

Il significato cristiano delle immagini sacre

30 settembre 2022

Questo mio intervento, all'interno del percorso intitolato *L'arte come bellezza della fede*, si ricollega a quello precedente di mons. Giacomo Morandi sul senso teologico della bellezza e nel contempo intende preparare il terreno ai laboratori che seguiranno nei prossimi mesi. Qui vorrei soffermarmi sul dibattito teologico sulla venerazione delle immagini sacre che ha contrassegnato i primi secoli della cristianità e che ha trovato il suo apice nella crisi iconoclasta e nella replica di Nicea II, ultimo Concilio ecumenico della Chiesa indivisa, lasciando ai laboratori successivi il compito di delineare gli ulteriori sviluppi che ha avuto l'iconografia cristiana in Oriente e in Occidente.

Per svolgere il nostro tema, svilupperemo un percorso ragionato di tipo storico: anzitutto vedremo la posizione del cristianesimo dei primi tre secoli (1.), per poi affrontare il dibattito del IV-V secolo di fronte all'espandersi dell'iconografia cristiana (2.), in modo da focalizzarci poi sulla nascita e sullo sviluppo della controversia iconoclasta (3.) e soprattutto sul dibattito teologico tra iconoclasti e iconoduli¹ che ha avuto come esito il concilio ecumenico di Nicea II (4.); si concluderà con un rimando alla recezione di Nicea II in Occidente (5.), che farà da introduzione ai successivi laboratori.

Se a favore delle immagini emergeranno diverse motivazioni, anche interconnesse tra loro – il motivo *estetico* della decorazione degli edifici sacri, il motivo *didattico* di istruire i fedeli, il motivo *parentico* di indurre a una vita santa e il motivo *devozionale* di stimolare un coinvolgimento emotivo circa le verità di fede che sono rappresentate –, l'obiettivo principale sarà tuttavia di verificare il motivo *teologico*, cioè perché le immagini sacre hanno davvero a che fare con la fede in Gesù Cristo.

1. Il primo cristianesimo e le immagini

Per comprendere la posizione del cristianesimo sulle immagini, bisogna anzitutto fare i conti con la visione ebraica, in particolare con il comandamento anti-idolatratico del Decalogo:

Non ti farai idolo, né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo, né di quanto è quaggiù sulla terra, né di quanto è nelle acque sotto la terra. Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai.²

D'altra parte bisogna ricordare che l'ebraismo non è stato in assoluto senza immagini, anche di animali e di uomini, perché il comandamento di per sé non ha vietato le immagini in quanto tali, ma piuttosto il loro culto idolatratico.

In ogni caso, entro quest'orizzonte teologico, è comprensibile perché il cristianesimo più antico, fortemente impegnato nella polemica contro l'idolatria pagana, abbia avuto una posizione prevalentemente negativa rispetto alle immagini riguardanti la divinità.

Dio proibisce sia che si faccia, sia che si adori un idolo. Infatti, come prima bisogna fare ciò che può essere adorato, così prima non si deve fare ciò che non è bene adorare. Per questo, allo scopo di eliminare la materia dell'idolatria, la legge divina proclama: *Non ti farai idolo*. Ed aggiunge: *né immagine di ciò che è in cielo, sulla terra e nel mare*. Così ha interdetto del tutto ai servi di Dio questo tipo di arti.³

Per questo, riguardo al discernimento dei catecumeni, il mestiere di scultore o di pittore doveva essere di fatto abbandonato, se si voleva ricevere il battesimo: «Se uno è scultore o pittore, gli si dica di non rappresentare idoli: smetta o sia rimandato».⁴

¹ Per iconoclasti, dai termini greci *eikòn* ("immagine") e *klàò* ("rompere"), si intendono gli oppositori della venerazione delle immagini sacre, mentre per iconoduli, dal greco *doulià* ("culto"), si intendono i sostenitori di tale venerazione.

² Es 20,4-5a; cfr. Dt 5,8-9a.

³ TERTULLIANO, *Sull'idolatria* 4,1 (inizi del III secolo).

⁴ TRADIZIONE APOSTOLICA 16 (inizi del III secolo).

Anche la distinzione, ben conosciuta in ambito pagano, tra il simulacro e la divinità a cui si riferisce, ha finito per essere rigettata da autori come Lattanzio, in nome di una concezione spirituale di Dio.

Dicono di non venerare [gli idoli], ma coloro che le immagini rappresentano e al cui nome sono state consacrate. Quindi voi venerate coloro che ritenete essere in cielo, né si può pensare altrimenti se essi sono degli dèi. Ma allora perché non levate gli occhi al cielo e, invocati i loro nomi, non celebrate dei sacrifici all'aperto? Perché vi rivolgete a muri, pezzi di legno ed ancor più pietre, invece di contemplare quel luogo dove credete che essi siano? ...Piuttosto, sempre e comunque è inutile un'immagine di Dio, il cui spirito divino è ovunque diffuso e non può mai essere assente".⁵

Soprattutto negli ambienti più influenzati dal platonismo, come nel caso di Clemente Alessandrino, la polemica anti-idolatrice ha avuto come argomentazione cruciale l'affermazione secondo cui l'ineffabilità divina implica un rigoroso divieto delle immagini.

Non è giusto e vero che in nessun luogo delimitiamo Colui che non può essere delimitato, né può essere rinchiuso in templi fatti da mani d'uomo Colui che ogni cosa contiene? Sarà mai un'opera santa la sordida ed illiberale arte degli architetti e degli scultori?⁶

D'altra parte, fin dagli inizi, il cristianesimo ha iniziato a servirsi delle immagini per esprimere la propria fede, come attestano le raffigurazioni di diverse catacombe del II-III secolo. Tuttavia non si trattava tanto di rappresentazioni di personaggi, quanto piuttosto di immagini simboliche, sia per non trasgredire il comandamento dell'AT, sia per occultarne il significato dinanzi ad autorità pagane che erano impegnate periodicamente nella persecuzione dei cristiani.

