



FLAVIANO PATRIZI

Venerazione delle icone e adorazione eucaristica

Aspetti culturali e affinità teologiche

Himmel
ASSOCIAZIONE

Flaviano Patrizi

Venerazione delle icone e adorazione eucaristica

Aspetti culturali e affinità teologiche



Proprietà letteraria Riservata
© 2010 by Flaviano Patrizi

eBook ottimizzato per
Desktop e Laptop

Himmel
ASSOCIAZIONE

www.profeti.net

| www.gloriapolo.it

+39.320.56.12.481

| info@profeti.net

INDICE

ABBREVIAZIONI

BIBLIOGRAFIA.

INTRODUZIONE .

PRIMA PARTE

Culto delle icone

Dal culto delle reliquie a quello delle icone .

Le Reliquie: significato teologico e spirituale

L'origine dell'icona.

Sviluppo del culto delle icone.

Dall'iconoclastia alla Festa del "Trionfo dell'Ortodossia"

Lo sviluppo successivo.

Teologia della venerazione delle icone

Argomenti teologici a favore del culto delle immagini

Argomenti teologici contro il culto delle immagini

Il concilio Niceno II (787)

La fioritura della teologia delle icone

Niceforo di Costantinopoli

Teodoro Studita

La teologia dell'icona dopo la festa del "Trionfo dell'Ortodossia"

La teologia delle icone in Occidente

SECONDA PARTE

Culto eucaristico fuori della messa

Le reliquie e la Reliquia di Cristo, l'ostia
Il luogo della custodia eucaristica
La festa del Corpus Domini
L'elevazione dell'ostia
L'esposizione della SS. Eucaristia

Teologia dell'adorazione eucaristica

La svolta culturale dei teologi carolingi
Pascasio Radberto
Ratramno
Berengario di Tours
Tommaso d'Aquino
Bonaventura da Bagnoregio
Il concilio di Trento
I quattro secoli successivi al Concilio di Trento
Il Magistero attuale

TERZA PARTE

Affinità teologiche

La recezione dei due culti

Il «dipinto a soggetto religioso»
nella tradizione Cattolica Romana
L'adorazione eucaristica nella cristianità orientale

Conclusioni Generali

La visibilità è conseguenza di una presenza

INTRODUZIONE

La venerazione delle icone e l'adorazione eucaristica sono due aspetti macroscopici della spiritualità cristiana che caratterizzano rispettivamente la chiesa Bizantina orientale e quella Latina occidentale. La diversità di queste due spiritualità pone dei grossi punti interrogativi. Il mio lavoro cerca di individuare una strada che giustifica o dà ragione di questa differenza, provando anche a trovare un punto di contatto.

Ho trovato un solido fondamento da cui partire. Esso è un dato di fatto: entrambi i culti si basano sulla ferma fede nella «presenza» di Dio nell'icona e nelle specie eucaristiche, seppure tale presenza non è intesa allo stesso modo, essendo l'eucaristia un sacramento e l'icona un sacramentale. Proprio il dato della «presenza» è divenuto il mio criterio metodologico per la ricerca e l'analisi della bibliografia utilizzata.

Ho strutturato la ricerca in tre parti. Le prime due sono espositive e la terza, conclusiva. Prima si vedrà lo sviluppo dei rispettivi culti e della loro teologia, poi si inizieranno a tirare le somme relativamente alle loro affinità teologiche e alla recezione reciproca per finire con le conclusioni generali.

Nella nostra esposizione partiremo affrontando il tema delle icone perché storicamente ha preceduto il culto eucaristico fuori della messa.

PRIMA PARTE

CULTO DELLE ICONE

Iniziamo dunque il nostro itinerario di ricerca nell'affascinante mondo delle icone. Sono tante le domande che possono sorgere guardando un nostro fratello cristiano orientale, cattolico o ortodosso, posto in preghiera dinnanzi ad una icona: si china leggermente o profondamente, fino a terra, si fa il segno di croce più volte e bacia l'icona, facendo trasparire dai suoi movimenti e dal suo sguardo la consapevolezza di una presenza divina. Da tale consapevolezza si è sviluppato un culto iconico liturgicamente strutturato su solide basi teologiche e proprio in questo si differenzia da quella simile pratica della religiosità popolare cattolica¹, nei confronti delle immagini di Gesù, della Madonna o di un santo, retaggio di un passato comune, teologicamente implicito. L'icona è strettamente collegata al *culto* e alla liturgia della chiesa bizantina. Anzi è questa la sua funzione primaria, insieme agli inni sacri e alla musica: «L'iconografia e la liturgia sono due trascrizioni di una medesima fede teologica e tradizione ecclesiale»². Non si tratta di una semplice somma – parole più immagine –, quanto piuttosto di una «sinergia che

