



Monza, 22 novembre 2016

*Prof. Alberto Cozzi*

## **«CHI VEDE ME VEDE IL PADRE»: DALL'IDOLO ALL'ICONA**

### **Premessa: una delimitazione di campo**

Siamo nell'ambito dell'esperienza religiosa. Vogliamo verificare se e in che misura la tentazione idolatrica funzioni anche nell'ambito dell'esperienza del sacro. Va tenuto presente che l'idolatria può indicare anzitutto l'equivoca applicazione di ciò che è proprio dell'esperienza religiosa (adorazione, rispetto, venerazione, assolutizzazione) a ciò che non è Dio, creando una confusione su «ciò che è sacro». In tal senso si identifica un'idolatria del potere o del denaro o del piacere... che confonde e inganna. Si tratta di una violazione della virtù di religione (*eusebeia, pietas*), direbbe san Tommaso. La virtù di religione è una sottospecie della virtù di giustizia (dare a ciascuno ciò che gli è dovuto). Si tratta quindi di dare a Dio ciò che è di Dio. Ora, è possibile creare confusione e anziché considerarlo fine ultimo e sommo bene della vita, che tutto ordina a sé, Dio viene ridotto a mezzo o a funzione parziale dell'esperienza. Contro questa confusione, che porta molti uomini a portare il marchio della Bestia sulla mano e sulla fronte, il libro dell'Apocalisse prevede i flagelli delle coppe (Ap 14-16), più duri e devastanti di quelli precedenti delle trombe (8-9). Dalle forme tradizionali di idolatria ci si sarebbe potuti convertire (Ap 9,20), poiché le piaghe hanno valore medicinale (come in Sap 11-19), mentre le piaghe delle coppe hanno più la forma di giudizio/castigo

che ha come reazione la bestemmia degli uomini contro Dio /si veda il ritornello di Ap 15 dopo i flagelli). C'è una sorta di intensificazione dell'esperienza idolatrica.

Ma un livello più profondo l'idolatria scaturisce da una mancata corrispondenza tra l'atto dell'uomo e l'intuizione di Dio che abita nel suo cuore. E' il giudizio di san Paolo in Rm 1,18-24: l'uomo ha in sé una certa intuizione del divino, una pre-nozione di Dio, a cui cerca di corrispondere. Ma il suo atto di adorazione non riesce a glorificare Dio come Dio meriterebbe e anzi tende a ridurre il divino a immagini create di potenza o ricchezza, che umiliano il mistero. Perciò Dio consegna l'uomo alle sue depravazioni, umiliandolo.

Si intuisce come l'idolatria sia una costante tentazione nell'ordine della confusione tra Dio e ciò che non è Dio e una mancata corrispondenza, in cui l'atto umano non riesce a corrispondere al divino di Dio.

### **1. L'idolatria e l'esperienza religiosa**

Occorre in apertura fare un'ulteriore precisazione. Nella tradizione si trovano frequenti e aspre invettive contro le altre religioni, soprattutto quelle del mondo greco romano all'inizio del cammino del cristianesimo, che vengono squalificate senza appello come idolatria e quindi come culto ai demoni. Simili giudizi esprimono un severo monito sulle forme della ricerca e del culto agli dèi.

Una certa sensibilità cristiana resta dell'idea che al di fuori della fede in Cristo non possa esserci che idolatria: «*Sola fides facit Deum*» (Lutero).

Ma il giudizio sulle altre esperienze religiose racchiuso in *Nostra Aetate 2* (Vaticano II: 1965) appare più sfumato: si apprezzano come intuizioni della verità che illumina ogni uomo anche i miti e le dottrine, le forme di culto e di vita ascetica che in vari modi cercano di rispondere alle domande inscritte nel cuore umano di fronte al destino, alla morte e ad altri enigmi della vita.

Certo, ciò non significa che ogni aspetto dell'esperienza religiosa vada considerato sano e senza errori. L'atteggiamento della Chiesa antica rispetto ai cosiddetti «culti pagani» fu sempre guardingo e timoroso di inganni e confusioni. Come precisa J. Ries<sup>1</sup> in una prima fase della storia del cristianesimo (*dagli Atti degli Apostoli al De Civitate Dei di Agostino del 420 circa*) il confronto tra cristiani, ebrei e pagani, a cui si aggiungeranno poi lo gnosticismo e il manicheismo, è caratterizzato dallo stile apologetico, soprattutto nei confronti degli ebrei come anche riguardo alla cultura ellenistica e romana. I fronti sono quelli dell'idolatria (condannata come frutto dei demoni, espressione della divinizzazione di eroi, identificazione errata di qualità divine e quindi da interpretare allegoricamente per far emergere verità più profonde), dei miti (e del culto: complessivamente condannati come iniqui e corruttori dei costumi, al punto da essere la causa della decadenza dell'Impero), del *logos* (valutato positivamente come *praeparatio evangelica*, seme o frammento parziale del *Logos* pienamente manifestato in Gesù, via della rivelazione accanto all'AT). Il tema della salvezza (*soteria*), già presente nel mondo pagano, è accentuato nel confronto con lo gnosticismo e il manicheismo, in cui però la Chiesa si impegna in tono polemico e squalificante (menzogne, favole, illusioni). Di fatto la Chiesa preferì dialogare coi filosofi piuttosto che con i miti e i culti tradizionali<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> J. RIES, *I cristiani e le religioni*, Brescia, Queriniana, 1992.

