

LA DISPUTA ICONOCLASTA E LA CRISI DEL CULTO DELLE IMMAGINI RELIGIOSE NELL'ORIENTE CRISTIANO

Dr. Eduard Eugen GEGIU

Istituto di Liturgia Pastorale „Santa Giustina” di Padova, Italia

Abstract

The present study brings to the forefront the moment of the iconoclast crisis, a dark period for the history of religious images in the East, which, after many persecutions directed towards the ones who were worshipping the icons ended with the “Triumph of Orthodoxy” and the preparation of the famous Synodicon, the official document which glorifies the restoration of the cult of icons. Indeed, of all the cultural and Christian expressing ways – Latin, Syriac, Egyptian or Armenian – the Byzantine is the only one where the art becomes inseparable from theology. The disputes during the VIII and IX centuries showed that in the light of Incarnation art cannot have neuter function, but it is called upon to express liturgically the faith of Church.

Keywords: iconoclastic controversy, theology, icon, rite, Church

L’VIII e il IX secolo, nella millenaria storia dell’Impero Romano d’Oriente furono caratterizzati da una controversia che va sotto il nome di Iconoclasmo, ovvero distruzione delle immagini. La lunga lotta iconoclastica fu strettamente connessa con il problema cristologico che aveva diviso la cristianità orientale nel V, VI e VII secolo. L’Oriente bizantino è la sola regione geografica del mondo cristiano in cui il problema delle immagini abbia creato un dibattito teologico durato più di un secolo¹. Faccio quindi subito la menzione

¹Le origini storiche del movimento iconoclastico sono ampiamente trattate da Louis Bréhier, *La querelle des images (VIII^e-XI^e siècles)*, Burt Franklin, New York, 1969; André Grabar, *L’iconoclasme byzantin. Le dossier archéologique*, Flammarion, Paris, 1984; Gerhart Ladner, *Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy*, in *Images and Ideas in the Middle Ages: Selected Studies in History and Art*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1983.

che tracciare l'intera storia della lotta iconoclasta supererebbe ampiamente le mie intenzioni. Anche la sintetizzazione dell'attività teologica intensa svolta nei centovent'anni di controversia renderebbe un tale studio troppo ampio. Mi limiterò a offrire una panoramica della teologia dell'icona che consenta a tempo stesso una visione dei temi più significativi.

1. L'apparire e la cause del movimento

Secondo la gran parte degli studiosi, l'iconoclasmo si configura prima di tutto come un problema di cultura religiosa. I cristiani di lingua greca avevano ereditato un gusto per le raffigurazioni religiose. Come abbiamo avuto occasione di vedere, la Chiesa dei primi secoli, per la paura dell'insinuazione del paganesimo, prende posizione e condanna l'arte come idolatra. A questo punto, la forma tridimensionale delle raffigurazioni religiose scompare, ma solo per riapparire in una nuova versione cristiana bi-dimensionale. Gli altri cristiani d'Oriente, in particolare i siriaci e gli armeni, erano molto meno inclini per il loro passato culturale all'uso delle immagini. Riveste una particolare importanza quindi che gli imperatori che sostennero l'iconoclastia fossero di origine armena o isaurica². Inoltre, con l'VIII secolo l'Oriente di lingua non greca era quasi

² Gli storici discutono ancora sui motivi che spinsero Leone III l'Isaurico (717-741), Costantino V Copronimo (741-775) e i loro successori a combattere le immagini. Leone III era di origine siriana, veniva da Germanicia, città del nord della Siria che da generazioni aveva soltanto vescovi monofisiti e che subiva il forte influsso della pressione islamica. Allora i motivi dell'ostilità alle immagini, vanno ricercate – secondo alcuni studi – in un ambito extrabizantino, "eretico": del monofisismo, del Islam, del giudaismo. Un'importante studioso del problema affermò che la controversia iconoclasta non è «un movimento bizantino in senso stretto, bensì un movimento del vicino Oriente..., un movimento semitico». Si veda Cyril Mango, *Historical Introduction*, in *Iconoclasm. Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, a cura di A. Bryer e J. Herrin, Birmingham, 1977, p. 6. Tuttavia, il riferimento allo sfondo monofisita di Leone III si fonda sull'assunto errato che gli orientali non bizantini (monofisiti e nestoriani) siano stati ostili alle immagini. In realtà, il famoso codice di Rabula, una delle testimonianze più antiche dell'arte cristiana della miniatura (circa 586) è di provenienza monofisita. Nella stessa ottica, in Edessa di Siria, l'immagine *acheropita* di Cristo di cui parla la leggenda di Abgar veniva venerata sia dai monofisiti dagli ortodossi. In questo senso si veda Sebastian Brock, *Iconoclasm and the Monophysites*, in *Iconoclasm...*, pp. 53-57.

interamente monofisita, e tacitamente o explicitamente è stato il monofisismo a fornire agli iconoclasti l'essenza dei loro argomenti teologici³.

La controversia iconoclasta si svolse in due fasi: la prima tra 715-780 e la seconda tra 813-842. Esistono varie teorie circa le ragioni del movimento. Nella ricerca delle cause interne al mondo bizantino si è indicata spesso la setta dualistica dei pauliciani. Secondo questa teoria, l'iconoclastia rappresenta un elemento di congiunzione tra il movimento dei pauliciani, "manicheo", che disprezzava la materia e il dualismo dei bogomili. Nonostante la definizione degli oppositori delle immagini come "manichei"⁴ appartiene al repertorio usuale della polemica bizantina, non si è riusciti finora però a dare una prova convincente⁵.

La tesi più diffusa è quella sostenuta da studiosi quali Hugo Koch ed Walter Elliger le cui monografie vengono citate da sempre come opere standard⁶. Questi autori sono del parere che ci sia stata una ininterrotta tradizione antiartistica nel cristianesimo. Secondo le loro osservazioni, a uno stadio primitivo di generalizzata ostilità all'arte sarebbe seguita con la svolta costantiniana una progressiva liberalizzazione del rapporto della Chiesa con l'arte. Vengono menzionati tuttavia alcune voci di monito quali Epifanio di Salamina⁷ ed Eusebio di Cesarea⁸ che invano fecero appello all'originaria purezza dell'"adorazione in spirito e in verità". A partire del sesto secolo, il

³ John Meyendorff, *La Teologia Bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Casale Monferrato, 1984, p. 55.

