

## Cirillo d'Alessandria. *Perché Cristo è uno* Lettura iconica dell'unione indissolubile di Cristo

### ABSTRACT

The contribution, from the reading of the text of Cyril of Alexandria, *Because Christ is one*, wants to go over five centuries of Christian history crossed by thorny theological and Christological controversies. Cyril's work is critical to understand the position of the Council of Chalcedon (451) on the indissoluble union in the person of Christ the two natures, human and divine. This position will have its fallout in another controversy: the iconoclasm, ie the possibility of venerating images depicting the figure of Christ. Affirm, in fact, that there are two natures in the person of Christ, it is to offer the opportunity to venerate the images of him without contradicting the biblical commandment of not worshiping idols. Initially the focus will be the context in which the text is made up of Cyril and relationship with Nestor. Follow the analysis of the text on the indissoluble union and finally the relationship between this and the eikon of Christ.

### RESUMEN

La contribución, desde la lectura del texto de Cirilo de Alejandría, porque Cristo es uno, quiere ir a lo largo de cinco siglos de historia cristiana atravesados por las controversias teológicas y cristológicas espinosas. La obra de Cirilo es fundamental para entender la posición del Concilio de Calcedonia (451) en la unión indisoluble en la persona de Cristo dos naturalezas, humana y divina. Esta posición tendrá sus consecuencias en otra controversia: la iconoclastia, es decir, la posibilidad de venerar o no imágenes que representan la figura de Cristo. Afirmar, de hecho, que hay dos naturalezas en la persona de Cristo, que es ofrecer la oportunidad de venerar las imágenes de él sin contradecir el mandamiento bíblico de no adorar ídolos. Inicialmente, el enfoque será el contexto en el que el texto se compone de Cirilo y su relación con Néstor. Siga el análisis del texto en la unión indisoluble y, finalmente, la relación entre éste y el eikon de Cristo.

Perché leggere l'opera di Cirillo d'Alessandria sotto la luce del concetto di «icona»? Come poter avvicinare il dialogo cirilliano *Perché Cristo è uno* al problema della legittimità del culto delle immagini evidenziato soprattutto nella controversia iconoclasta scoppiata tra l'VIII e il IX secolo? Per comprendere tale lettura o accostamento è forse necessario sin dall'inizio chiarire cosa sia stato l'iconoclasmo e quale ne è stata la conseguenza immediata. La questione della liceità della venerazione delle immagini è stata anche politica, tuttavia a un certo punto si è giunti al cuore tipicamente teologico: il concetto di «icona» si è strettamente legato con i termini di *ousia* (natura o sostanza) e *hypostasis* (persona). Dunque l'iconoclasmo può e deve essere considerato come una delle ultime propaggini delle controversie cristologiche iniziate tra il IV e V sec. relative alla unione delle due nature, umana e divina, nella persona di Gesù Cristo.

Di conseguenza una prima parte del contributo volgerà lo sguardo indietro: a partire dal primo Concilio di Nicea (325) si giungerà alla controversia tra Cirillo d'Alessandria e Nestorio di Costantinopoli e al Concilio di Efeso (431), cercando di verificare a grandi linee le tappe teologiche che hanno portato in seguito al Concilio di Calcedonia (451) al cui fondo c'erano le premesse per l'iconoclasmo sfociato nel II Concilio di Nicea (787). Il centro di questo breve percorso non solo dottrinale ma anche terminologico, ci guiderà il testo di Cirillo *Perché Cristo è uno*, nel cui concetto di *unione indissolubile* delle due nature nella persona di Cristo pone le basi per il Concilio di Calcedonia e il successo dibattito iconoclasta: cosa si adora o venera nel momento in cui ci si trova dinanzi ad una immagine di Cristo, la sua umanità o la sua divinità?

#### 1. CIRILLO D'ALESSANDRIA: *PERCHÉ CRISTO È UNO* E LA POLEMICA CON NESTORIO

Cercare di comprendere un sì tale testo richiede, inevitabilmente, parlare in primo luogo della storia precedente alla stessa opera, considerare gli elementi dottrinali che hanno portato alla quasi «necessitata» esposizione del vescovo di Alessandria sulla figura di Cristo e in seconda battuta della storia più prosima al testo, quindi gli elementi vicini allo stesso Cirillo.

1.1. *La storia: da Nicea (325) alla controversia tra Nestorio e Cirillo d'Alessandria nel Concilio di Efeso (431)*

La Sacra Scrittura ha presentato la figura di Gesù di Nazareth costellata da diversi titoli: Figlio del Dio Vivente, Cristo, Figlio dell'Uomo, mostrandone una diversa lettura, diversi aspetti e sfaccettature che sono state sintetizzate in due linee: una cristologia *dal basso* e una cristologia *dall'alto*. La *prima* parte *dall'uomo* Gesù dalla natura umana per elevarsi alla sua divinità come Figlio di Dio. Su questa linea —*Logos/anthropos*— si è posta la scuola antiochena. Eccedere sulla parte umana, tuttavia, ha implicato non considerare la parte divina, errore nel quale cadde Nestorio e per il quale fu condannato dal concilio di Efeso nel 431. La *seconda*, invece, che si pone sull'asse *Logos-sarx*, si sviluppò nella scuola di Alessandria, tenendo presente maggiormente l'unione della divinità del Figlio di Dio con il Padre. Anche in questo caso, guardare maggiormente al versante divino ha voluto dire non considerare la parte umana, prestando il fianco all'eresia, particolarmente quella di una natura sola, come fece il monofisismo, che il concilio di Calcedonia nel 451 condannò chiarendone posizioni e motivazioni a tal riguardo<sup>1</sup>. Il dibattito, nato con il concilio di Nicea del 325, la cui definizione finale riguardo a Gesù Cristo Figlio di Dio fu la consustanzialità rispetto al Padre (*homoousios*, secondo l'essenza)<sup>2</sup>. Infatti, seguendo la scuola alessandrina, il prete Ario (+ 336) negava l'uguaglianza nella divinità del Figlio di Dio con il Padre a livello di pre-esistenza. Affermare una pre-esistenza divina del Figlio sembrava contraddire sia il monoteismo biblico sia il concetto filosofico dell'unicità di Dio. Su queste basi egli co-

1 Cf. DUPUIS, J., *Introduzione alla cristologia*, Casale Monferrato 1993, 121. Per ulteriori approfondimenti si veda: GRILLMEIER, A., *Gesù Cristo nella fede della Chiesa*, Brescia 1982.

