

I VOLTI DI DIO¹

di Raimon Panikkar

¹Scritto in occasione di una esposizione di dipinti religiosi presso il monastero di San Martiño Pinario, Santiago de Compostela 2000.

«*Ait Jesus: Cognosce id quod est coram facie tua, et id quod absconditum est tibi revelabitur tibi*»

(Disse Gesù: conosci ciò che sta dinnanzi al tuo viso e ciò che è nascosto ti sarà rivelato)

(Vangelo copto di Tommaso, cap. 5).

Il volto di Dio, come quello sguardo dell'icona descritta nel secolo XV dal cardinale Nicola da Cusa all'inizio del suo breve trattato *De visione Dei*, guarda da ogni lato, si estende dovunque, è presente su ogni volto e al contempo non si esaurisce in nessuno di essi. Dio non ha volto perché li ha tutti. E li ha tutti perché non ne ha alcuno in esclusiva. *Brahman* è nascosto nel suo proprio seno, dice la filosofia vedica, talmente nascosto che sono solo i nostri attributi a renderlo manifesto. Dio è un Dio «nascosto», dice Isaia riecheggiando le sapienze millenarie che dicono che il divino ama l'oscurità. Ma parlando di Dio non possiamo pretendere che il nostro linguaggio sia univoco.

Dio ha certo un volto: è quello che traspare nei nostri volti e brilla taboricamente quando non vogliamo rimpiazzarlo con le nostre fisionomie. Quando il nostro *ego* scompare appare il volto di Dio, scomparendo come suo e aparendo come quello genuinamente nostro. Lo sguardo divino è creatore e crea sul nostro viso quello sguardo divino che è anche nostro.

È, questo, un *ossimoro* ma non un paradosso. Il paradosso si verifica quando ci impegniamo nell'innalzare il principio di non contraddizione a qualcosa più che un postulato della «parola» umana e lo trasformiamo in principio dell'Essere, cadendo così nell'eresia del logomonismo e nel riduzionismo della Parola (*logos*) alla *ratio* e, ancor peggio, al concetto. La parola non è mai sola, la parola non è mai «in sé». La parola è sempre un *aliquid ab alio, in alio e ad alium*, è qualcosa che viene da Qualcuno e dice Qualcosa a Qualcuno. La tradizione cristiana chiama il Qualcuno che ha proferito il *logos* Generatore (Padre), il Qualcosa Creazione e l'altro (Qualcuno) Spirito.

Molti *māṅḍālā* tibetani, dopo lunghe e pazienti ore di disegno e costruzione e dopo essere stati utilizzati per culti speciali, vengono distrutti affinché non si oggettivizzino e perdano la loro energia e la loro realtà. Il volto non è oggettivabile; è sempre il volto di qualcuno per qualcuno. Il volto non è una cosa. Ogni volto rivela e nasconde. «Nessuno ha visto Dio, e questo è certo tanto quanto il fatto che tutti hanno visto Dio – quando hanno saputo amare», dice lo stesso san Giovanni.

Ciò che avviene è che molti di coloro che amano non sanno di vedere il volto di Dio, come i benefattori e i malfattori del giudizio descritti da san Matteo non sanno che nelle opere buone che compiono o tralasciano di compiere è presente lo stesso «figlio dell'Uomo».

I volti di Dio sono i volti dell'Uomo. Gli artisti lo intuiscono quando vedono nell'uomo qualcosa di più di ciò che vedono i distratti visitatori di un museo; scoprono il riflesso del divino nell'essere umano – e, se sono sufficientemente puri, vedono questo riflesso in tutto ciò che dipingono,

scolpiscono, costruiscono, cantano e, in ultima istanza, vivono. Non mi riferisco solo agli artisti professionisti. Ogni uomo è un artista e l'opera d'arte che è affidata a tutti noi è la nostra stessa vita: fare un'icona della nostra stessa esistenza. Gli artisti che sono stati definiti tali cercano di plasmare i volti di Dio in tutto ciò che eseguono (*poiēsis*) e non solo in ciò che realizzano, che mettono in atto (*praxis*).