⁴ Si veda per esempio San Giovanni Damasceno, PG 94, 1245 C, 1297 C.

⁵ Stephen Gero, *Notes on Byzantine Iconoclasm in the Eighth Century*, in „Byzantion”, 44 (1974), pp. 23-42, in particolare, pp. 33-36.

⁶ Hugo Koch, *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen*, op.cit.; Walter Elliger, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten: (nach den Angaben der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller)*, in *Studien über christliche Denkmäler*, 20, Leipzig, 1930.

⁷ Contemporaneo di Agostino, Epifanio di Salamina pare sia stato il primo ecclesiastico a considerare la questione delle immagini religiose cristiane come un problema fondamentale. In questo senso si veda Karl Holl, *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung*, in *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, XXXV, 1916.

⁸ Sant Eusebio di Cesarea, *Epistolae II, Ad Constantiam Augustam* (51), PG 20, 1545 AB.

culto delle immagini si sarebbe diffuso ovunque nella Chiesa, senza quasi più impedimento. Secondo questo schema, l'iconoclastia sarebbe un'ultima impennata, nuovamente vana, dello spirito della Chiesa antica, contro un progressivo, inarrestabile «slittamento della Chiesa nel paganesimo»⁹.

Come abbiamo messo in risalto precedentemente, negli studi più recenti, viene però sempre più sostenuta l'opinione che la Chiesa antica non sostenesse affatto un cristianesimo puramente spirituale, interamente «inartistico»¹⁰. Anche se alcune voci collocano la venerazione delle immagini nella Chiesa antica in alcune cerchie ereticali¹¹, tuttavia il rapporto con l'arte non risulta in generale così negativo come sostenevano i succitati «classici» per questa questione¹².

Con il passar del tempo, sviluppandosi il culto delle immagini, anche gli abusi se ne moltiplicavano. I membri dell'aristocrazia indossavano vestiti cerimoniali su di cui venivano raffigurati vari santi. La mancanza di comprensione nel venerare l'immagine risultava anche dal fatto che alcuni cristiani sceglievano icone come padrini di battesimo¹³. Sembra anche accaduto che dei preti abbiano mescolato al calice eucaristico polvere di colore proveniente da icone. Altre fonti testimoniano Messe celebrate direttamente sulle icone, che sostituivano in questo senso la tavola dell'altare¹⁴.

L'abuso nel culto delle immagini veniva comunque considerato una conseguenza dello stesso culto, ma il lato più scandaloso era che

⁹ Karl Holl, *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverebrung*, op.cit.

¹⁰ Charles Murray, *Art and The Early Church*, *Art and The Early Church*, in „The Journal of Theological Studies”, 28, 2, Oxford, 1977, pp. 304-345; André Grabar, *Christian iconography. A Study of Its Origins*, Princeton, Princeton University Press, 1968, Idem, *Le vie della creazione nell'iconografia Cristiana...*

¹¹ Eric Jounod – Jean Daniel, Kaestli, *L'histoire des actes apocryphes des Apôtres du III^e au IX^e siècle. Le cas des Actes de Jean*, in *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, Genève Lausanne Neuchâtel, 1982.

¹² Si veda Chiara Bordino, *I Padri della Chiesa e le immagini*, Tesi di Dottorato di ricerca, Coordinatore: Chiar.ma Prof.ssa Maria Andaloro; Tutor: Chiar.ma Prof.ssa Maria Andaloro; Dipartimento di *Studi per la Conoscenza dei Beni Storici e Artistici*; Corso di Dottorato di ricerca in *Memoria e Materia delle opere d'arte attraverso i processi di produzione* (XXII Ciclo), Università degli Studi della Tuscia di Viterbo, 2010, pp. 85-137.

¹³ PG 99, 961 BC, e anche Mansi, XIV, 420 AB.

¹⁴ PG 99, 961 BC.

le icone fossero venerate. I segni esterni di questo culto: lampade o ceri, genuflessioni, incenso, baci, tutte queste forme richiamavano i culti pagani degli idoli. Poi, la sottile distinzione teologica tra adorazione e venerazione non poteva essere compresa dai semplici fedeli ed è questo il motivo per cui, in seguito, sono stati i difensori delle immagini a spiegarla fino in fondo.

2. Il primo periodo della lotta contro le immagini. La teologia iconoclastica

La controversia iconoclastica fu in gran parte una lotta fra lo stato e il monachesimo che assunse il ruolo profetico di difendere l'indipendenza del Vangelo dal "mondo". Il fatto che questo ruolo fosse assunto dai monaci e non dalle supreme autorità ecclesiastiche mette in risalto che il problema in gioco era non tanto la difesa della Chiesa come istituzione, bensì della fede cristiana come mezzo di salvezza eterna¹⁵.

Secondo le testimonianze, l'imperatore Leone III concepiva se stesso come re-sacerdote, un riformatore religioso, chiamato a purificare la Casa di Dio da ogni idolatria. In quest'ottica, egli si sentiva chiamato a ripristinare nell'impero la vera religione che era stata contaminata e tradita del culto delle immagini. Questo culto si configurava nella sua visione come una idolatria pagana che doveva essere sradicato. Riferendosi alla sua missione, sembra che l'imperatore Leone abbia detto: "Ozia, re dei giudei, ha allontanato dal tempio dopo ottocento anni il serpente di bronzo e io ho fatto togliere dalle chiese, dopo ottocento anni, gli idoli"¹⁶.

Il grave terremoto del 726 viene interpretato da Leone come segno dell'ira divina contro il culto delle immagini ed inizio della sua missione: «cominciò a parlare di distruzione delle sante e venerabili immagini», ricorda Teofane nella sua *Cronografia* (a. 6218)¹⁷; mentre nella *Vita di Stefano il giovane* si menziona che avrebbe dichiarato pubblicamente che «dipingere immagini equivaleva a confezionare

¹⁵ John Meyendorff, *op. cit.*, p. 67.

¹⁶ Mansi, XII, c. 966 CD, citazione dalla Lettera (apocrifa) di Papa Gregorio II a Leone III. Il re di cui si parla è Ezechia e non Ozia, come erroneamente indicato.