<sup>2</sup> J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni*, Siena, Cantagalli 2005, pag. 173-179. Queste interessanti notazioni vanno però dialettizzate con le riflessioni di I.U. DALFERTH, *Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation*

## 2. L'origine delle forme idolatriche nell'esperienza di Dio

Ma qual è la radice di questa confusione o mancata corrispondenza col divino che alberga nel cuore umano? Raccogliamo alcune indicazioni di epoche differenti, che offrono osservazioni significative sul possibile funzionamento idolatrico dell'esperienza religiosa.

2.1. Cominciamo con S. Agostino, da cui ricaviamo un brano dall'Omelia n. 2 (o *Tractatus*) su 1 Giovanni 2,12-17 e un breve passo dal Discorso 260/C, tenuto nella domenica nell'ottava di Pasqua. Da notare nel testo la logica adulterina dell'idolatria, che tende ad amare i doni di Dio più del Donatore e quindi a dare un valore sbagliato alla bellezza (innegabile) delle creature rispetto al Creatore. Ascoltiamo anzitutto il problema posto ad Agostino: perché non posso amare il Creatore nelle sue opere?

Ma non dobbiamo amare il mondo e le cose del mondo... Sono tre realtà di fronte alle quali nessuno dica: non è opera di Dio tutto ciò che è nel mondo? Non sono opera di Dio il cielo, la terra, il mare, il sole, la luna, le stelle ornamento dei cieli? Ed i pesci non sono ornamento del mare... Queste realtà sono nel mondo e le ha fatte il Signore. Perché allora non dovrei amare ciò che Dio ha fatto? Lo Spirito del Signore ti aiuti a vedere realmente queste cose buone; ma guai a te se amerai le creature ed abbandonerai il Creatore. Queste cose ti appaiono belle, ma quanto più bello sarà l'autore della loro bellezza? Cercate di comprendermi, fratelli carissimi... Dio non ti proibisce di amare le sue creature (*Non te prohibet Deus amare ista*), ma ti proibisce di amarle allo scopo di ottenere da esse la felicità (*sed non diligere ad beatitudinem*). Non è proibito invece accettare e amare ed ammirare le creature per amare il Creatore (*sed approbare et paludare ut ames Creatorem*).

Il problema non sta tanto nell'apprezzamento della bellezza del creato. Si tratta piuttosto di non cercare nelle creature ciò che solo Dio può donare (la *beatitudo*). E' un problema di proporzione:

*der Theologie*, Freiburg-Wien-Bern, Herder, 1993. Utili precisazioni, ispirate più a J. Ladrière e a von Balthasar ma non distanti da queste precisazioni sull'originale contributo della cristologia nella tensione irriducibile tra esigenze del mito e della ragione, si possono trovare anche in A. COZZI, *Dio ha molti nomi*, Milano, Paoline, 1999, 129-137.

devo amare ciò che è finito tanto quanto merita, non di più. Il rischio è quello di amare i doni di Dio più di Dio, anzi al suo posto. L'esito sarebbe una sproporzione nel valore che si dà alle cose e quindi alle persone e alle situazioni della vita. Si rischia di smarrire se stessi, la giusta percezione di sé. Si tratta del rischio di accontentarsi del dono dell'amato, preferito all'amato stesso:

Fratelli, ponete che uno sposo fabbricasse l'anello destinato alla sposa e questa amasse di più l'anello che non il suo sposo che lo costruì. Forse che attraverso quel dono non risulterebbe che la sposa ha un cuore adultero anche se essa ama ciò che è dono del suo sposo? Certo essa ama ciò che ha fatto il suo sposo, ma se dicesse: a me basta il suo anello e non mi interessa affatto di vedere lui, che sposa sarebbe mai costei? Chi non detesterebbe la sua insulsaggine? Chi non metterebbe sotto accusa quest'animo da adultera? Invece del marito, tu che sei la sua sposa, ami l'oro, ami un anello; se tali sono i tuoi sentimenti da amare un anello invece del tuo sposo e lui non vuoi neppure vederlo, significa che egli ti ha dato questo dono in caparra non per possederti ma per perderti. Lo scopo per cui un fidanzato offre un dono come caparra, è di assicurarsi l'amore della sposa, per mezzo di quel dono. Dio ti ha dato dunque le cose create perché tu amassi chi le ha fatte. Egli ti vuole dare assai di più, cioè vuole darti se stesso. Ma se avrai amato le cose, pur fatte da Dio, se avrai trascurato il loro Creatore per amare il mondo, il tuo non può essere giudicato altro che un amore adultero (*Opera Omnia di S. Agostino*, vol. XXIV, pag. 1681).

L'immagine della sposa adultera è suggestiva. Vi risuona tutta la forza della predica- zione profetica: Israele ha cercato i doni di Dio più che il Donatore, si è accontentato, anzi ha cercato di accumulare i suoi doni, per poter fare a meno del Donatore (Es 16-17). Ma in questo atteggiamento ha peccato di idolatria (Es 32). Non bisogna confondersi: il Dio che libera e salva, coprendo di doni, sta cercando di instaurare una relazione libera di alleanza e amore coi suoi, che non deve essere trascurata.

