

Marco Paleari

IL CREATO COME ICONOSTASI

La teologia ortodossa

SOMMARIO: I. DAVANTI ALL'ICONOSTASI: 1. *Mappe*; 2. *“Per icone”*; 3. *Con il naso all'insù*; 4. *Sentieri tra i fiori* – II. AL CENTRO: 1. *Dall'alto verso il basso*; 2. *Dal basso verso l'alto* – III. A DESTRA, IN BASSO E IN ALTO: 1. *Il corpo: materia personale*; 2. *La persona personalizza il giardino*; 3. *A lode della sua Gloria*; 4. *Il creato come eucaristia* - IV. A SINISTRA, IN BASSO E IN ALTO: 1. *Ethos eucaristico e personalizzante*; 2. *Socialità ecologica*; 3. *Nello sviluppo integrale del cosmo* - V. DENTRO E OLTRE L'ICONOSTASI CHE È IL CREATO

Nel sesto capitolo dell'enciclica *Laudato si'*, papa Francesco tratteggia una “spiritualità ecologica”, citando la tradizione «dell'Oriente cristiano: “La bellezza, che in Oriente è uno dei nomi con cui più frequentemente si suole esprimere la divina armonia e il modello dell'umanità trasfigurata, si mostra dovunque: nelle forme del tempio, nei suoni, nei colori, nelle luci e nei profumi”» (LS 235).

Però gli autori a cui fa riferimento sono tutti occidentali; in questo contributo portiamo a conoscenza del lettore occidentale le linee principali della riflessione dei fratelli ortodossi, i quali possono vantare di essere stati i primi cristiani – con il patriarca ecumenico Demetrios I – a istituire nel 1989 la giornata per la protezione dell'ambiente¹. A lui succedette Bartolomeo I, definito “il patriarca verde” per il suo impegno ecologico², il quale afferma che «le Chiese devono indubbiamente mettere ordine innanzitutto in casa propria; i nostri fedeli devono imparare ad affrontare l'urgenza della questione»³.

¹ Per una breve panoramica storica sull'impegno delle Chiese orientali a favore del creato, si veda I. ZIZIOULAS, «Sacerdoti della creazione: il servizio del patriarcato ecumenico per la protezione del creato», in AA.VV., *L'uomo custode del creato*, Qiqajon, Magnano 2013, 63-67.

² Cf BARTOLOMEO I, *Lo spirito della Terra. Religione e ambiente, una sfida per l'oggi*, Edizioni Terra Santa, Milano 2015.

³ BARTOLOMEO I, «Saluto ai partecipanti al convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa. Bose, 5-8 settembre 2012», in AA.VV., *L'uomo custode del creato*, 12.

Saldissima e antica è la radice su cui è fiorita la recente attenzione specifica: «Il cristianesimo orientale ha conservato l'approccio ontologico e sacramentale all'universo e considera la contemplazione della gloria di Dio nascosta negli esseri e nelle cose come una tappa necessaria e al tempo stesso come un frutto della vita spirituale. Non ci si salva da soli, ma nella comunione con tutti gli uomini e con l'universo intero trasfigurato»⁴.

I. DAVANTI ALL'ICONOSTASI

Con un giovane confratello teologo passeggiavamo nel parco e parlavamo del presente lavoro e lui – imbevuto di freschi e appassionati studi circa l'ortodossia russa – se ne uscì con questa espressione: «Ecco, guardando il panorama, immersi in questa semplice natura, è come stare davanti ad un'iconostasi».

1. Mappe

In questi ultimi anni si è dato rilievo all'apprendere (e, quindi, all'insegnare) “per mappe” concettuali e/o mentali. Si tratta della rappresentazione grafica di una informazione, di un concetto o di una conoscenza. Gli elementi sono avvicinati l'uno all'altro, attorno a un principio cognitivo di tipo connessionista o associazionista; per questo motivo, contribuiscono alla realizzazione di un apprendimento significativo per il soggetto conoscente. La struttura complessiva è di tipo reticolare: a partire da un punto di vista originario, attraverso passaggi gradualmente, si riconoscono o si stabiliscono dei punti di contatto tra elementi diversi, molti dei quali già conosciuti dal soggetto e altri individuati dal procedere stesso. In molti casi, anche modificando il punto di partenza, gli elementi non perdono la loro connessione ed è possibile risalire ad un percorso che li tocchi tutti (o quasi tutti), evidenziandone via via alcuni aspetti a seconda della via tracciata e favorendo la scoperta di intersezioni fino a quel punto sconosciute o sottovalutate.

La si chiama “mappa” proprio a motivo della morfologia e della funzionalità: valorizzando quella forma di conoscenza che beneficia dei cinque sensi (in particolare della vista, trattandosi di segni, colori, frecce

⁴ O. CLÉMENT, *Occhio di fuoco. Eros e kosmos*, Qiqajon, Magnano 1997, 8.

e quant'altro), evidenzia che il soggetto non è esterno all'approccio alla realtà e alla sua conoscenza, bensì ne fa parte e ne è coinvolto.

La mappa raffigura il territorio del nostro pensiero: i cammini a lui più consoni e abituali; gli elementi che compongono il suo panorama quotidiano; gli stratagemmi per superare gli ostacoli; le soluzioni usuali e le novità.

È una cartina geografica che stimola un cammino, è sollecitata da alcuni segnali inediti, si muove su terreni inesplorati, conduce ad una meta... che potrebbe contenere un tesoro o potrebbe riaprire nuove strade! Il tutto in una visione di insieme che è rassicurante per un verso e affascinante dall'altro, spalancata su un panorama vasto e attenta al passo dopo passo.

Le scienze umane hanno scoperto che l'integralità della persona è coinvolta nella saggia organizzazione di una gamma di stimoli e segnali, ben più vasta della sola concettualizzazione; a tal punto che un contenuto da apprendere è tanto più significativo per quel soggetto, quanto maggiore e differenziata è la relazione che lo lega alla struttura cognitiva del conoscente, vale a dire a ciò che quel soggetto sa già.

Questo processo – nient'affatto semplificabile o immediato – tradotto in segni si può cogliere con un unico colpo d'occhio, apprezzandone la struttura, l'organizzazione, i collegamenti. In esso sono valorizzate l'originalità e la significanza del soggetto stesso che disegna la mappa, che – man mano che si addentra in questo panorama – coglie particolari che arricchiscono la sua percezione della realtà e rilanciano il suo desiderio di scoperta dell'“oltre che è dentro”.

2. “Per icone”

Non paia “fuori tema” partire dal segno tracciato su un foglio o su un tablet per proporre una riflessione credente sul creato.

Il turista che gusta un'opera d'arte non è che un beneficiario di una “mappa” disegnata o scritta o scolpita o progettata da un altro essere umano che in questo modo sta rivelando se stesso e – volenti o nolenti, consciamente o inconsciamente – chiede al suo fruitore di attivarsi e intessere con tale opera – e, in fondo, con sé – un disegno di relazioni. Tra queste, non possiamo non citare oggi l'immagine catturata con uno smartphone, nella forma del “selfie”, che ritrae (e quindi avvicina, per restare nella stessa inquadratura) e insieme lega l'osservante, l'osservato e il suo sfondo.

Ancora più intensa sarà la relazione con un estimatore dell'opera d'arte o con un critico: mediante una valutazione di tipo estetico o tecnico o eco-

nomico, essi “entreranno” nel prodotto dell’artista e in lui stesso, tentando a loro volta di tradurre in uno scritto, una cifra o un’esclamazione le loro reazioni a questo incontro.

Procedendo nelle gradazioni di questa dinamica, consideriamo il tipo di mappa che si presenta al devoto, al pellegrino, e in qual modo egli vi corrisponda. In questo caso il “tratto” incontrato assume la caratteristica di “sacralità”, espressa con la relativa aggettivazione: immagine sacra o sacra scrittura.

La maggior parte dei fedeli è cosciente di trovarsi di fronte non la divinità in quanto tale, bensì una sua raffigurazione; da qui l’uso del termine “icona”, che nel suo significato di “immagine” manifesta già la sua natura di “rimando ad altro”.

Provocante intersezione con la cultura contemporanea, il termine “icona” è diventato di uso quotidiano perché indica quella piccola immagine che, visualizzata su un display, rimanda ad una funzione e ad una applicazione⁵.

È facile passare dal logo “icona” di un brand al gesto di toccarlo sul display di un device ed “entrare” nel suo mondo, partecipando “da remoto” ad una realtà tutt’altro che vicina, ma molto reale, fatta di foto, filmati, concorsi, raccolte a punti, sconti, eventi esclusivi, gadget, acquisti, ecc.