I volti di Dio sono quelli degli uomini, abbiamo detto, ma il volto dell'uomo non è finito e molte volte si maschera. Spesso l'uomo non solo si identifica con la propria «persona» individuale, ma la ricopre con una maschera foggata artificialmente dalla sua vanità o, ancor più, dal suo egoismo. La persona è allora ciò che la parola sta a significare: una maschera, una maschera che ci vela come quando Adamo ed Eva persero la primitiva innocenza e vollero coprirsi perché avevano vergogna di mostrarsi nudi. Il volto nudo dell'uomo è un volto divino, è una faccia di Dio. Lo hanno intuito molte culture quando ci rappresentano Dio con molte facce – e naturalmente molte braccia e mani, dal momento che ogni faccia richiede un corpo corrispondente. Si potrebbe dire che la rappresentazione di un Corpo con molte facce e molte membra è uno dei simboli meno imperfetti del monoteismo.

Ciò che abbiamo detto sinora è solo una mezza verità o, per meglio dire, non è verità dal momento che la verità non si lascia dividere, così come un cuore diviso non è un cuore puro. Non ci sono due amori, uno divino e l'altro umano, ci vanno ripetendo tante tradizioni, da quella tantrica a quella sacramentale cristiana. L'amore umano è la forma umana dell'amare dell'uomo così come l'amore divino è la forma divina dell'amare di Dio. Ma ciò che unisce l'uomo a Dio è l'amore, hanno detto in pratica tutte le tradizioni. Amore che unisce ma non confonde: sono necessari due che superino la propria dualità senza cadere nell'unità. Questo è l'*advaita*. Non ci sono due amori, l'uno non esiste senza l'altro. Un Dio che non amasse l'uomo non sarebbe Dio, così come un uomo che non amasse Dio non sarebbe umano. Quando amiamo veramente divinizziamo, anche se, quando l'essere amato non è trasparente, possiamo cadere nell'idolatria. Il peccato è la scissione di questo unico amore in due parti, con il che il nostro amore per Dio diventa proiezione di un desiderio insoddisfatto e il nostro amore meramente umano introversione che non soddisfa e va da un oggetto all'altro cercando l'infinito nel finito. La mistica completa l'asserzione precedente affermando che l'amore umano è (anche) la forma divina dell'amare dell'uomo e che l'amore divino è la forma umana dell'amare di Dio: «Amore ch'a nullo amato amar perdona» disse sintetizzando Dante. Amore che richiede «la presenza e il corpo», disse più tardi san Giovanni della Croce. Stiamo dicendo che, senza amore, non esiste volto né di Dio né dell'uomo. Il volto non è una fisionomia oggettiva.

Un volto che non parli, attragga, minacci o respinga non è un volto. Anche il diavolo ha un volto e, pertanto, non è puramente oggettivo. La realtà trascende le nostre categorie epistemologiche. Dobbiamo trovare la pienezza di cui parlano le *Upaniṣad* e che Cristo ci ha detto che era venuto a portare al mondo. Sta a noi ricostruire il corpo divino di Prajāpati, direbbe la tradizione vedica, sta agli uomini completare il corpo mistico di Cristo, ci diranno Pietro, Paolo e con loro la tradizione cristiana, senza citare la sapienza daoista o quella confuciana, che parlano altri linguaggi che qui non possiamo ora soffermarci a tradurre.

L'altro aspetto dell'unica verità è, poi, che i volti dell'uomo sono volti di Dio. Vi abbiamo già alluso. Se capovolgiamo la frase, sostituendo il soggetto con il predicato, essa continua ad essere vera. Forse per questo dovremmo purificare la nostra visione e guardare a questa esposizione sul «volto di Dio» con occhio puro, il terzo occhio, direbbero i Vittorini del XII secolo europeo e molte altre tradizioni sia dell'Oriente che dell'Occidente. Ci riferiamo all'occhio che vede nell'uomo il volto di Dio. L'occhio col quale vediamo Dio è l'occhio con cui Dio ci vede, scrisse Meister Eckhart. L'uomo è un'icona della Divinità perché la Divinità è anche un'icona dell'Uomo. È perciò necessaria la «luce taborica», spingendoci anche un passo oltre a quello mosso dal grande teologo cristiano del XIV secolo Gregorio Palamas.

Commentando la trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor durante la quale gli apostoli scorsero il volto (*prosōpon*) divino dell'uomo Gesù, il succitato teologo dell'esicasmismo ci descrive la luce taborica che ci consente di vedere Dio nel viso di un uomo. Il secondo passo cui abbiamo fatto allusione è quello che ci consente di vedere l'Uomo nelle profondità della Divinità.

Il timor panico di un certo Occidente per il panteismo lo ha fatto cadere nell'estremo opposto di un dualismo insormontabile che rende Dio superfluo o che lo trasforma, tutt'al più, in una metafora per i cosiddetti credenti, come se gli altri non fossero anch'essi credenti, pur se in modo diverso. Sono, queste, due menzogne se non le sappiamo «esperienziare» unite: Dio ha un volto umano e l'Uomo ha un volto divino.