Ecco allora alcune tipiche rappresentazioni, scelte in modo tale da non essere confondibili con i culti pagani: un pastore con una pecora sulle spalle, con riferimento a Cristo buon Pastore; il pesce, in greco *ichtys*, il cui acronimo era "Gesù Cristo, Figlio di Dio Salvatore" (*Iesous Christòs Theou Yìòs Sotèr*); la vigna, che già biblicamente indicava il popolo di Dio come sua proprietà, ma era anche un'allusione a Cristo, vera Vite; un pane spezzato o alcuni pani e pesci, con riferimento all'Eucarestia, di cui la moltiplicazione dei pani era il simbolo; la barca, che alludeva alla Chiesa guidata da Cristo, con riferimento all'episodio in cui Gesù aveva impedito il naufragio della barca dei discepoli; la colomba, simbolo dell'effusione dello Spirito; l'ancora o la lettera greca *tau*, per richiamare in modo allusivo la croce di Cristo; il cosiddetto *chrismòn*, monogramma costituito dalle lettere greche *chi* e *ro* intrecciate, affiancato dalle lettere *alpha* e *omega*, come acronimo di *Christòs*, che è inizio (*alpha*) e fine (*omega*) di ogni tempo; l'arca di Noé, con allusione al battesimo come salvezza dalla perdizione, rappresentata dal diluvio.

2. La svolta della Chiesa costantiniana

La situazione iniziò a mutare agli inizi del IV secolo, quando la fine delle persecuzioni pose le condizioni per una manifestazione pubblica della fede cristiana, anche perché nel frattempo si moltiplicarono ampi luoghi di culto come le basiliche, le cui pareti richiedevano di essere in qualche modo ornate.

È in questo contesto che si svilupparono le prime raffigurazioni di Gesù Cristo, talvolta nelle vesti di un filosofo che insegna la sapienza, talaltra con i tratti di un eroe giovane e senza barba, altre volte ancora come un imperatore seduto in trono.⁷

Si ebbe quindi una rapida diffusione di queste immagini sacre, ben presto ritenute miracolose da una certa devozione popolare, con il conseguente rischio di idolatria o superstizione. Per questo nel IV secolo non mancarono atteggiamenti fortemente critici verso quelle immagini che pure rappresentavano Cristo e i santi, come qualcosa di incompatibile con la fede genuina. Ad esempio, in Spagna si sancì: «Non devono esserci pitture in chiesa, né si deve dipingere sulle pareti ciò che si venera e si adora».⁸

⁵ LATTANZIO, *Le istituzioni divine* II,2 (inizi del IV secolo).

⁶ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati* VII,5 (inizi del III secolo).

⁷ Per avere il Cristo barbuto e con i capelli lunghi che ben conosciamo si dovrà invece attendere ancora un paio di secoli, con il diffondersi di immagini tratte da reliquie della passione di Gesù, come il *Mandilion* di Edessa, probabilmente identificabile con l'attuale Sindone di Torino.

⁸ SINODO DI ELVIRA, can.36 (IV secolo).

Anzi abbiamo l'attestazione di un vero e proprio atteggiamento iconoclasta con Epifanio, che rigettava l'uso delle immagini sacre in quanto Dio – come aveva detto Cristo alla Samaritana – vuol essere adorato soltanto in spirito e verità.

Sono giunto ad una località chiamata Anablatha e mentre passavo ho visto una lampada accesa. Ho chiesto che luogo fosse quello e ho appreso che era una chiesa. Sono quindi entrato per pregare e vi ho trovato una tenda tinta e ricamata, appesa alle porte di questa chiesa: vi era rappresentata un'immagine di Cristo o di un santo, non ricordo bene. Vedendola e non volendo che, contrariamente all'insegnamento delle Scritture, un'immagine d'uomo sia appesa in una chiesa di Cristo, l'ho strappata a pezzi e ho detto ai custodi di quel luogo di usarla come riparo per qualche povero.⁹

In questo contesto, emerse per la prima volta anche la questione del rapporto tra la rappresentabilità di Cristo e la sua realtà divino-umana. Così Eusebio di Cesarea, alla sorella dell'imperatore Costantino che gli chiedeva di procurarle un'immagine di Cristo, replicò:

Mi hai scritto chiedendomi che ti facessi dipingere un'immagine di Cristo, ma non so quale immagine tu desideri: quella vera ed immutabile o quella servile e peritura che assunse per rivelarsi a noi? Poiché due forme gli competono, non credo che tu cerchi quella divina, poiché sai bene che quella può conoscerla solo il Padre che lo generò. Dunque tu desideri quella servile ed umana che assunse per noi. Ma anche quella fu trasformata dalla gloria della divinità e ricordi che egli, dopo l'Ascensione al cielo, apparve ai suoi discepoli in modo tale che il suo volto splendeva come il sole e le vesti come la luce. Chi dunque potrà, con morti ed inanimati segni e colori rappresentare quel fulgore di gloria e dignità, quando nemmeno i suoi fidi discepoli poterono sostenerne l'aspetto, con i loro occhi mortali?¹⁰

Da notare il presupposto teologico di Eusebio: non è rappresentabile non solo la natura divina di Cristo, in quanto del tutto al di là delle possibilità raffigurative terrene, ma nemmeno quella umana, in quanto è stata trasfigurata dalla risurrezione e quindi ormai appartiene al mondo divino. In questo senso, a suo avviso, la netta distinzione tra mondo divino e mondo terrestre non è stata scalfita dalle vicende storico-salvifiche di Cristo, perché ormai quest'ultimo è ritornato nel mondo divino da cui proveniva.