2 DS (DENZINGER, H. - HUNERMAN, P., *Enchiridion symbolorum. definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 1995) 125-126: «Crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili e invisibili. E in un solo Signore, Gesù Cristo, figlio di Dio, generato unigenito del Padre, cioè della sostanza del Padre, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato non creato, consostanziale al Padre, mediante il quale tutto è stato fatto, sia ciò che è in cielo, sia ciò che è in terra... Ma quelli che dicono: «vi fu un tempo in cui egli non esisteva», «prima di essere generato non era», «è stato creato dal nulla», o quelli che dicono che sia di un'altra sostanza o di un'altra essenza [o che, il Figlio di Dio, è creato o trasformabile o mutevole], questi la Chiesa cattolica e apostolica condanna».

struisce la sua dottrina, tenendo ben presente il testo di Proverbi 8,22, e dall'altra la concezione *monarchica* divina del neoplatonismo e della filosofia stoica del *logos*-creatore. Di conseguenza, secondo questi principi il Figlio di Dio era generato (*genètos*) inferiore al Padre perché creato da Dio nel tempo e strumento di cui Dio si è servito per creare il mondo. Né vero Dio né uguale a Dio, non era neppure vero uomo, perché la carne (*sarx*) che il Verbo (*logos*) ha unito a sé non era una vera e completa umanità.

Il mettere in dubbio la divinità di Gesù Cristo voleva soprattutto dire mettere in questione l'aspetto soteriologico, redentivo dell'incarnazione. Per questi motivi i Padri conciliari hanno dovuto ripristinare una sorta di equilibrio non solo concettuale, ma anche terminologico, visto che non solo il linguaggio era quello biblico ma era soprattutto «incarnato», storicizzato. La necessità, allora, era quello di de-ellenizzare le categorie filosofiche che si erano fino a quel momento usate per cercare di «attualizzare» il messaggio biblico. Di conseguenza tre sono stati i registri usati durante il concilio: quello funzionale che ha portato a quello ontico e infine quello ontologico<sup>3</sup>. Non solo si è cercato di individuare la *funzione* di Cristo, attraverso la proclamazione dei titoli messianici, ma anche la proclamazione della figliolanza divina a livello *ontico*, fino a giungere ad ulteriori chiarificazioni a livello *ontologico* relativo all'essenza, alla natura di Cristo. Gesù non solo si è fatto carne (*sakòtheis*), ma si è fatto uomo (*enanthròpèsas*). Questa precisazione, infatti, a livello soteriologico diviene fondamentale, anche per la lettura che si farà successivamente al Concilio di Efeso e la dottrina cirilliana che ne è al fondo: se il Figlio di Dio avesse assunto solo la *sarx* e non l'intera umanità, la stessa umanità non po-

3 Cf. DUPUIS, J., *Introduzione alla cristologia*, Casale Monferrato 1993, p. 23. Dupuis, partendo da una «cristologia integrale» afferma: «Una simile cristologia terrebbe insieme, in tensione feconda, aspetti complementari del mistero, come, per esempio, la soteriologia e la cristologia, oppure la cristologia funzionale e quella ontologica. Una tale cristologia, inoltre, vorrebbe segnare anche un ritorno alla storia umana di Gesù, spesso volte trascurata a causa del peso esercitato dalla speculazione cristologica. La conclusione vorrebbe mostrare come l'evento di Gesù Cristo sia allo stesso tempo la storia del Dio Trino, Padre, Figlio e Spirito, come il mistero della Trinità sia immanentemente presente in quello dell'uomo Gesù e come, di conseguenza, la riflessione possa validamente assumere un orientamento ascendente da Gesù, il Cristo, al Dio rivelato in lui: dalla cristologia alla teologia».

trebbe salvarsi in lui. La difficoltà maggiore della dottrina ariana era soprattutto non comprendere nella sua *autocomunicazione* Dio poteva essere soggetto al divenire e sottomettersi all'umiliazione sino alla morte umana.

Questo è, infatti, uno dei punti fondamentali su cui si baserà la dottrina di Cirillo d'Alessandria nel momento in cui si troverà a dover esplicitare come il Figlio di Dio ha potuto incarnarsi, ma soprattutto quanto quella *indissolubile unione* sia fondamentale per comprendere l'*unità* delle nature, umana e divina, senza confusione e mescolanza, insita nella persona di Cristo per la salvezza umana come Calcedonia in seguito affermerà. Prima di giungere al 451 nel 381 a Costantinopoli si migliorò e chiarì a livello trinitario, confermando quanto già a Nicea era stato stabilito sulla relazione tra il Padre e il Figlio e completando quanto mancava: l'essenza e la funzione dello Spirito Santo. Nel 431, invece, ad Efeso si chiarì ulteriormente la relazione intratrinitaria tra il Padre e il Figlio e si mise ulteriormente a fuoco a livello cristologico la relazione nella persona di Gesù Cristo tra la natura umana e quella divina. Se a Nicea si era cercato di capire la sua divinità partendo dal basso, ossia se e come Gesù fosse veramente il Figlio di Dio, Efeso parte dall'alto: in che senso e come il Figlio di Dio si è fatto uomo nel Gesù di Nazareth? Entrambe le prospettive cercavano di cogliere la relazione tra Dio e l'uomo Gesù, ma mentre la prima metteva in dubbio la sua divinità, la seconda, ponendo distanza tra Dio e Gesù, avrebbe rischiato di distanziare la divinità dall'umanità. La domanda si riproponeva: può un Dio assoluto, rendersi relativo, entrare nel tempo, divenendo mutabile, umano, fino all'umiliazione di se stesso e alla sua morte?

Il problema di Nestorio, prete di Antiochia e in seguito Patriarca di Costantinopoli (+ 450 ca), era come Gesù si fosse unito al Figlio di Dio e, inserendosi nel solco della tradizione antiochena dell'*homo assumptus*, propone una cristologia tipicamente dal basso, a differenza del vescovo di Alessandria, Cirillo (+ 444) che, partendo dall'alto, si chiese come il Verbo di Dio, il *Logos*, avesse assunto in sé l'umanità intera di Gesù. In questo caso, purtroppo, la terminologia ellenistica di *physis*, *hypostasis*, *prosopon*, ha creato non pochi problemi. Se, infatti, Cirillo quando parlava della sola natura (*physis*) in Cristo, parlava dell'unità della persona (*prosopon*), Nestorio al contrario quando indicava le due nature, voleva dire proprio due persone. Il momento decisivo della discordia si ebbe nel momento in

cui Nestorio, si rifiutò di chiamare la Vergine Maria, Madre di Dio, (*Theotokos*), ma solo la Madre di Cristo (*Kristotokos*). Il Figlio di Dio e Gesù sono due soggetti diversi e la loro unione va solo concepita con il termine «congiunzione» (*synapheia*) e non di unione (*henosis*) dei due soggetti.

La discussione, dunque, verteva essenzialmente intorno al passo del *Prologo* di Giovanni «e il Verbo si fece carne». Il Concilio di Efeso non ha avuto una definizione di per sé come gli altri concili, ma il cuore della questione è rintracciabile in quel *henòsis kath'hypostasin* che Cirillo scrisse in una lettera a Nestorio:

«Non diciamo, infatti, che la natura del Verbo si sia incarnata mutandosi, né che fu trasformata in un uomo completo, composto di anima e di corpo. Diciamo, piuttosto, che il Verbo, unendo a se stesso ipostaticamente una carne animata da un'anima razionale, si fece uomo in modo ineffabile e incomprendibile e si è chiamato figlio dell'uomo, non assumendo solo la volontà e neppure la sola persona. Sono diverse, cioè, le nature che si uniscono, ma uno solo è il Cristo e Figlio che risulta da esse; la differenza delle nature non è cancellata dall'unione, ma piuttosto la divinità e l'umanità formano per noi un solo Signore e Cristo e Figlio, con il loro incontro arcano ed ineffabile nell'unità...»<sup>4</sup>.