¹⁷ Niceforo, nel suo *Breviarum* (un *Riassunto* di storia dal 602 al 769) ricorda che Leone III "cominciò a far adepti alle proprie idee"; PG 100, 875-994.

idoli, e che non bisognava prostrarsi davanti ad esse», ma – aggiunge l'agiografo – “che vene interrotto da un mormorio di disapprovazione e subito cambiò argomento”¹⁸.

Uno dei connotati più chiari dell'iconoclastia è il disprezzo della materia. In questa luce, il culto delle immagini viene concepito come “adorazione di materia morta”, inanimata, e quindi opposto al vero culto dell'adorazione “in spirito e verità”.

La lotta contro le immagini incominciò nel 726 quando l'imperatore Leone III fece togliere con la forza l'immagine di Cristo sovrastante la porta di bronzo (la Chalké) a Costantinopoli. Gli storici parlano di quest'immagine come della raffigurazione religiosa più rappresentativa dell'impero¹⁹. Subito scoppiò una rivolta e il soldato che tolse l'icona fu ucciso. In seguito, Leone mandò l'esercito a reprimere ogni manifestazione del popolo ribelle. I fedeli furono obbligati a portare le loro icone nella piazza pubblica della città dove venivano bruciate.

Al posto dell'icona dalla porta Chalké, l'imperatore fece installare una croce che viene interpretata come “controimmagine” dell'icona di Cristo con questa iscrizione: „Il Signore non sopporta che venga dipinta un'immagine di Cristo muta e senza soffio vitale fatta di materia terrestre che le Scritture disprezzano. Leone, con suo figlio, il nuovo Costantino, incide sulle porte reali il tre volte benedetto segno della croce, gloria dei fedeli”²⁰.

Se gli oppositori moderati delle icone lottavano soltanto contro le immagini in quanto tali, gli iconoclasti radicali – come l'imperatore Costantino V – insieme al rifiuto delle immagini combattevano anche contro la venerazione delle reliquie e dei santi. Addirittura, anche l'invocazione della Madre di Dio era negata dalla dottrina iconoclasta. Quest'ultima era una via che perfino i vescovi fedeli all'imperatore e ostili alle immagini non volevano percorrere²¹. Sostanzialmente, l'arte degli iconoclasti si differenzia dalla comprensione

¹⁸ PG 100, 1084.

¹⁹ Si veda Cyril Mango, *The Brazen House. A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*, with an Appendix by Ernest Mamboury, Copenhagen, 1959, pp. 108-148.

²⁰ PG 99, 437 C.

²¹ Christoph Schönborn, *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1988, p. 135.

dell'arte degli iconoduli soprattutto perché viene rifiutata ogni venerazione delle immagini e all'immagine viene assegnato solo uno scopo profano-decorativo. Ma anche in questo vi era almeno un'eccezione che pesava molto: non sembra che gli imperatori abbiano mai pensato di respingere insieme alla venerazione delle immagini anche la tradizionale venerazione dell'immagine dell'imperatore²².

Sembra però che una teologia articolata dell'iconoclastia non sia apparsa in forma scritta prima del regno di Costantino V Copronimo. L'imperatore stesso pubblicò dei trattati teologici contro la venerazione delle immagini e convocò un concilio nel suo palazzo imperiale di Hieria, vicino a Costantinopoli nel 754, che pretendeva di essere ecumenico. Per giustificare la sua dottrina, fece formale riferimento all'autorità dei primi concili, sottolineando che, per lui l'iconoclastia non era una nuova dottrina, ma il risultato logico dei dibattiti cristologici dei secoli precedenti. L'intenzione di Costantino V era quella di dare alla lotta per le immagini un solido fondamento dogmatico²³. In questo senso egli avanzò l'accusa che gli iconoduli fossero nestoriani e monofisiti²⁴. Secondo la dottrina iconoclasta, un'immagine, per essere autenticamente tale, doveva essere sostanziale a ciò che doveva raffigurare: l'icona di Cristo, dunque, per la sua natura materiale non poteva raffigurare la stessa natura di Cristo, Verbo di Dio incarnato e, quindi, era una falsa immagine, menzognera a pari degli idoli pagani. La promulgazione del decreto di Costantino V contro le icone provocò una nuova onda di persecuzioni. Insieme alle icone, molte reliquie furono tolte dalle Chiese gettate nel mare. Per il loro attaccamento, tanti monaci subirono esilio, prigionia, tortura e martirio. Gli storici mettono in evidenza

²² *Ibidem*, p. 139.

²³ Su Costantino V si veda Paul Speck, *Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen: die Legenden vom Einfluss des Teufels, des Juden und des Moslem auf den Ikonoklasmus*, Bonn, Habelt, 1990; e anche Nicola Bergamo, *Costantino V imperatore di Bisanzio*, Il Cerchio, Rimini, 2007.

²⁴ Il concilio di Hieria sostiene che quando un pittore dipinge un'immagine di Cristo può rappresentare o soltanto la sua umanità, separandola in questo modo dalla divinità, o insieme l'umanità e la divinità. Nel primo caso è un nestoriano, nel secondo caso suppone che la divinità è circoscritta dall'umanità, il che è assurdo; o che entrambe sono confuse, nel qual caso è un monofisita. Cfr. Mansi, XIII, 252 AB, 256 AB; PG 100, 329 A: „Chi fa le icone di Cristo [...] non ha penetrato tutta la profondità del dogma, dell'unione inconfusa delle due nature di Cristo”.

in questo tempo le testimonianze di uno spirito di martirio pari a quello dei primi martiri cristiani²⁵.

Gli atti del concilio di Hieria vengono conservati nei verbali del VII concilio ecumenico, il II di Nicea (787), che formalmente rigettò iconoclastia²⁶.

Gli argomenti degli iconoclasti non tengono in nessun conto l'affermazione calcedonese secondo cui "ogni natura conserva il proprio modo di essere". Anche se formalmente gli iconoclasti rigettano il monofisismo, suppongono che la deificazione dell'umanità di Cristo abbia soppresso il suo carattere individuale propriamente umano. Nella stessa ottica, sembrano anche di aver ignorato il vero significato dell'unione ipostatica che implica una distinzione reale fra natura e ipostasi. La dottrina della Chiesa afferma invece che nell'essere assunta dall'ipostasi del Logos la natura umana non si fonde con la divinità, ma conserva la sua piena identità²⁷.