Ogni istante utilizziamo qualche strumento tecnologico e ogni volta potrebbe essere quella adatta per domandarsi: «Dunque, quale è la realtà reale?». L’icona marca una distanza o indica una connessione? Come nella analogia, è *maior dissimilitudo* questo tipo di relazione rispetto a quella corporea? Attenzione a dare una risposta affrettata, perché la tradizione cristiana è ricchissima di appelli a “connessioni” con Dio o con le creature, che superino quelle fisiche (basti citare la *fuga mundi*, o i misurati

⁵ Illuminante è la diversa rilevanza assegnata ai significati del termine “icona” in due importanti voci dell’attuale panorama linguistico italiano. Il vocabolario Treccani riporta questo ordine: 1. Immagine sacra tipica dell’arte bizantina e, in seguito, di quella russa e balcanica. 2. letter. Immagine sacra in genere, dipinta o scolpita. 3. In semiologia, uno dei tre tipi fondamentali di segni. 4. In informatica, nei sistemi operativi dotati di interfaccia grafica, piccola immagine. 5. Figura o personaggio emblematici di un’epoca, di un genere, di un ambiente» (cf <http://www.treccani.it/vocabolario/icona/>). Il vocabolario Garzanti, invece, inverte l’ordine: 1. (inform.) simbolo che compare sul monitor e rappresenta un file, una funzione o un programma. 2. personaggio emblematico di un’epoca, un ambiente, un genere. 3. nell’arte bizantina e russa, immagine sacra dipinta su tavola. 4. in semiologia, segno che ha un rapporto di somiglianza con la realtà denotata. 5. immagine che rappresenta fedelmente la realtà (cf <http://www.garzantilinguistica.it/ricerca/?q=icona>).

affetti dei consacrati, o il legame coi defunti...). Non mancano oggi le voci di insegnanti, educatori, pedagogisti che – a fronte della debolezza delle relazioni esclusivamente “virtuali” – invocano un ritorno al contatto fisico con persone vicine, identificabili, “reali”... riscoprendo il valore del corpo, della fisicità, dell’“esser-qui”, visibile e tangibile.

3. *Con il naso all'insù*

L'iconostasi potrebbe essere interpretata come un elemento architettonico con la sola funzione di “separare” la navata di una chiesa ortodossa dalla parte riservata al clero, dove si svolgono i riti più sacri della Divina Liturgia⁶.

Una considerazione più profonda ci fa dire che

non è, per Florenskij, destinato a nascondere la celebrazione del mistero eucaristico, ma piuttosto a mostrare con le sue icone ai fedeli la gloria del paradiso, nella quale avviene la liturgia celeste. L'iconostasi è la linea che divide e insieme congiunge cielo e terra [...]. “Ridonda del significato dell'altro mondo, che è invisibile, immateriale, non transeunte, benché sia manifestabile visibilmente, come se fosse materiale”. L'iconostasi è la soglia di questo passaggio. Il santuario non è il luogo misterioso nel quale non si può penetrare, ma costituisce quel mondo invisibile che si manifesta visibilmente nell'iconostasi. [...] Sull'iconostasi si manifestano le creature sante: “sono testimoni, si può dire, sul confine del visibile e dell'invisibile, come immagini simboliche della visione al trapasso da una coscienza all'altra”. Per la spiritualità orientale quindi l'icona “non è una raffigurazione ma la realtà stessa che risplende”. [...] Per questo al principio dell'icona sta sempre l'esperienza spirituale di un santo⁷.

L'iconostasi ortodossa non blocca al fedele l'accesso a riti considerati arcani o “da iniziati”, bensì ne inserisce l'accesso dentro una “nuvola” di testimoni che aprono la strada ai fedeli e consentono loro di passare dai “*mysteria*” (riti) al “*mysterion*” della salvezza, la conoscenza-incontro con la Rivelazione, che si dà nella comunione dei santi.

È vero che l'iconostasi vive anche della dinamica del “vedo-non vedo”: i fedeli osservano le icone e quasi sbirciano oltre le tendine attraversate

⁶ Cf G. PASSARELLI, *Iconostasi. La teologia della bellezza e della luce*, Mondadori, Milano 2003, 24-29.

⁷ S. DIANICH, «La teologia dell'icona orientale», *Briciole* 6 (2006) 18-19.

dai ministri del culto; si rendono conto di trovarsi davanti alla nube di una “non-completa” conoscenza; in questo modo l’evento celebrato si spalanca oltre i gesti e le parole usati e diventa attraente per la sua dimensione di trascendimento, che fa appello alla struttura estatica della creatura e del suo modo di conoscere.

Pur conservando la loro natura estatica, le icone di una chiesa ortodossa sono spesso annerite o consumate. Al di là di evidenti ragioni strutturali (il fumo delle candele, l’usura del tempo e degli incidenti, il tocco dei devoti, gli elevati costi di restauro), esse ridicono che l’incontro col *mysterion* avviene dentro una storia, con la polvere della quotidianità e il fuoco delle tragedie, con la luce delle finestrelle e i segni lasciati dalle mani e dalle labbra. Non esiste sempre e solo lo splendore delle luci abbaglianti né lo spettacolo dei colori sgargianti. La storia del popolo è spesso sovrapponibile a quella delle sue icone e i fedeli le apprezzano anche per i loro tratti di debolezza, umiltà, incarnazione; anzi: sono segni di santità, poiché indicano quante visite hanno ricevuto, quanti giorni difficili hanno attraversato, quanta strada hanno fatto sulle spalle dei fuggiaschi o dei pellegrini.

4. *Sentieri tra i fiori*

Davanti ad una iconostasi l’osservatore occidentale fatica a ritrovare un presunto “ordine” tra le icone che la compongono: abituato a cogliere al più l’istanza didattica o catechetica di un’opera d’arte religiosa, non ne ricerca la dimensione rivelatrice del mistero; spesso prescinde dal contesto pittorico e liturgico nel quale essa è inserita. In fondo, ricerca un tracciato che corrisponda il più possibile ad alcune informazioni che già ha in sé; le connessioni che riesce a stabilire partono dalla sua “logica” e riconducono ancora ad essa.

È necessario un esercizio di uscita da sé: la fede, la testa e le mani del chirografo (lo scrittore di icone) e di colui che compone l’iconostasi hanno ben in mente una articolazione degli elementi, secondo una “logica” che deriva il suo nome dal *Logos* di Dio incarnato, ovvero dal *mysterion*. Senza la pretesa di descrivere un unico “ordine” valido per tutte le iconostasi, possiamo indicare alcuni elementi comuni e ricorrenti⁸.

⁸ Cf G. PASSARELLI, *Iconostasi*, 27.

L'asse verticale centrale è denominato "*Deisis*" ("preghiera di intercessione"). Alla base è posta la porta principale, detta "bella" o "imperiale", sui battenti della quale è disegnata l'Annunciazione; possono essere riportate le immagini dei quattro evangelisti o dei santi padri della Chiesa. Al di sopra di questa porta, disposte su ordini crescenti, le icone dell'ultima cena, degli apostoli, della Madre di Dio orante, infine della Trinità. Al vertice il Crocifisso, con ai lati Maria e san Giovanni apostolo ed evangelista.

L'asse orizzontale è composto da altre due porte minori (dette "dei diaconi"), una a destra e l'altra a sinistra della porta principale, incastonate tra diverse icone: a destra, l'immagine di Gesù Cristo, poi quella dell'arcangelo Michele o di Santo Stefano e infine quella del santo patrono della chiesa; a sinistra, la raffigurazione della Madre di Dio (spesso col Bambino), poi quella dell'arcangelo Gabriele e infine Giovanni Battista. Un secondo ordine di icone rappresenta la successione delle feste cristologiche e mariane; negli ulteriori ordini i profeti e i patriarchi.

Nell'esuberanza dell'iconostasi, il *mysterion* è riconsegnato ai fedeli che entrano in contatto con essa; in particolare durante i riti, i *mysteria* raffigurati avvolgono di nuovo i fedeli, li chiamano ad una relazione rinnovata, che ritrascriba in loro i tratti di "partecipanti" al *mysterion*, secondo quel cammino di somiglianza in somiglianza che conduce alla divinizzazione.

I fedeli reagiscono a questo invito con parole e gesti antichi che affondano nelle pieghe dell'animo umano: si avvicinano; restano a debita distanza, ma anche toccano; si inchinano; offrono preghiere e incensi. Il desiderio di conoscere comporta lasciarsi attrarre, toccare e baciare, inchinarsi. Come si vede, non si tratta di una intuizione principalmente intellettuale né di una comprensione "per concetti"; è una "attività", un movimento della persona, in tutte le sue componenti.

L'interscambio tra colui-coloro che scrive la mappa della possibile relazione e colui-coloro che la accoglie e vi cor-risponde ("risponde con", "risponde col cuore") è riproposto in forma paradigmatica dalla notissima icona della "Ospitalità di Abramo" (o della Trinità) di A. Rublëv: i tre personaggi siedono attorno ad una mensa quadrata; un lato della tavola non è occupato ed è rivolto all'osservatore, quasi ad invitarlo ad entrare nella icona e a sedersi coi tre personaggi. Solo grazie a questo movimento-coinvolgimento personale l'osservatore potrà conoscere l'evento "dall'interno", conoscendo nello stesso tempo sé come appartenente a quella realtà che l'ha appellato.