## 1.2. *Cirillo d'Alessandria*: Perché Cristo è uno

Quanto affermato nella II lettera inviata a Nestorio da parte di Cirillo intorno al 430 è stato chiaramente esplicitato nel dialogo *Perché Cristo è uno*. Prima, però, di addentrarci nella lettura di alcuni brani di questo interessante e quanto mai avvincente testo, è preferibile dare uno sguardo di insieme a Cirillo di Alessandria<sup>5</sup>, al contesto in cui vive e ai contenuti delle sue opere.

Si dice che Cirillo sia stato soprattutto un grande politico, tenuto conto la scuola dello zio Teofilo, al quale successe nel 412 come Patriarca di Costantinopoli. E fu con lo zio che par-

4 Concilio di Efeso: II lettera di Cirillo a Nestorio, DS 250.

5 Cf. MCGUCKIN, J.A., «Cirillo d'Alessandria», in DI BERNARDINO, A. - FEDALTO, G. - SIMONETTI, M. (edd.), *Letteratura Patristica*, Cinisello Balsamo 2007, p. 287-292; MÜNCH-LABACHER, G., «Cirillo d'Alessandria», in DÖPP, S. - GEERLINGS, W. (edd.), *Dizionario di Letteratura Cristiana Antica*, Roma 2006, p. 190-195; QUASTEN, J., *Patrologia*, II, Casale Monferrato 1969, p. 118-143.

tecipò alla deposizione di Giovanni Crisostomo nel «Sinodo della Quercia», presso Calcedonia. Con lo zio sembra avesse in comune una certa fermezza con gli avversari, come in parte testimoniato dal modo con cui trattò ebrei e novaziani, non esitando alla confisca dei loro beni, oppure contro i pagani con la quanto mai discussa «partecipazione» all'omicidio della filosofa Ipazia, almeno secondo quanto lo storico Socrate racconta. O ancora contro gli eretici verso cui intraprese una dura battaglia a suon di lettere di deposizione e di anatemi, come per Nestorio e i suoi seguaci. Lo stesso modo con cui richiese, affrontò e risolse la questione nestoriana con il coinvolgimento di papa Celestino da una parte e dell'imperatore Teodosio II dall'altra, indica una personalità molto ferma, sicura della tradizione della fede a lui affidata e che andava difesa con tutte le possibili armi. E tra deposizioni e scomuniche vicendevoli, giunse tuttavia a comprendere che forse con il suo modo di agire aveva più volte calpestato la legge della carità e che possedere la verità senza la comunione con i patriarchi di Costantinopoli e di Antiochia a ben poco poteva servire e soprattutto non era un atteggiamento evangelico. Ecco, forse, quale il motivo per cui si giunse al così detto *Simbolo dell'unione* del 433.

Cirillo morì il 27 giugno del 444, lasciando alla chiesa una ricca produzione teologica sui più svariati argomenti: l'*esegesi biblica*, soprattutto dell'Antico Testamento molto più allegorica di quella del Nuovo Testamento, invece più letterale, anche se lontana dal metodo storico-filologico; trattati sulla Trinità nel complesso della polemica con gli ariani, come il *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, oppure il *De sacra et consubstantiali Trinitate*; scritti dogmatici e polemici con i nestoriani: il *De recta fide*, i *Dodici anatematismi contro Nestorio*, gli *Scholia de incarnatione Unigeniti*, opera del 431 in cui spiega i nomi del Cristo, l'Emanuele e Gesù, definendo l'unione ipostatica contrapponendola ad un semplice miscuglio esteriore, il *Quod unus sit Christus*, in cui confuta la dottrina secondo la quale il Verbo di Dio, invece di incarnarsi si è solo unito ad un uomo e di conseguenza ci sarebbe stato, oltre al Figlio vero e naturale di Dio, anche un altro Figlio di Dio adottivo; un'*Apologia contro Giuliano*; innumerevoli *Sermoni* e *Lettere*, tra cui quelle pasquali.

## 2. *PERCHÉ CRISTO È UNO: L'UNIONE INDISSOLUBILE*

In questo primo momento vogliamo addentrarci nel testo e maggiormente nella questione che ci interessa: *l'unione indissolubile in Cristo delle due nature*. Per compiere questo passo è d'obbligo individuare i punti nevralgici del dialogo preso in esame, considerandone la struttura, sempre che sia possibile evidenziarne una, e i contenuti principali. In seconda battuta la lettura del testo che può e deve essere considerato «nevralgico» per comprendere la cristologia cirilliana.

### 2.1. *Struttura del dialogo cirilliano*

Il dialogo, scritto tra il 434 e il 437, risente del contenuto e del linguaggio della polemica nestoriana. Non è «storico», ossia realmente avvenuto tra Cirillo e i suoi interlocutori. Ma il secondo attore si fa portavoce delle dottrine altrui con cui Cirillo si pone a confronto in un serratissimo domanda-risposta. I gruppi «eretici» a cui il vescovo di Alessandria si rivolge sono citati sin dalle prime battute: «Alcuni<sup>6</sup> infatti stoltamente tirano già dalla suprema altezza il Verbo Figlio unigenito di Dio e abbassano il suo grado d'uguaglianza con il Dio Padre, asserendo che egli non è consustanziale e rifiutandosi di attribuirgli la perfetta identità di natura. Altri<sup>7</sup>... spiegano arbitrariamente il mistero dell'Unigenito indipendentemente dall'economia della carne e cadono in una follia simile a quella dei precedenti»<sup>8</sup>. E questi possono essere facilmente paragonati a quei poeti, scrittori o uomini colti, la cui materia «è la menzogna abbellita dall'armonia dei ritmi e dei metri, mentre della verità essi si preoccupano molto poco»<sup>9</sup>. Alla stessa stregua gli «inventori di empie eresie»: li si potrebbe accusare di «essere scivolati in una demenza non inferiore a quella dei pagani o forse superiore»<sup>10</sup>. Ma non da ultimo «il dragone recentemente scomparso», ossia Nestorio, il quale a detta dell'interlocutore di Cirillo «sostiene che la santa Vergine non è Madre di Dio, ma piuttosto Madre di Cristo e Madre dell'uomo»<sup>11</sup>.

6 Il riferimento è agli ariani.

7 È quasi certo che il riferimento dell'alessandrino sia all'eresia *docetista*.

8 CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Perché Cristo è uno*, Roma 1983, 25.

9 Ivi, 24.

10 Ivi, 24.

11 Ivi, 26.

Dalle prime battute, all'interno della *prima sezione* tipicamente «mariana», si scopre con chi si deve controbattere: ariani, doceti, la dottrina nestoriana che negava a Maria di essere Madre di Dio. La domanda di Cirillo è ovvia: «Come si può dire che la santa Vergine non è Madre di Dio?». Le risposte sono diverse e articolate: innanzitutto l'opposizione essenziale è che non ha generato Dio, poiché il Verbo era pre-esistente, essendo coeterno a Dio Padre; inoltre il Verbo è stato considerato l'Emmanuele alla maniera di chi porta aiuto. Se fosse così, obietta Cirillo, perché a Mosè o Giosuè non è stato accordato lo stesso titolo di Emmanuele, ma solo a chi è stato generato miracolosamente secondo la carne? Allora, incalza l'interlocutore, come pensare che Dio è stato generato da una donna?