Torniamo a dire che, per scoprire il volto umano di Dio, è necessario un cuore tanto puro quanto quello che occorre per scorgere il volto divino dell'Uomo. È necessario quell'amore indiviso di cui abbiamo detto. I puri di cuore vedranno Dio, recita una delle beatitudini, i cui echi si ritrovano nella maggior parte delle tradizioni dell'umanità. Un cuore puro è vuoto, è libero da ambizioni, da desideri, direbbe il Buddha, e in questa vacuità scopre l'infinito. È un cuore sgombro anche da concetti e persino da idee. Dio non è un concetto e nemmeno un'idea. L'idolatria è il più grande peccato non solo in Israele, ma anche nei cinque continenti. Un'icona non è un idolo. L'icona, come *brahman*, mostra solo una quarta parte della sua realtà agli occhi sia del corpo sia della mente. Per questo occorrono tradizioni aniconiche che ce lo ricordino. Non ci dicono che non c'è «rappresentazione» possibile di Dio, ma che ciò che di Dio è «rappresentabile» è solo una «parte».

La felice espressione «i volti di Dio» sta a significare molto più che Dio ha un volto o che si manifesta nei volti umani quando sappiamo scoprirli amandoli. Dice anche che di Dio si può conoscere il volto solo, come abbiamo appena detto, amandolo. Ma v'è dell'altro.

Dio ha i volti delle sue creature e noi possiamo «vederlo» in esse. Ma anche noi abbiamo un volto. Il nostro volto è il nostro simbolo e noi siamo conosciuti e amati tramite il nostro volto. Tuttavia il mio volto umano non risponde o reagisce allo stesso modo nei confronti di tutti i volti divini delle creature. Ci sono volti che ci parlano, ci fanno innamorare, ci attraggono. E questi volti hanno nomi e nomi propri; non sono cognomi generici, ma nomi personali con una propria faccia e relazioni intime.

Nella spiritualità indiana troviamo un concetto che può servirci per spiegare ciò che stiamo cercando di dire: *īṣṭādēvātā*, quel volto della Divinità che ci si è mostrata, rivelata e, se abbiamo raggiunto una certa maturità, ci ha anche parlato e con la quale siamo riusciti a stabilire relazioni personali – il che non significa «personamorfismo» divino ma personalismo umano.

La *īṣṭādēvātā* non è l'immagine della Divinità o il nome divino del mio capriccio o della mia scelta individualistica. È il nome che mi è stato dato (dalla tradizione, dalla grazia, dal *guru*, dalla «provvidenza») e che io ho riconosciuto quale suo nome proprio per me e accettato liberamente. Allora quel nome diventa il simbolo personale del divino. Mi sento scelto da lui (da lei, la *īṣṭādēvātā*) molto più che come risultato della mia decisione individuale. La Divinità ha l'iniziativa; il nostro atteggiamento nei suoi confronti è più femminile. Ci sentiamo scelti, attratti, amati, conosciuti, interpellati. La *īṣṭādēvātā* è un simbolo vivo. Potrebbero esserne esempi Durga, Kṛṣṇa, Cristo, ma anche l'Amato o l'Amata e inoltre la Bellezza e la Verità. Si potrà, e anche si dovrà poi esaminare se quei simboli sono adeguati a sostenere tutto il peso e tutta la ricchezza della nostra relazione con questo Mistero, questa terza dimensione della realtà uno dei cui nomi è Dio. In ogni caso è il volto divino che, in modo più o meno discreto, ci è apparso e nel quale si incarna questa aspirazione dell'uomo verso qualcosa che, pur essendo concreto, non può rinunciare a essere universale.

Da qui l'ambivalenza dei «volti di Dio». L'uomo moderno è talmente abituato alle generalizzazioni formali da accorgersi a malapena che, se non si vedessero «i nomi di Dio» nella forma che abbiamo esposto, il nostro sarebbe grossolano politeismo. Una confessione personale mi sarà utile per evitare inutili lungaggini. Dio per me ha un volto, Cristo, ma in questo volto trovo tutti gli altri; li trovo io, stando molto bene attento a non confonderli o affermare che anche gli altri debbono vedere il volto che vedo io o che tutti i volti sono uguali. È solo nel concreto che si radica l'universale. Il concreto può essere un simbolo, l'universale no. Il concreto costituisce la soggettività, l'universale pretende l'oggettività. Un «concetto» può essere universale anche se solo nel seno culturale che lo ha «concepito»; un simbolo è tale solo per chi lo scopre quale simbolo. Il volto non è un volto per colui che non lo guarda o per colui cui il volto non si rivela come tale. Arriviamo a dire che senza amore non c'è volto.