E' la grande scoperta di Agostino (in *Confessioni*, libro I: sull'invocazione): Dio desidera essere invocato da noi, Dio desidera il nostro desiderio di Lui. Dio desidera essere desiderato da noi. Si comprende lo stupore del vescovo di Ippona: chi sono io, creatura, perché tu desideri essere cercato da me, essere da me desiderato? A differenza dell'idolatria, che funziona in una logica di oggetti ed esprime bisogni, la vera relazio-

ne con Dio è uno scambio di desideri: Dio cerca il nostro desiderio, vuole che lo desideriamo come la cosa più bella e amabile che ci sia nella realtà. In questa prospettiva si comprende la bella immagine con cui Agostino precisa che l'anello in cui la sposa ammira e desidera il suo Sposo (e non altro) è precisamente lo Spirito Santo che lo Sposo ci ha lasciato in dono. Nello Spirito abbiamo la caparra del desiderio di Dio al di sopra di ogni cosa:

L'amicizia che è di questo mondo rende adultere le anime, facendole tradire l'unico vero e legittimo sposo, dal quale avete ricevuto come anello lo Spirito Santo (*Opera Omnia di S. Agostino*, vol. XXXII/2, pag. 869).

2.2. Un'immagine non distante dalla lezione agostiniana si trova nelle riflessioni del teologo medievale san Bonaventura (muore nel 1274): occorre vigilare per non amare il ritratto della fidanzata più della fidanzata stessa. Fuori di metafora: non dobbiamo amare le nostre immagini di Dio, più di quanto amiamo Lui, al di là di ogni nostra rappresentazione. E' questa la garanzia del sigillo dello Spirito: il credente illuminato ama Dio attraverso le immagini e i doni ma al di là dei suoi doni, delle immagini positive che ci facciamo di Lui. Ma ciò significa che nelle immagini di Dio che ci facciamo dovremmo sentire come un contatto che crea un vuoto e quindi un desiderio, una mancanza che spinge a un eccesso, a un andare oltre verso il mistero. Le nostre immagini di Dio non devono saziare, bensì stuzzicare. Devono realizzare quello scambio di desideri.

Raccogliamo queste suggestive riflessioni di Bonaventura da un'opera centrale. Siamo nell'ambito dell'*Itinerarium mentis in Deum*, una delle opere più belle e sintetiche del francescano. Il trattato è costruito sulle sei ali del Serafino che vola verso Dio (e che dona le stigmate a Francesco). Le prime due ali (quelle che coprono i piedi del Serafino) esprimono le tracce di Dio nel creato, esterno a noi; le seconde (che coprono il corpo) dicono l'immagine di Dio in noi, cioè nell'anima), mentre le ultime (che coprono il volto) esprimono la somiglianza di Dio in noi ma sopra di noi (ovvero l'idea di essere e bene in cui Dio si comunica). E' interessante notare come la quarta ala (come la quarta stanza del castello interiore di Teresa d'Avila), in cui l'uomo comincia a lasciarsi guidare da Dio stesso nella salita verso di Lui (non più dal suo sforzo), realizzi proprio

il dono di nuovi sensi spirituali, ossia di una nuova sensibilità, di un nuovo modo di percepire le cose. La sfida non consiste nel lasciare le creature per il Creatore, quanto piuttosto nel percepire le creature nel modo giusto, ossia con una sensibilità redenta (purificata ed elevata), così che il soggetto riesca a contemplare Dio stesso nelle sue creature, senza deformazioni e inganni.

Torna alla mente un'immagine di Evagrio Pontico, quando sosteneva che l'anima è come uno specchio in cui si riflettono tutte le cose. L'importante è che questo riflesso non macchi lo specchio, altrimenti non riusciremmo più a percepire le cose nel loro giusto valore e quindi nelle loro rimando a Dio. Se percepisco le cose con concupiscenza, avidità, possesso, gelosia o invidia, queste cose non mi portano a Dio ma alla perdizione. Questa è l'opera del diavolo, ossia del Nemico che distorce la realtà e inganna, illudendoci. Potremmo forse sviluppare questa immagine e dire che la spugna che tiene pulito lo specchio, così che percepisca le cose nel modo giusto, è l'umanità del Verbo, la natura umana crocifissa di Gesù. In essa i nostri sensi tornano a sentire l'attrazione del vero Sposo nei suoi doni. Tale umanità di Cristo è quindi il luogo di incontro e di scambio di desideri tra Dio che dona all'uomo e l'uomo che cerca Dio. Proprio l'umanità di Gesù Cristo crocifisso, e non altro, è il luogo di contatto tra Dio e uomo e lo scambio riuscito. Ma leggiamo il testo:

L'anima nostra non avrebbe potuto rialzarsi dalle cose sensibili alla contrizione di sé e in se stessa dell'eterna verità, se la verità stessa, prendendo forma umana in Gesù Cristo, non si fosse fatta scala riparatrice della scala precedente, spezzata dal peccato di Adamo. Quindi, benché illuminato dalla luce della natura e dalla scienza acquisita, nessuno può entrare in sé se non mediante Cristo, che dice: *Io sono la porta. Vi entrerà attraverso di me sarà salvo, ed entrerà e uscirà e troverà pascoli eterni...* Occorre dunque rivestire la nostra anima delle tre virtù teologali con le quali viene purificata, illuminata e perfezionata, in modo che l'immagine divina si riformi e divenga conforme alla celeste Gerusalemme e membro della Chiesa militante... Dunque, l'anima che crede, spera ed ama Gesù Cristo, che è il Verbo incarnato... accogliendo Lui che è Parola e splendore del Padre, riacquista l'udito e la vista spirituali: l'udito per percepire il richiamo di Cristo, e la vista per contemplare i raggi della sua luce. Sospirando, poi, nella speranza di ricevere la Parola ispirata, riacquista, attraverso deside-

rio e tensione, il senso spirituale dell'odorato. Mentre accoglie nell'amore la Parola incarnata, ricevendo da lei piacere e a lei trascorrendo attraverso amore estatico, riacquista il gusto e il tatto. Grazie alla riacquisizione di questi sensi, essa ora vede e sente il suo sposo, lo odora, lo gusta, lo abbraccia e può giubilare come la sposa del Cantico dei Cantici, che fu scritto per esercizio di contemplazione secondo questo quarto grado, che non comprende se non chi lo riceve, perché consiste più nell'esperienza dell'affetto che nella speculazione razionale. Infatti, essendo vivificati i sensi interni, per percepire ciò che è sommamente bello, per udire ciò che è sommamente armonioso, per odorare ciò che è sommamente fragrante, per gustare ciò che è sommamente dolce, per toccare ciò che è sommamente piacevole, l'anima viene disposta ai rapimenti dell'estasi per mezzo della devozione, dell'ammirazione, del giubilo e dell'esaltazione, corrispondenti alle tre esclamazioni di cui parla il Cantico dei Cantici (*Itinerarium mentis in Deum*, IV,2-3).

Sentire nelle creature il profumo dello Sposo divino, amare nella cose la presenza del Mistero. Ecco il vero rimedio all'idolatria. Lo strumento per una simile esperienza è proprio l'umanità crocifissa del Figlio, nella quale sentiamo lo scambio di desideri tra Dio e noi.

2.3. Aggiungiamo, a beneficio di inventario, una notazione di un filosofo contemporaneo (P. Ricoeur), che ci aiuta a identificare il nesso tra affermazione idolatrica e struttura dell'esperienza originaria dell'uomo. L'idolatria è una tentazione facile e ricorrente proprio perché parassita l'esigenza umana di cercare qualcosa di totalizzante, di vero e intenso, al di là dei frammenti. Non è vero che l'uomo è fatto per le piccole cose. L'uomo è per l'infinito. Certo, non è la vita naturale che cerca il tutto, ma lo spirito che si risveglia all'eterno nella percezione della bellezza delle cose. Proprio tale spirito è sete di eterno, assoluto, tutto. Ne deriva il rischio ricorrente di identificare il tutto con realtà che non sono assolute. Si perde così il valore simbolico delle realtà di esperienza:

La dismisura presuppone la grandezza; la schiavitù delle passioni è la modalità decaduta della vita appassionata; il «patire» di fascino, di prigionia, di dolore sarebbe incomprendibile se l'alienazione passionale non fosse contemporanea a una grandezza originaria, ad uno slancio, a un movimento di tra-

scendenza, a partire dal quale possono esservi degli «idoli» della felicità... È dunque al desiderio di felicità che si deve collegare la passione, non al desiderio di vivere; nella passione infatti l'uomo pone tutta la sua energia, tutto il suo cuore, perché un soggetto di desiderio è divenuto tutto per lui. Questo «tutto» è indice del desiderio di felicità; la vita non vuole tutto, la parola «tutto» non ha senso per la vita, ma per lo spirito: è lo spirito che vuole il tutto, che pensa il tutto, che non avrà riposo se non nel tutto... Solo un essere che vuole il tutto e che lo schematizza negli oggetti del desiderio umano può ingannarsi, prendere cioè il suo tema per l'Assoluto, dimenticare il carattere simbolico del legame tra la felicità e un tema del desiderio: questo oblio fa del simbolo un idolo; la vita appassionata è divenuta esistenza passionale<sup>3</sup>.

L'uomo è fatto per cose grandi. Se non le trova in Dio, le cercherà altrove. Ne deriva l'idolatria. Dio non censura la nostra sete di cose grandi e totalizzanti, ma ci chiede di purificare l'immaginazione da possibile inganni, restando ancorati all'umanità crocifissa di Gesù. In Lui troviamo la pace, senza rinnegare la nostra sete di infinito.

### **3. Due interpretazioni dell'idolatria nell'esperienza religiosa**

Proviamo a precisare le ragioni che ci spingono a cadere in dinamiche idolatriche nell'esperienza religiosa. Si tratta di due interpretazioni recenti, molto suggestive.