A questo punto inizia una *seconda lunga parte*, dopo quella della maternità divina, dedicata integralmente al commento del versetto del *Prologo* del Vangelo di Giovanni: «Il Verbo si fece carne». Se il Verbo di Dio è nato da una donna secondo la carne, allora è necessario spiegare anche come egli abbia potuto patire e soffrire allo stesso modo degli altri uomini, pur essendo Dio, ontologicamente impassibile, imperturbabile. In questo momento, tuttavia, non si terrà in considerazione la *terza e ultima parte*, su cui ci si soffermerà in seguito ed è il cuore del dialogo stesso sulla *indissolubile unione* delle nature in Gesù Cristo.

Escluso a priori che l'Unigenito sia frutto della carne, allora è da considerare che «egli era, come Dio, coeterno con il Padre che l'ha generato, ed è stato generato da lui in maniera ineffabile secondo la sua natura»<sup>12</sup>. L'obiezione classica che viene opposta è: «se il Verbo è divenuto carne, non è rimasto Verbo, ma piuttosto ha cessato di essere quello che era»<sup>13</sup>. Cirillo, allora, porta avanti a più riprese, con diverse argomentazioni ed esempi, la sua spiegazione del verbo «divenire». Quando la Scrittura afferma che «il Signore divenne per me un rifugio» (*Sal* 93,22), «O Signore, ti sei fatto nostro rifugio di generazione in generazione» (*Sal* 89,1), si vuole forse affermare che il Signore abbia mutato la sua natura e sia divenuto un rifugio? In che modo, dunque, si dice che il Verbo è divenuto carne, rispettando il concetto di immutabilità e di inalterabilità che si addico-

12 Ivi, 28.

13 Ivi, 28.

no solo a Dio? Il versetto cruciale della Scrittura a cui Cirillo fa riferimento è l'inno cristologico di Paolo: *Fil* 2,5-8, in cui è manifestato il concetto di *kenosi*, di abbassamento, di umiliazione di sé, prendendo la forma di schiavo, lui che non era schiavo, lui avendo la forma di Dio<sup>14</sup>.

Infatti, il Verbo, l'Unigenito, «splendore della gloria e impronta della sostanza» (*Eb* 1,3), di colui che lo ha generato, «non cambiandosi in carne o subendo rimescolamento o un miscuglio o altra di cose siffatte, ma sottoponendo piuttosto se stesso all'annientamento... e non disdegnando la miseria dell'umanità»<sup>15</sup>. L'Unigenito, come Dio, volle che la carne sottomessa al peccato e alla morte fosse vittoriosa facendola sua, «e non sprovvista d'anima come pensano alcuni, ma vivificata anzi da un'anima intellettuale»<sup>16</sup>. Egli, dunque, è stato partorito da una Vergine, è stato generato secondo la carne, perché questo era l'unico modo attraverso cui potesse manifestarsi agli uomini. Inoltre ha preso realmente il corpo umano, viste le sue sofferenze, i suoi dolori, la fame, la fatica in virtù dell'*economia* dell'incarnazione. Dove la fede del cristiano se Dio non ha risuscitato Gesù Cristo, suo Figlio, dai morti, visto che non era morto? Come sarebbe morto se non è nato secondo la carne? Quale, poi, la risurrezione dei morti, se Cristo non fosse stato risuscitato? E quale l'azione vivificatrice che si ha partecipando della risurrezione di Cristo? Mettere, dunque, in questione l'incarnazione del Verbo di Dio, il suo esser divenuto un uomo completo, il suo aver sofferto, essere morto e risuscitato, implica naturalmente a livello escatologico anche la salvezza dell'uomo stesso.

Non si è, come affermano gli oppositori di Cirillo, dinanzi ad una seconda generazione: «Dio Padre ha generato da se stesso il Figlio con una sola generazione. Solo gli piacque salvare nel Figlio il genere umano mediante l'Incarnazione, ossia facen-

14 Cf Ivi, 28-29.

15 Ivi, 30.

16 Ivi, 30. A chi si sta rivolgendo Cirillo? Certamente ad Apollinare di Laodicea, la cui dottrina fu condannata dal Concilio di Costantinopoli del 381. Apollinare per salvare l'unione tra la divinità e l'umanità e perché la presenza delle due nature non volessero indicare una doppia personalità, affermò che in Cristo c'è il corpo, l'anima razionale, invece quella irrazionale è sostituita dal *Logos*, dal Verbo. Così Cristo aveva sì una divinità completa, ma l'umanità no.

dosi uomo, cosa che dovette avvenire certamente attraverso la nascita di donna...»<sup>17</sup>. Inoltre è da considerarsi ancora una questione: come avrebbe potuto un uomo qualunque, comune, con una natura asservita al peccato, condannare lo stesso peccato<sup>18</sup>? Inoltre, se non fosse stato il Verbo di Dio generato ad opera dello Spirito nel grembo di una Vergine, come l'uomo avrebbe potuto ricevere la grazia di adozione a figli di Dio (cf Gv 1,12)<sup>19</sup>? E neppure coloro che obiettano che il titolo di «Cristo» si adatta solo a chi è nato da donna, dal seme di Davide, possono avere ragione, poiché proprio l'attribuzione di tale titolo all'Unigenito lo manifesta come uomo: «Se dunque considerassimo il Verbo non quale appare nell'economia della carne, ma guardassimo il Verbo Figlio Unigenito di Dio al di fuori del suo annientamento, sarebbe certamente assurdo chiamare Cristo colui che non è stato unto»<sup>20</sup>. Dunque è stato unto, perché Unigenito di Dio secondo la natura divina, è stato unto secondo la carne umana. Se tutto questo non fosse vero, come potrebbe allora considerarsi che un uomo qualunque sia stato elevato alla gloria della divinità, fino al potere supremo su tutte le creature, prendendo la forma di Dio e siede accanto all'Unigenito? E, come se non fosse già questo assurdo, il compimento della Legge e dei Profeti è stato un uomo, cioè uno diverso da chi la Scrittura ha profetizzato<sup>21</sup>. Di conseguenza, sembrerebbe, secondo la folle teoria degli eretici, che alla santa e consustanziale Trinità si è aggiunto chi uguale non è per natura e comunque viene adorato e partecipa della sua stessa gloria.