Nel frattempo il IV secolo vide l'emergere e il consumarsi della grande crisi ariana, concernente la piena divinità di Cristo. In questo contesto è interessante la discussione circa il fatto se il Figlio sia o meno la vera immagine del Padre, come risulta dalle parole di Atanasio:

Guardiamo ciò che il Padre possiede in proprio e vediamo se quest'immagine è proprio la sua. Il Padre è eterno, immortale, potente, luce, re, onnipotente, Dio, Signore, creatore e produttore. È necessario che tutte queste note si ritrovino nell'immagine, affinché sia vero che colui che vede il Figlio, vede il Padre (Gv 14,9). Se invece – come dicono gli ariani – il Figlio è creatura e non eterno, allora non è vera immagine del Padre, a meno che non si abbia l'imprudenza di pretendere che chiamare il Figlio "immagine" non connoti un'essenza simile ma non è altro che un modo di dire.¹¹

Da notare la conseguenza implicita rispetto alle immagini sacre: se il Figlio non è la vera immagine del Padre, allora raffigurarlo e venerarne l'immagine non può essere inteso come un vero culto a Dio, ma come un atto sostanzialmente idolatrico. Per questo negli ambienti ariani di questo periodo ci furono varie prese di posizioni contrarie alle immagini.

Tuttavia nel complesso la Chiesa del IV-V secolo finì per accettare queste raffigurazioni sacre, cercando piuttosto di spiegarne le ragioni di utilità e di precisare a livello teologico perché non confliggevano con il comandamento anti-idolatrico. Ad esempio, Gregorio di Nissa sottolineò lo scopo devozionale: si trattava di raffigurazioni che attraevano emotivamente i fedeli riguardo agli eventi rappresentati, poiché erano una narrazione non mediante parole, ma mediante immagini esteticamente coinvolgenti.

Ho visto spesso dipinta l'immagine della passione e non senza piangere sono riuscito a passare oltre questa visione, poiché l'arte ne portava con efficacia davanti agli occhi la storia.¹²

⁹ EPIFANIO DI SALAMINA, *Lettera 51 a Giovanni di Gerusalemme* (fine IV secolo).

¹⁰ EUSEBIO DI CESAREA, *Lettera a Costanza Augusta* (inizi IV secolo).

¹¹ ATANASIO, *Prediche contro gli ariani* I,23 (inizi del IV secolo).

¹² GREGORIO DI NISSA, *Omelia sulla divinità di Cristo e dello Spirito* (fine del IV secolo).

Queste immagini [della vita di san Teodoro] sono come un libro abilmente dipinto per mezzo di colori, che esprimono le lotte del martire, glorificando il tempio con risplendente bellezza. Le pitture, collocate sulle pareti, sono eloquenti nel loro silenzio e offrono una testimonianza significativa.¹³

Anche Nilo di Ancira, che pure prudentemente rifiutava elementi distraenti o meramente decorativi e chiedeva di evitare di raffigurare Cristo nel catino absidale, perché lì si trova il centro dell'azione liturgica, concesse di buon grado la possibilità di raffigurazioni bibliche a scopo didattico e parenetico:

Fa' che la mano del migliore artista che puoi trovare riempia i due lati della chiesa con scene dell'Antico e del Nuovo Testamento, cosicché gli uomini che non sanno leggere e non possono conoscere le Scritture, osservando le pitture, conservino il ricordo degli atti coraggiosi di coloro che rettamente hanno servito Dio. Essi saranno così incoraggiati ad emulare le memorabili virtù di questi servitori di Dio, che preferirono il cielo alla terra e l'invisibile a quanto si mostra ai nostri occhi.¹⁴

Inoltre, pur all'interno di un discorso più generale sul rapporto tra immagine e realtà rappresentata, con Basilio si ebbe una prima riflessione sull'aspetto teologico che in seguito fece scuola: «L'onore reso all'immagine passa al prototipo». ¹⁵ Da notare come Basilio, entro un impianto filosofico di tipo platonico, abbia ribaltato quanto diceva Lattanzio sui simulacri pagani e supponga che l'immagine sia partecipazione del prototipo, di modo che quest'ultimo fondi la consistenza ontologica dell'immagine e la renda realtà che consente di far esperienza del prototipo stesso.

3. La controversia iconoclasta

Con il tempo, l'uso e la venerazione delle immagini sacre si estese ulteriormente. Nel V-VI secolo si diffuse la grandiosa raffigurazione di Cristo *Pantokràtor* nei catini absidali e a partire dal VII secolo nacque l'icona vera e propria: un'immagine ridotta, dipinta su legno, di Cristo, di Maria o dei santi, ritenuta non soltanto venerabile, ma ora anche capace di rendere presente il prototipo ivi rappresentato. Emblematico il parallelismo tra la Scrittura e l'icona, che fece Leonzio di Neapoli rivolgendosi ad un ebreo:

E come tu, venerando il libro della Legge, non onori la materia delle pelli e dell'inchiostro, ma le Parole di Dio ivi contenute, così anch'io, venerando l'immagine di Dio, non venero la natura dei legni e dei colori – non sia mai – ma tenendo la figura inanimata di Cristo, per mezzo suo mi sembra di tenere e venerare Cristo.¹⁶

In questo senso, soprattutto in Oriente, l'immagine sacra diventò sempre di più uno strumento per fare esperienza di Dio, tanto quanto la Scrittura. In Occidente, dove ugualmente si diffuse la venerazione delle immagini, finì invece per prevalere una motivazione di tipo didattico, come attesta un famoso passo di Gregorio Magno, che redarguisce gli atteggiamenti iconoclasti del vescovo di Marsiglia, ma ribadisce con forza anche il comandamento anti-idolatratico:

Abbiamo inoltre appreso che la fraternità vostra, avendo notato degli adoratori di immagini, ha infranto e gettato via le immagini nelle chiese. Noi lodiamo il vostro zelo, affinché non possa essere adorato alcun manufatto, ma riteniamo che non avrebbe dovuto distruggere tali immagini. Infatti la pittura è utilizzata nelle chiese affinché coloro che non conoscono le lettere, vedendo le pareti, almeno leggano ciò che non sono in grado di leggere nei testi. Quindi la vostra fraternità deve sia conservarle, sia proibire che il popolo le adori, di modo che coloro che non conoscono le lettere abbiano da dove trarre la conoscenza della storia e il popolo non pecchi affatto adorando le pitture.¹⁷

In ogni caso, alla fine del VII secolo la tradizione delle immagini sacre si era ormai così consolidata che il concilio Quinisesto chiese di sostituire le antiche rappresentazioni simboliche di Cristo con quelle che invece lo ritraevano nelle sue fattezze umane.