Tornando al tema del creato: non è la stessa cosa pensare ad un fiore o annusarlo; non è la stessa cosa pensare ad un petalo o sfiorarlo; non è neppure la stessa cosa attraversare un campo pieno di fiori o osservarli in una serra. Noi preferiamo accostarci ad essi nella loro bellezza selvaggia e goderne, lungo dei sentieri che non ne ingabbino i colori e i profumi e che ci permettano di avvicinarci ad essi senza calpestarli e senza imporre a loro un ordine innaturale.

II. AL CENTRO

Al centro dell'iconostasi c'è la *Deisis*. Narra dell'abbassamento del Verbo di Dio (dalla Incarnazione alla Pasqua), spingendo però il fedele ad innalzare gli occhi dall'evento annunciato (ordine più basso) a quello compiuto (cuspide).

Lungo questa direttrice presenteremo l'asse portante della considerazione credente a proposito del creato: il "modo-metodo" di contemplare la realtà, a partire e tenendo conto della sua origine.

1. Dall'alto verso il basso

Seguendo la disposizione dei libri biblici, il primo capitolo di Genesi racconta della creazione al modo di un fondale che accoglie l'entrata in scena delle creature umane; il secondo capitolo, invece, cita solo il suolo brullo e una polla d'acqua, in attesa che il Signore Dio plasmi l'uomo dalla polvere, insuffli in lui l'alito di vita e pianti un giardino adatto alle creature umane, disponibile al loro lavoro. Vale la pena ricordare che Gen 2 è più antico di Gen 1, ad indicare che la teo-logica è più originaria della crono-logica.

Troviamo un comune fondamento della teologia della creazione delle varie anime del mondo ortodosso⁹ nel simbolo niceno-costantinopolitano:

Questo Credo proprio all'inizio evidenzia l'opera di Dio Padre, quando confessa: "Crediamo/Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili". E al centro di tale professione di fede si descrive il ruolo di Dio Figlio creatore: "per mezzo di lui tutto è

⁹ Si può trovare una presentazione del tema nelle teologie bizantina, russa, siriana, copata, etiopica e armena in P.G. GIANAZZA, *Temi di teologia orientale*. 2, EDB, Bologna 2012, 9-80.

stato fatto”. Infine, proclamando la fede nello Spirito Santo, è detto “vivificante”, fattore e creatore di vita. È la Trinità intera che è creatrice, ove ogni persona divina agisce in perfetta comunione con le altre e secondo la propria distinzione e il proprio ordine (*tàxis*)¹⁰.

Questa azione trinitaria, libera e sovrana, è stata interpretata come una prima *kenosi*, che ha in qualche modo indicato lo stile di Dio-Trinità, ne ha rivelata – seppur in modo incipiente – l’identità: un “abbassamento” del Creatore verso le creature da non intendersi nel senso di una “condiscendenza regale” verso dei sudditi, bensì come un rendersi vicino, un “chinarsi” del padre verso il figlio, del pastore verso la pecorella, dell’amante verso l’amata. «La kenosi esprime in generale il rapporto di Dio con il mondo, e già la creazione del mondo è un atto kenotico della Divinità, che ha posto al di fuori di sé e accanto a sé il divenire di questo mondo»¹¹, un’azione divina che risponde alla volontà concomitante di autonomia e di relazione, l’una non senza l’altra, l’una nell’altra. Ribadisce S. Bulgakov che la creazione è

quell’autodeterminazione del Dio ipostatico, con cui Egli, possedendola dall’eternità [...] quale propria natura, la lascia uscire dal grembo dell’essere ipostatico verso l’autoessere, la fa in senso autentico cosmo, crea il mondo “dal nulla”, cioè da Se stesso, dal suo proprio contenuto divino. [...] Nello stesso tempo non gli toglie la forza divina del suo essere, ma lo pone al di fuori di Sé, lo lascia uscire da Sé verso l’essere divinamente extradivino, anzi non divino¹².

Lo sviluppo della relazione tra Dio e l’uomo descritto nelle Sacre Scritture appare raffigurato dal camminare insieme, in particolare sulla strada nel deserto, paradigmatica e fondante. La fede di Israele riconosce che il Dio liberatore dell’esodo accetta, accoglie, esalta... e a volte subisce le decisioni del suo popolo. Quella dimensione che noi chiamiamo “tempo” (il verbo “divenire”) è un movimento esodico opposto alla staticità della schiavitù, al blocco di fronte alla fame e alla sete, al girovagare senza meta. È un “divenire” soteriologico, che coinvolge l’integralità dei soggetti coinvolti, sostenendoli nell’assunzione responsabile della direzione

¹⁰ P.G. GIANAZZA, *Temi di teologia orientale*. 2, 10.

¹¹ S. BULGAKOV, *L’Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990, 287.

¹² S. BULGAKOV, *La Sposa dell’Agnello. la creazione, l’uomo, la chiesa e la storia*, EDB, Bologna 2013, 83-85.

per giungere alla terra promessa, che – in quanto tale – resta comunque donata ed eccedente i desideri e le forze dei pellegrini. «In principio» il Dio dei padri creò una realtà con la quale stare nell'unico modo a lui consono: in alleanza, in comunione, nella differenza. Una conquista teologica sorprendente, nella quale traluce in modo formidabile l'ispirazione delle Sacre Scritture: JHWH crea così perché è così; la creatura umana non è secondo un suo capriccio o una disposizione incerta, bensì è secondo la sua «immagine» e tutto il resto del creato è «buono» perché proviene dalla stessa identità di Colui che solo è buono (cf Mc 10,18 e Lc 18,19).

«La kenosi del Padre nella creazione consiste in codesto uscire da sé ove egli diventa Dio per il mondo, entra in rapporto con esso facendosi Assoluto-relativo. Il *trascensus* verso il mondo è il sacrificio d'amore del Padre, l'analogo della generazione del Figlio nell'intima vita della SS. Trinità, dove il Padre genera il Figlio dando tutto se stesso. Il Padre crea il mondo con la Parola»¹³.

Una analogia ardita, ma che corrisponde alla identità stessa di Colui che è Donatore: «Nella creazione avviene che Dio, perché Amore, e Amore è *kenosi*, liberamente decide di non possedere come proprio ciò che gli è più proprio, e cioè la sua stessa autorivelazione: e perciò di dare ad essa un'esistenza in sé "fuori" di Sé, perché essa liberamente, a sua volta – in un libero atto d'amore –, si possa donare come propria a Dio stesso»¹⁴.

Già Ireneo di Lione aveva riflettuto sulla dimensione trinitaria dell'opera creatrice, lasciandosi ispirare dalla forma verbale plurale «facciamo» di Gen 1,26:

Dalle mani del Padre, ossia dal Figlio e dallo Spirito, l'uomo, e non una parte dell'uomo, è fatto a immagine e somiglianza di Dio. Ora l'anima e lo spirito possono essere una parte dell'uomo, ma in nessun modo l'uomo: l'uomo perfetto è la mescolanza e l'unione dell'anima che ha ricevuto lo Spirito del Padre e che si è mescolata alla carne plasmata a immagine di Dio [...]. Se infatti si elimina la sostanza della carne, cioè dell'opera plasmata, e si considera semplicemente ciò che è propriamente spirito, una tal cosa non è più un uomo spirituale, ma lo spirito dell'uomo o lo Spirito di Dio [...]. Infatti né la carne plasmata è in se stessa uomo perfetto, ma corpo dell'uomo e parte dell'uomo;

¹³ S. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 184.

¹⁴ P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Jaca Book, Milano 1998, 131-132.

né l'anima è in se stessa uomo, ma anima dell'uomo e parte dell'uomo; né lo Spirito è uomo, perché si chiama Spirito e non uomo¹⁵.

L'uomo nella sua integralità di corpo, anima e spirito – secondo la struttura tricotomica ripresa da 1Ts 5,23 – è secondo l'immagine di Dio; precisando ulteriormente, il Verbo è Immagine del Padre e la creatura umana è immagine di questa Immagine:

L'essere creato secondo l'immagine non significa somigliare a Dio, o riprodurre la forma di Dio: l'essere immagine dell'Immagine significa un qualche modo di partecipazione all'Immagine. Il Verbo è l'unica vera Immagine del Padre. Che tipo di partecipazione c'è allora fra l'immagine/uomo e l'Immagine/Verbo? Se l'uomo è stato creato secondo l'immagine del Verbo (*Lógos*), egli è in qualche modo *logikós*. [...] In quanto *logikós*, "può sempre contemplare l'immagine del Padre, il Verbo di Dio, ad immagine del quale egli è stato fatto"¹⁶.