¹ Cfr. E. SILVESTRINI, Artisti, icone, simulacri: per una antropologia dell'arte popolare, in «La ricerca folklorica, contributo allo studio della cultura delle classi popolari», 24 (1991). Cfr. C. C. CANTA, Sfondare la notte: religiosità, modernità e cultura nel pellegrinaggio notturno alla Madonna del Divino Amore, Franco Angeli, Milano, 2004, p. 52

² P. AMATO, *Arte/Iconologia*, in S. DE FIORES – S. MEO, *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Ed. Paoline, p. 138.

eleva a potenza l'annuncio dato»³. Essendo l'icona il maggior coefficiente del culto, «ogni icona ha un posto preciso nel quadro dell'anno liturgico e nel complesso sistema dei cicli e delle feste che il calendario e i libri liturgici contengono»⁴. L'intero anno liturgico è vivo e presente nelle icone.

Sia il *Temporale*, che ha il suo vertice nella solennità della Pasqua, sia il *Santorale* danno occasione e spunto a un vero e proprio annuncio evangelico attraverso le icone⁵. Il Santorale, ad esempio, contiene feste e ricorrenze divise in cinque classi: le prime due classi sono dedicate rispettivamente alle celebrazioni di Cristo e di Maria. Tutte queste ricorrenze sono rappresentate nelle icone, a loro volta collegate con l'innografia liturgica:

Iconografia e innografia liturgica per la chiesa d'Oriente sono due modi, paralleli e intimamente collegati, di espressione liturgica basilare. Come l'iconografo attraverso la propria opera d'arte, così la ricca innografia giornaliera esprime il contenuto, il significato di una festa⁶.

Facendo parte essenziale della liturgia, le icone vengono incensate, portate in processione, venerate in chiesa e fuori, si che diventano l'anima della spiritualità orientale. Con il loro intrinseco riferimento liturgico, le icone fanno di una abitazione privata una «chiesa domestica», e della vita quotidiana del fedele

³ M. DONADEO, *Le icone, immagini dell'invisibile*, Morcelliana, Brescia, 1980, p. 56.

⁴ G. GHARIB, *Le icone festive della Chiesa Ortodossa*, Ancora, Milano, 1985 p. 36.

⁵ Cfr. E. C. SUTTNER, *Das Evangelium in Farbe. Glaubensverkündigung durch Ikonen*, Pustet, Regensburg, 1982.

⁶ GHARIB, *Le icone festive*, p. 39.

una liturgia continua. Punto di mira, *mai decorazione*, l'icona centra tutta la dimora sull'*irradiamento dell'al di là* e il fedele si trova di fronte alla presenza divina. Tale presenza è dovuta al rito di consacrazione dell'icona.

Diciamo l'essenziale: per l'Oriente, l'icona è uno dei sacramentali, più precisamente quello della presenza personale. Lo *stichere* dei vesperi della festa di Nostra Signora di Vladimir lo sottolinea: «Contemplando l'icona, tu dici con potenza: la mia grazia e la mia forza sono con questa immagine»⁷.

Per istituire l'icona nella sua funzione liturgica e dunque nel suo ministero teofanico, sono richiesti l'intercessione di un sacerdote e il rituale della consacrazione. Un'immagine, della quale il sacerdote ha verificato la correttezza dogmatica, la conformità alla tradizione e il livello sufficiente di espressione artistica, diviene, con la risposta all'epiclesi del rito, «icona miracolosa». Miracolosa significa: piena di presenza, sua testimonianza indubitabile e, come dice san Giovanni Damasceno, canale della grazia che ha forza santificatrice.