3. I difensori delle immagini

L'esposizione della teologia dei sostenitori delle immagini è un'attività letteraria a cui presero parte gli uomini più capaci della Chiesa greca. I documenti della Chiesa ricordano le discussioni sulle immagini già alla fine del VII secolo. In questo senso, riveste un'importanza particolare il fatto che il testo del canone 82 del concilio di Trullano colloca il problema della rappresentazione religiosa nel contesto cristologico: „In certe riproduzioni di immagini sacre il Precursore è raffigurato mentre indica col 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 antiche figure e ombre come simboli della verità trasmessa alla Chiesa, preferiamo oggi la grazia e la verità stesse come compimento di questa legge. Perciò per esporre alla vista di tutti, almeno con l'aiuto della pittura, ciò che è perfetto, decretiamo che di qui in avanti Cristo nostro

²⁵ Si veda Albert Tougaard, *La persécution iconoclaste d'après la correspondance de saint Théodore Studite*, in „Revue des Questions historiques”, 50 (1891), pp. 80-118.

²⁶ Si veda John Meyendorff, *op. cit.*, 57.

²⁷ Per un'argomentazione documentata sulla teologia e la cristologia degli iconoclasti si veda Christoph Schönborn, *op. cit.*, pp. 150-158.

Dio sia rappresentato nella sua forma umana e non nella forma dell'antico agnello"²⁸.

Si osserva quindi, che già per i Padri del concilio Trullano l'immagine di Cristo implicava una professione di fede nell'incarnazione. Il primo testimone dell'ortodossia contro l'iconoclastia diventa Germano I, patriarca di Costantinopoli, che usa lo stesso argomento cristologico prima che Leone III avesse promulgato i suoi decreti contro le immagini.

In memoria eterna della vita nella carne del nostro Signore Gesù Cristo, della sua passione, della sua morte salvifica, e della redenzione del mondo che ne derivò, abbiamo ricevuto la tradizione di rappresentarlo nella sua forma umana – cioè nella sua visibile teofania – intendendo in questo modo esaltare l'umiliazione di Dio il Verbo²⁹.

Se Germano parlava con tutta l'autorità del suo altissimo rango di patriarca orientale, Giorgio di Cipro, un vecchio monaco di un monastero sul Monte degli Olivi nel Dauro di Cilicia, rappresenta la voce del monachesimo, che fin dall'inizio fu la forza trainante nella resistenza all'iconoclastia imperiale. Di Giorgio di Cipro si ricorda un discorso al popolo, che lo guardava come un padre spirituale, e una disputa pubblica estremamente interessante con Cosma, un vescovo della corte imperiale³⁰.

Il teologo più importante tra i primi difensori delle immagini e il primo a proporre una vera sintesi della teologia dell'icona è indubbiamente Giovanni Damasceno. Egli ha scritto i suoi tre *Discorsi contro coloro che rifiutano le immagini* intorno al 730 circa, quindi nella prima fase della controversia. Oltre al suo compito, quello di rispondere all'accusa di idolatria che era allora al centro del dibattito, Damasceno cercò di stabilire un fondamento portante per la venerazione delle icone. In questo senso, trattò prima l'immagine e poi la sua venerazione.

Uno degli apporti principali della sua dottrina sulle immagini è la chiarificazione del concetto stesso di immagine. "Un immagine – afferma Giovanni – è una somiglianza che esprime il prototipo e

²⁸ Mansi, XI, 977-980.

²⁹ San Germano di Costantinopoli, *De haeresibus et synodis*, PG 98, 80 A.

³⁰ Christoph Schönborn, *op. cit.*, pp. 165-169.

che tuttavia si differenzia da lui in qualche cosa”³¹. Damasceno spiega in seguito come a seconda che questo “qualche cosa” sia piu o meno grande, anche l’immagine sarà piu o meno perfetta³².

Un altro merito di Giovanni Damasceno è la chiarezza con cui distingue l’adorazione (*λατρεία*) che spetta solo a Dio dalla venerazione (*προσκύνησις*) che può essere attribuita anche ai santi o alle cose sante. E lui che per primo fece uso sistematico di questa differenziazione. In occidente, purtroppo, entrambi i termini vennero tradotti con *adoratio* (adorazione) e la vicenda provocò molti malintesi³³.

3.1. Il sinodo Niceno II e la restaurazione del culto delle immagini

Durante la lunga e dura dominazione dell’imperatore Costantino V (751-775) i sostenitori delle icone non ebbero molta libertà di riflessione teologica, in quanto su di essi pesava gravemente la persecuzione. Con l’opera teologica dell’imperatore Costantino V e il sinodo iconoclasta di Hieria del 754 l’iconoclastia aveva forti argomenti dalla sua parte. E servì molto tempo perché gli iconoduli sviluppassero una teologia delle immagini per rispondere realmente a questi argomenti. Due sono gli autori di rilievo che svolsero questo importante lavoro teologico: Patriarca Niceforo (806-829) e Teodoro Studita († 826).

Il Settimo Concilio Ecumenico che conclude il primo periodo iconoclasta si svolse a Nicea e fu aperto il 24 settembre 787 dall’imperatrice Irene insieme al Patriarca di Costantinopoli Tarasio. Ai lavori parteciparono piu di 300 vescovi e un grande numero di monaci e abbatì. Il testo di confessione che venne promulgato con la firma dei trecentodieci vescovi presenti il 13 ottobre del 787 rappresenta la piu ampia e solenne chiarificazione circa le questioni delle immagini che un concilio abbia mai dato.

³¹ San Giovanni Damasceno, *Pro sacris imaginibus orationes*, I, 9, PG 94, 1240 C.

³² *Ibidem*, I, 9-13; PG 94, 1240 C-1244 A; ancora piu dettagliatamente in III, 18-23, PG 94, 1337 C-1344 A.

³³ Sebastian Gero, *The Libri Carolini and the Image Controversy*, in „Greek Orthodox Theological Review”, 18 (1973), pp. 7-34. Piu tardi, Tommaso d’Aquino ammise una “relativa adorazione” (*latria*) delle immagini, che portò i greci ad accusare la Chiesa Latina di idolatria al concilio di Santa Sofia nel 1450. Si veda in questo senso Mansi, XXXII, 103.

