – Paissios, *Voci dal Monte Athos*, Schio, CENS Interlogos, 1994, pp. 123-127.

all'uomo quanto alla natura umana¹⁶. Questo processo teandrico permette all'uomo di partecipare alla vita divina e apre alla creatura la strada verso l'unione con il creatore, verso la trasfigurazione¹⁷.

In Cristo la natura umana e la natura divina sono unite senza confusione, così, con la stessa unione ipostatica, l'umanità e la divinità si sono vincolate a una sorte indissolubile, quasi sponsale e dunque l'umanità può essere teoforica, cioè portatrice di Dio, proprio perché Cristo, che era Dio, ha salvato l'umanità infondendovi la potenza della divinità¹⁸.

Nel suo insegnamento e anche nella sua liturgia, la Chiesa ha messo sempre in risalto il fatto che la gloria della divinità si è manifestata perché è divenuta, attraverso l'incarnazione, gloria e bellezza del corpo, gloria e bellezza della creazione¹⁹. Infatti, la stessa Chiesa canta in uno dei suoi inni: La perfetta immagine del Padre, l'impronta 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 [...] ²⁰.

In base al suo farsi uomo, Cristo offre la possibilità alla creatura di trasfigurarsi, di mutarsi in un altro tipo di esistenza prefigurato nella liturgia della Chiesa²¹. La celebrazione partecipata è quindi il luogo liturgico per antonomasia che può cambiare lo status creaturale dell'uomo. Si tratta della liturgia interiore, della liturgia del cuore, del cuore umano che è e deve essere il vero

¹⁶ Tropario dell'Orthros delle Sante Teofanie del Signore Nostro Gesù Cristo, in *Anthologhion*, I, p. 1277: „Immutabilmente generato da Dio Padre, dalla Vergine si è incarnato il Cristo, senza alcuna contaminazione, per riscattare i figli della terra dall'errore: non è possibile sciogliere il suo legaccio [...] l'unione cioè del Verbo con noi”.

¹⁷ Cf. B. Bobrinskoy, *op. cit.*, p. 5.

¹⁸ C. Gugerotti, *L'eucaristia come icona del volto di Cristo...*, p. 106.

¹⁹ Si veda *Entrare nei misteri di Cristo – Mistagogia della liturgia eucaristica attraverso i testi dei padri greci e bizantini*, a cura di L. D' Ayala Valva, Magnano, Qiqajon, 2012, pp. 42-56.

²⁰ *Stichirà* di Germano, tono 2, al *Signore ho gridato*, del Vespro della Natività del Signore, in *Anthologhion*, I, p. 1154.

²¹ Si veda anche H.-J. Schulz, *The Byzantine Liturgy. Symbolic Structure and Faith Expression*, New York, Pueblo Publishing Company, 1986, pp. 24-31.

tempio, il luogo di Dio; e questo cuore – dove inizia la trasfigurazione – non può non trasmettere, non può non diffondere la vita, l'energia di Dio nel corpo intero²². L'uomo diventa interamente, nell'anima e nel corpo immagine irradiante di Dio e chi, se non l'immagine liturgica riflette meglio questa icona interiore dell'uomo²³?

Nella Tradizione bizantina la vocazione teologica dell'uomo è di acquisire lo Spirito Santo attraverso l'ascesi, il combattimento spirituale che permette ai santi di rinunciare al mondo decaduto e di avere una reale esperienza della divinità²⁴. L'icona intende quindi testimoniare questa realtà spirituale ed è indispensabile comprendere che per un cristiano ortodosso la vera realtà non è quella del mondo sottomesso al peccato e alla morte, ma piuttosto quella del Regno dei Cieli, che sarà pienamente rivelata alla fine dei tempi e che adesso è già inaugurata dalla risurrezione del Cristo²⁵. La Chiesa confessa che è offerto al fedele di partecipare per anticipazione a questo Regno, fin da ora, in particolare attraverso la celebrazione liturgica²⁶.