Secondo G. Palamas,

la creazione primitiva dell'uomo modellata per lui (per Cristo) a immagine di Dio (è stata fatta) *affinché l'uomo potesse un giorno contenere l'Archetipo*. [...] Ecco la finalità divina precognita che diede inizio agli esseri e che, volendola definire, noi diciamo che essa è il Fine precognito per la cui causa ogni realtà esiste, mentre essa stessa rimane libera da ogni necessità. *In vista di questa finalità* (dell'unione ipostatica delle nature umana e divina, di Cristo) Dio creò le sostanze degli enti. [...] E dopo aver stabilito questa precisa finalità (Cristo, l'unione ipostatica), Dio creò successivamente l'uomo¹⁷.

L'espressione genesiaca «secondo l'immagine» non significa quindi un "calco-raffigurazione" statico, che all'inizio abbia assunto una volta per tutte la sua conformazione all'originale; è, invece, l'avvio di una dinamica che non avrà mai fine. Ciò che è chiamato "relazione" non è un *accidens* rispetto al "vivere": "vivere" è relazione, poiché la vita di Dio e in Dio è relazione. Qui abbiamo sfiorato ciò che è il *princeps analogatum* di tutto ciò che è, il divino anzitutto e quindi l'umano, il Creatore prima e il creato poi.

¹⁵ E. BELLINI (ed.), *Ireneo di Lione. Contro le eresie e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1981, 419-420.

¹⁶ M. TENACE, *Dire l'uomo. Vol. II: dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione*, Lipa, Roma 1997, 51-52.

¹⁷ P. NELLAS, *Voi siete dèi. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1993, 49-50.

Il Verbo incarnato è la chiave per aprire lo scrigno della creazione: «Tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (Gv 1,3). Il tracciato teo-logico è più stringente di quello cronologico.

2. Dal basso verso l'alto

«Nell'uomo, la condizione di "immagine" costituisce nel contempo donazione e finalità, conquista e prospettiva»¹⁸. L'apparire dell'uomo e della donna e della scena di questo mondo ha una origine che si compone col suo destino e viceversa: viene dal Dio Comunione e suscita soggetti capaci di comunione con la Trinità che li ha creati.

Ecco dunque il corpo innestato sulla vita trinitaria stessa: riceve la propria vita dal Padre, è inserito nel corpo di Cristo, è abitato dallo Spirito. Il Padre è l'origine, la sorgente del dono; il Cristo è la forma, il volto, il primogenito, il cui corpo, oggi, è la chiesa, alla quale noi apparteniamo in maniera assolutamente corporale; lo Spirito è il soffio, il dinamismo divino che trasmette al corpo la sua energia più intima¹⁹.

Riprendiamo il pensiero di S. Bulgakov: «In questo senso, la creazione altro non è che il non-Dio come l'altro di Dio, e cioè l'altro da Dio in Dio, posto in essere da Dio come libera proiezione di Sé "fuori" di Sé perché diventi Dio (per partecipazione), a Lui "tornando", ma restando altro (distinto) da Dio. Tale è l'antinomia della creazione»²⁰. Lucido e provocante il suggerimento di considerare "antinomica" la struttura del reale: esso conserva in sé il legame con Colui che l'ha istituito e non per questo è stato creato schiavo; nello stesso tempo, proprio perché è reale, conserva la sua autonomia e non per questo ne è separato.

«Un altro principio di morte, anch'esso eliminato dalla via suprema dell'amore, è la contrapposizione tra lo spirito e il corpo. Anche qui si tratta dell'uomo nella sua integralità, e il vero principio della reintegrazione è un principio *spirituale e corporeo* insieme»²¹, ad imitazione del Verbo

¹⁸ P. NELLAS, *Voi siete dèi*, 50.

¹⁹ X. LACROIX, *Il corpo e lo spirito*, Qiqajon, Magnano 1996, 128.

²⁰ P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Jaca Book, Milano 1998, 133.

²¹ V. SOLOV'EV, «Il significato dell'amore», in V. SOLOV'EV, *Il significato dell'amore e altri scritti*, La Casa di Matriona, Roma 1988, 212.

incarnato. Tale processo di assimilazione è stato riguadagnato come “filiazione” dalla teologia occidentale; è stato definito “divinizzazione” o “cristificazione” dalla teologia orientale. In ordine a questo fine, la materia creata, la “polvere del suolo”, è stata per la prima volta modellata in modo teologico, la materia assunse aspetto e struttura “a immagine” di Dio, la vita sulla terra si è resa cosciente, libera, personale.

Già il «giardino in Eden» (Gen 2,8) aveva una struttura relazionale, posto da Dio affinché la creatura umana potesse essere ciò che è, cioè comunione: con le piante, gli animali, gli oggetti; con la propria identità di uomo e donna; con Dio, che passeggia con Adamo ed Eva alla brezza del giorno (cf Gen 3,8). Potremmo dire che in questo ambiente l'uomo, nello stesso momento in cui si pone in relazione, apprende il suo essere “persona”, in fondo si mette già sulla via della “somialianza”, si avvicina ad essere “come Dio”, nell'unica forma autentica della divinizzazione, quella della comunione.

Fin dalle origini questa creazione sta vivendo anch'essa un processo “verso la piena somialianza”. Non si creda che essa abbia già raggiunto la meta della sua identità; vi potrà arrivare solo se non si toglierà dalla relazione, ed in particolare dalla relazione costitutiva con la creatura umana: «La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio» (Rm 8,19).

«Se l'universo “sta davanti” all'uomo come una prima rivelazione, spetta all'uomo decifrare questa rivelazione in modo creativo, rendendo consapevole la lode ontologica delle cose. [...] L'universo, attraverso l'uomo, è destinato a divenire l'“immagine dell'immagine”»²².

Restando nella metafora dell'osservatore dell'icona, possiamo immaginarlo nell'atto di contemplarla nelle sue parti. Se l'asse portante – quello centrale – vive di un movimento di discesa-risalita, anche le parti che stanno alla sua destra e alla sua sinistra si muoveranno lungo le stesse coordinate. Evitiamo quindi di creare una frattura orizzontale, tra i vari “ordini” e suggeriamo un continuo entrare-uscire dai vari elementi che compongono l'orizzonte della realtà, in un lavoro che ricorda da una parte il disegno di una mappa e dall'altra l'incrocio dei fili della tessitura²³.

²² O. CLÉMENT, *Riflessioni sull'uomo*, Jaca Book, Milano 1973, 100-101.

²³ «Le Persone divine sono relazioni sussistenti, e il mondo, creato secondo il modello divino, è una trama di relazioni. Le creature tendono verso Dio, e a sua volta è proprio di ogni essere vivente tendere verso un'altra cosa, in modo tale che in seno

Solo per comodità espositiva indirizziamo lo sguardo prima alla dimensione individuale ed ecclesiale, poi a quella sociale e tecnologica.

III. A DESTRA, IN BASSO E IN ALTO

1. *Il corpo: materia spirituale*

La prima forma di creazione che l'uomo incontra non è quella "fuori" di sé, rispetto alla quale dovrebbe instaurare una relazione *ad extra*: l'uomo è creazione, in ciascuno degli elementi che lo compongono: corpo, animo e spirito.

La sua unicità deriva dal fatto che «il soggetto è *spirituale*, non è cioè dell'ordine delle cose, e che non esiste se non *incarnato*, anzi di più, originariamente carnale, vivente della vita del corpo, indissociabile da esso, dal suo volto, dalla sua respirazione e dalle sue sensazioni»²⁴.

Vinta la separatezza concettuale tra anima e corpo, è stato finalmente riconosciuto che

il corpo esprime la persona. Esso non costituisce soltanto un oggetto di questo mondo, ma, fondamentalmente, è *qualcuno*, è la manifestazione, il linguaggio di una persona. È il respiro latore del pensiero, è il passo e l'equilibrio, struttura il tempo e lo spazio. [...] La "carne" è dunque l'uomo nella sua interezza, ma, precisiamolo immediatamente, nei suoi limiti di creatura. Se io sono un essere di carne, significa che sono un essere limitato, che non sono Dio²⁵.

Il fatto di essere-non-Dio non è da intendere tanto nella sua formulazione negativa, limitante, quanto nel suo significato positivo, trascendente:

ciò che definisce l'uomo in questa prospettiva è che il corpo non stringe in un rapporto di parentela l'uomo al mondo inferiore (animale, biologico) ma a Dio; che il corpo, come lo spirito, partecipa dell'essere immagine di Dio; che l'economia di salvezza si svolge attraverso un'economia della carne unita all'economia dello spirito; che le due economie evocano il modo della creazione per le due mani del Padre che sono il Figlio e lo Spirito Santo. [...] L'uomo è un corpo e uno spirito *capax Dei* dalla creazione, o, se così si po-

all'universo possiamo incontrare innumerevoli relazioni costanti che si intrecciano segretamente» (LS 240).