¹³ GREGORIO DI NISSA, *Elogio di San Teodoro* (fine del IV secolo).

¹⁴ NILO DI ANCIRA, *Lettera 51 al governatore Olimpiodoro* (inizi del V secolo).

¹⁵ BASILIO DI CESAREA, *Trattato sullo Spirito Santo* XVIII,45 (fine del IV secolo).

¹⁶ LEONZIO DI NEAPOLI, *Dialogo tra l'ebreo Simone e il cristiano Teofilo* (prima metà del VII secolo).

¹⁷ GREGORIO MAGNO, *Lettera 105 a Sereno di Marsiglia* (fine del VI secolo).

In certe riproduzioni di immagini sacre il precursore [Giovanni Battista] è raffigurato mentre indica con il dito l'agnello. Questa rappresentazione fu assunta come simbolo della grazia. Essa era una figura nascosta di quel vero Agnello che è Cristo, nostro Dio, rivelato a noi secondo la Legge. Avendo dunque accolto queste figure e ombre come simboli della verità trasmessa dalla Chiesa, preferiamo oggi la grazia e la verità stesse come compimento di questa Legge. Perciò, per esporre con l'aiuto della pittura ciò che è più perfetto, decretiamo che d'ora in poi Cristo, nostro Dio, Colui che toglie i peccati del mondo, sia rappresentato nelle immagini nella sua forma umana, al posto dell'antico agnello. Così, riconoscendo in Lui lo splendore dell'umiltà del Verbo, noi saremo portati a ricordarci della sua vita nella carne, della sua passione, della sua morte salutare e della redenzione che Egli ha compiuto per il mondo.¹⁸

Da notare la motivazione di questa decisione: si intende rappresentare non più solo il simbolo, ma la realtà stessa della salvezza apportata da Cristo incarnato, morto e risorto, presupponendo quindi che la raffigurazione umana del Figlio di Dio sia maggiormente in grado di rappresentare dinanzi agli occhi dei fedeli le verità di fede in cui essi credono.

Tuttavia agli inizi dell'VIII secolo alcuni vescovi dell'Asia Minore,¹⁹ per arginare quei gesti di devozione popolare che essi ritenevano idolatriche, iniziarono a sostenere apertamente tesi iconoclaste e in questo vennero prontamente sostenuti dal nuovo imperatore, Leone III Isaurico (717-741).

Quest'ultimo prese un primo provvedimento nel 726, proibendo l'uso delle immagini al di fuori delle chiese, e diede l'esempio facendo rimuovere una grande immagine di Cristo, collocata sopra alla porta del palazzo imperiale, sostituendola con una croce, ritenuto l'unico elemento iconografico consentito. Al provvedimento si oppose apertamente il patriarca Germano di Costantinopoli (715-730), che però venne costretto ad abdicare, dopo che nel 730 Leone III ebbe emanato un nuovo editto in cui veniva proibita qualsiasi immagine. Probabilmente dietro a tale presa di posizione c'era la convinzione che all'imperatore spettasse riformare la Chiesa, purificandola da quelle immagini che di fatto erano degli idoli, che avevano provocato la punizione divina delle recenti sconfitte militari contro gli arabi.

In ogni caso il provvedimento trovò forti opposizioni: nel 730 Giovanni Damasceno (650-750) si schierò apertamente in difesa delle immagini con tre celebri omelie e nel sinodo romano del 731 papa Gregorio III (731-741) scomunicò gli iconoclasti. Questo però non fece arretrare l'imperatore ed anzi, dopo la sua morte, la posizione venne confermata dal figlio Costantino V (741-775), che nel 742 ribadì i decreti paterni.

L'apice dell'iconoclasmo si ebbe il sinodo di Hieria,²⁰ svoltosi dal 10 febbraio all'8 agosto 754, senza la presenza di alcun patriarca e presieduto da Teodoro di Efeso, leader iconoclasta. Il sinodo, autoproclamatosi settimo concilio ecumenico poiché convocato dall'imperatore che è uguale agli apostoli, enunciò le seguenti tesi: la divinità non è in sé rappresentabile (can.1-2); lo stesso Verbo, in quanto vero Dio, anche dopo l'incarnazione non è rappresentabile (can.2); di conseguenza, se si dipinge la sola natura umana di Cristo, si nega l'unione ipostatica (can.3) e si separa la natura umana dalla persona del Verbo (can.4.6), cioè si divide il Figlio di Dio dal figlio di Maria (can. 5.7); l'unico modo corretto per rappresentare i santi è imitarne le virtù (can.9). Il sinodo si concluse ribadendo solennemente la proibizione di qualsiasi immagine ed anatematizzando Germano di Costantinopoli e Giovanni Damasceno.

Tuttavia, a parte il neo-eletto patriarca di Costantinopoli Teodoro di Efeso, gli altri quattro patriarchi si rifiutarono di ratificare le decisioni di Hieria, anzi papa Stefano III (768-772) nel sinodo del 769 lo anatematizzò formalmente. Così alla morte di Costantino V e dopo il breve regno del figlio Leone IV (775-780), la vedova di quest'ultimo, Irene, in qualità di reggente a nome del figlio Costantino VI (780-797), ripristinò di fatto la venerazione delle immagini. Quando poi Irene volle nominare come patriarca il funzionario laico Tarasio, questi pose come condizione per accettare l'indizione di un nuovo concilio ecumenico in favore delle immagini e papa Adriano I (772-795), pur sconcertato per la procedura di nomina di Tarasio, decise di assecondare la proposta, visti i possibili sviluppi nella lotta all'iconoclasmo.