#### *3.1. Il nome Padre: dall'idolo all'icona (J.L. Marion)*

L'uomo cerca di afferrare Dio rappresentandolo in un'idea o una definizione o addirittura un concetto (causa prima, essere, onnipotente, ingenerato). Realizza così la tentazione idoltrica tipica della dinamica religiosa. L'idolo chiude l'apertura dell'uomo all'infinito e perde il senso della distanza divina. Il concetto infatti offre una rappresentazione allo spirito e realizza ciò che uno spettacolo offre allo sguardo: lo riempie. La visione si compie quando lo sguardo smette di muoversi, senza fissarsi, sull'orizzonte indefinito del visibile e si posa su uno spettacolo adeguato, in quanto corrisponde, nella sua ricchezza, all'attesa dello sguardo, occupandolo totalmente. Uno spettacolo attira lo

sguardo proprio perché satura di visibilità l'attesa curiosa dei nostri occhi. L'idolo funziona in questo modo, ossia come uno spettacolo insuperabile e affascinante che colma la misura dello sguardo e lo chiude nella contemplazione di se stesso. Ugualmente, il concetto attesta allo spirito non se stesso o l'essenza della cosa che vuole rappresentare, ma la visuale dello spirito stesso che si compie, producendo l'idolo. In relazione al mistero infinito e inafferrabile di Dio il concetto non mira a rappresentare l'essenza della cosa a cui tende, ma solo l'orizzonte dello spirito che cerca, la sua capacità, di cui cerca di costruire l'idolo esatto. In tal modo l'idolo crea uno spazio, un palcoscenico su cui Dio deve apparire, per essere rappresentato e quindi conosciuto. Ogni idea di Dio non ne manifesta l'essenza, ma l'idolo dello sguardo umano. Come uscire da questo *impasse*? Non basta rifiutare gli idoli, per superare l'idolatria. *L'idolo ostacola perché interpone uno specchio che rinvia senza tregua lo sguardo a se stesso*. Non serve neppure rompere lo specchio, poiché lo sguardo non smetterà di rappresentarsi un altro spettacolo più accattivante. Per superare l'idolatria occorre allora *convertire lo sguardo*. Convertire lo sguardo non significa né cambiare spettacolo, né guardare in modo diverso, ma smettere di vedere oggetti o di puntare lo sguardo su oggetti, per accogliere un altro sguardo che mi guarda, vedere un altro che mi vede. *Si tratta di passare dall'idolo all'icona*. Lo sguardo dell'altro, infatti, impedisce la chiusura dell'orizzonte del mio sguardo, perché interrompe l'unità del mio orizzonte visivo, rinviando a un altro punto prospettico, a un altro orizzonte visivo. Nello sguardo si vede un'assenza, che è anzitutto l'assenza di un oggetto fisico da vedere e possedere: si è rimandati all'invisibile di una realtà inoggettivabile che crea un vuoto e dunque attira, mentre mantiene aperta la distanza irriducibile dell'altro sguardo.

Nel cristianesimo questa dinamica è garantita dalla contemplazione di Gesù Cristo crocifisso. Il volto di Cristo crocifisso realizza per essenza lo sguardo del totalmente altro, che mi interpella e apre il mio orizzonte visivo a dimensioni nuove. Sul volto di Cristo vediamo lo sguardo inoggettivabile di un uomo, in cui lo stesso sguardo del Padre ci guarda e interpella (Gv 14,9: chi vede me, vede il Padre; Mt 6,6,: il Padre vede nel segreto). Vedere senza cadere nella di-

<sup>3</sup> P. RICOUER, *Finitudine e colpa*, Bologna, Il Mulino 1970, pag. 222-223.

namica dello specchiarsi, dare un nome a Dio senza cadere nell'idolatria, diventa possibile a chi si lascia anzitutto guardare e nominare da Dio (Gal 4,9: ora invece che avete conosciuto Dio, anzi da lui siete stati conosciuti...). Nella rivelazione Dio non si offre come un oggetto, ma piuttosto come il soggetto inafferrabile di uno sguardo, che silenziosamente e discretamente ci scruta e conosce. Conoscere Dio o non conoscerlo significa anzitutto lasciarsi o meno conoscere da Lui (1Cor 13,12: lo conoscerò, come sono da lui conosciuto). E' questa la conversione dello sguardo idolatrico.

### 3.2. *La degenerazione dell'aspetto allegorico dell'esperienza del sacro* (R. Schaeffler)

L'esperienza religiosa ha a che fare con una «presenza incontenibile eppure promettente», che apre cammino e spinge oltre. È una dinamica tipica dell'esperienza del sacro, realtà integra e totalizzante. L'esperienza religiosa, che ha sempre un carattere di dialogo con la realtà, è risposta al manifestarsi del sacro ovvero del «numinoso». Tale manifestazione del sacro ha la forma di un incontro in cui ne va del senso del tutto, e quindi di un'esperienza limite, tesa tra la vita e la morte, il tempo e l'eternità, la salvezza o la perdizione.

L'idolatria appare come una deriva della risposta dell'uomo alla manifestazione del sacro ovvero alla rivelazione di Dio: in determinate situazioni storiche il soggetto religioso risponde assolutizzando la sua risposta come dato inderogabile e indiscutibile, in cui si identificano la risposta dell'uomo all'apparizione del sacro con la verità stessa, che interpella e reclama la risposta del soggetto. Si perde la distinzione tra la verità e il nostro sapere riguardo ad essa. La forma storica della verità rivelata, cioè la risposta dell'uomo all'esigenza di verità, è relativa alla verità stessa e non assoluta. Occorre mantenere la trascendenza della verità nella risposta data alla sua esigenza. Non si devono confondere i due livelli, anche se da un lato resta il problema di quale metodo usare per mantenere la distinzione e riattivarla e dall'altro va mantenuto chiaro che la percezione della trascendenza della verità che interpella si dà sempre e solo all'interno di una risposta e non nella fuga da essa. L'irrigidimento della risposta in una forma assoluta in sé e per sé valida, che non sente nella stessa risposta l'appello di

una «veritas sempre maior» è precisamente la malattia idolatrica. Tale condizione patologica emerge proprio nella sua incapacità di fare esperienza: funziona al modo di un'ideologia che non permette al soggetto lasciarsi rimettere in crisi dall'esperienza storica e contingente, ma lo immunizza, permettendogli di ritrovare nelle cose che vive sempre la stessa cosa, le medesime certezze, gli stessi schemi.