²⁴ X. LACROIX, *Il corpo e lo spirito*, 84.

²⁵ O. CLÉMENT, *Teologia e poesia del corpo*, Piemme, Casale Monferrato (AI) 2007, 6-7.

tesse dire, “prima” del peccato, e tale rimane per tutta la storia, tale è rivelato nella storia tramite l’incarnazione²⁶.

Per questa sua caratteristica, il corpo da una parte rivela l’identità della persona, ma nello stesso tempo rimanda oltre sé, a ricordare che ogni componente dell’uomo è estatica, teocentrica; la coscienza di “trascendimento” che il soggetto riconosce in sé, la ricerca come dinamica insita in tutta la realtà.

2. *La persona personalizza il giardino*

L’universo sensibile tutto intero prolunga il nostro corpo. O piuttosto, che cosa è il nostro corpo se non quella forma che la nostra “anima vivente” imprime alla “polvere” universale? Non c’è discontinuità tra la carne del mondo e quella dell’uomo, l’universo è inglobato nella “natura” umana (nel senso teologico di questa parola), è il corpo dell’umanità. L’uomo è un “microcosmo” che riassume, condensa, ricapitola in sé i gradi dell’essere creato, e può conoscere così l’universo dall’interno. [...] Ma l’uomo – e questa è l’affermazione liberatrice del cristianesimo – è molto più di un microcosmo: è una persona, creata a immagine e somiglianza di Dio. [...] Nella sua libertà personale, l’uomo trascende l’universo, non per abbandonarlo, ma per contenerlo, dire il suo senso, comunicargli la grazia. Se c’è un tema continuamente attestato nel pensiero ortodosso contemporaneo, è proprio quello dell’irriducibilità della persona, con ciò capace di inglobare e di qualificare tutto²⁷.

Secondo il racconto di Gen 2,19-20b, l’uomo è invitato da Dio a «qualificare tutto», a dare un nome alle cose create, cioè riconoscerne la verità profonda, sì da indicarla. L’essere umano, in cui c’è l’alito dello Spirito di Dio (cf Gen 2,7), è in grado di compiere questa operazione fintanto che resta nella dinamica comunione con l’Autore di tutte le cose, che lo invita ed autorizza a riconoscere l’impronta trinitaria insita nella creazione tutta²⁸.

Due atteggiamenti si intrecciano quando si parla della relazione dell’uomo con il cosmo: l’uomo può sentirsi posto di fronte a questa realtà, che si pre-

²⁶ M. TENACE, *Dire l’uomo. II*, 92-93.

²⁷ O. CLÉMENT, *Il senso della terra. Il creato nella visione cristiana*, Lipa, Roma 2007, 22-23.

²⁸ «Per i cristiani, credere in un Dio unico che è comunione trinitaria porta a pensare che tutta la realtà contiene in sé un’impronta propriamente trinitaria» (LS 239).

senta ai suoi occhi, oppure si può sentire incluso in questa realtà, che egli percepisce come una tuttunità organica. Il primo atteggiamento ha dato origine alla “fisica” antica, la scienza *de rerum natura*. Spiritualizzata, questa scienza diventa nei Padri la *théoria physiké*, la “contemplazione naturale”²⁹.

Si tratta di un'altra concezione del mondo che esprime la natura dinamica dello spirito. È quella che intravede dappertutto nel mondo i segni e i simboli d'un altro mondo, quella che percepisce il divino, come mistero e come infinito, al di là di tutto quanto è finito e transitorio³⁰.

O. Clément parla di una vera e propria conversione del modo di considerare la realtà tutta e l'uomo in essa: «Sarebbe più esatto dire, con il Vangelo ed i Padri greci, *metanoia*, nel significato di *capovolgimento* della nostra consapevolezza di esistere, di passaggio copernicano dal geocentrismo dell'io (individuale o collettivo) all'eliocentrismo che rivela, nella profondità degli esseri e delle cose, il sole divino»³¹.

Non c'è da attendersi, però, una rivelazione immaginifica o una sensazione emotiva: coerentemente con quanto finora indicato, la creazione, opera trinitaria, troverà la sua realizzazione nell'essere in relazione con Dio, attraverso la relazione con l'umanità, che ha in sé la struttura personale, propria dell'immagine della Immagine del Verbo incarnato. Infatti «il resto della creazione non esiste alla maniera della persona, che infatti esiste perché possiede indissolubilmente la propria natura, ma non è da essa posseduta [...]. Anzi, tutto il creato geme e soffre in attesa che l'uomo lo ami, personalizzandolo»³². Ecco perché «Solov'ëv non vorrà mai una magica liberazione dalla materia ma sempre e solo la liberazione della materia, non il suo annullamento ma la sua santificazione»³³. Questo è il compito della creatura umana: «Per i Padri è l'uomo che deve “personalizzare” l'universo; non deve salvarsi attraverso l'universo ma salvarlo comunicandogli la grazia. Tuttavia l'uomo deve simultaneamente decifrare la “bibbia del mondo” e sottomettersi ad ogni mezzo utile ad ingrandirla, esprimendo, favorendo lo slancio segreto della sua lode»³⁴.

²⁹ T. ŠPIDLIK, *L'idea russa Un'altra visione dell'uomo*, Lipa, Roma 1995, 217.

³⁰ Cf N. BERDIAEV, *Spirito e libertà*, Edizioni di comunità, Milano 1947, 103.

³¹ O. CLÉMENT, *Riflessioni*, 10.

³² M.I. RUPNIK, *Dire l'uomo. Vol. I: Persona, cultura della Pasqua*, Lipa, Roma 1996, 75.

³³ A. DALL'ASTA, «Introduzione», in V. SOLOV'ËV, *Il significato dell'amore e altri scritti*, 16.

³⁴ P. EVDOKIMOV, *Sacramento dell'amore*, CENS, Milano 1994³, 32.

Tale lavoro di “esegesi del creato” sarà possibile a colui che si sente parte di questa opera e ne coglie la sorgente prima e la finalità ultima: tutto è stato fatto nella comunione e per la comunione, cioè secondo l’identità di Dio Trinità.

3. *A lode della sua Gloria*

Se si sente parlare di *théoria physiké* (“contemplazione naturale”), si è tentati di pensare a qualcosa di astratto, esoterico, non-produttivo; al più, qualcosa di bello, ma irraggiungibile. Analoga reazione se si fa riferimento al mondo della liturgia: scatta immediatamente un pensiero parallelo che evoca le preghiere per la salvaguardia del creato o per un buon uso dei beni della terra o le rogazioni per invocare un raccolto abbondante... Qui, invece, non ci si riferisce subito all’ambito culturale e si resta in quello esistenziale, decisamente più originario dell’esperienza cristiana. «Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale» (Rm 12,1). L’apostolo Paolo fa riferimento ad un culto esistenziale, nello Spirito Santo, partecipazione di quello di Cristo. I discepoli, riuniti in un popolo sacerdotale, possono offrire se stessi, nella loro integralità. La materia del corpo (quello di Cristo prima, quello dei credenti poi) è una offerta gradita a Dio, poiché la materia da lui proviene e a lui ritorna, in un movimento semplice e coerente.

Dio parla il mondo. Parla all’uomo attraverso il mondo. Dio e l’uomo si parlano attraverso il mondo. Il *Logos* di Dio struttura il mondo e il suo Soffio lo anima, lo fa tendere verso la pienezza e la bellezza. [...] Il visibile è dunque l’epifania dell’invisibile, il suo simbolo. Ora il soggetto [...] è da una parte il *Logos* divino, dall’altra l’uomo *loghikós*, chiamato ad esprimere i *logoi*, “le ragioni spirituali” delle cose³⁵.

Il creato conosce questo mistero, perché lo vive, prima ancora di riuscire a tematizzarlo: chi dice alla mano di essere mano? Chi dice al polmone di respirare? Chi dice alle galassie di espandersi e di contrarsi ogni secondo? Il cristiano occidentale forse si fermerebbe a discuterne con lo scienziato, oscillando tra una intenzione apologetica e uno sforzo intellettuale di comprensione; il cristiano ortodosso è più abituato a fermarsi

³⁵ O. CLÉMENT, *Occhio di fuoco*, 41-43.

a contemplare e a sentire che – prima e al di là della consapevolezza che ne hanno gli atomi o i pianeti – qui c'è un canto di lode delle creature al loro Creatore. E non perché cantino le melodie preparate dagli umani, bensì perché – facendo ciò per cui sono state fatte – danno gloria a Colui che le ha fatte in questo modo; la loro stessa azione dice la loro identità e manifesta Colui che li ha voluti: «esse offrono il loro culto semplicemente essendo come Dio le ha fatte, riflettendo la sua gloria»³⁶.

«I cieli narrano la gloria di Dio, e l'opera delle sue mani annunzia il firmamento. Il giorno al giorno ne affida il messaggio e la notte alla notte ne trasmette notizia. Non è linguaggio e non sono parole, di cui non si oda il suono. Per tutta la terra si diffonde la loro voce e ai confini del mondo la loro parola» (Sal 19,2-5).