¹⁸ CONCILIO QUINISESTO, can.82 (anno 692).

¹⁹ Si tratta in particolare di Costantino di Nacolia in Frigia, Teodoro di Efeso, Tommaso di Claudiopoli in Onoriade e Giovanni di Synnada in Frigia.

²⁰ Questa località, situata sulla sponda asiatica del Bosforo, corrisponde all'attuale quartiere di Istanbul, chiamato Fenerbache, da cui proviene l'omonima squadra di calcio.

Si giunse così ad una prima convocazione conciliare a Costantinopoli nel 786, ma l'intervento di alcune truppe favorevoli alle posizioni iconoclaste costrinse l'assemblea a sciogliersi. Così Irene fece trasferire la sede conciliare dall'altra parte del Bosforo, a Nicea, dove si svolse il concilio dal 4 settembre al 23 ottobre 787, sotto la presidenza del patriarca di Costantinopoli Tarasio e con la presenza dei legati del papa e dei patriarchi di Antiochia ed Alessandria.²¹ Il concilio si occupò anzitutto della riconciliazione di diversi vescovi che in passato si erano collocati su posizioni iconoclaste, poi passò ad un lungo esame di passi della Scrittura e dei Padri circa le immagini e quindi si concentrò sulla confutazione punto per punto del sinodo di Hieria;²² concluse infine i lavori con una definizione che fu solennemente proclamata davanti all'imperatrice a Costantinopoli.

Ci fu un ulteriore strascico iconoclasta sotto gli imperatori Leone V (813-820), Michele II (820-829) e Teofilo (829-842), che ripresero la lotta contro le immagini sacre, sostenendo che la stessa corporeità di Cristo non poteva essere rappresentata, in quanto divinizzata dalla risurrezione. Tuttavia alla morte di Teofilo la vedova Teodora, reggente per conto del figlio Michele III (842-867), decise di ristabilire il culto delle immagini. Per commemorare l'evento, l'11 marzo 843 il patriarca Metodio (843-847) organizzò un sinodo di vescovi con una solenne processione e stabilì che da quel momento in poi la prima domenica di Quaresima divenisse "Festa della ortodossia", in quanto il ristabilimento del culto delle immagini venne interpretato come coronamento delle discussioni patristiche sulla retta fede riguardo a Cristo.

4. Le argomentazioni degli iconoclasti e la replica ortodossa

Anzitutto gli iconoclasti hanno ritenuto di vietare le immagini sacre in nome del comandamento anti-idolatratico dell'AT. Ad essi gli iconoduli hanno replicato anzitutto contestando che tale comandamento si applicasse alle immagini sacre, sia perché esso vietava di rappresentare gli idoli ma non il volto del Figlio di Dio, sia perché era da considerarsi valido solo finché Dio non ha mostrato il suo volto in Gesù Cristo. In ogni caso quindi non si poteva confondere l'immagine di un idolo con quella di Cristo. Per questo il concilio di Nicea II ha affermato con forza:

Seguendo uomini empi, che obbediscono alle proprie passioni, [gli iconoclasti] hanno calunniato la fidanzata di Cristo Dio, la Santa Chiesa, e "non hanno distinto tra sacro e profano" (Ez 22,26), attribuendo all'immagine del Signore il medesimo valore delle statue degli idoli.²³

Inoltre gli iconoclasti, a conferma della propria tesi, hanno rimarcato come i gesti di venerazione nei confronti delle immagini erano da ritenersi dei veri e propri atti idolatrici. Ad essi il concilio di Nicea ha risposto anzitutto riprendendo l'affermazione di Basilio, secondo cui l'oggetto della venerazione non è l'immagine in sé: «L'onore reso all'immagine, in realtà, appartiene a colui che vi è rappresentato e chi venera l'immagine, venera la realtà che in essa è raffigurato».²⁴ In secondo luogo ha distinto tra il gesto di adorazione, riservato solo a Dio, e la venerazione, attribuita invece alle immagini sacre.

Infatti, quanto più frequentemente queste immagini vengono contemplate, tanto più quelli che le contemplano sono portati al ricordo e al desiderio dei prototipi e a tributare loro, baciandole, rispetto e venerazione (*timetikè proskýnesis*). Non si tratta certamente di una vera adorazione (*Iatrìa*), che la nostra fede tributa soltanto alla natura divina, ma di un atto simile a quello che si rende all'immagine della Croce preziosa e vivificante, ai santi Evangelii e agli altri oggetti sacri, onorandoli con l'offerta di incenso e di lumi secondo il pio uso degli antichi.²⁵

²¹ Si trattava di Pietro arcivescovo e di Pietro abate del monastero di San Saba per il papa Adriano I, di Giovanni sincello del patriarca Teodoro di Antiochia e di Tommaso abate di Sant'Arsenio per il patriarca Poliziano di Alessandria. Non era presente alcun legato del patriarca Elia di Gerusalemme, in quanto in quel periodo era stato esiliato in Persia, ma egli diede il proprio consenso ad essere rappresentato dai legati degli altri due patriarchi orientali.

²² Nel confutare l'auto-proclamata ecumenicità del sinodo di Hieria, l'assemblea conciliare di Nicea II esplicitò per la prima volta i criteri affinché un concilio potesse dirsi ecumenico: dovevano essere presenti, anche tramite legati, i cinque patriarchi; come dottrina, doveva essere coerente con quelli precedenti; doveva avere una recezione universale da parte delle Chiese.

²³ CONCILIO DI NICEA II, *Definizione*.

²⁴ CONCILIO DI NICEA II, *Definizione*.

²⁵ CONCILIO DI NICEA II, *Definizione*.

Da notare la differenza di vocaboli tra *latría*, che indica il servizio sacro che si rende a Dio, e *timetikè proskýnesis*, che indica letteralmente una prostrazione in segno di onore: le immagini sacre sono quindi oggetto di onore e di venerazione, ma non di dedizione di fede.