È certo che ogni volto di Dio è una teofania, ma non tutte le teofanie sono una manifestazione o una rivelazione, ovvero una «fania» di Dio. E questo non perché si possa dividere Dio ed egli abbia «parti» più o meno «sostanziali», ma perché noi siamo limitati. Tutta la discussione islamico-cristiana sul monoteismo e la Trinità arriverebbe alla luce (che non oso chiamare *nūr Muḥammadī*, luce maomettana) se l'*homoousios* – la consustanzialità – del concilio di Nicea venisse inteso come una relazione reale e di uguaglianza senza la reificazione sostanzialista – idea che potrebbe giustificarsi conoscendo la genesi di tale formulazione. La luce che ci consente di vedere ogni volto di Dio si riflette nei nostri sguardi, di modo che vediamo solamente quella parte, quell'aspetto della Divinità per cui siamo preparati. Secondo un *ḥadīṭ* del Profeta, ogni *imam* può dire di essere il volto stesso di Dio, del Dio rivelato. Per vedere il volto di Dio bisogna essere trasparenti alla luce. Ne consegue che questa esposizione è più che un museo: è un messaggio e una interpellanza. «Non entri chi non conosce la geometria» era scritto sul frontone dell'Accademia di Platone. Non metta piede in queste sale chi non è disposto a vedere «i volti di Dio». È a questo che siamo invitati: un'incursione nella «teologia speculativa», quella, cioè, il cui compito è essere uno specchio (*speculum*) in cui si riflette Dio. Abbiamo già detto che lo specchio deve essere limpido (pulito) e, se possibile, non concavo né convesso.

Potrebbe essere, questo, il consiglio per chi vede questa esposizione. La *disciplina arcani* tradizionale, malgrado gli abusi, non era un capriccio elitario di alcuni che ambivano al potere: anche se, come ben sapevano i Latini, *corruptio optimi pexima*. Era un rispettare la gerarchia della creazione e metterci sull'avviso che è pericoloso giocare col fuoco. Il genio cordobano del XII secolo Mosheh ben Maimon, nell'introduzione alla terza parte della sua *Guida dei perplessi*, asserisce, come è stato fatto per i *Veda*, per la Bibbia e per altri libri sacri, che i segreti della *Tōrah* non possono essere resi noti a chi non sia preparato – a chi non si è aperto alla «luce del volto» (*ohr panar*), come dice lo stesso Maimonide nella sua opera sulla «salute dell'anima». Tutti possono ora leggere i libri sacri: ma possono tutti capirli?

Prima di penetrare nel recinto sacro di un tempio bisogna purificarsi – toccando l'architrave della porta, santificandosi con l'acqua benedetta, lasciandosi permeare dagli effluvi del *gopuram* (le grandi torri dei templi hindū), lavandosi il viso o togliendosi le scarpe... Prima di avvicinarci a un'esposizione sui «volti di Dio» dovremmo purificare i nostri visi, perché non accada che guardiamo e non vediamo, sentiamo e non ascoltiamo e i «volti di Dio» ci appaiano come pezzi artificiali foggiate da alcuni esperti con materiali più o meno adeguati.

La «rappresentazione del sacro» si «presenta» solo a chi è presente a se stesso, ci dicono i saggi dell'Oriente e dell'Occidente. Quando il nostro sguardo è puro vediamo l'aniconico nell'iconico ed è allora che l'iconico ci appare come volto.

Il volto, che si vede con gli occhi, si comprende con la mente e si intuisce con lo spirito: non è solo corpo, né è tutto il visibile. Un volto parla e rivela. E valga l'*oxymoron*: un volto parla l'ineffabile e rivela l'invisibile. Il volto ci rivela che la parola non dice tutto e che l'aspetto e la materialità di ciò che ci dis-vela è sempre avvolta dal *velamen* della verità, del bene e anche dell'Essere, come scrisse il già citato mistico occidentale del XIII secolo che osò predicare in lingua «volgare» le sue più recondite intuizioni in monasteri di monache di clausura. Ancor oggi molte donne orientali, nel velarsi il volto, ci dicono che esse non sono oggetti di sfruttamento, desiderio o venerazione, ma soggetti che non vogliono essere assoggettati ai capricci di coloro che sono fisicamente più forti di loro. Ho visto donne scoprirsi senza vergogna il seno per allattare i loro bambini e non mostrare invece il proprio viso.