L'uomo ascolta questa voce, si rende «parte di un movimento più vasto, di un cosmico inno di lode»³⁷, accetta di essere

prima di tutto, *homo adorans*. La prima, fondamentale definizione dell'uomo è che egli è *il sacerdote*. Egli sta al centro del mondo e lo unifica nel suo atto di benedire Dio, di ricevere il mondo da Dio e insieme offrirlo a Dio e, riempiendo il mondo di questa eucarestia, egli trasforma la propria vita, quella vita che egli riceve dal mondo, in una vita in Dio, in comunione. Il mondo è stato creato come la “materia”, il materiale di una eucarestia universale, e l'uomo è stato creato come il sacerdote di questo sacramento cosmico³⁸.

La creatura umana compie tale azione sacerdotale con tutti i suoi sensi: «Respirare l'odore dell'humus, della terra, del vento immenso, il profumo dei narcisi con la “santa carne della terra”, che è carne del nostro Dio»³⁹, espressioni plastiche che sono *loci theologici*.

Un breve assaggio di un uomo liturgo del creato e teologo contemplativo:

Cammin facendo, in queste montagne, mi sono reso conto che non usavo mai la parola “natura” nel significato usuale: amare la natura, il naturismo, la dialettica della natura e della cultura, ecc. Per me c'è la creazione di Dio, divenuta Corpo del Verbo mediante l'Incarnazione e la Croce vivificante. La santa carne della terra, che noi profaniamo continuamente. Santa, ma che

³⁶ E. THEOKRITOFF, *Abitare la terra. Una visione cristiana dell'ecologia*, Qiqajon, Magnano 2012, 142.

³⁷ E. THEOKRITOFF, *Abitare la terra*, 142.

³⁸ A. SCHMEMANN, *Per la vita del mondo. Il mondo come sacramento*, Lipa, Roma 2012, 923.

³⁹ O. CLÉMENT, *Teologia e poesia*, 52.

noi dobbiamo santificare. Il mondo è un dono che Dio ci fa. Egli ci chiede di “chiamare i viventi”, cioè di “parlare” con Lui tramite loro. Questo mondo può diventare un dialogo tra l’uomo e Dio: è tanto più facile adesso che la parola si è fatta carne. [...] Che ogni respiro lodi il Signore. Come dicevano gli antichi filosofi, la bellezza è lo splendore del vero. Mi piace che nella mistica dell’Oriente cristiano, una tappa indispensabile consista nella contemplazione della gloria di Dio nascosta negli esseri e nelle cose. [...] Per i Padri questa contemplazione non è irrazionale; è un affinamento della razionalità, il suo inserimento in una conoscenza di tutto l’essere raccolto nel “cuore”, la sua sommersione mediante una sovrabbondanza di luce⁴⁰.

Una conoscenza che riconosce e apprezza la “tuttunità” che abbraccia l’universo intero non può essere e non può darsi che in forma comunione. Di questo fiume, è comunione la fonte, è comunione la foce, è comunione il tragitto, è comunione la navigazione.

«L’atteggiamento corretto, “liturgico”, dell’uomo può rendere illuminante ogni mistero; e la sua luce permetterà allora la lettura dell’esistenza. Non è la conoscenza che illumina il mistero, è il mistero che illumina la conoscenza»⁴¹.

4. *Il creato come eucaristia*

La forma-principe di questa dimensione comunione-misterica dell’esistenza è la chiesa. L’essere “con-vocati” è la condizione di possibilità affinché l’atteggiamento creaturale si esprima, nel fattivo riconoscimento di una dipendenza liberante: quella dal Creatore, condivisa con altre creature. In questo modo l’esercizio della lode non si conclude in uno sforzo personale che rischia di isolare dalle altre “con-creature” umane; l’uomo liturgico si riconosce e si articola dentro un corpo liturgico dalle molte voci che cantano nella liturgia.

Tutta la natura viene offerta, affinché torni ad essere ciò che è fin dalla creazione: “eucarestia”, rendimento di grazie al Creatore.

Per l’ortodossia “la chiesa vive nell’eucarestia e attraverso l’eucarestia”. [...] L’intero universo è una liturgia, una *liturgia cosmica* che *eleva* al trono di Dio la creazione intera⁴². Vi sono poi i riti propriamente detti, che hanno un

⁴⁰ O. CLÉMENT, *AnaCronache. Morte e resurrezione*, Jaca Book, Milano 1992, 27-28.

⁴¹ P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Jaca Book, Milano 1980, 13.

⁴² I. ZIZIOLAS, *Il creato come eucaristia*, Qiqajon, Magnano 1994, 73.

vero potere di trasformazione di questo mondo. [...] La liturgia libera l'aspirazione del mondo ad essere trasformato in cieli nuovi e terra nuova, dà voce alla sua lode asfissata, e fa respirare il mondo perché gli dona lo Spirito⁴³, attraverso le epiclesi delle preghiere eucaristiche.

«Tutte le liturgie eucaristiche delle origini iniziavano la preghiera eucaristica o il canone con un ringraziamento per la creazione, e solo in seguito rendevano grazie per la redenzione per mezzo di Cristo. [...] L'aspetto sacerdotale dell'eucarestia non consisteva nella nozione di sacrificio [...] ma in quella di ri-offrire a Dio la sua stessa creazione»⁴⁴.

Il bisogno di "ri-offrire" è dato dal fatto che la vicenda della relazione tra l'uomo e il creato ha conosciuto e conosce anche la scelta di "non-offrire", di non riconoscere la matrice relazionale del proprio essere creatura, di non dare voce alla lode cosmica. «La caduta dell'uomo è segnata da una rottura di relazioni entro il mondo creato. L'uomo decide di usare la creazione di Dio senza far riferimento a Dio: decisione simboleggiata dal mangiare di quell'unico albero che Dio aveva vietato. E le conseguenze ricadono non solo sull'uomo e sulla donna con i loro discendenti, ma anche sulla terra»⁴⁵. «La disobbedienza, in questa prospettiva, si mostra come tendenza all'accaparramento: l'uomo "mangia" il "frutto", consuma il mondo, invece di trasfigurarlo»⁴⁶. Sono giustificati i termini drammatici usati O. Clément: «I Padri, approfondendo numerosi dati biblici, hanno indicato nella caduta una vera catastrofe cosmica, l'occultamento della modalità paradisiaca e l'apparizione di una nuova condizione, di un nuovo stato dell'esistenza universale. "La creazione è stata sottomessa alla vanità" (Rm 8,20) dal tentativo di aseità dell'uomo, dal suo narcisismo ontologico»⁴⁷.

La restaurazione della natura relazionale della realtà, «mutamento fondamentale della natura che rende possibile la vita sacramentale»⁴⁸, risiede

⁴³ M. CAMPATELLI, «Introduzione», in A. SCHMEMANN, *Per la vita del mondo. Il mondo come sacramento*, Lipa, Roma 2012, 9.

⁴⁴ I. ZIZIOULAS, *Il creato*, 22-23. «Il mondo, che è uscito dalle mani di Dio, ritorna a Lui in gioiosa e piena adorazione: nel Pane eucaristico "la creazione è protesa verso la divinizzazione, verso le sante nozze, verso l'unificazione con il Creatore stesso"» (LS 236).

⁴⁵ E. THEOKRITOFF, *Abitare la terra*, 153-154.

⁴⁶ O. CLÉMENT, *Teologia e poesia*, 63.

⁴⁷ O. CLÉMENT, *Il senso della terra*, 33.

⁴⁸ E. THEOKRITOFF, *Abitare la terra*, 159.

in un rinnovato, libero, amorevole abbraccio tra la materia, l'uomo e il Creatore, mediante l'incarnazione del Verbo e in tutta la sua vicenda salvifica.

I testi liturgici ci introducono all'idea di una bellezza originaria presente nella creazione, condizione nella quale questa è restaurata alla venuta di Cristo. [...] Per noi la possibilità principale di entrare nella bellezza originaria del mondo è la vita sacramentale della chiesa. Il pane e il vino dell'eucaristia, l'acqua usata per il battesimo o per benedire le nostre case e altri oggetti, l'olio per l'unzione degli infermi rivelano qualcosa di fondamentale sul mondo in cui viviamo la nostra vita quotidiana. Come Alexander Schmemmann non ha mai smesso di sottolineare, consacrare un oggetto equivale a riportarlo al suo significato originario, all'idea che Dio ha di esso, che è anche il suo significato finale. La materia usata nel sacramento non è una categoria separata da materia, "sacra" in opposizione a "profana"; può essere meglio definita come materia "svelata", che ci rivela l'autentica orientazione verso Dio, la qualità sacramentale, delle cose che usiamo e maneggiamo ogni giorno⁴⁹.