Concretamente, l'acquisire dello Spirito Santo avviene nella Chiesa cristiana attraverso il sacramento dell'ordinazione sacerdotale. È importante sottolineare quindi, che in un momento di tale importanza, nell'ambito orientale, la presenza dell'icona di Cristo è fondamentale. Secondo i libri liturgici della Chiesa ortodossa colui che sta per diventare prima diacono e poi sacerdote, dopo aver ricevuto un'iniziale benedizione da parte del vescovo, è invitato a rimanere in piedi di fronte all'icona del Salvatore

²² Cf. G. Krug, *Carnets d'un peintre d'icônes*, Lausanne, L'Âge de l'Homme, 1983, pp. 35-36.

²³ Cf. B. Bobrinskoy, *op. cit.*, p. 16.

²⁴ Si veda a proposito Gregorio Palamas, *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, introduzione, traduzione, note e apparati di E. Perrella, con la collaborazione di M. Zambon, S. Georgopoulos, E. Greselin, Milano, Bompiani, 2003, pp. 58-71.

²⁵ Cf. N. Ozoline, *Immagine e spiritualità: sul discernimento degli spiriti in arte*, in *Icona e avanguardie. Percorsi dell'immagine in Russia*, a cura di G. Lingua, Torino, Zamorani, 1999, pp. 40-51

²⁶ Cf. G. Aslanoff, *I fondamenti teologici dell'estetica dell'icona*, in *Icona e avanguardie. Percorsi dell'immagine in Russia*, a cura di G. Lingua, Torino, Zamorani, 1999, p. 50.

dall'iconostasi. Lì, di fronte a Cristo, in silenzio e meditazione, colui che sta per ricevere l'ordine rimmarà per gran parte della liturgia. Sotto lo sguardo penetrante del Signore, il futuro sacerdote dovrà pregare incessantemente perché il dono dello Spirito Santo che presto scenderà su di lui lo faccia diventare una nuova creatura in Cristo. Il silenzio esteriore e la preghiera intima che l'icona insegna diventano quindi per il candidato al sacerdozio le coordinate spirituali della nuova vita che sta per incominciare²⁷.

Per la Chiesa ortodossa l'azione liturgica si configura come fulcro dello splendore soprannaturale, della contemplazione e dell'adorazione della santità divina. Impegnandosi nello studio della liturgia orientale, Taft riesce ad esprimere con grande chiarezza il fatto che è proprio la celebrazione la fonte mediante la quale i cristiani orientali testimoniano l'esaltazione e la santificazione della creazione, la maestosa apparizione di Dio che li penetra, li santifica, li divinizza attraverso la luce trasfigurante della sua grazia divina. Non è solo questione di „ricevere sacramenti”, ma di vivere abitualmente in un ambiente liturgico che avvolge in corpo e spirito, trasfigurando la fede in una concreta visione di bellezza spirituale e di gioia²⁸.

3. Vita ecclesiale e la vita liturgica trasfigurante

Celebrata al cospetto della presenza silenziosa delle sacre icone che indicano e insegnano la preghiera, la liturgia si configura come luogo di confine tra visibile e invisibile, in cui l'uomo fa memoria di Dio e invoca l'accoglimento nel grembo della sua memoria²⁹. È nel culto che la persona umana, attraverso la partecipazione ai „divini misteri”, attinge alla fonte della deificazione. Insieme ai santi raffigurati nelle sacre immagini, il cristiano penetra in un mondo che forma e struttura la divina Presenza, accede a un universo santo nel quale ogni realtà è santificata³⁰.

²⁷ Si veda a questo proposito *Arhieratikon*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993, p. 72.

²⁸ R.F. Taft, *Oltre l'Oriente e l'Occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Roma, Lipa, 1999, p. 168.

²⁹ Cf. L. Uspenskij, *Il significato e il linguaggio delle icone*, in L. Uspenskij, V. Losskij, *Il senso delle icone*, Milano, Jaca Book, 2007, pp. 39-42.