Finché non si è scoperto il volto di Dio nel proprio volto non si è conosciuto se stessi, non si è arrivati a quel «conosci te stesso» che da oltre venticinque secoli è stata la massima forse più universale della saggezza umana. Chi conosce se stesso conosce Dio, dice Platone spiegando l'invito che si leggeva sul frontone di Delfi, chiosato magnificamente da Ibn al-'Arabī commentando un *ḥadiṯ* della tradizione islamica (*gnōthi sauton, man 'arafa nafsa-hu 'arafa rabba-hu, koiĵi-kiūmei* per chi lo capisca). Ma questo non è tutto o, per meglio dire, è, sì, tutto, ma in forma più implicita. «Chi conosce se stesso conosce tutte le creature», scrisse Eckhart all'inizio di quel suo piccolo gioiello che è *Sull'uomo nobile*, riecheggiando un'antica tradizione elaborata in seguito filosoficamente da Ibn Sīnā (Avicenna) e altri pensatori ebrei e cristiani. Un volto autentico riflette, e magari spesso anche rifrange, tutta la realtà.

Questa esposizione potrebbe servire anche a smorzare un certo complesso di superiorità dei «letterati», come direbbe la santa di Avila. Quando la mente vuole continuare ad andare al di là delle forme, si ferma spesso al di qua della realtà.

Ci sono sedicenti filosofi che si vantano di superare con le loro «idee» sulla Divinità ogni antropomorfismo, quasi Dio fosse più vicino alla loro idea (di Dio) che alla sua immagine nell'icona. Qualcuno ha detto anche che il mistero di Dio è più vicino agli umili analfabeti che ai ricchi di spirito, aggiungendo che anche le meretrici potrebbero precederci nel regno dei cieli. Un'esposizione d'arte dovrebbe essere il punto d'incontro tra l'iconico e l'aniconico, tra lo spirito e la materia, tra il sacro e il profano e, in ultima istanza, tra il cielo e la terra. «Così in cielo come in terra» è una preghiera che molti recitano, anche se alcuni, temo, senza captare la profondità cosmica di ciò che dicono. Non mi si fraintenda, però: l'incontro tra questi due poli della realtà, il materiale e lo spirituale, l'umano e il divino, non è una confusione monista: è un incontro in un punto tangenziale. È la tangente della nostra contingenza, quella che ci consente di toccare (*cum tangere*) il Divino in un unico punto senza dimensioni – anche se «tocchiamo» tutta la Divinità perché Dio non ha dimensioni.

Mi si dirà forse che un volto ha delle dimensioni, ma è facile rispondere che un volto vivo ha infinite dimensioni. Mi auguro che questa esposizione sui «volti di Dio» contribuisca a recuperare creativamente la spiritualità dell'icona che nel corso dei secoli è stata l'ideale della vita contemplativa, come già nel IV secolo Gregorio di Nissa espresse nel suo *De hominis opificio*: ricostruire in noi la bellezza originale del modello che vuole vivere in bontà e verità con i sensi vigili, l'intelligenza attenta e la volontà pronta. L'icona può ispirare timore, ma attrae, è seria, però gioiosa. Uno dei più antichi documenti castigliani (anche se probabilmente derivato da sant'Agostino) conservato in un testo anonimo del X secolo che si trova nel monastero di san Millán de la Cogolla, recita: *Fáconus Deus omnipotes tal serbitio fare ke devante ela sua face gaudioso segamus. Amen* («Voglia Dio onnipotente renderci tale grazia che davanti al suo volto siamo [restiamo] gioiosi. Amen»).