*Per evitare simili rischi occorre anzitutto mantenere in vista il livello dell'esperienza e più precisamente del «fare esperienza».* «Fare esperienza», come lascia intendere il verbo, non è semplicemente ricevere stimoli, provare sensazioni, percepire qualcosa. L'esperienza include un'attiva risposta alla provocazione che viene dalla realtà sperimentata e solo all'interno di questa risposta si realizza. Ne deriva il *carattere responsoriale* del nostro percepire e pensare. In essi corrispondiamo a un'esigenza (*Anspruch*) posta dal reale e proprio attraverso questa risposta portiamo a linguaggio ciò che viviamo. Perciò l'oggetto della nostra conoscenza, che rappresenta la misura secondo cui valutiamo la verità o falsità dei nostri giudizi, è già da sempre con-costituito da un'azione propria del soggetto conoscente. L'esperienza quindi deriva dal modo in cui noi, attraverso il percepire e il pensare, rispondiamo all'esigenza posta dal reale.

*Occorre inoltre non dimenticare il livello della «veritas sempre maior» che reclama e fonda la stessa esigenza di verità.* È proprio questo livello della verità intesa come esigenza che reclama e che non è mai adeguatamente rappresentabile ed esprimibile, ma sempre intenzionata nelle risposte parziali che vengono date, che si tiene aperto quel dialogo con la realtà che fonda l'apertura alla verità nelle risposte date. Chiamiamo avvenimento, «evento» questo momento in cui emerge, all'interno dell'esperienza, un'esigenza di fronte alla quale la nostra risposta si rivela sempre già di nuovo insufficiente, così che noi siamo indotti a cercare nuovi modi di corrispondere alla realtà e quindi di fare esperienza. Si vuole indicare in tal modo che si tratta di qualcosa che accade nell'atto del percepire e conoscere, ma non è frutto di questo atto. Si dà in esso e con esso, come qualcosa al di là del nostro agire e conoscere, che però reclama il nostro conoscere e lo apre a un'ulteriore verità. Così l'esperienza si sco-

pre sempre insufficiente e bisognosa di superamento, di critica, proprio nello spazio della sua oggettività.

Si potrebbe indicare questa dimensione dell'esperienza religiosa come *dimensione «allegorica»*. Il «*momento allegorico*» indica proprio la percezione di una «*veritas sempre maior*» che risuona nella risposta che si sta dando al manifestarsi del sacro, facendo sentire nella stessa risposta al sacro una sorta di «anticipazione della presenza» della realtà intera/sacra, che però non è mai pienamente afferrata e quindi posseduta. Il sacro rimane incontenibile nell'attimo. Le condizioni dell'esperienza non riescono ad ospitare tutto ciò che il sacro promette. Si è così sospinti a «dire qualcosa d'altro» proprio mentre si dice dell'esperienza fatta (*alla-agoreuein*), un «altro» nel quale risuona la dimensione non contenuta del sacro che si comunica. È il senso allegorico, che implica un dire di nuovo o altrimenti nelle varie forme dell'esperienza il manifestarsi incontenibile del sacro. Se tale dinamica fallisce si cade nell'idolatria e/o nel feticismo, che confonde la manifestazione attuale del sacro con il tutto della realtà e rischia di bloccare l'esperienza, fissandola in forme rigide<sup>4</sup>.

#### **4. Il sospetto di idolatria nella disputa iconoclasta**

Per verificare quanto detto, proviamo ad applicarlo alla disputa iconoclasta, che segnò la cristianità orientale tra il 600 e l'800. Si tratta di un aspetto interessante della disputa sulle raffigurazioni cristiane del divino che ci rimanda al problema del valore dell'umanità di Cristo. Facciamo due passi semplici ma significativi.

4.1. Anzitutto nel contesto del dibattito sulla «venerazione della croce» e quindi della sorgente della nostra salvezza si trova, attorno al VII secolo, un passaggio significativo: occorre superare il codice solo simbolico, allusivo e per immagini e passare a quello realistico, centrato cioè sull'umanità di Cristo. Potremmo dire che si passa dal simbolico all'umano reale di Gesù, ovvero dalle figure al compimento nel mistero dell'incarnazione. Raccogliamo una preziosa

<sup>4</sup> R. SCHAEFFLER, *Philosophische Einübung in die Theologie II: Philosophische Einübung in die Gotteslehre*, Alber, Freiburg-München 2004, 63-162.

indicazione in tal senso dal canone 82 del Concilio «*Quinisesto*» del 692:

Su certe pitture delle venerabili icone si trova raffigurato l'Agnello indicato dal dito del Precursore. Questa rappresentazione è ammissibile in quanto simbolo della grazia, che prefigura sotto la Legge il vero Agnello, il Cristo nostro Dio. Certamente noi accettiamo le antiche figure e le ombre che sono state per la Chiesa i simboli e le prefigurazioni della verità; ma ora preferiamo la grazia e la verità medesima, e le accogliamo come pienezza della legge. Perciò stabiliamo che in avvenire ciò che è perfetto sia raffigurato agli occhi di tutti, anche con l'aiuto della pittura, e che si rappresenti perciò d'ora in poi, al posto dell'antico agnello, l'aspetto (in greco: il carattere) umano di Cristo nostro Dio, l'Agnello che toglie il peccato del mondo. Poiché in virtù di tale aspetto (carattere) possiamo comprendere la profondità dell'abbassamento del Verbo di Dio e siamo portati al ricordo della sua vita nella carne, della sua sofferenza e della sua morte salvifica, così come della redenzione del mondo, che ne è il frutto maturo.