Infatti, riporta, l'interlocutore «Essi (gli avversari) sostengono che la relazione deve essere intesa pressappoco in questo modo: vedendo Dio Verbo *congiunto* inseparabilmente al discendente di Davide, adoriamo quest'ultimo come Dio»<sup>22</sup>. Tuttavia, è sufficiente il solo essere «congiunto» a lui per tributare la gloria, obietta Cirillo? Quanto più efficace, allora, sarebbe il termine di unione per indicare una maggiore coesione tra i termini: «l'unione non confonde in nessun modo le cose che si dicono unite, ma indica piuttosto il concorso degli elementi

17 CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Perché Cristo è uno*, 35.

18 Cf Ivi, 37.

19 Cf Ivi, 38-40.

20 Ivi, 44.

21 Cf Ivi 47-50.

22 Ivi, 51.

concepiti come uniti in una qualche cosa»<sup>23</sup>. Teoricamente parlando, poi, non si può indicare con «uno» solo ciò che è una cosa semplice e di una sola specie, ma costituiscono una cosa sola quegli esseri nei quali entrano due o più componenti anche di diversa specie. Di conseguenza è fortemente in errore chi volesse dividere in due l'unico e vero Figlio che per natura fatto uomo e incarnato, rifiutando il termine «unione» (*henosis*) e accettando quello di «coniunzione» (*synapheia*). Come poi si spiegherebbe l'assunzione da parte dell'Unigenito dell'uomo? A mo' di chi prese la forma di schiavo<sup>24</sup>.

E, allora, afferma Cirillo, ha potuto prendere la forma di schiavo, chi schiavo non era, chi era al di sopra dell'uomo è divenuto come l'uomo, chi per natura era libero, si è collocato ai limiti della schiavitù. In realtà, dividendo l'Emmanuele in un uomo separato e in un Dio Verbo, non hanno fatto altro che presentare due figli di natura diversa, incoronando lo schiavo con la gloria che conviene a Dio, si fa splendere su un figlio bastardo lo stesso splendore che è del Figlio per natura. Per tutti questi motivi, non si possono separare assolutamente in Cristo la natura umana e quella divina, né considerare che vi sia stata una *coniunzione* bensì vi sia un'*indissolubile unione* nella persona di Cristo: «Dio si è fatto uomo, che l'uno e l'altro sono in un medesimo essere. Poiché, divenendo uomo, non ha cessato di essere Dio, né ha ritenuto inammissibile l'economia per aver disdegnato il limite dell'annientamento»<sup>25</sup>.

## 2.2. *L'indissolubile unione: il testo di Cirillo*

L'interlocutore di Cirillo propone una ulteriore obiezione a quanto fino a quel momento aveva esposto: si afferma che solo perché il corpo del Verbo era *homoousios*, consustanziale, solo in questo modo si può concepire non un altro ma «uno» e «solo» Figlio.

La risposta di Cirillo è laconica, mostrando anche quanto per l'alessandrino l'*ousia* corrispondesse a quello che in altro modo è definita come *hypostasis*, ossia una essenza individuale: come si possono pensare *en ousias*, in una essenza unica e

<sup>23</sup> Ivi, 52.

<sup>24</sup> Cf ivi, 52-54.

<sup>25</sup> Ivi, 55.

medesima che vi siano realtà le cui nature sono distinte? *Eteros*, una cosa, è la divinità; *eteros*, una cosa, è l'umanità. Di fatto, quando vi è *henosis*, unione? Non di ciò che è aritmeticamente, numericamente, uno, ma fra cose che sono due o anche più. Tali nature non vanno separate tra di loro come se fossero estranee, ma al contrario unite (*synkomisteon*) in una *unione indissolubile* (*eis henosin adiàtmeton*), non divisibile.

L'interlocutore, tuttavia, pur comprendendo che non vanno separate, bensì unite, non coglie come questa *unione indissolubile* possa avvenire, ma soprattutto cosa avviene a queste due nature che vengono unite: sono confuse, di due se ne fa una? Questo è quanto affermerà il monofisismo di Eutiche che il Concilio di Calcedonia cercherà di eliminare, affermando che *senza confusione e senza mescolanza, senza separazione e distinzione*, le due nature coesistono nella medesima persona, *hypostasis* di Cristo.

Sin da ora la posizione di Cirillo, già in linea con quanto al Concilio di Nicea (325), prima, e quello di Efeso (431), poi, si fa sempre più chiara: *Eteros* è la divinità e *eteros* l'umanità, secondo le loro singole proprietà (*kata ghe tous enotas hekatero logous*). Ma in Cristo, nella sua persona —letteralmente Cirillo non ha il termine *hypostasis* o *prosopon*— «hanno concorso in una unità (*eis henoteta*) in modo sorprendente e oltre il pensiero umano, senza confusione e cambiamento»<sup>26</sup>.

Cirillo, però, tralascia di dire come sia avvenuta questa unione; forse a mo' di ciò che avviene con l'uomo: questi è uno, ed una è la sua natura (*mia physis*), sebbene non sia omogeneo, ma composto di due elementi, ossia di anima e di corpo. E se uno prendesse a parte la carne, separandola dall'anima, non dividerebbe in due uomini quello che è uno, distruggendolo? La medesima cosa è avvenuta in Cristo dopo l'unione dell'Unigenito con l'uomo: «dopo l'unione, cioè l'unione con la carne, anche quando lo si chiama Unigenito e Dio da Dio, non s'intende senza carne, ossia che non sia uomo; e anche quando lo si chiama uomo, non si esclude che sia Dio e Signore»<sup>27</sup>.

Ancora una volta l'obiezione dell'interlocutore, portavoce degli avversari di Cirillo, sembra corretta: se si dice che la natu-

<sup>26</sup> Ivi, 56.

<sup>27</sup> Ivi, 58.

ra del Figlio è unica, anche pensando all'Unigenito incarnato, bisogna ammettere che v'è stata una mescolanza, una fusione, come se la natura umana fosse stata sottratta a lui. Infatti, non è rapportabile la natura umana rispetto alla grandezza di quella divina, quasi che questa abbia assorbito la prima nell'unione. Di fatto Cirillo non risponde a questa obiezione e in questo senso presterà il fianco all'eresia monofisita di Eutiche. Tuttavia, ha ben chiaro che uno è il Figlio e uno è il Cristo. Lo dimostra quanto Cirillo aveva già cercato di dimostrare e mostrerà ancora sul fatto che chi si è incarnato, ha patito, è morto e soprattutto risorto era, per dirla con il Centurione sotto la croce, «veramente il Figlio di Dio», ossia l'Unigenito di Dio, il Verbo incarnato, e con Pietro: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente».

### 3. L'EIKON: TRA UNIONE INDISSOLUBILE E LICEITÀ DEL CULTO DELL'IMMAGINE DI CRISTO

L'indicazione data da Cirillo di una indissolubile unione delle due nature, umana e divina, in Gesù Cristo, senza confusione e cambiamento sarà proprio la base del Concilio di Calcedonia che definitivamente affermerà e insegnerà a confessare un solo e medesimo Figlio, il Signore Gesù Cristo, da riconoscersi in due nature, senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili, non essendo venuta meno la differenza delle nature a causa della loro unione, ma, al contrario, salvaguardano la proprietà di ciascuna natura.