Sinora abbiamo interpretato *facies Deitatis* nel suo significato di genitivo soggettivo: il volto della Deità, la faccia di Dio, e abbiamo detto che, sì, Dio ha un viso e il suo volto è un volto umano. Abbiamo suggerito che una concezione di una divinità assolutamente trascendente non solo ci è impossibile, ma è anche contraddittoria dato che, se in un qualche modo avessimo una nozione di Dio, questa stessa nozione ne distruggerebbe la trascendenza, fosse anche solo intenzionalmente. La pura trascendenza non è pensabile e noi ci asteniamo dal pronunciarci se sia possibile o meno. Possiamo solo pensare la trascendenza di Dio e umanamente chiederci se non sia «assoluta», se, cioè, sia in relazione con la sua stessa immanenza. È nell'immanenza della Divinità che troviamo qualcosa che trascende. È per questo che possiamo parlare di Dio. Sarebbe questo un argomento ontologico di secondo grado; non della sua esistenza, ma del significato stesso che ha un discorso umano su Dio. E qui un'iconografia del sacro ha un posto preminente. Dio può o meno esistere come sostanza, ma esiste nella coscienza umana, e la storia è l'argomento più incontrovertibile che Dio, sotto una forma o l'altra, è un «ingrediente» reale dell'esperienza e della storia umana e quindi della realtà. Dio ha una faccia, possiede un'apparenza, ha un aspetto, qualcosa che può essere visto e ciò dicendo stiamo giocando con le etimologie di tutte le parole che potremmo elencare. È significativo che la Vulgata traduca con faccia l'avvertimento di Gesù a non giudicare in base alle apparenze: *secundum faciem, kat'opsis*. Esistono poi testi antichi che parlano della faccia di Iside e genericamente del «volto di Dio»: *opsis Theou*. La faccia (*opsis*) è ciò che si vede, l'apparenza, l'apparizione, la visione, la vista. Abbiamo già detto che la relazione tra iconico e aniconico è a-duale (*advaita*). L'interrogativo inevitabile posto alla mente umana, e che, specialmente negli ultimi secoli, ha torturato l'uomo, consiste nel poter rispondere a che cosa c'è «dietro» questa faccia, celato nell'apparenza.

E qui entra in gioco la seconda accezione del più complesso tra i casi grammaticali. Ci riferiamo al genitivo oggettivo: «Il volto di Dio». Di chi? Chi o che cosa è questo Dio che pare aver indiscutibilmente mostrato la sua faccia agli uomini? Di chi o di che cosa è il volto? Che cosa c'è dietro?

È tale la profonda ambiguità di questo caso grammaticale e il suo potere rivelatore, che non a caso la parola stessa (*genitivus*) dice relazione a generare (a essere di, dello stesso generante). Il genitivo soggettivo e quello oggettivo, come l'essenza e l'esistenza in una certa filosofia su Dio, coincidono, sono uno stesso genitivo. Il volto di Dio non è solo il volto di un oggetto chiamato Dio, ma è anche il volto che lui stesso è e che noi vediamo. Il volto di Dio è volto, è il suo volto, Dio è volto. Ma che vuol dire questo?

Noi non conosciamo altro che i volti umani e, per analogia, i visi degli altri esseri viventi e forse la fisionomia delle altre creature che ci stanno attorno. È proprio questo che vogliamo dire. Il volto di Dio è il volto dell'Uomo. E, per interpretare l'ispirazione che credo abbia generato questo scritto: i volti di Dio sono i volti dell'Uomo che, come si sarà notato, scriviamo con la maiuscola. Molto è stato scritto sul passo del Genesi che dice «Dio creò l'Uomo a sua immagine e somiglianza»; e molto si è speculato sulle due parole impiegate per differenziare l'essere umano sia dalle altre creature sia dalla Divinità, di cui l'Uomo sarebbe solo un'immagine somigliante al Creatore, ma non uguale a lui. Degli angeli incorporei, però, non si dice che sono immagini di Dio. L'essere dotato di corpo non è un'imperfezione dell'Uomo, come ben mette in evidenza una tradizione indiana cui fanno eco alcune espressioni del mondo greco, per non dire dell'universo cristiano. L'umanità di Cristo non è un'imperfezione divina.

L'antropomorfismo della Deità è difendibile solo nella misura in cui si affermi nel contempo il teomorfismo dell'Uomo. Se l'Uomo è immagine di Dio, Dio è del pari immagine umana (per quanti salti mortali facciano i sostenitori della *relatio relationis*), a meno che śaṅkariani e tomisti neghino la realtà del mondo. Gli artisti arrivano a volte a toccare la realtà più profondamente degli artefici delle

idee pure, siano pur esse platoniche. Il volto non si lascia esprimere con un concetto. Per percepire il volto occorre un pensare simbolico che è più di una conoscenza concettuale.

Sia nel greco antico sia in Omero e nella Bibbia ebraica, la voce «faccia» è usata quasi sempre al plurale. E la nostra interpretazione non dice che i volti di Dio sono i volti degli uomini, ma che i volti di Dio sono l'Uomo. È questa la nostra dignità e completare l'icona di Dio è il nostro destino.