Cristo nostro Dio, che ci ha donato la luce della sua conoscenza e che ci ha liberato dalla tenebra della vanità del culto idolatrico e che ha unito a sé come sposa la sua santa Chiesa cattolica che è senza macchia né ruga (cfr. *Ef* 5, 27), ha anche promesso che l'avrebbe mantenuta così. Egli lo ha promesso ai suoi discepoli con le parole: "Io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo" (Mt. 28, 20). Questa promessa egli non la diede però solo a loro ma anche a noi che per essi crediamo al suo nome.

Alcuni ora disprezzano questo dono istigati dal nemico ingannatore e hanno deviato dalla retta dottrina, si sono posti contro la Tradizione della Chiesa cattolica e hanno mancato nel discernimento della verità [...], infatti hanno usato ripudiare la decorazione che piace a Dio, delle case di Dio [...]; sì, essi accusano la santa Chiesa, la sposa di Cristo, non distinguono tra sacro e profano e qualificano le icone del Signore e dei santi come immagini idolatriche allo stesso modo dei lavori di intaglio degli idoli satanici. Il Signore Iddio, però, non volle permettere che il suo popolo fosse colpito da questa peste. Per questo egli ha riunito insieme noi vescovi da ogni parte mediante il santo zelo e il comando dei nostri fedeli imperatori Costantino ed Irene, affinché la santa tradizione della Chiesa cattolica venisse ripristinata mediante il nostro comune decreto. Nel esaminare e ricercare ora e nel perseguire il nostro scopo della verità noi non togliamo nulla, non aggiungiamo nulla, bensì manteniamo in modo non falsificato tutto ciò che appartiene alla Chiesa cattolica. Così noi seguiamo i sei Concili Ecumenici ... [insieme al Credo Niceo-Costantinopolitano segue anche la condanna di una serie di eresie]. In breve, noi manteniamo tutte le Tradizioni della Chiesa, tramandate tanto per iscritto, quanto oralmente, senza sostituirle con innovazioni.

Una di queste tradizioni è la pittura di icone. Poiché essa si accorda col racconto del Vangelo, ci è utile per rafforzare la fede nella vera e non fittizia incarnazione della Parola di Dio e per portarci così grande giovamento. Infatti, le cose che si illuminano l'una l'altra reciprocamente hanno evidentemente lo stesso significato. Noi seguiamo dunque la via regale se seguiamo la dottrina ispirata da Dio ai nostri Santi Padri e la Tradizione della Chiesa cattolica poiché noi sappiamo che questa Tradizione proviene dallo Spirito Santo che abita nella Chiesa.

Pertanto noi definiamo con ogni accuratezza e precisione che, come il segno della croce, degna di venerazione e dispensatrice de vita, anche le venerabili e sante icone, fatte di colori, tessere di mosaico o di altro materiale corrispondente, devono essere poste nelle chiese, sugli oggetti di culto, sui paramenti liturgici, sulle pareti e sulle tavole, nelle case e sulle strade, a onore di Dio. Le icone del nostro Signore e Salvatore Gesu Cristo, della Santa Vergine e Madre di Dio, degli angeli e di tutti i santi.

Quanto piu spesso, infatti, noi li contempliamo mediante le immagini, tanto piu mediante la visione delle immagini ci ricorderemo dei modelli e li ameremo, baceremo e venereremo, certamente non con quella adorazione, che secondo la nostra fede spetta soltanto alla natura divina, ma nella maniera in cui vengono venerati anche l'onorevole e vivificante croce, i santi vangeli e le altre cose sante: offrendo in loro onore incenso e lampade secondo il pio uso degli antichi. "Poiché l'onore che viene tributato all'immagine passa al modello"³⁴. Chi dunque venera l'icona venera in essa la persona (*hypostasis*) di colui che è raffigurato³⁵.

Il testo del Concilio si colloca nella stessa linea delle definizioni dei Concili precedenti. Presentando il testo del Credo del primo e secondo Concilio Ecumenico si vuole sottolineare per primo la conformità con la fede della Chiesa. L'importanza della pittura delle icone viene ribadita attraverso l'argomento della Tradizione³⁶. In questo senso, la pittura delle icone fa parte di un tutto che la Chiesa ha ricevuto come tradizione e che essa deve trasmettere vivente³⁷. La fede della Chiesa antica concepiva la sua Tradizione vivente come mezzo attraverso il quale lo Spirito Santo agisce e resta presente nella Chiesa. In quest'ottica, la Tradizione è l'attitudine di conoscere la verità nello Spirito Santo, la trasmissione all'uomo dello "Spirito di Verità" che realizza la facoltà fondamentale della Chiesa, ovvero la sua coscienza di verità rivelata e nello stesso tempo la sua capacità – alla luce dello Spirito Santo – di discernere e vagliare ciò

³⁴ San Basilio Magno, *Liber De Spiritu Sancto* XVIII, PG 32, 149 C.

³⁵ Mansi, XIII, 373 D-380 A.

³⁶ Paul-Julius Alexander, *Church councils and patristic authority*, in „Harvard studies in classical philology”, 63, 1958, pp. 493-505.

³⁷ Mansi, XIII, 138-125, 160-200.

che è vero e ciò che è falso³⁸. Questa Tradizione vive e si comunica nelle differenti forme delle tradizioni ecclesiali, delle quali, come dicono i Padri conciliari, una è proprio l'iconografia³⁹.

Nella stessa misura, la vittoria degli iconoduli fu anche la vittoria di una certa comprensione della Tradizione. In questa luce, la Tradizione⁴⁰ viene intesa come l'interpretazione della verità organica, viva, sempre nuova e tuttavia fedele all'origine⁴¹.

Oltre a dichiarare l'icona soggetto di venerazione (*proskynesis*) e non di adorazione⁴² (*latría*) secondo le considerazioni del Damasceno, il Concilio Niceno II riabilitò anche i primi tre difensori delle immagini contro di cui fu pronunciato l'anatema a Hieria: Germano di Costantinopoli, Giorgio di Cipro e Giovanni Damasceno stesso.