L'adesione al Cristo e al suo messaggio di salvezza modifica, quindi, l'orientamento di tutta la vita cristiana, mettendola interamente in relazione con il Signore³¹. Scopo immediato della liturgia è di rendere presente questa relazione, poiché l'uomo che partecipa liturgicamente alla vita in Cristo sposta il suo centro spirituale e nel contempo mira la deificazione. La celebrazione ortodossa offre le condizioni necessarie alla trasformazione indicata abbondantemente nell'iconografia. Infatti, suoni, colori, profumi: tutto concorrerebbe a „transumanare” la persona per portarla a rivestirsi della veste bianca offerta a coloro che intendono partecipare alle nozze di Cristo con la sua chiesa³².

Naturalmente, intesa come *opera comune* della Chiesa, la liturgia vive di un proprio presente e anzi possiede un presente senza tempo. L'intero creato celebra „oggi” la gioia della redenzione, lo splendore della grazia e l'uomo insieme agli angeli e ai santi pregusta la vita eterna.

Oggi la creazione viene illuminata, oggi tutto è nella gioia, gli esseri celesti e quelli terrestri. Angeli e uomini si uniscono insieme, poiché dove è presente il Re, là è anche il suo seguito. [...] È apparsa la grazia di Dio, apportatrice di salvezza per tutti gli uomini, che risplende sui fedeli, e ad essi elargisce la grande misericordia³³.

Nel quadro fin qui presentato il culto e la vita liturgica ortodossa appaiono come l'espressione centrale del corpo ecclesiale, la testimonianza della sua continuità e integrità. Al cuore della vita spirituale vi è l'incontro con il mistero liturgico, la rinnovata consapevolezza che la deificazione dell'uomo inizia nella Chiesa,

³⁰ Si veda anche N. Valentini, *Volte dell'anima russa. Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo-ortodosso*, Milano, Paoline, 2012, pp. 182-184.

³¹ Si veda a questo proposito N. Ozoline, *La funzione liturgica dell'icona e il suo rapporto con la parola*, in *Culto delle immagini e crisi iconoclasta*. Atti del Convegno di studi, Catania 16-17 maggio 1984, Palermo, Edi Oftes, 1986, pp. 136-138.

³² C. Gugerotti, *La prassi liturgica fra Oriente e Occidente*, testo pubblicato in *Liturgia ed ecumenismo*. Atti della XXXVI Settimana di studio dell'Associazione professori di liturgia, Bose, 25-29 agosto 2008, a cura di G. Boselli, Roma, 2009, pp. 167-188, quindi in C. Gugerotti, *Riflessi d'oriente...*, p. 72.

³³ *Ora e sempre alla Liti delle Sante Teofanie del Signore Nostro Gesù Cristo*, in *Anthologhion*, I, p. 1270.

attraverso il suo culto e che i santi sono testimoni „visibili” della trasformazione in Cristo³⁴.

La concezione dell'uomo caduto, schiavo del peccato e della fragilità spirituale è superata quindi nell'ottica risurrezionale di Cristo. I santi raffigurati nelle sacre immagini, figli della risurrezione, indicano la strada verso tale trasformazione e si mostrano come cittadini del Regno³⁵. Questo tipo di rinnovamento non può scaturire che dalla liturgia, essa stessa radice della tradizione ecclesiale, prefigurazione della beatitudine eterna, sorgente della trasfigurazione dell'uomo e del mondo³⁶. Cabasila evidenzia mirabilmente il processo del passaggio dalla schiavitù del peccato alla figliazione divina³⁷. Infatti, solo ricuperando l'immagine di Cristo secondo la quale è stato creato, l'uomo può accedere al Padre creatore. L'impronta, il marchio del Signore sul volto umano diventa dunque la chiave d'accesso al Regno celeste: Lo schiavo per essere erede deve diventare figlio. Infatti, *il servo non rimane nella casa in eterno, ma il figlio vi rimane in eterno*. Perciò, chiunque perverrà a questa eredità – deposta prima di tutto la condizione di schiavo – deve mostrarsi figlio, cioè deve presentarsi al Padre portando sul volto l'immagine dell'Unigenito e la sua bellezza. È