Tale definizione, dunque, di *due nature nell'unica persona*, *ipostasi* di Cristo, permette di concepire una unità della persona del Verbo Incarnato che si è manifestato nel volto umano di Gesù di Nazareth. Ed è proprio questa definizione che, evidenziando l'intrinseca unità tra la natura divina e quella umana nell'ipostasi di Cristo, permette la venerazione della sua immagine, poiché «chi venera l'immagine (*eikona*), venera la realtà (*hypostasin*) di chi in essa è riprodotto», come afferma il Concilio di Nicea del 787<sup>28</sup>.

#### 3.1. *Dal Concilio di Calcedonia (451) al II Concilio di Nicea (787)*

Se il Concilio di Efeso, pur nella mancanza di definizioni, con l'accenno a quella che sarà successivamente definita come l'unione ipostatica, sottolineando più l'elemento alessandrino dell'*henosis*,

rispetto al *syn* antiocheno, l'unione rispetto alla congiunzione, ha posto in evidenza in Gesù Cristo un Dio *umanizzato* e non un uomo *divinizzato*, in cui Dio, nella persona dell'Unigenito Gesù Cristo, si è autocomunicato alla sua stessa umanità, con il Concilio di Calcedonia del 451 si cerca di chiarire la distinzione tra la divinità e l'umanità. Se Cirillo aveva cercato di sottolineare proprio quella indissolubile unione di divinità e umanità nella persona di Cristo volta a salvaguardare l'aspetto soteriologico dell'incarnazione del Verbo divino, aveva però tralasciato il «come» questa unione delle due potesse avvenire. Ed è questa l'eredità che il Concilio di Calcedonia<sup>29</sup> raccoglierà e porterà a migliore definizione. Terminologicamente parlando, Calcedonia chiarirà anche l'ambiguità che con Cirillo si ebbe relativamente a *physis* e *hypostasis*. Anche se nel contesto cirilliano l'uso era corretto, diverse volte l'espressione «unica natura di Dio, incarnata» (*mia physis tou theou sesarkomene*) e l'«unione della natura» (*henosis physike*) potevano essere facilmente fraintese.

Il problema affrontato dal Concilio era: se il Verbo di Dio ha assunto in sé la natura umana, cosa succede a questa dopo l'unione? A questo, infatti, non aveva dato alcuna risposta Cirillo e con la *Formula d'unione* del 433 tra Giovanni di Antiochia (429-441/442) e Cirillo d'Alessandria si era semplicemente affermato che il Figlio di Dio, il Verbo incarnato, era *consustanziale* (*homousios*) con l'uomo secondo l'umanità. Ma cosa questo volesse dire non era stato esplicitato. Infatti, il problema fu sollevato dal monaco di Costantinopoli Eutiche<sup>30</sup> che, pur ammettendo che Cristo proviene «da» (*ek*) due nature, non accettava che Cristo rimanesse «in» (*en*) due nature dopo l'unione, ma che vi fosse un'unica natura quella divina che aveva assorbito quella umana<sup>31</sup>. Papa Leone Magno scrisse a Flaviano, patriarca di Costantinopoli, una lettera, successivamente cono-

29 A riguardo del contenuto e del valore di questo concilio come anche del II Concilio di Nicea del 787 si veda: GRILLMAIER, A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. I, 1-2, op. cit.*; SESBÔÉ, B. - WOLINSKI, J. (edd.), *Storia dei Dogmi. I. Il Dio della salvezza (I-VIII secolo). Dio, la Trinità, il Cristo, l'economia della salvezza*, Casale Monferrato 1996.

30 Già condannato nel concilio di Costantinopoli del 448, perché aveva sostenuto che con l'incarnazione in Cristo non vi erano due nature, ma solo una, per via dell'assorbimento di quella umana nella divina. Leone I, nel suo *Tomo a Flaviano*, condannò tale posizione, affermando in via definitiva la duplicità delle nature in Cristo.

31 Svaniva con questa concezione il valore salvifico dell'incarnazione e questa fu una delle maggiori conseguenze del così detto *monofisismo*.

sciuta come il *Tomus*, mantenendosi in accordo con Cirillo e salvaguardando la perfetta e integra natura di vero uomo e vero Dio di Cristo, ferme restando le proprietà delle singole nature.

Il testo del Concilio<sup>32</sup> cercò di mantenersi in linea con quanto già ad Efeso si era stabilito. Infatti, nella *prima parte* della definizione si conferma la *consustanzialità* di Cristo nella natura divina e umana affermato da Nicea nel 325, la duplice generazione dal Padre, prima dei secoli, rispetto alla divinità e dalla Vergine Maria, negli ultimi giorni, secondo l'umanità. Tale duplice valenza viene messa in risalto proprio dal titolo di *Theotokos* affidato a Maria. Nella *seconda sezione* il Concilio cerca di rispondere ai problemi dei monofisiti sollevati da Eutiche, mostrando soprattutto come in Gesù Cristo coesistano l'unità e la distinzione. I concetti di *hypostasis/prosopon* (persona) e *physis* (natura) vengono ulteriormente distinti e questo permette di enucleare una definizione cristologica abbastanza attenta a rispondere a tutte le attese che nei secoli di controversie cristologiche si erano create. L'Unigenito è *uno in due nature senza confusione e mutamento* (in risposta a Eutiche ma anche Nestorio, come Cirillo aveva già mostrato) e *senza divisione e separazione* (sempre in risposta a Nestorio). La particella *en* oltre che *ek*, come voleva Eutiche, affermava il perdurare della dualità dopo l'unione: vuol dire che l'unione ipostatica del Verbo con l'umanità mantiene l'alterità dell'umanità *nella stessa persona*. Ciò che appartiene alle due nature viene così salvaguardato, essendo confluito nell'unica *ipostasi* di Cristo.

Tale acquisizione la ritroviamo nel II Concilio di Nicea del 787<sup>33</sup>

32 DS 301-302: «Seguendo i santi Padri, all'unanimità noi insegniamo a confessare un solo e medesimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo composto di anima razionale e di corpo, consostanziale al Padre per la divinità e consostanziale a noi per la umanità, simile in tutto a noi, fuorché nel peccato, generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, e in questi ultimi tempi per noi per la nostra salvezza da Maria vergine e madre di Dio, secondo l'umanità, uno e medesimo Cristo signore unigenito; da riconoscersi *in due nature, senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili, non essendo venuta meno la differenza delle nature a causa della loro unione, ma essendo stata, anzi, salvaguardata la proprietà di ciascuna natura, e concorrendo a formare una sola persona e ipostasi, egli non è diviso o separato in due persone, ma è unico e medesimo figlio, unigenito, Dio, verbo e signore Gesù Cristo*, come un tempo hanno insegnato i profeti e poi lo stesso Gesù Cristo, e infine come ci è trasmesso il simbolo dei padri».

