



La Santa Sede

GIOVANNI PAOLO PP. II

LETTERA APOSTOLICA

DUODECIMUM SAECULUM

ALL'EPISCOPATO DELLA CHIESA CATTOLICA
PER IL XII CENTENARIO
DEL II CONCILIO DI NICEA

Venerabili fratelli, salute e benedizione apostolica!

1. Il dodicesimo centenario del II Concilio di Nicea (787) è stato l'oggetto di molte commemorazioni ecclesiali ed accademiche. La stessa Santa Sede vi si è associata (cf. *"L'Osservatore Romano"*, 12–13 ottobre 1987). L'avvenimento è stato parimenti celebrato con la pubblicazione di un'Enciclica di Sua Santità il Patriarca di Costantinopoli e del Santo Sinodo, iniziativa che sottolinea quanto siano ancora attuali l'importanza teologica e la portata ecumenica del settimo ed ultimo Concilio pienamente riconosciuto dalla Chiesa cattolica e da quella ortodossa. La dottrina definita da questo Concilio, per quanto concerne la legittimità della venerazione delle icone nella Chiesa merita anch'essa un'attenzione speciale non soltanto per la ricchezza delle sue implicazioni spirituali, ma anche per le esigenze che essa impone a tutto l'ambito dell'arte sacra.

Il rilievo dato dal II Concilio di Nicea all'argomento della tradizione, e più precisamente della tradizione non scritta, costituisce per noi cattolici come per i nostri fratelli ortodossi un invito a ripercorrere insieme il cammino della tradizione della Chiesa indivisa per riesaminare alla sua luce le divergenze che i secoli di separazione hanno accentuato tra noi, onde ritrovare, secondo la preghiera di Gesù al Padre (*Gv 17, 11.20-21*), la piena comunione nell'unità visibile.

2. Il Patriarca di Costantinopoli san Tarasio, moderatore del Niceno II, nel rendere conto a Papa Adriano I dello svolgimento del Concilio, gli scrive: “Dopo che tutti avemmo preso posto, costituimmo il Cristo come (nostro) capo. Difatti, il santo Vangelo fu posto su di un trono, come invito a tutti i presenti a giudicare secondo giustizia” (J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XII, 460C–D). L’aver posto Cristo come presidente dell’assemblea conciliare, che si riuniva nel suo nome e sotto la sua autorità, fu un gesto eloquente per affermare che l’unità della Chiesa non può realizzarsi che nell’obbedienza al suo unico Signore.

3. Gli imperatori Irene e Costantino VI, che convocarono il Concilio, avevano invitato il mio predecessore Adriano I in quanto “vero primo pontefice, che presiede al posto e sulla sede del santo e venerabilissimo apostolo Pietro” (*Ivi*, 985C). Egli si fece rappresentare dall’arciprete della Chiesa romana e dall’Igumeno del monastero greco di san Saba a Roma. Per assicurare la rappresentatività universale della Chiesa, era anche richiesta la presenza dei Patriarchi orientali (cf. *Ivi*, 1008, 1085, e *Monumenta Germaniae Historica, Epistulae V*, pp. 29.30–33). Dato che i loro territori erano sotto la dominazione musulmana, i Patriarchi di Alessandria e di Antiochia mandarono insieme una lettera a Tarasio, mentre quello di Gerusalemme inviò una lettera sinodale; ambedue furono lette al Concilio (J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XII, 1128–1136 e 1136–1145).

Era allora comunemente ammesso che le decisioni di un Concilio ecumenico fossero valide solo se il Vescovo di Roma vi aveva collaborato e se i Patriarchi orientali avevano manifestato il loro accordo (*Ivi*, XII, 989A e XIII, 3A). In questo procedimento, il ruolo della Chiesa di Roma era riconosciuto come insostituibile (*Ivi*, XII, 1133). Così il Niceno II approvò la spiegazione del diacono Giovanni, secondo la quale l’assemblea iconoclasta di Hieria del 754 non era legittima, perché “il Papa di Roma o i Vescovi che sono attorno a lui non vi avevano collaborato, né mediante legati, né mediante una lettera enciclica, secondo la legge dei Sinodi”, e “i patriarchi d’Oriente... e i Vescovi che sono con loro non avevano acconsentito” (*Ivi*, XIII, 207E–210A). I Padri del Niceno II dichiararono d’altronde che essi “seguivano, ricevevano e accettavano” la lettera inviata da Adriano agli imperatori (*Ivi*, XII, 1085C) così come quella destinata al Patriarca. Esse furono lette in latino e nella loro traduzione greca, e tutti furono invitati individualmente a dare la loro approvazione (*Ivi*, XII, 1085–1112).

4. Il Concilio salutò nei legati pontifici “la Chiesa del santo apostolo Pietro” (*Ivi*, XII, 993A. 1041D. 1113B; XIII, 158B. 203B. 366A) e della “sede apostolica” (*Ivi*, XII, 1085C), secondo la formula romana (*Monumenta Germaniae Historica, Epistulae III*, p. 587,5); e il Patriarca Tarasio, scrivendo al mio predecessore a nome del Concilio, riconosceva in lui colui che “ha ereditato la cattedra del divino apostolo Pietro”, e che, “rivestito del supremo sacerdozio, presiede legittimamente, per volontà di Dio, alla gerarchia religiosa” (J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XIII, 464B–C).