Certamente l'icona non ha realtà propria; in se stessa non è che una tavola di legno; precisamente perché trae tutto il suo valore teofanico dalla sua partecipazione al totalmente altro mediante la rassomiglianza, non può racchiudere niente in se stessa, ma diviene come uno schema di irradiazione. L'assenza di volume esclude ogni materializzazione, l'icona traduce una presenza dinamica che non è localizzata né rinchiusa, ma irradia intorno al suo punto di condensazione. E' questa teologia liturgica della presenza, affermata nel rito della consacrazione, che dischiude

⁷ P. ENDOKIMOV, *Teologia della Bellezza, l'arte dell'icona*, edizioni Paoline, Roma, 1982, p. 182.

nettamente l'icona da un quadro a soggetto religioso⁸ e traccia la linea di demarcazione tra i due⁹.

Perché, dunque, gli orientali hanno questa particolare fede? Per rispondere a questa domanda abbiamo bisogno di indagare sull'origine del culto iconico. Questo itinerario ci farà passare per il culto delle reliquie e la diffusione, da esso, del culto delle icone; giungeremo alla lotta contro tale culto e alla matura conclusione di questo processo nella celebrazione della prima "Festa dell'Ortodossia", senza dimenticarci di riportare gli interventi magisteriali del Concilio di Nicea II, VII Ecumenico. In questo primo capitolo, per esigenze espositive, ci interesserà presentare unicamente lo sviluppo del culto, facendo emergere che la visibilità dell'icona nasce dalla presenza e che tale presenza è veicolata dall'icona, destinando ad altro capitolo l'approfondimento dei fondamenti teologici di tale culto.

Dal culto delle reliquie a quello delle icone

Prima ancora che si diffondesse il culto delle icone, sia in Occidente che in Oriente si era largamente diffuso il culto delle reliquie, che, secondo il teologo e storico dell'arte A. Grabar, sarà all'origine del culto delle icone. Per comprendere questo culto

⁸ Con questa espressione viene polemicamente definita da P. Evdokimov e da alcuni teologi ortodossi russi, tra cui P. Florenskij, V. Losskij, L. A. Uspenskij, l'immagine cristiana sviluppatasi in Occidente. L'intento è di sottolineare la perdita da parte di questa esperienza artistica di quel tratto rivelativo che l'Oriente, in linea con il cristianesimo primitivo, avrebbe invece mantenuto inalterato.

⁹ ENDOKIMOV, *Teologia della Bellezza*, pp. 182-183.

abbiamo, allora, bisogno di vedere il significato teologico e spirituale delle reliquie.

Le Reliquie: significato teologico e spirituale

Nei primissimi secoli del cristianesimo il culto delle reliquie nasce come memoria e venerazione della tomba di un martire¹⁰ - leggiamo in At 8,2 che alcune «persone pie seppellirono Stefano e fecero grande lutto per lui» - e come effetto della loro potenza taumaturgica¹¹. Nel Nuovo Testamento troviamo dei passi che ci testimoniano chiaramente il valore taumaturgico che viene dato a ciò che può, anche indirettamente, mettere in contatto con chi ha il carisma di guarire. Nel Vangelo è riportato l'episodio della donna che soffriva di emorragia e che si accosta a Gesù per toccargli il mantello (Mt 9,20-22; Mc 5,25-29; Lc 8,43-48). Il pensiero che muove questa donna è: «Se riuscirò anche solo a toccare il suo mantello, sarò guarita» e in base a questa fede ottiene la guarigione. Se questo miracolo può essere interpretato nel senso che la fede della donna è così grande che le basta solo un contatto anche minimo, negli Atti degli apostoli abbiamo invece la chiara documentazione di un uso propriamente taumaturgico dell'oggetto; leggiamo in At 19, 11-12: «Dio intanto operava prodigi non comuni per opera di Paolo, al punto che si metteva-

¹⁰ Per la definizione di «martire» si veda: PASQUALE TESTINI, *Archeologia cristiana: nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI: propedeutica, topografia cimiteriale, epigrafia, edifici di culto*, Edipuglia, Bari, 1980, pp. 123-125.

¹¹ Cfr. G. B. PROJA, *Immagini, reliquie e benedizioni. I gesti della fede e il loro significato*, Città Nuova, Roma, 2005, pp. 19-22. Per approfondimento: P. TESTINI, *Archeologia cristiana: nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI: propedeutica, topografia cimiteriale, epigrafia, edifici di culto*, Edipuglia, Bari, 1980, pp. 129-139.

no sopra i malati fazzoletti o grembiuli che erano stati a contatto con lui e le malattie cessavano e gli spiriti cattivi fuggivano».