All'accusa che la venerazione delle immagini sia culto idolatrico i padri conciliari rispondono usando sempre argomenti prevalentemente cristologici. Per primo si afferma che è Cristo stesso colui che ci ha liberato dalle tenebre dell'idolatria. In seguito, le dichiarazioni del Concilio ribadiscono che non si può paragonare l'icona di Cristo con gli idoli. Tali affermazioni vengono rinforzate con l'osservazione che le icone non avrebbero nessun altro scopo che quello dei vangeli: annunciare l'incarnazione liberatrice della Parola di Dio. Così, nella vita liturgica della Chiesa parola e immagine si consolidano a vicenda in questa sinergica azione che mira la salvezza delle anime⁴³. Vale la pena sottolineare che dietro a questo

³⁸ Si veda la *Definizione circa le sacre immagini* del Concilio di Nicea II anche in Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünermann, Bologna, EDB, 1996, pp. 341-343.

³⁹ Marie-José Mondzain, *Immagine, icona, economia. Le origini bizantine dell'immaginario contemporaneo*, Jaca Book, Milano, 2006, p. 173.

⁴⁰ Si veda anche Louis Marie Chauvet, *La notion de "Tradition"*, in „La Maison-Dieu”, 178 (1989), pp. 7-46.

⁴¹ Kenneth Parry, *Depicting the Word: Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries*, Leiden, New York, 1996; e anche Leonid Uspenskij, *La teologia dell'icona. Storia e iconografia*, La Casa di Matriona, Milano, 1995, pp. 89-94.

⁴² John Meyendorff, *op. cit.*, p. 60: „Questa autorevole dichiarazione da parte di un concilio ecumenico esclude chiaramente l'adorazione delle immagini spesso attribuita al cristianesimo bizantino”.

⁴³ George Florovskij, *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*, Qiqajon, Magnano, 1997, p. 37: „La Bibbia è un libro che parla di Dio. Ma il Dio della Bibbia non è un *Deus absconditus*, bensì un *Deus revelatus*. Dio si rivela e si manifesta, interviene nella vita

argomento antropologico si configura una ragione cristologica. L'incarnazione significa che la Parola eterna è diventata udibile nella parola umana, ma anche visibile nella forma umana. Allora, ciò che il Vangelo annuncia in parole, l'icona lo mostra nell'immagine⁴⁴.

Nonostante la grande accuratezza terminologica nel descrivere la venerazione delle icone, il Sinodo Niceno II non riuscì ad approfondire i problemi tecnici della cristologia suscitati dal concilio iconoclastico di Hieria. Il compito di combattere questo concilio e di sviluppare le affermazioni cristologiche piuttosto generiche di Germano e di Giovanni Damasceno spetterà a due teologi di maggior rilievo nel secondo periodo iconoclastico Teodoro Studita e Niceforo, patriarca di Costantinopoli⁴⁵.

3.2. Il secondo periodo della lotta contro le immagini. La fioritura della teologia delle icone

Il periodo favorevole alle icone non durò allungo, in quanto sotto l'imperatore Leone V, l'armeno (813-820), il movimento iconoclasta divampò nuovamente. L'imperatore convoca un nuovo sinodo contro le immagini nell'815. Il secondo periodo della lotta iconoclasta dura fino all'843 quando l'ortodossia, favorevole alle immagini vince definitivamente.

Come il suo predecessore Germano, il patriarca Niceforo di Costantinopoli conosceva la questione delle immagini, in quanto aveva partecipato al sinodo Nicea II come laico, in qualità di rappresentante dell'imperatore. Egli appartiene alla serie di patriarchi bizantini che sono stati elevati alla suprema dignità ecclesiastica dopo una brillante carriera civile. Per la sua difesa delle icone, viene deposto dall'imperatore nell'815 e sceglie l'esilio. Muore nell'828 dopo aver composto una *Confutazione*⁴⁶ del concilio iconoclastico dell'815,

degli uomini. E la Bibbia non è la mera documentazione umana degli interventi e delle gesta divini: è essa stessa una sorta di intervento divino, porta con sé un messaggio divino».

⁴⁴ San Basilio Magno, *Homilia XIX: In sanctos quadraginta martyres*, 2 (11), PG 31, 509 A: „Ciò che la parola comunica attraverso l'udito, la pittura lo mostra silenziosamente attraverso la rappresentazione”.

⁴⁵ John Meyendorff, *op. cit.*, p. 61.

⁴⁶ PG 100, pp. 833-850.

tre *Controversie*⁴⁷, una *Lunga Apologia*⁴⁸ e un'interessante trattato *Contro Eusebio ed Epifanio*⁴⁹, i principali punti di riferimento patristici degli iconoclasti⁵⁰.

Negli argomenti cristologici di Niceforo si tenta per la prima volta un serio confronto con gli argomenti dell'imperatore Costantino V⁵¹ e del suo concilio di Hieria del 754. Anche se i documenti del tempo non offrono indizi limpidi, sembra che gli iconoclasti sostenevano che la natura umana di Cristo sia "incircoscrivibile"⁵².

Niceforo dimostra l'imprecisione dell'uso di questo concetto e parte chiedendosi se gli angeli – invisibili per antonomasia – possono essere raffigurati. Gli iconoclasti lo negano, in quanto gli angeli sono "incircoscribibili", ma Niceforo afferma che non si tratta della questione se gli angeli possano essere "circoscritti" (*perigraphontai*) bensì se essi possano essere "dipinti" (*graphontai*). In realtà, l'intero problema degli iconoclasti si fonda su uno scambio di parole: disegnare, dipingere non è la stessa cosa di circoscrivere. Analizzando entrambi i concetti, Niceforo afferma che dal senso originario di *graphê* (incavare, raschiare) derivano entrambe le attività indicate con questo concetto: scrivere e dipingere. Il senso del termine *perigraphê* è completamente diverso. Il patriarca di Costantinopoli mostra che ogni ente creato è «circoscritto» se può essere colto dall'intelletto, dalla ragione, se in un certo senso è limitato, racchiuso nei confini della

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 200-533.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 533-831.

⁴⁹ Su Epifanio apud *Ibidem* 100, 837 B; su Eusebio apud *Ibidem* 100, 848 BC.

⁵⁰ Su Patriarca Niceforo di Costantinopoli si veda Paul-Julius Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1958.