IV. A SINISTRA, IN BASSO E IN ALTO

Ci viene suggerito un legame tra questa solo apparentemente "alta" concezione della realtà creata e le dinamiche della vita quotidiana. Ecco allora l'altro lato dell'iconostasi, strettamente intrecciato al primo: quello delle dimensioni etica, sociale, tecnologica.

Ci soffermeremo quel tanto che basta per accennare ai profondi contatti con la riflessione proposta nel resto di questo dossier.

1. Ethos eucaristico e personalizzante

Nella nostra prospettiva il peccato "originale" non è primariamente il fatto che l'uomo abbia "disobbedito" a Dio; il peccato è che abbia cessato di aver fame di Lui e di Lui solo, abbia cessato di vedere tutta la sua vita, dipendente dal mondo intero, come un sacramento di comunione con Dio. [...] La sola caduta reale dell'uomo è la sua vita non eucaristica in un mondo non eucaristico. La caduta non è che egli abbia preferito il mondo a Dio, alterato l'equi-

⁴⁹ E. THEOKRITOFF, *Abitare la terra*, 165. Si vedano anche I. ZIZIOULAS, *Eucarestia e regno di Dio*, Qiqajon, Magnano 1996 e A. SCHMEMMANN, *L'eucarestia. Sacramento del regno*, Qiqajon, Magnano 2005.

librio tra lo spirituale e il materiale, ma che abbia reso *materiale* il mondo, invece di trasformarlo in “vita in Dio”, riempirlo di significato e di spirito⁵⁰.

L'azione del credente sarà anzitutto una opera mistica, contemplativa, per riconoscere lo spessore di rivelazione insito nella creazione.

«Noi cristiani crediamo che dove Adamo ha fallito, Cristo è riuscito. Noi guardiamo a Cristo come la personificazione o l'*anakephalaíosis* di tutta la creazione [...]. Nella persona di Cristo il mondo possiede il sacerdote della creazione, il modello del corretto rapporto dell'uomo con il mondo naturale»⁵¹.

La drammaticità della vicenda della libertà è aggravata dal fatto che dentro il pervertimento della costitutiva dinamica relazionale, colui che vi resta invischiato smarrisce la sua identità. L'azione dello Spirito Santo consente che in Cristo, con Cristo e attraverso Cristo l'uomo torni ad essere «persona-in-comunione, capace di liberare il cosmo»⁵², con un duplice atteggiamento di rinnovamento e di santificazione.

Il passaggio dall'essere consumatore del creato a suo liturgo «esige una rude ascesi»⁵³, che propriamente è stata definita «ascesi ecologica»:

Tanto a livello di comportamenti individuali quanto di politiche nazionali, le soluzioni proposte si impantanano spesso su una domanda inespressa: “Dovremo rinunciare a qualcosa?”. [...] È necessario mettere in discussione la bugia secondo cui la soddisfazione dei propri desideri è la chiave per una vita piena e felice. Vale la pena notare che molti ambientalisti scoprono ora per conto loro ciò che la tradizione ascetica cristiana ha insegnato per almeno due millenni: la gioiosa libertà di una vita semplificata, meno caricata rispetto a molte altre da preoccupazioni terrene. La tradizione ascetica dà una prospettiva radicalmente nuova all'autolimitazione, a quella sorta di restrizioni nella gamma di opzioni che uno stile di vita sostenibile probabilmente richiede. Queste limitazioni non sono né un modo per renderci miserabili, né un'occasione per sentirci giusti. Sono opportunità e strumenti [...]. Che si pensi alle tradizionali discipline della chiesa quali il digiuno o a qualche ascetismo ambientalistico di uno stile di vita più sostenibile [...] è possibile usare le risorse del mondo, comperare e vendere, eppure farlo in uno spirito di distacco⁵⁴.

⁵⁰ A. SCHMEMANN, *Per la vita del mondo*, 27.

⁵¹ I. ZIZIOLAS, *Il creato*, 67.

⁵² O. CLÉMENT, *Occhio di fuoco*, 8.

⁵³ O. CLÉMENT, *Occhio di fuoco*, 45.

⁵⁴ E. THEOKRITOFF, *Abitare la terra*, 100-101.

L'enfasi non è posta sul "limitarsi", bensì sul "rendere grazie" per tutto ciò che si ha: si definisce "ethos eucaristico". È un atteggiamento tutt'altro che passivo: si recupera quella antica tradizione esegetica secondo la quale i verbi genesiaci "coltivare" e "custodire" si possono riferire sia al lavoro verso la terra, sia all'azione su se stessi; le due azioni sono concomitanti. Ciò che sembra un "perdere" si trasforma in un "trovare": godere di sé e della creazione in modo pieno, personale, armonico, trasparente, gustoso, tornando a fare di essa il "giardino della comunione", in cui tutti gli esseri vivano intensamente la loro identità, senza lotte e senza concorrenza.

2. *Socialità ecologica*

«Il corpo umano ha un'importanza sociale e cosmica»⁵⁵. Il suo rispetto, le sue scelte, le sue derive sono quelle della stessa materia di cui è composto l'universo. «La nostra rigenerazione è indissolubilmente legata alla rigenerazione dell'universo, alla trasfigurazione delle sue forme spazio-temporali. L'autentica vita dell'individualità, nel suo significato pieno ed assoluto, si realizza e si perpetua solo unitamente allo sviluppo della vita universale»⁵⁶.

Anche in campo ecologico, è evidente la reciprocità tra l'atteggiamento virtuoso del singolo e l'andamento della società e del mondo intero:

L'autocoscienza dell'uomo come microcosmo, la coscienza dell'appartenenza organica dell'uomo alla gerarchia cosmica è una coscienza che esclude appunto ogni forma di individualismo e di isolamento. [...] Bisogna accettare e concepire sia la società sia la persona in maniera cosmico-ontologica. [...] L'uomo, isolato in ciò che è esclusivamente umano e in una serie di rapporti esclusivamente umani, non può conoscere il mistero della comunione [...] non può conoscere sé stesso e ciò che è suo, non conosce il mondo e i propri legami col mondo⁵⁷.

Illuminanti le analogie tra l'inquinamento ambientale e quello spirituale:

Inquinamento in senso materiale significa che un elemento è in qualche modo dirottato dalla sua funzione naturale: è "caduto ammalato". La terra, l'aria, l'acqua, gli elementi essenziali alla nostra vita, diventano cause di malattia o

⁵⁵ T. ŠPIDLIK, *L'idea russa*, 286.

⁵⁶ V. SOLOV'EV, *Il significato dell'amore*, 100.

⁵⁷ N. BERDJAEV, *Il senso della creazione. Saggio per una giustificazione dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1994, 332-333.

perfino di morte per noi e per le altre creature. E questo è appunto ciò che accade quando la nostra relazione con il mondo materiale e con il suo Creatore si guasta. La creazione materiale e i modi del nostro interagire con essa cessano di nutrirci in quanto doni dell'amore e della sollecitudine di Dio; invece di aiutarci a crescere verso Dio provocano bramosia, invidia e tutti gli altri impulsi negativi noti alla tradizione cristiana con il nome di passioni. E quando agiamo sulla base di quegli impulsi, normalmente finiamo per trasmettere il danno, spesso fisicamente, ad altre persone e altre creature. Diventiamo noi stessi "inquinamento per l'aria, la terra e l'acqua", secondo le cupe parole di un inno⁵⁸.

A fronte di una visione concorrenziale dei rapporti uomo-natura e uomo-società, l'approccio contemplante vede le connessioni e le sinergie: «Il fine verso cui tendiamo è già di per se stesso chiaro: si tratta dell'instaurazione di un rapporto di sизigia tra l'uomo e il suo ambiente non solo sociale ma anche naturale e cosmico»⁵⁹.

Nella tradizione patristica e dell'oriente cristiano, è il santo la persona che si è lasciata riplasmare nella bellezza della immagine divina⁶⁰. Per questo riesce a vivere in armonia con i suoi simili e con il cosmo⁶¹, e tali relazioni benedette lo fanno maturare verso la sua completa umanità. In obbedienza al comando genesiaco, l'uomo divinizzato esercita sul creato la sua autorità al modo del Creatore, cioè nell'amore. Tanto più la creatura umana mostra il suo essere ad immagine del nuovo Adamo, tanto più alberi, animali e cose le si sottomettono, la servono in senso liberante, manifestando così la loro connaturale indole relazionale. Reciprocamente, più l'ambiente svolge questo suo ministero, più la creatura umana viene nutrita nell'itinerario verso la piena conformazione al Verbo incarnato. Tutte i soggetti procedono di pari passo, condividendo lo stesso spazio e riconoscendosi in quella continua trasformazione che si inserisce nello sviluppo integrale del cosmo.

⁵⁸ E. THEOKRITOFF, *Abitare la terra*, 154-155.

⁵⁹ V. SOLOV'EV, *Il significato dell'amore*, 107.