Gli iconoclasti hanno però obiettato che, non essendo l'immagine consustanziale al prototipo divino, non può fare da tramite nei confronti del prototipo stesso. Ma gli iconòduli hanno obiettato che si tratta di una partecipazione ontologica, per cui non è necessario che l'immagine sia consustanziale al prototipo, ma è sufficiente che ne sia una reale partecipazione.

L'icona è una rappresentazione che rende fedelmente l'originale, pur avendo una differenza: infatti l'icona non è assolutamente simile all'archetipo. Infatti l'icona vivente, naturale e totalmente fedele del Dio invisibile è unicamente il Figlio, che porta in sé stesso il Padre nella sua completezza, essendo totalmente identico a Lui.²⁶

Tuttavia gli iconoclasti, andando a fondo della questione riguardo alla persona di Cristo, hanno fondato la loro avversione alle immagini sulle affermazioni del concilio ecumenico di Calcedonia del 451, secondo cui il Verbo di Dio, incarnandosi, ha assunto la nostra umanità in modo tale che la natura divina e quella umana risultino unite nella sua Persona in modo indiviso ed inconfuso, opponendosi con ciò sia a Nestorio (381-451), che aveva separato le due nature fino a farne due soggetti distinti, sia ad Eutiche (378-post 454), che aveva ritenuto che nell'unione la natura umana venisse assorbita dalla natura divina. Ora, secondo gli iconoclasti, riprodurre l'immagine di Cristo o implica la rappresentazione di entrambe le nature – dimenticando così che la natura divina è in sé non rappresentabile e quindi confondendo tra loro le nature, come ha fatto Eutiche – oppure implica la rappresentazione della sola natura umana, separando così la natura umana da quella divina, come ha fatto Nestorio.

Gli iconòduli hanno replicato anzitutto dicendo che la rappresentazione del volto umano di Cristo non soltanto è legittima, ma è un modo per affermare con forza la realtà della sua venuta nella carne, cosicché negare la possibilità di rappresentare il volto umano di Cristo sarebbe come metterne in dubbio la verità e, più in generale, sarebbe come porre in questione la bontà in sé di quella carne che è stata assunta dal Verbo.

Anticamente Dio, che è incorporeo e senza forma, non era in alcun modo rappresentabile. Ora però Dio si è rivelato nella carne ed è entrato in contatto con gli uomini e quindi io rappresento con un'icona quello che vedo di Dio. Non venero la materia, ma venero il Creatore della materia, colui che si è fatto materia per me, che ha accettato di abitare nella materia e mi ha salvato per mezzo della materia. Non cesserò di rispettare la materia attraverso la quale è stata realizzata la mia salvezza.²⁷

Inoltre gli iconòduli hanno precisato che la raffigurazione di Gesù Cristo, lungi dall'opporci al concilio di Calcedonia, ne è invece una fedele applicazione, dal momento che l'icona non rappresenta né entrambe le nature, né la sola natura umana a sé stante, ma la persona divina del Verbo nella carne.

I cristiani, infatti, non hanno dato alle immagini l'adorazione in spirito e verità, neanche alla figura divina della croce, e non hanno mai fatto l'immagine dell'indivisibile e incomprensibile natura divina, ma, in quanto il Verbo si è fatto carne e ha posto la sua dimora in mezzo a noi (Gv 1,14), dipingono e riproducono in immagine quello che appartiene all'economia della sua incarnazione.²⁸

Come si può notare, sono stati gli iconòduli a sviluppare fino in fondo le conseguenze iconografiche del dogma calcedonese: se la persona divina del Verbo ha realmente assunto una natura umana che nella incarnazione non è stata assorbita da quella divina, allora si può e si deve rappresentare il Verbo nella carne. Al contrario gli iconoclasti, pur appellandosi a Calcedonia, hanno finito per collocarsi di fatto su posizioni monofisite, sostenendo che anche dopo l'incarnazione Gesù Cristo non sarebbe rappresentabile, perché la sua natura umana è stata divinizzata dalla risurrezione, supponendo quindi che dopo la Pasqua non sia più da intendersi come una natura umana vera e propria.

²⁶ GIOVANNI DAMASCENO, *Omèlie in difesa delle icone* 1,9.

²⁷ GIOVANNI DAMASCENO, *Omèlie in difesa delle icone* 1,16.

²⁸ Intervento del diacono Epifanio di Catania, legato dell'arcivescovo di Sardegna al Concilio di Nicea II, sesta sessione, tomo quarto, in: P.G. DI DOMENICO – C. VALENZIANO (ed.), *Atti del Concilio niceno secondo ecumenico settimo*, Vaticano: LEV 2004, tomo II, 323.

Emblematica risulta la confutazione di Teodoro Studita, che collega strettamente la possibilità di una raffigurazione di Cristo con il realismo dell'incarnazione:

Infatti [Cristo], in quanto proviene dal Padre non circoscritto, essendo non circoscritto, non può avere una immagine artefatta: infatti cosa potrà somigliare alla divinità, di cui la Sacre Scrittura proibisce di farne un simulacro? Tuttavia, in quanto nato da Madre circoscritta, ha in modo congruo un'immagine, che corrisponde all'espressione dell'immagine materna. Se invece non l'avesse, allora non proverrebbe da Madre circoscritta e avrebbe solo una nascita, quella paterna, ma ciò stravolgerebbe dalle fondamenta tutta la sua economia.²⁹

In ultimo luogo gli iconoclasti hanno obiettato che l'unica vera immagine di Cristo può essere soltanto l'Eucarestia, al che gli iconoduli hanno replicato che definire l'Eucarestia "immagine" sarebbe sminuirne la realtà, essendo questa non un'immagine partecipata, ma vero Corpo e vero Sangue di Cristo.

È stato dunque dimostrato bene che mai né il Signore, né gli Apostoli o i Padri hanno chiamato "immagine" il sacrificio incruento offerto per mezzo del sacerdote, ma solo Corpo e Sangue.³⁰

Il concilio di Nicea II ha infine ampliato il tema dell'iconodulia al rapporto con le Scritture, affermando una profonda sintonia tra la Parola e le immagini sacre che ad essa si riferiscono, essendo entrambe parte del deposito della tradizione ed entrambe finalizzate a confermare la fede della Chiesa.