La croce è stata a lungo rappresentata sullo sfondo delle prefigurazioni che ne svelano il valore salvifico (albero della vita, Agnello). Siamo in un contesto teologico in cui si parla della morte salvifica di Gesù ricorrendo a diverse metafore che ne colgono il significato all'interno di una storia di salvezza ricca di segni e premonizioni. Il crocifisso ha un «corpo simbolico». Ma si avverte ormai la necessità di passare dalle figure alla realtà, dall'immagine all'archetipo, proprio attraverso l'umanità di Cristo, che è la forma definitiva della rivelazione di Dio. È interessante la tensione che si crea tra la figura dell'Agnello e il «carattere» o «aspetto» dell'umanità di Cristo.

La forma della grazia che compie e realizza le figure del passato è l'umano reale di Gesù. Raffigurare questa umanità dà un'idea più concreta della condiscendenza di Dio che «si è fatto uomo per salvarci». Per comprendere la grazia di Dio che compie le promesse occorre imparare a guardare l'umanità crocifissa di Cristo secondo il suo «carattere proprio». Lo sguardo simbolico, che contempla l'opera di Dio attraverso le prefigurazioni, non basta più.

4.2. Ma proprio in questo periodo giungiamo alle soglie della grande crisi «iconoclasta» (VIII secolo), che contesta la venerazione delle icone e le raffigurazioni

dell'umanità di Cristo. La disputa fu accesa, anche perché il fronte contrario alle immagini sacre era sostenuto dagli imperatori. La coscienza della Chiesa però difese la prassi tradizionale di rendere onore alle icone: non si tratta di forme ritornanti di idolatria, che riducono il divino all'umano, profanandolo. Si tratta piuttosto di espressioni lecite ed edificanti della pietà cristiana e quindi di veri e propri strumenti per un'autentica esperienza spirituale. Ma ascoltiamo il testo della definizione:

In poche parole, noi intendiamo custodire gelosamente intatte tutte le tradizioni della chiesa, sia scritte che orali. Una di queste riguarda la raffigurazione del modello mediante una immagine, in quanto si accordi con la lettera del messaggio evangelico, in quanto serva a confermare la vera e non fantomatica incarnazione del Verbo di Dio e procuri a noi analogo vantaggio, perché le cose rinviano l'una all'altra in ciò che raffigurano come in ciò che senza ambiguità esse significano. In tal modo... noi definiamo con ogni rigore e cura che, a somiglianza della raffigurazione della croce preziosa e vivificante, così le venerande e sante immagini, sia dipinte che in mosaico o in qualsiasi altro materiale adatto, debbono essere esposte nella sante chiese di Dio... Infatti, quanto più frequentemente queste immagini vengono contemplate, tanto più quelli che le contemplano vengono portati al ricordo e al desiderio dei modelli originali e a tributare loro, baciandole, rispetto e venerazione. Non si tratta, certo, di una vera adorazione, riservata dalla nostra fede solo alla natura divina, ma di un culto simile a quello che si rende all'immagine della croce preziosa e vivificante, ai santi evangeli e agli altri oggetti sacri, onorandoli con l'offerta di incenso e di lumi, secondo il pio uso degli antichi. L'onore reso all'immagine, in realtà, appartiene a colui che vi è rappresentato e chi venera l'immagine, venera la realtà (*ipostasi*) di chi in essa è riprodotto<sup>5</sup>.

Si noti il senso spirituale del testo: si tratta di vedere «per ricordare e desiderare». È un bene onorare l'immagine con l'intenzione di rendere onore alla realtà raffigurata. Si è individuato così il luogo dell'esperienza spirituale, ossia il «sensibile visitato da Dio», e il metodo o la via che deve percorrere lo sguardo credente, ossia il passaggio dall'immagine all'archetipo reale. Si tratta dunque, prima di tutto, di «percepire a livello sensibile», per dare corpo

<sup>5</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991, 135-136

alla concretezza della grazia dell'incarnazione. Questo è il luogo in cui dimorare, perché il Dio che si incarna è venuto a incontrarci nella materia in cui viviamo. Ma l'intenzione adorante mira a rendere onore, attraverso la rappresentazione, all'«ipostasi» che è rappresentata ovvero, nel caso di Gesù, alla realtà personale del Figlio di Dio incarnato. Non si tratta di vedere/rappresentare il divino, che resta invisibile e in-circoscivibile. Né si tratta di considerare l'umano di Gesù come una sorta di strumento passivo in cui il divino si comunica a noi. La sfida è quella di percepire la realtà personale del Figlio, il volto del Verbo venuto tra noi a rivelarci il volto del Padre.