⁶⁰ Cf gli aneddoti a proposito del rapporto tra i santi e gli alberi, gli animali e le cose: cf E. THEOKRITOFF, *Abitare la terra*, 103-138.

⁶¹ «Il mistico sperimenta l'intimo legame che c'è tra Dio e tutti gli esseri, e così "sente che Dio è per lui tutte le cose"» (LS 234).

3. *Nello sviluppo integrale del cosmo*

Riconsiderare e sviluppare uno sguardo contemplante sul creato può sembrare utopistico o problematico:

Che spazio rimane per la ricerca scientifica? Un simile approccio rende forse inutile, o perfino empio, voler esplorare il funzionamento materiale del mondo? L'interesse mostrato da molti padri per la scienza del loro tempo (pensiamo soltanto a san Basilio il Grande e a san Giovanni di Damasco) indica ben altro. [...] Un forte senso di Dio all'opera nella natura dovrebbe renderci più, e non meno, desiderosi di esplorare le complessità del suo operare⁶².

La fede del popolo di Israele, distanziandosi dai popoli pagani circostanti, ha desacralizzato la natura; per questo, «i filosofi religiosi russi hanno molto insistito sul fatto che solo la rivelazione biblica ha reso possibile la tecnica moderna. [...] In Cristo, la responsabilità creatrice dell'uomo è restaurata, egli ritrova la sua dignità di cooperatore all'opera divina»⁶³.

Lungi dall'essere una passività, la contemplazione delle realtà create le trasforma, perché anzitutto trasforma il contemplante: da consumatore a decifratore, da sfruttatore ad esaltatore. Agire sapendo di far parte di un macrocosmo sostiene un atteggiamento attento e prudente; ricercare con la cura di chi sa di accedere uno scrigno infinito apre allo stupore e toglie l'affanno; osservare con l'intento di scorgere le potenzialità già insite rende grati ed annulla la superbia; conservare la certezza di essere avvolti dalla sovrabbondanza di un Eden spalanca il cuore alla condivisione.

A questo punto, non sorprende osservare dove il pensiero ortodosso pone il fondamento dell'intervento della scienza e della tecnica:

La cristologia di Nicea e Calcedonia valorizza il campo stesso della ricerca scientifica [...] L'approccio sistematicamente antinomico del mistero per i Padri greci, ha creato un tipo di pensiero per tensioni che è rimasto oggi la molla dello spirito di ricerca. Se Cristo è allo stesso tempo vero Dio e vero uomo in una sola Persona; se questa Persona, a sua volta, è allo stesso tempo

⁶² E. THEOKRITOFF, *Abitare la terra*, 32.

⁶³ O. CLÉMENT, *Il senso della terra*, 74-75. «Per l'esperienza cristiana, tutte le creature dell'universo materiale trovano il loro vero senso nel Verbo incarnato, perché il Figlio di Dio ha incorporato nella sua persona parte dell'universo materiale, dove ha introdotto un germe di trasformazione definitiva: «Il Cristianesimo non rifiuta la materia, la corporeità; al contrario, la valorizza pienamente nell'atto liturgico, nel quale il corpo umano mostra la propria natura intima di tempio dello Spirito e arriva a unirsi al Signore Gesù, anche Lui fatto corpo per la salvezza del mondo»» (LS 235).

distinta e consustanziale nel seno della Trinità, ne deriva l'obbligo di "pensare insieme" dei termini opposti. Vi è in questo una "immagine induttrice" durevole per l'Europa fecondata dal cristianesimo, e noi ritroviamo questa "archeologia" cristiana del pensiero in tutti gli ambiti fondamentali dello sviluppo scientifico e tecnico. "Archeologia" più impregnata di quanto si pensi di una esigenza escatologica: la passione della sintesi è passione dell'impossibile, l'investigazione nasce e rinasce senza fine da una tensione mai risolta⁶⁴,

a tal punto che O. Clément invita l'ortodossia ad impegnarsi nella «lotta per il senso spirituale, per il senso escatologico della tecnica»⁶⁵.

In questa azione a favore della "casa comune" sono convocati tutti gli abitanti del nostro pianeta, ciascuno a partire dal suo territorio, dalla sua appartenenza, dalle sue possibilità, in un vero "ecumenismo ecologico"⁶⁶.

Se è difficile vedere risultati diretti delle nostre azioni a livello del globo, a livello del cosmo è del tutto impossibile. E tuttavia crediamo fermamente che l'opera della nostra vita consista nell'avanzare verso quella trasfigurazione in Cristo nella quale il cosmo intero è coinvolto. Il nostro destino è strettamente legato al resto della creazione, non solo per qualche milione di anni, ma per tutta l'eternità. [...] La dimensione dell'impatto dell'uomo sull'ambiente dovrebbe ricordarci qualcosa di fondamentale nella storia della salvezza: l'effetto centrale della decisione dell'uomo. [...] La dimensione cosmica del nostro compito ci solleva da ogni illusione che tutto dipenda da me, mentre al contempo enfatizza al massimo grado l'importanza del nostro assenso al compito assegnatoci. Dovremmo fin d'ora sapere che non esiste alcun cammino verso il Regno se non mediante migliaia di ordinarie e banali decisioni⁶⁷.

⁶⁴ O. CLÉMENT, *Il senso della terra*, 76.

⁶⁵ O. CLÉMENT, *Il senso della terra*, 84.

⁶⁶ Papa Francesco nella *Laudato si'* ha citato – seppur in nota – persino un maestro sufi: «Un maestro spirituale, Ali Al-Khawwas, a partire dalla sua esperienza, sottolineava la necessità di non separare troppo le creature del mondo dall'esperienza di Dio nell'interiorità. Diceva: "Non bisogna dunque biasimare per partito preso la gente che cerca l'estasi nella musica e nella poesia. C'è un "segreto" sottile in ciascuno dei movimenti e dei suoni di questo mondo. Gli iniziati arrivano a cogliere quello che dicono il vento che soffia, gli alberi che si piegano, l'acqua che scorre, le mosche che ronzano, le porte che cigolano, il canto degli uccelli, il pizzicar di corde, il fischio del flauto, il sospiro dei malati, il gemito dell'afflitto..."» (LS 233, nota 159).

⁶⁷ E. THEOKRITOFF, *Abitare la terra*, 246-247. Tutte le parti del corpo umano sono nominate nella preghiera bizantina, al fine di spronarle a lasciarsi plasmare ad imitazione del corpo di Cristo: cf A. RIGO, «La contemplazione della natura nella mistica bizantina», in AA.Vv., *L'uomo custode del creato*, Qiqajon, Magnano 2013, 189-190.

V. DENTRO E OLTRE L'ICONOSTASI CHE È IL CREATO

«Il mondo è creato *con* il tempo, e questo significa che il mondo è “incompiuto”, “in germe”, per far progredire e condurre il sinergismo dell’azione divina e di quella umana fino al Giorno del Signore in cui il germe perverrà alla sua manifestazione finale»⁶⁸.

Abitualmente il creato viene pensato come lo spazio che l’umanità occupa nel suo vivere; in realtà, l’uomo è spazio e vive dall’interno questa dimensione dell’essere.

Più raramente si considera che il creato è tempo, l’altra coordinata che ci serve per descrivere il vivere; l’uomo è tempo e condivide col creato anche questa dimensione, anzi – ci ricorda con insistenza papa Francesco – «il tempo è superiore allo spazio»:

la pienezza provoca la volontà di possedere tutto e il limite è la parete che ci si pone davanti. Il “tempo”, considerato in senso ampio, fa riferimento alla pienezza come espressione dell’orizzonte che ci si apre dinanzi. [...] Questo principio permette di lavorare a lunga scadenza, senza l’ossessione dei risultati immediati. [...] Il tempo ordina gli spazi, li illumina e li trasforma in anelli di una catena in costante crescita, senza retromarce. Si tratta di privilegiare le azioni che generano nuovi dinamismi nella società e coinvolgono altre persone e gruppi che le porteranno avanti, finché fruttifichino in importanti avvenimenti storici (EG 222-223).

«Concepire il creato come *icona*»⁶⁹ – come abbiamo voluto fare fin dai primi passi di questo articolo – appella le creature ad un cammino dentro, ad un cammino con, ad un cammino verso.

«Alla fine ci incontreremo faccia a faccia con l’infinita bellezza di Dio (cf 1 Cor 13,12) e potremo leggere con gioiosa ammirazione il mistero dell’universo, che parteciperà insieme a noi della pienezza senza fine» (LS 243).

16 maggio 2016

MARCO PALEARI
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

⁶⁸ P. EVDOKIMOV, *L'ortodossia*, EDB, Bologna 1981³, 117.

⁶⁹ A. VASILU, «Vedere l’altro, vedere il mondo. Lo sguardo dell’uomo nel contesto della creazione», in AA.Vv., *L'uomo custode del creato*, 316.