⁵¹ Usando le argomentazioni di Eusebio di Cesarea, secondo cui un'immagine di Cristo non è possibile in quanto l'umanità di Cristo è completamente glorificata e divinizzata, Costantino V afferma: „Tu (difensore delle immagini) dici che (nell'icona) circoscrivi Cristo così come era prima della sua passione e della sua risurrezione. Ma che cosa dici tu dopo la sua risurrezione? Le cose stanno infatti ora in modo diverso: il corpo di Cristo è ora divenuto incorruttibile e ha ereditato l'immortalità. Dove sta dunque ciò che può essere circoscritto? Come può farsi circoscrivere colui che è giunto ai discepoli attraverso le porte chiuse e non è bloccato da nessun ostacolo?», PG 100, 437 B.

⁵² *Ibidem*, 297 A, 332 B, 301 A.

finitezza⁵³. Lo stesso schema vale anche per le anime invisibili, puramente spirituali, che come tali non possono essere dipinte.

Un altro punto saliente nella dottrina di Niceforo è l'introduzione della differenza tra immagine naturale e immagine artificiale, che Giovanni Damasceno non aveva ancora immesso nel gioco. In quest'ottica, l'icona è chiaramente un'immagine artificiale, in quanto essa somiglia alla natura, ma non è della stessa natura del suo modello⁵⁴.

Gli studiosi hanno spesso affermato che la concezione dell'immagine della Chiesa orientale si fonda sulla dottrina platonica di archetipo-effige. Niceforo di Costantinopoli pensa invece secondo la dottrina aristotelica delle categorie e in questo senso riesce a demistificare l'immagine, ad assegnarle il suo posto e a superare così l'identificazione esagerata tra immagine e archetipo. Anche se ammette una certa identità tra immagine e modello, non si tratta di un'identità di essenza, bensì di un'identità di forma, di aspetto, di somiglianza⁵⁵.

Teodoro, abate del monastero di Studion a Costantinopoli, è quello che ha riflettuto con maggiore profondità sul problema della rappresentabilità di Cristo in relazione al suo essere persona umana e divina⁵⁶. Uno dei maggiori riformatori del movimento monastico cristiano d'oriente, Teodoro ha costruito l'intera sua teologia delle immagini sul paradosso "l'invisibile si fa visibile"⁵⁷. Per Teodoro, il mistero della persona di Cristo rappresenta il centro teologico su

⁵³ *Ibidem*, 356 B-357 A: „Qualcosa può essere “circoscritto” secondo il luogo, il tempo, l'inizio o la comprensione [...] è “circoscritto” secondo il luogo e l'inizio ciò che ha iniziato a essere nel tempo. In questo senso si dice quindi anche che sono “circoscritti” gli angeli o le anime umane [...]; “circoscritto” secondo la comprensione è ciò che viene colto dall'intelletto, dalla ragione [...]; “incircoscritto” è solo ciò che non ha nulla di comune con tutto questo”.

⁵⁴ *Ibidem*, 277 A: „L'immagine artificiale è simile all'archetipo ed esprime mediante la somiglianza l'intera forma visibile di colui che raffigura, ma resta essenzialmente diversa da questo in forza della diversità della materia”.

⁵⁵ Christoph Schönborn, *op. cit.*, pp. 183-194; e anche Meyendorff, *op. cit.*, pp. 63-66.

⁵⁶ Theodor Damian, *Theological and spiritual dimensions of icons according to St. Theodore of Studion*, Lewiston, New York, 2002.

⁵⁷ PG 99, 332 A.

cui si fonda tutta la dottrina iconologica⁵⁸. In questa luce, il Logos eterno del Padre è comparso visibilmente ai nostri occhi mortali e noi abbiamo visto la *persona* del Figlio di Dio, ovvero, in linguaggio teologico, l'ipostasi del Logos. L'icona, quindi, si configura prima di tutto come immagine della persona: "l'icona di qualcuno rappresenta non la sua natura bensì la sua persona"⁵⁹.

Gli iconoclasti sostenevano, invece, che ogni icona rappresenta una persona, ma che Cristo è una persona divina e che quindi non può essere rappresentato. Se lo si fa, allora, si introduce in Cristo una seconda persona puramente umana, rappresentabile. Per rispondere a questo argomento, Teodoro richiama brevemente in memoria la dottrina ecclesiale dell'"ipostasi composta", che venne sviluppata nel periodo successivo al quinto concilio ecumenico. In questo senso, la stessa ipostasi dell'eterno Logos, assumendo la carne, diviene portatrice e fonte di un'esistenza umana nella sua inconfondibile individualità⁶⁰. In altre parole, proprio nei tratti che contraddistinguono Cristo come quest'uomo determinato, si fa visibile il suo Logos divino. Il paradosso dell'incarnazione è che la Persona divina del Logos è divenuta «circoscrittibile» nei tratti individuali personali del volto di Cristo⁶¹. Per Teodoro, un'immagine può essere

⁵⁸ Alice Gardner, *Theodore of Studion: his life and times*, Burt Franklin Reprints, New York, 1974.

⁵⁹ PG 99, 405 A.

⁶⁰ La stessa idea è meravigliosamente messa in luce da un canto della liturgia della Domenica dell'Ortodossia, la prima di Quaresima, quando si fa memoria del ripristino del culto delle icone: „Tu che per la tua divina natura non puoi essere circoscritto, essendoti alla fine dei tempi incarnato, o Sovrano, ti sei degnato di venire circoscritto: assumendo infatti la carne, ne hai accettato tutte le proprietà. Noi dunque dipingiamo la figura che intende rappresentarti, rendiamo omaggio a tali immagini in vista di colui a cui rimandano, innalzandoci all'amore per te, e ne attingiamo la grazia delle guarigioni, seguendo le divine tradizioni degli apostoli”, in *Anthologhion*, II, pp. 590-591.

⁶¹ PG 99, 400 CD: „Se noi affermiamo che la carne assunta dalla Parola possiede una propria ipostasi, allora l'argomento (degli iconoclasti) sarebbe pertinente. Ma noi seguiamo la fede della Chiesa e confessiamo che la Persona dell'eterna Parola è divenuta persona comune a entrambe le nature e che essa ha dato in se stessa sussistenza alla natura umana con tutte le sue qualità che la distinguono dagli altri uomini. Per questo noi diciamo con ragione che l'unica e medesima persona dell'eterna Parola è, secondo la natura divina, "incircoscrittibile" e, secondo la nostra natura umana "circoscrittibile". La natura umana di Cristo non esiste al di fuori

soltanto l'immagine di un'ipostasi, perché l'immagine di una natura è inconcepibile⁶².