4.3. Il dibattito teologico occasionato dalla crisi iconoclasta, nelle sue varie fasi, aveva propiziato tre certezze preziose, due sul versante dell'oggetto rappresentato (cosa si deve vedere?) e una sul versante del soggetto che percepisce (come si deve guardare?)<sup>6</sup>. La prima è che il Cristo, Verbo incarnato, realizza l'immagine perfetta del Padre proprio nella sua carne visibile e non al di là di essa. La carne non va oltrepassata per vedere il Verbo, immagine di Dio, nella sua «divinità nuda»<sup>7</sup>. L'uomo intero, anima e corpo, è immagine di Dio ed è nel «farsi veramente uomo» che il Verbo manifesta a noi l'immagine del Padre. In secondo luogo Cristo è immagine di Dio nella sua carne non in quanto questa è passiva rispetto all'azione trasfigurante di Dio, ma proprio nella sua attiva risposta al Padre e quindi nel suo agire umano, culminato sulla croce. Dunque la contemplazione credente (la *theoria*) mira al «divino nell'umano ovvero all'umano divinizzato», dove questa presenza che divinizza non toglie l'umano, ma gli offre il fondamento per un nuovo agire filiale, quello di Gesù. Lo sguardo contemplante del credente si volge proprio a questo agire

<sup>6</sup> Per questa lettura della lotta iconoclasta a livello teologico resta insuperata l'opera di C. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ. Fondements théologique*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1976.

<sup>7</sup> Per questa espressione si veda C. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ*, 55-85, che rimanda a Eusebio di Cesarea e alle sue radici origeniane, secondo cui l'anima è immagine di Dio e il Verbo secondo la sua divinità e nella sua dimensione spirituale è immagine perfetta del Padre. Ciò significa che la conoscenza di fede fondata nella rivelazione del Verbo incarnato si compie solo se va al di là della carne, verso l'intelligibile e quindi verso lo spirituale/divino.

pienamente umano, fondato su una nuova presenza del divino (filiale), più che al divino «nonostante l'umano o al di là di esso». È un principio chiave per comprendere la trasfigurazione dell'umano in Cristo: non si tratta di un processo di trasformazione che dissolve l'uomo e il peso della sua corporeità in Dio, fino all'immutabilità e impassibilità al di là della storia. In questa prospettiva si comprende come anche la croce divenga il luogo in cui si esprime l'agire salvifico e trasfigurante del Verbo incarnato non «nonostante le sofferenze e al di là di esse», ma proprio assumendole in tutta la loro realtà in questo nuovo agire filiale. Si precisa così l'oggetto della contemplazione della croce: la bellezza dell'agire filiale del Verbo incarnato, che nell'obbedienza totale al Padre assume le sofferenze e la morte, trasfigurandole. Il Cristo crocifisso con gli occhi aperti esprime proprio questa presenza trasfigurante dell'agire filiale di Cristo nella morte dell'uomo, una presenza che fa della croce un luogo di vittoria.

Infine, a livello soggettivo, si chiarisce che il progresso nella contemplazione non si trova nel passaggio dal sensibile all'intelligibile che sta al di là del corporeo/materiale, così che nella contemplazione del Figlio si deve oltrepassare la carne di Gesù per cogliere l'intelligibile in essa e poi, al di là di essa, il divino che rimanda al Verbo eterno. La perfezione del cammino spirituale non trova nelle Scritture una «storia di anime», cadute nella materia e ritornate allo spirituale del Dio invisibile. La salvezza è questione di corpi e persone concrete, è un cammino storico reale in cui Dio plasma la nostra argilla per imprimervi l'immagine del Figlio. Ma c'è di più: esiste sicuramente una gerarchia di esseri e di gradi dell'essere che va dalla materia a Dio, dal sensibile attraverso l'intelligibile allo spirituale che apre al divino. Ma il Dio di Gesù «trasgredisce» in qualche modo questo ordine gerarchico e ci raggiunge direttamente con la sua carità nel sensibile/materiale in cui viviamo. È proprio questa scelta di Dio che chiede di imparare a contemplare il suo amore «nella carne» di Gesù. Si tratta certo di una carne trasfigurata, divinizzata nel suo modo di operare. Eppure si deve ancora trattare di una vera operazione umana, segnata dalla sofferenza e dal limite. In questa carne vera si deve contemplare l'agire del Figlio che realizza l'amore di Dio. Siamo ormai a un passo dalla svolta spirituale medievale: la forza trasfigurante dell'amore di Dio si rea-

lizza nell'amarezza dei tormenti della passione di Gesù e lì realizza un capovolgimento interiore, a cui il fedele può partecipare proprio immergendosi nei dolori della croce.

## **Conclusione**

La tentazione idolatria è strettamente connessa alla sete di verità e di totalità dell'umano desiderare e affermare. È una possibile deviazione di una struttura originaria dell'esperienza. Tale situazione espone la coscienza all'inganno. Eppure la tensione alla trascendenza è un bene enorme per l'umanità. Occorre assumere il rischio, vigilando sull'esito. Un rimedio inatteso ma efficace è quello di legare la sete di assoluto all'umanità storica di Gesù Cristo. In tal modo il desiderio di totalità non diventa astratta fuga dal corpo e dal mondo, ma immersione nell'amore assoluto di Dio che si incarna e resta vicino all'umano reale.

Alberto Cozzi