Fin dai primi secoli fu universalmente diffusa tra i cristiani la concezione che le reliquie dei santi avessero un forte potere taumaturgico. Ma qual è il fondamento teologico e spirituale di tale fede? Per comprenderlo bisogna tener presenti alcuni dati relativi alla concezione mistico-antropologica dell'esperienza di Dio come viene fatta dai santi.

L'esperienza della Grazia - che secondo alcuni Padri¹² è increata e quindi è esperienza dello Spirito¹³ e non di un suo dono - ha il potere di trasfigurare la persona in tutta la sua integralità. Il corpo del santo quindi, non meno della sua anima, viene interamente penetrato dalla luce divina e reso anch'esso luminoso. Questa luce trasfigurante, in quanto Grazia divina, viene vista fondamentalmente come «energia» ed in particolare come energia che può guarire, in quanto proveniente da Dio stesso. Quindi le reliquie di un corpo che durante la vita si è «spiritualizzato» e si è lasciato penetrare totalmente dalla Grazia, fanno partecipare di questa Grazia chi le venera, perché in certo qual modo la contengono ancora.

Ciò che è appartenuto al corpo di un santo può mettere in relazione diretta con lui e con la sua esperienza di Dio perché la fede dei devoti si relazione con la sua vita. Ma nel corso dei se-

¹² Per uno elenco dei padri che hanno parlato di grazia increata si veda: GREGORIO PALAMAS, *L'uomo mistero di luce increata*, a cura di MICHELINA TENACE, ed. Paoline, 2005, p.20. Si leggano anche, nello stesso testo, le note 9 e 10 riguardanti Massimo il Confessore.

¹³ Cfr. O. CLÉMENT, *Riflessioni sull'uomo*, Editoriale Jaca Book, 1990, p.24. GIOVANNI POLO II, Lettera enciclica *Dominum et vivificantem* (18 Maggio 1986), in AAS 78 (1986), pp. 820 e 846, (nn.12 e 34).

coli si sviluppò una forma di culto delle reliquie che dava sempre più spazio alla dimensione del contatto materiale. Leggiamo nella voce *Saints* di J.-C. Picard in *Dictionnaire de Spiritualité*:

La *virtus*, il potere miracoloso dei santi si manifesta in tutta la sua pienezza là dove riposano i loro corpi o le loro reliquie. Questa *virtus* è concepita in una maniera molto materiale, come un irraggiamento che emana dal deposito sacro e la cui potenza diminuisce man mano che uno se ne allontana, è importante avvicinarsi il più possibile al corpo santo, e se possibile toccarlo. La *virtus* del santo procura la salute ai viventi e la salvezza eterna ai defunti, due nozioni espresse dalla parola latina *salus*¹⁴.

Le reliquie, dunque, sono una presenza divina visibile. Anzi, meglio ancora, la loro visibilità è dovuta proprio a questa presenza. Se tale presenza, infatti, non si fosse liberamente manifestata in modo comprensibile agli uomini, quelle ossa sarebbero ancora nascoste sotto terra e, quindi, invisibili ad occhio umano.

L'origine dell'icona

È facilmente comprensibile che il numero di reliquie autentiche superasse la richiesta dei pellegrini in visita ai *martyria* e ai luoghi santi. A. Grabar, nel cap. VIII della sua opera *Martyrium*, ci fa sapere che, per supplire a questa carenza, il clero addetto a quei santuari offriva o vendeva ai fedeli degli oggetti precedentemente posti a contatto immediato con le reliquie autentiche. Era tale contatto che «impregnava», per così dire, questi oggetti della medesima virtù delle reliquie, ed è per questo che venivano

¹⁴ J.-C. PICARD, *Saints*, in *Dictionnaire de spiritualité, d'ascétisme et de mystique. Doctrine et Histoire*, XIV, Beauchesne Editions, Paris, 1937-1995, p. 202.

FINE ANTEPRIMA

PER RICHIEDERE L'EBOOK COMPLETO
OTTIMIZZATO PER DESCKTOP E LAPTOP

CLICCA SUL LOGO