In seguito, l'abate di Studion corregge una certa tendenza di considerare le icone, nella loro materialità, come portatrici di grazia. Egli afferma che nell'icona, il corpo raffigurato non è presente secondo la sua natura, bensì secondo la relazione⁶³. Con la sua famosa asserzione, "l'invisibile si fa visibile", Teodoro congiunge paradosso dell'incarnazione alla sua continuità nell'arte dell'icona, considerata un luogo di presenza personale, singolare e speciale, certamente "altra" però da quella reale dell'Eucaristia.

Riveste una particolare importanza il fatto che il punto decisivo di tutto il confronto con gli oppositori delle immagini da Eusebio di Cesarea fino a Costantino V sta nell'affermazione di Teodoro che insieme alla contemplazione dell'icona del Signore si debba venerare Cristo anche spiritualmente, senza l'icona. Diventa chiaro che nella concezione di Teodoro Studita la venerazione delle icone è al tempo stesso visibile e spirituale⁶⁴, ovvero, nella visibile raffigurazione di Cristo viene venerato spiritualmente il suo mistero⁶⁵.

della persona del Logos in una persona che sussiste per sé con proprie determinazioni; essa riceve invece la sua esistenza nella persona del Logos (non esiste infatti nessuna natura che non abbia la sua concreta sussistenza in una ipostasi) e diviene visibile e circoscrivibile individualmente nella persona del Logos".

⁶² *Ibidem*, 405 A.

⁶³ *Ibidem*, 344 BC: „Nell'icona il corpo raffigurato non è presente secondo la sua natura, bensì secondo la relazione (*schesis*). Tantomeno nell'icona è la "incircoscivibile" divinità: non più di quanto essa sia presente nell'ombra proiettata dal corpo di Cristo. Dove, nelle creature dotate di ragione e in quelle prive di ragione, in quelle animate e in quelle inanimate, non è presente la divinità? Certamente essa lo è più o meno secondo l'analogia delle nature che la accolgono. Se qualcuno dunque dice che Dio è presente in questo modo anche nelle icone, questo non è errato. Lo stesso vale anche per il simbolo della croce e per gli altri oggetti sacri. Certamente l'icona non possiede alcuna unione naturale con la divinità ma soltanto una partecipazione di relazione, perché tutte le cose sacre hanno parte alla grazia e alla gloria di Dio".

⁶⁴ *Ibidem*, 1288CD: „Se qualcuno dicesse: "Dal momento che io debbo venerare spiritualmente (Cristo) è superfluo venerarlo nella sua icona", sappia che in tal modo egli nega anche la venerazione spirituale in Cristo. Infatti, se egli non vede col suo spirito Cristo che siede alla destra del Padre in forma umana, egli non ha verso di lui alcuna venerazione. Al contrario, egli nega che la Parola sia divenuta carne. Invece la sua icona è il testimone fedele che la Parola eterna si è fatta uguale all'uomo".

⁶⁵ *Ibidem*, 1288 D.

Come ricordavamo prima, la controversia iconoclastica riguardava fondamentalmente l'icona di Cristo, in quanto la fede nella divinità di Cristo esigeva prima di tutto una professione di fede nell'incarnazione che lo rendeva visibile⁶⁶. Nell'anno 843 la chiesa bizantina celebrò il «trionfo dell'ortodossia» sull'iconoclastia, un trionfo che fu interpretato come una vittoria su tutte le eresie che fino a quel momento avevano diviso la cristianità. La vittoria dell'ortodossia significò, tra l'altro, che la fede religiosa poteva esprimersi non soltanto in proposizioni, in libri o in un'esperienza personale, ma anche attraverso il potere dell'uomo sulla materia, attraverso l'esperienza estetica e mediante gesti e atteggiamenti del corpo davanti alle immagini sacre. Il documento composto per l'occasione, il famoso *Synodikon*, commemora i campioni della fede, condanna gli eretici e implicitamente suppone che la società bizantina abbia raggiunto una stabilità interna che non avrebbe mai più consentito ulteriori divisioni⁶⁷. Il 11 marzo 843, il patriarca Metodio di Costantinopoli istituisce la festa del "Trionfo dell'Ortodossia", celebrata sempre nella prima domenica di Quaresima, facendo così memoria del definitivo ripristino del culto delle icone⁶⁸. Un inno della liturgia di questa domenica ricorda la gioia del momento:

La grazia della verità nuovamente risplende. Ciò che un tempo era prefigurato nell'ombra, ora si è apertamente compiuto: poiché ecco, la Chiesa si riveste dell'icona corporea di Cristo come di un ultramondano abbigliamento, delineando la figura della tenda della testimonianza, e tiene salda la fede ortodossa, affinché possedendo anche l'icona di colui a cui rendiamo culto, non ci accada di sviarci.

⁶⁶ Christoph Schönborn, *op. cit.*, pp. 194-210.

⁶⁷ In realtà sorsero nuovi conflitti e nuove crisi e il *Synodikon* fu ampliato più volte. Ma la tendenza a „congelare” la storia, a considerare il loro impero e la loro chiesa come espressione della forma eterna e immutabile della rivelazione di Dio fu una caratteristica permanente della civiltà bizantina, anche se essa fu costantemente contraddetta della realtà storica. John Meyendorff, *op. cit.*, p. 69.

⁶⁸ Una presentazione storica dell'istituzione di questa festa si trova in Jean Gouillard, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire*, in *Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance*, II, Paris, 1967, pp. 1-129.

Si rivestano di vergogna quanti così non credono: per noi è infatti gloria la forma di colui che si è incarnato, è piamente venerata e non idolatrata. Offrendole il nostro omaggio, gridiamo, o fedeli: O Dio salva il tuo popolo, e benedici la tua eredità⁶⁹.

⁶⁹ *Gloria*, tono pl. 2, *dell'Ufficio del Vespro nella Domenica dell'Ortodossia*, in *Antologhion*, II, p. 591.