33 DS 600-603: «In tal modo, procedendo sulla via regia, seguendo la dottrina divinamente ispirata dei nostri santi padri e la tradizione della chiesa

che è considerato come il VII e ultimo concilio ecumenico. Durante il I Concilio di Nicea del 325 si era affrontato il problema delle due nature; nei concili successivi, Efeso e Calcedonia, la questione si era spostata sulla modalità del rapporto tra le due nature: Efeso con l'unione e Calcedonia con la distinzione. I concili che seguirono sono andati alternativamente in una direzione o nell'altra: il II di Costantinopoli (553) verso Efeso e il III di Costantinopoli (681) verso Calcedonia. Con il II Concilio di Nicea si conclude la parabola cristologica, come la naturale conclusione di secoli e secoli di discussioni e conciliazioni. La domanda centrale era se per la fede cristiana fosse possibile circoscrivere entro segni *Chi è incircoscribibile*. Se, infatti, si considera la tradizione veterotestamentaria e il comando presente in *Es* 20,4 di non costruirsi immagini, o anche l'interdizione data dai Padri apostolici e apologisti del II secolo, fino al fondamento tipicamente filosofico di Clemente d'Alessandria<sup>34</sup> per il quale Dio non è descrivibile o circosccrivibile,

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 vigore e cura che, a somiglianza e 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, sulle 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 giusti.

Infatti, quanto più frequentemente queste immagini vengono contemplate, tanto più quelli che le contemplano sono portati al ricordo e al desiderio dei modelli originali e a tributare loro, baciandole, rispetto e venerazione. Non si tratta, certo, di una vera adorazione [latria], riservata dalla nostra fede solo alla natura divina, ma di un culto simile a quello che si rende alla immagine della croce preziosa e vivificante, ai santi evangeli e agli altri oggetti sacri, onorandoli con l'offerta di incenso e di lumi secondo il pio uso degli antichi. L'onore reso all'immagine, in realtà, appartiene a colui che vi è rappresentato e chi venera l'immagine, venera la realtà di chi in essa è riprodotto [...]

Chi oserà pensare o insegnare diversamente, o, seguendo gli eretici empì, violerà le tradizioni della chiesa o inventerà delle novità o rifiuterà qualche cosa di ciò che è stato affidato alla chiesa, come il Vangelo, la raffigurazione della croce, immagini dipinte o se sante reliquie dei martiri; chi immaginerà con astuti raggiri di sovvertire qualcuna delle legittime tradizioni della chiesa universale; o chi userà per scopi profani i vasi sacri o i venerandi monasteri, noi decretiamo che, se vescovo o chierico, sia deposto, se monaco o laico venga escluso dalla comunione».

34 Cf SCHNEIDER, U., *Theologie als christliche Philosophie: zur Bedeutung der Biblischen Botschaft im Denken des Clemens von Alexandria*, Berlin-New York 1999; EDWARDS, M. J., «Clement of Alexandria and his doctrine of the logos», *Vetera Christianorum*, 54 (2000), p. 159-177; SANGUINETI, J.J., *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro dal paganismo al cristianismo*, Pamplona 2003.

si comprende come la venerazione delle immagini sia stata ostacolata sin dagli inizi sia per motivi strettamente biblici ma anche filosofici. Nonostante tali divieti, però dall'inizio del III secolo catacombe, ipogei, battisteri, sarcofagi, cominciano a raffigurare molti personaggi della storia della salvezza e soprattutto la figura di Cristo. Se un filone di Padri aveva dato delle buone motivazioni per il divieto del culto delle immagini, un altro, facente capo ad Atanasio, Basilio, secondo il quale l'onore reso all'immagine rimanda al prototipo, a ciò che rappresenta, sosteneva proprio la venerazione delle immagini.

Intorno all'VIII secolo scoppiò la controversia iconoclasta<sup>35</sup>, perché alcuni principi arabi prescissero la distruzione di immagini cristiane. Il patriarca di Costantinopoli Germano oppose una motivazione pastorale e teologica: è proprio l'incarnazione di Cristo che legittima il culto delle immagini che non rappresentano la sua divinità ma la sua manifestazione nella carne. Tale argomento, perché valido, fu assunto da papa Gregorio II. L'imperatore Leone III, ostile alle immagini, dichiara loro guerra nel 726, facendo distruggere il mosaico del Cristo presente nel suo palazzo e sostituendolo con una croce. Tra l'imperatore iconoclasta (che negava le immagini) Leone III e i papi Gregorio II e III crebbe la tensione, ma mancava soprattutto una motivazione teologica per l'aggressione iconoclasta; a Leone III successe Costantino V, un sovrano-teologo, che durante un concilio di palazzo di Iereia, giunge ad affermare che se l'immagine è consostanziale a ciò che rappresenta, l'immagine di Cristo rappresenta la sua natura umana e non quella divina. Quindi tale immagine tradisce l'identità della persona di Cristo costituita da due nature. A tale concilio del 754 non parteciparono, tuttavia, il papa, né i patriarchi, ma solo 338 vescovi e i suoi decreti non furono applicati.

Alla morte di Costantino V successe Leone IV che sposò una greca, Irene, devota alle immagini. Alla morte di Leone IV lei assunse il governo del regno in vece di suo figlio di 10 anni e convocò un nuovo concilio per correggere gli errori degli icono-

35 Cf FAZZO, V., *La giustificazione delle immagini religiose dalla tarda antichità al cristianesimo*, Napoli 1977; QUACQUARELLI, A., *La società cristologica prima di Costantino e i riflessi nella arti figurative*, Bari 1978; VON SCHÖNBORN, C., *Die Christus-Ikone*, Schaffhausen 1984; GIAKALIS, A., «Images of the Divine. The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council», in *Studies in the History of Christian Thought* 54 (1994).

clasti. Il concilio si riunì a Nicea nel settembre del 787, vi parteciparono più di 300 vescovi; il papa Adriano inviò i suoi legati, presenti i patriarchi di Oriente. Durante il concilio si negarono le posizioni di quanto avvenuto a Iereia, fondando ciò sull'argomento patristico e in particolare sulla teoria dell'immagine-segno di Leonzio di Neapolis a Cipro (moderna Limassol)<sup>36</sup> per il quale l'immagine è come la parola, anch'essa rimanda ad un'altra realtà. Si chiarisce propriamente che l'adorazione è a Dio e la venerazione per le immagini. Ed è proprio la ragione teologica che legittima la rappresentazione del Cristo immagine, proprio in nome dell'unità delle sue nature significate proprio da Cristo stesso. Il Verbo, proprio perché incarnato in un volto umano, permette di poter essere espresso con un'immagine, un'icona.

### 3.2. *Cristo: eikon della unione indissolubile*

Con il II Concilio di Nicea si raggiunge il vertice della dottrina cristologica durata circa cinque secoli. L'ultimo brano tratto da Basilio di Cesarea, «l'onore reso all'immagine, in realtà appartiene a colui che vi è rappresentato» e ancor più la sintesi operata dal concilio «chi venera l'immagine, venera (*proskynei*) la realtà (*hypostasin*) di chi in essa è riprodotto» hanno non solo mantenuto ferme e chiare le posizioni dei concili precedenti, ma hanno contribuito con l'ultimo concilio ecumenico a dare dei seri apporti alla dottrina cristologica, pur affrontando una tematica apparentemente distante. L'argomento su cui si basa la liceità del culto delle immagini è cristologico: è proprio l'incarnazione di Cristo che costituisce il centro della gravità della questione sulle immagini. Il concilio ha avvicinato la parola del Vangelo all'immagine, perché entrambi «segni» che rimandano ad altro, perché entrambi «parlano» del mistero di Cristo, Verbo Incarnato.