In breve, noi intendiamo custodire intatte tutte le tradizioni della Chiesa, sia scritte che orali. Una di queste riguarda la rappresentazione pittorica di un'immagine, in quanto si accorda con il racconto del messaggio evangelico, serve a confermare la vera e non apparente incarnazione del Verbo di Dio e procura a noi analogo vantaggio. Infatti l'una rimanda all'altro e si spiegano reciprocamente senza ambiguità. In tal modo, procedendo sulla via regia, seguendo la dottrina divinamente ispirata dei nostri santi Padri e la Tradizione della Chiesa cattolica – riconosciamo infatti che lo Spirito Santo abita in essa –, 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 nelle sante chiese di Dio, nelle sacre suppellettili, sui sacri paramenti, sulle pareti e sulle tavole, nelle case e nelle vie; siano esse l'immagine del Signore Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo o quella dell'immacolata Signora nostra la Santa Madre di Dio, dei santi angeli, di tutti i santi e giusti.³¹

In questo senso il concilio di Nicea II ha affermato implicitamente che le immagini sacre possono essere intese come una Scrittura per immagini, che "procura a noi analogo vantaggio".

5. La recezione di Nicea II in Occidente

Il concilio di Nicea II è stato sicuramente un punto di approdo per la nostra questione, ma ha anche lasciato degli aspetti non trattati. Come deve intendersi la santità dell'icona? Di conseguenza, di quale grazie risulta apportatrice? E qual è il suo ruolo nella divina Liturgia?

È stato cercando di rispondere a tali domande che l'Oriente cristiano ha sviluppato una vera e propria teologia dell'icona, non limitandosi a difenderne la compatibilità con il dato di fede, ma specificandone lo statuto ontologico, giungendo a descriverla come una finestra che mette in contatto con il mondo divino e l'umanità divinizzata, cioè trasfigurata dallo Spirito.

Si ebbe un diverso esito in Occidente, come si vide già a partire dalla recezione travagliata del concilio di Nicea II. Infatti una pessima traduzione latina della definizione fece credere alla corte di Carlo Magno che a Nicea II si fosse sostenuta l'adorazione delle immagini, il che indusse il sovrano franco a far redigere a Teodolfo di Orleans i *Libri Carolini* (790-791), in cui si affermò che il culto delle immagini era un'idolatria, e inoltre ad indire il sinodo di Francoforte (794), che condannò apertamente il culto delle immagini, lamentandosi anche con papa Adriano I perché aveva sostanzialmente accolto le affermazioni del concilio di Nicea II.

²⁹ TEODORO STUDITA, *Confutazione degli avversari delle icone* III, 2,4 (inizi del IX secolo).

³⁰ Intervento del diacono Epifanio di Catania, sesta sessione, tomo quarto, in: *Atti del Concilio niceno secondo ecumenico settimo*, tomo II, 312.

³¹ CONCILIO DI NICEA II, *Definizione*.

Si è passati alla discussione della questione del recente sinodo dei greci, che si è tenuto a Costantinopoli per l'adorazione delle immagini. Vi si trova scritto che coloro che non offrono alle immagini dei santi lo stesso servizio o adorazione dovuta alla divina Trinità sono anatematizzati; i nostri santi padri, sopra menzionati, rifiutando completamente una tale adorazione e servizio, la detestano e concordano nel condannarla.³²

Di fatto, al di là dei problemi di traduzione, Carlo Magno e la sua corte vollero collocarsi in una posizione intermedia tra gli iconoclasti e il concilio di Nicea II, rifacendosi all'idea di Gregorio Magno per il quale le immagini non andavano né venerate, né distrutte, dal momento che avevano solamente una funzione didattica.

Il beato Gregorio di Roma, sommo sacerdote dell'Urbe, ha proibito sia di adorarle che di distruggerle, senza servirsi di parole che vagano lontano dalla questione e senza discorsi involuti con contorsioni dubitative, ma in modo pertinente e puro, inviando al vescovo Sereno di Marsiglia i punti principali di ciò che deve essere osservato e mantenuto al riguardo... Questo sommo sacerdote ha tenuto la via di mezzo tra coloro che si combattono tra loro, cioè coloro che le adorano e coloro che le distruggono, e li ha entrambi colpiti con il suo giavellotto pontificale... Ecco quindi che, educati dal magistero e dal documento di questo venerando pontefice, noi non vietiamo che ci siano immagini nelle chiese, ma respingiamo del tutto la loro adorazione.³³

Questa posizione, che evidentemente non coglieva affatto la posta in gioco a livello teologico, fece in ogni caso scuola in Occidente, tant'è che anche quando la ferma posizione di Roma consentì una piena recezione formale del concilio di Nicea II, la sensibilità occidentale si focalizzò sempre di più sugli aspetti didattici, parenetici o estetici dell'immagine sacra, mettendone in ombra la portata teologica profonda.

È stato soltanto nel XX secolo, grazie alla nascita in Occidente di alcuni centri di teologia e spiritualità ortodossa, che il mondo latino ha riscoperto il senso teologico delle immagini, aspetto che è stato accolto in modo convinto dal magistero di papa Giovanni Paolo II (1978-2005), nel desiderio di rinnovare l'arte sacra in ambito cattolico.