³⁴ C. Gugerotti, *Riflessi d'oriente...*, pp. 106-107: Esattamente come Cristo, sul Tabor, non ha mostrato soltanto il privilegio della propria divinità sfolgorare su una povera umanità, di lì a qualche giorno crocifissa, ma ha svelato la vocazione universale dell'umanità a vivere la medesima *metamórfosis*, cioè la medesima possibilità di far tralucere la divinità attraverso la miseria di una carne, peraltro così greve di peccato e capace della corruzione della morte. E questo è anche il senso profondo della resurrezione della carne. Essa, unita ormai indissolubilmente alla gloria della divinità, non sarà abbandonata alla maledizione della terra, ma risorgerà, com'è risorta la carne del suo Signore, e sarà capace della gloria dei cieli. In questo senso la teologia dell'icona ci aiuta a capire il nesso indissolubile che lega il volto di Cristo e il volto di ciascun uomo o donna della storia: c'è carne e sangue di Dio nel povero corpo dell'umanità, come c'è carne e sangue di uomo nel mistero eterno del Verbo incarnato. Realtà indissolubile, unica garanzia della grandezza dell'uomo, vero fondamento teologico dell'intangibilità della vita umana”.

³⁵ Cf. anche I. Popovici, *Abisurile gândirii și simțirii umane. Studii teologice*, București, Sophia/Metafraze, 2013, pp. 238-241.

³⁶ Cf. P. Bernardi, *L'icona. Estetica e teologia*, Roma, Città Nuova, 1998, pp. 47-55.

³⁷ Cf. anche T. Špidlík, M.I. Rupnik, *Narrativa dell'immagine*, Roma, Lipa, 1996, pp. 51-53.

così che il Figlio di Dio ci scioglie da ogni schiavitù e ci fa veramente liberi, come significano quelle parole del Cristo ai Giudei: *Se il Figlio vi libererà, sarete veramente liberi*³⁸.

La spiritualità liturgica, nella sua rilevanza ontologica, ma anche antropologica e culturale³⁹, resta quindi uno dei tratti più rilevanti e peculiari dell'Ortodossia. Alla luce di questo, la visione integrale della spiritualità liturgica cristiana non è altro che la pura e autentica vita mistica e sacramentale, la vita dell'uomo con Dio e davanti a Dio – presente in modo mistico nella sua icona – così com'è stata donata alla Chiesa nel Cristo incarnato, misura e criterio della vera vita cristiana⁴⁰.

Per il carattere evocativo dell'icona, fissando in essa lo sguardo, il credente impara dunque a „vedersi dentro”, a guardare la verità de proprio autentico volto, riflesso di un Volto che attraverso l'icona lo raggiunge e compenetra dal Prototipo⁴¹. Da qui muove il cammino della deificazione cui l'uomo è vocato per natura secondo l'espressione dell'Apostolo: „questa è la volontà di Dio, la vostra santificazione”⁴².

Se il culto liturgico è la vivente unione dell'infinito e del finito, del transitorio e dell'eterno, il luogo della santificazione del mondo e dell'essere umano che abita il mondo, esso è anche specchio della pienezza della gloria divina impressa sui volti dei santi. È questa la ragione per cui l'intera storia della salvezza trova nel culto liturgico la sua ricapitolazione e concreta apparizione⁴³.

³⁸ N. Cabasilas, *La vita in Cristo*, a cura di U. Neri, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1971, p. 243 (il corsivo è dell'autore).

³⁹ Per un approfondimento del rapporto cristianesimo e cultura si veda P.A. Florenskij, *Cristianesimo e cultura*, in *Bellezza e Liturgia. Scritti su cristianesimo e cultura*, a cura di N. Valentini, Milano, Mondadori, 2010, pp. 49-68.

⁴⁰ Cf. Valentini, *op. cit.*, p. 190.

⁴¹ Si veda L. Mirri, *Mistagogia dell'icona. Lineamenti teologici, liturgici e spirituali*, Verucchio, Pazzini, 2009, p. 98.

⁴² 1 Ts 4, 3.

⁴³ Si veda anche G. Boselli, *Il senso spirituale della liturgia*, prefazione di P. De Clerck, Magnano, Qiqajon, 2011, pp. 113-134.