A differenza del paganesimo il cristianesimo non adora (*latreia*) le immagini, bensì le venera (*proskynesis*) e questo perché l'*eikon*, l'immagine che si vede, comunica con l'archetipo, con il

<sup>36</sup> Vescovo di Neapolis, nella prima metà del VII secolo, agiografo. Si conservano due omelie sul profeta Simeone e la Mesopentecoste (CPG 7880-7881). Ritroviamo Leonzio citato da Giovanni Damasceno e in particolare modo una omelia nella quale difende la venerazione della Croce, delle immagini e le reliquie dei santi contro l'accusa ebraica di idolatria. Cf FAZZO, V., *Giovanni Damasceno. Difesa delle immagini sacre*, Roma 1983, p. 75-80 e 163-167; RUSSO, L. (ed.), *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'immagine*, Palermo 1997, 39-43.

modello secondo il nome e non secondo la sostanza. L'icona, infatti, si priva degli idiomi dell'archetipo, poiché una cosa è l'immagine, altro è l'archetipo. Di conseguenza, venerando l'icona di Cristo, si venera, adora e glorifica Cristo stesso, portando alla memoria la sua presenza terrena e di conseguenza il significato salvifico della sua incarnazione. Non venerare l'immagine di Cristo, vuol dire affermare la non incarnazione di Cristo stesso, ma soprattutto non riconoscere in quell'immagine l'*unione indissolubile* che vi è in Cristo tra natura umana e natura divina. Infatti, proprio in virtù del fatto che l'Unigenito di Dio ha preso sembianze umane, si è umanizzato, ha preso un corpo umano, manifestando la sua divinità, ha permesso all'uomo di poter tracciare con dei segni quanto prima non era circoscrivibile.

Di conseguenza, coloro che nel passato si facevano immagini per rappresentare il divino e successivamente le adoravano erano degli idolatri. Al contrario, con l'evento Cristo, nella sua *persona*, nel suo volto c'è l'*eikon* del Padre manifestata dall'Unigenito. Per questo, coloro che ritraggono la figura umana in Cristo riconoscono nel medesimo tempo anche la natura divina unita all'uomo. Se in Cristo, nella sua persona, secondo Cirillo, e i Padri conciliari, è riconoscibile l'*unione indissolubile* delle due nature, divina e umana, allora è permesso all'uomo non solo di poter vedere Dio ma anche di poterlo rappresentare e venerarlo in una immagine senza cadere nell'idolatria. Il Cristo è una persona e in quanto persona umana, è circoscrivibile, quindi *iconizzabile*. Ma Cristo è anche una persona divina; quindi, non lo si potrebbe «iconizzare», rappresentare. Per risolvere questa obiezione teologi come Giovanni Damasceno<sup>37</sup> e Teodoro lo Studita<sup>38</sup>, applicarono il concetto di *ipostasi com-*

37 Cf FAZZO, V., *Giovanni Damasceno. Difesa delle immagini sacre*, Roma 1983; SWEENEY, L., «Jonh Damascene and Divine Infinity», *New Scholasticism*, 35 (1961), 76-106. Specificamente sulla cristologia del Damasceno si veda: ROZEMOND, K., *La christologie de saint Damascène*, Ettal 1959.

38 Riformatore del movimento monastico di Studion; ideatore della «piccola» e «grande» *Catechesi* nelle quali sviluppò la sua concezione di vita monastica basata sull'obbedienza all'egumeno, sulla vita liturgica, sul lavoro e la povertà. Particolarmente interessante gli *Antierretikoi* o *Confutazioni*, nelle quali contrasto gli iconoclasti, essendo pienamente a favore della difesa delle immagini. Egli, volendo sostenere le icone e la loro venerazione, considerò l'ipostasi all'interno dei rapporti intratrinitari come ciò che di fatto non distrugge l'unità e le due nature in Cristo non compromettono l'unica *ipostasi di Dio Logos*. Già l'archetipo è realmente presente nell'icona, tuttavia sotto forma relazionale. Cf FARRUGIA, M., *L'icona, la teologia negli Antierretici di*

*posta*, che già Massimo il Confessore<sup>39</sup> aveva applicato nei confronti dell'aperta questione tra la persona e la natura di Cristo. Come già Cirillo aveva affermato, i successivi teologi ribadirono che la natura di Cristo non esiste al di fuori della persona del *Logos* e divine e visibile e di conseguenza circoscrivibile individualmente nella persona dello stesso *Logos*.

Se Cristo è l'*eikon* del Padre, se nella persona di Cristo c'è una *indissolubile unione* tra la sua natura umana e la sua natura divina, allora il senso dell'icona è il circoscrivere Chi prima non era circoscrivibile, perché nel volto di Cristo ha preso sembianze umane «riproducibili». Nicea II ha, in fine dei conti, ripreso e commemorato quanto già affermato da Nicea I e la vittoria contro l'iconoclastia, ossia la distruzione delle immagini, è stata la conferma della vittoria sulle diverse eresie cristologiche. Nella semplicità del ritratto di un pittore la complessità dell'unione in Cristo delle due nature; nella venerazione delle immagini l'adorazione di un Dio che si è fatto carne. L'icona<sup>40</sup>, in questo senso, non ha solo un valore pittorico o scultoreo, ma diviene la massima immagine e rappresentazione del «non rappresentabile», del «non dicibile», del «non visibile». Nella visibilità dell'icona la rivelazione della teofania dell'Invisibile.

L'icona del volto di Cristo è l'icona delle icone, è il modello a cui ogni pittore, ogni scultore può e deve fare riferimento. Nella perfezione del volto umano di Cristo i ritratti somatici esteticamente più belli, perché più perfetti anche e soprattutto in virtù della natura divina, sono il modello per ogni ritratto di volto umano. Nel volto di Cristo iconizzato è possibile ritrovare ogni volto umano, ma portato alla sua massima espressione; non perché in Cristo sia stato elevato l'uomo, un qualsiasi uomo, ma perché nella persona di Cristo *il Verbo di Dio si è fatto carne*.

Stefania MISCIOSCIA

Dott. en Filosofía y Licenciada en Patrística  
Prof.ssa de Filosofía - Catanzaro

*Teodoro Studita*, in GIRAUDO, C. (ed.), *Liturgia e spiritualità nell'Oriente Cristiano in dialogo con Miguel Arranz*, Cinisello Balsamo 1997, p. 191-216.

39 Indichiamo alcuni degli studi più significativi a riguardo di Massimo il Confessore: LARCHET, J.-C., *La divinisation de l'homme chez Maxime le Confesseur*, Paris 1996; DE ANGELIS, B., *Natura, persona, libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Roma 2001; LARCHET, J.-C., *S. Maxime le Confesseur*, Paris 2003.

40 Sul valore simbolico e artistico dell'icona: M. ZIMBAWI, *Icona. Senso e storia*, Jaka Book, Milano 1993.