Da alcuni decenni si nota un ricupero di interesse per la teologia e la spiritualità delle icone orientali; è un segno di un crescente bisogno del linguaggio spirituale dell'arte autenticamente cristiana... Il credente di oggi, come quello di ieri, deve essere aiutato nella preghiera e nella vita spirituale con la visione di opere che cercano di esprimere il mistero senza per nulla occultarlo. È questa la ragione per la quale oggi come per il passato, la fede è l'ispiratrice necessaria dell'arte della Chiesa. L'arte per l'arte, la quale non rimanda che al suo autore, senza stabilire un rapporto con il mondo divino, non trova posto nella concezione cristiana dell'icona. Quale che sia lo stile che adotta, ogni tipo di arte sacra deve esprimere la fede e la speranza della Chiesa.³⁴

In particolare Giovanni Paolo II, in occasione dell'anniversario del concilio di Nicea II, ha sottolineato il legame tra la possibilità di immagini sacre e il mistero dell'incarnazione:

L'iconografia del Cristo impegna pertanto tutta la fede nella realtà dell'Incarnazione e nel suo significato inesauribile per la Chiesa e per il mondo. Se la Chiesa usa praticarla, lo fa perché è convinta che il Dio rivelato in Gesù Cristo ha realmente riscattato e santificato la carne e tutto il mondo sensibile, cioè l'uomo con i suoi cinque sensi, al fine di permettergli "di rinnovarsi costantemente secondo l'immagine del suo Creatore" (Col 3, 10).³⁵

Questo non vuole dire che lo sviluppo teologico orientale sia stato pienamente recepito oggi in Occidente, come giustamente non ha mancato di sottolineare il patriarca di Costantinopoli Dimitrios I, sempre in occasione dell'anniversario di Nicea II.

La tradizione ortodossa va ancora più lontano: essa dichiara che attraverso l'icona viene svelata la manifestazione della presenza, dell'ipóstasi divina... L'icona di Cristo testimonia una presenza, la sua stessa presenza, che permette di giungere a una comunione di partecipazione, a una comunione di preghiera e di risurrezione, a una comunione spirituale, a un incontro mistico con il Signore dipinto nell'immagine.³⁶

³² SINODO DI FRANCOFORTE, can.2.

³³ LIBRI CAROLINI I, 32.

³⁴ GIOVANNI PAOLO II, lettera apostolica *Duodecimum saeculum*, 4 dicembre 1987, n.11.

³⁵ GIOVANNI PAOLO II, lettera apostolica *Duodecimum saeculum*, 4 dicembre 1987, n.9.

³⁶ DIMITRIOS I, enciclica *Il significato teologico delle icone*, 14 settembre 1987, n.13.19.

Quest'ultimo aspetto potrebbe esserci di aiuto per riflettere maggiormente sul rapporto tra culto a Dio e immagine sacra. Infatti in Occidente la nostra prassi ha sempre oscillato tra una valutazione meramente funzionale dell'immagine, dove quest'ultima serve ad istruire e a coinvolgere rispetto ad un rapporto con Dio che però avviene altrove, e un approccio effettivamente a rischio di idolatria o meglio di superstizione, dove l'immagine è oggetto di una serie di gesti propiziatori in cui la distinzione tra la rappresentazione e la realtà rappresentata è venuta meno. Invece la riflessione orientale potrebbe aiutarci a trovare una via di mezzo alternativa, cogliendo che nell'immagine sacra facciamo una vera esperienza di quel Signore che è al di là dell'immagine stessa.

don Daniele Moretto

Per approfondire la posizione cristiana dei primi secoli

FAZZO V., *La giustificazione delle immagini religiose dalla tarda antichità al cristianesimo*, Napoli: Edizioni Scientifiche 1978

KITZINGER E. (ed.), *Il culto delle immagini. L'arte bizantina dal cristianesimo delle origini all'iconoclastia*, Milano: Meltemi 2018

SCOGNAMIGLIO E., *Immagini di Gesù Cristo nel cristianesimo primitivo*, Cinisello Balsamo: San Paolo 2014

Per approfondire il Concilio ecumenico di Nicea II

AMATO A., "Nicea II (787): difesa delle immagini come affermazione del realismo dell'incarnazione", in: *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna: EDB 1999, 341-367

BETTETINI M., *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Roma – Bari: Laterza 2006

DI DOMENICO P.G. – VALENZIANO C. (ed.), *Atti del Concilio niceno secondo ecumenico settimo*, 3 tomi, Vaticano: LEV 2004

DI CRISTINA S., "Iconodulia e iconoclastia nei sinodi dell'VIII secolo: l'appello alla tradizione", *Ho Theologos* 9 (1991) 41-60

GIOVANNI DAMASCENO, *Difesa delle immagini sacre*, Roma: Città Nuova 1983

GIOVANNI PAOLO II, lettera apostolica *Duodecimum saeculum*, 4 dicembre 1987

FAZZO V., "Rifiuto delle icone e difesa cristologica nei discorsi di Giovanni Damasceno", *Vetera Christianorum* 20 (1983) 25-45

MACCARRONE M., "Il papa Adriano I e il Concilio di Nicea del 787", *Annuario Historiae Conciliorum* 20 (1988) 53-134

PERI V., "Rilevanza del settimo concilio ecumenico", *Annuario Historiae Conciliorum* 14 (1982) 95-110

RUSSO L. (ed.), *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'immagine*, Palermo: Aesthetica 1997

SARACINO F., "A proposito dell'ermeneutica del 'secondo comandamento' al Niceno II", *Studi Ecumenici* 6 (1988) 311-323

VARNALIDIS S., "La difesa delle icone al Concilio Niceno II", *Nicolaos* 15 (1988) 105-128

Per approfondire la teologia delle immagini

BERNARDI P., *I colori di Dio. L'immagine cristiana tra Oriente ed Occidente*, Milano: Bruno Mondadori 2007

DIMITRIOS I, enciclica *Il significato teologico delle icone*, 14 settembre 1987

EVDOKIMOV P., *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Cinisello Balsamo: San Paolo 2017

FLORENSKIJ P., *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Milano: Adelphi 1977

MENOZZI D., *La Chiesa e le immagini*, Cinisello Balsamo: San Paolo 1995

MICCOLI P., "Linguaggio iconico e linguaggio concettuale in teologia", *Euntes Docete* 46 (1993) 115-132

SCHÖNBORN CH., *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Cinisello Balsamo: Paoline 1988