Uno dei momenti decisivi, in cui il Concilio si pronunciò a favore del ristabilimento del culto delle

immagini, sembra esser stato, d'altronde, quello nel quale accolse unanimemente la proposta dei legati romani di far venire in mezzo all'assemblea una venerabile icona, affinché i Padri potessero manifestarle il loro omaggio (cf. *Ivi*, 199).

L'ultimo Concilio ecumenico riconosciuto dalla Chiesa cattolica e da quella ortodossa è un esempio notevole di "sinergia" tra la sede di Roma ed un'assemblea conciliare. Si iscrive nella prospettiva dell'ecclesiologia patristica di comunione, fondata sulla tradizione, come il Concilio Ecumenico Vaticano II ha giustamente rimesso in luce.

II

5. Il Niceno II ha solennemente affermato l'esistenza della "tradizione ecclesiastica scritta e non scritta" (cf. *Ivi*, 399C), come riferimento normativo per la fede e la disciplina della Chiesa. I Padri affermano il loro desiderio di "conservare intatte tutte le tradizioni della Chiesa, che sono state (loro) affidate, siano esse scritte o non scritte. Una di esse consiste precisamente nella pittura delle icone, conformemente alla lettera della predicazione apostolica" (*Ivi*, 378 B–C). Contro la corrente iconoclasta, che pure aveva fatto appello alla Scrittura ed alla Tradizione dei Padri specialmente allo pseudo-sinodo di Hieria del 754, il secondo Concilio di Nicea sanziona la legittimità della venerazione delle immagini, confermando "l'insegnamento divinamente ispirato dei santi Padri e della tradizione della Chiesa cattolica" (*Ivi*, 378).

I Padri del Niceno II intendevano la "tradizione ecclesiastica" come tradizione dei sei precedenti Concili ecumenici e dei Padri ortodossi, il cui insegnamento era comunemente accolto nella Chiesa. Il Concilio ha così definito come dogma della fede quella verità essenziale, secondo cui il messaggio cristiano è tradizione "*paràdosis*". Nella misura in cui la Chiesa si è sviluppata nel tempo e nello spazio, la sua intelligenza della tradizione, della quale è portatrice, ha conosciuto anch'essa le tappe di uno sviluppo, la cui investigazione costituisce, per il dialogo ecumenico e per ogni autentica riflessione teologica, un percorso obbligatorio.

6. Già san Paolo c'insegna che, per la prima generazione cristiana, la "*paràdosis*" consiste nella proclamazione dell'evento del Cristo e del suo significato per il presente, nel quale opera la salvezza tramite l'azione dello Spirito Santo (cf. *1 Cor* 15, 3-8; 11,2). La tradizione delle parole e degli atti del Signore è stata raccolta nei quattro Vangeli, ma senza esaurirsi in essi (cf. *Lc* 1, 1; *Gv* 20, 30; 21, 25). Questa tradizione originaria è tradizione "apostolica" (cf. *2 Ts* 2,14-15; *Gd* 1, 17; *2 Pt* 3, 2). Essa non riguarda soltanto il "deposito" della "sana dottrina" (cf. *2 Tm* 1,6.12; *Tt* 1,9), ma anche le norme di condotta e le regole della vita comunitaria (cf. *1 Ts* 4,1-7; *1 Cor* 4, 17; 7, 17; 11, 16; 14, 33). La Chiesa legge la Scrittura alla luce della "regola della fede" (S. Ireneo, *Adversus haereses* I, 10, 1), cioè della sua fede vivente rimasta coerente con l'insegnamento degli apostoli. Ciò che la Chiesa ha sempre creduto e praticato, essa lo considera a giusto titolo come "tradizione apostolica". Sant'Agostino dirà: "Un'osservanza mantenuta da tutta la Chiesa e sempre conservata senza esser stata istituita dai Concili si presenta a pieno diritto nient'altro che come

tradizione derivante dall'autorità degli apostoli" (S. Augustini, *De Baptismo* IV, 24, 31).

Difatti, le prese di posizione dei Padri nei grandi dibattiti teologici del IV e V secolo, l'importanza crescente dell'istituto sinodale a livello regionale ed universale, hanno gradualmente fatto della tradizione la "tradizione dei Padri" o "tradizione ecclesiastica", intesa come sviluppo omogeneo della tradizione apostolica. E così che san Basilio Magno fa appello alle "tradizioni non scritte", che sono le "tradizioni dei Padri" (S. Basilii Magni, *De Spiritu Sanctu* VII, 16, 21.32; IX 22, 3; XXIX 71,6; XXX 79, 15), per fondare la sua teologia trinitaria, e sottolinea la doppia provenienza della dottrina della Chiesa "dall'insegnamento scritto come pure dalla tradizione apostolica" (S. Ioannis Damasceni, *Sermo de imaginibus*, III, 3, in *PG* 94, 1320-1321; et B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. III (*Contra imaginum calumniatores orationes tres*), in «*Patristische Texte und Studien*» 17, Berlin-New York 1975, III, 3, pp. 72-73), XXVII 66, 1-3).

Lo stesso Concilio Niceno II, che cita opportunamente san Basilio a proposito della teologia delle immagini (J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XIII, 378E), ha invocato anche l'autorità dei grandi dottori ortodossi, come san Giovanni Crisostomo, san Gregorio di Nissa, san Cirillo d'Alessandria, san Gregorio Nazianzeno. San Giovanni Damasceno aveva parimenti rilevato l'importanza per la fede delle "tradizioni non scritte", cioè non contenute nella Scrittura, allorché dichiara: "Se qualcuno presentasse un Vangelo diverso da quello che la Chiesa cattolica ha ricevuto dai santi apostoli, dai Padri e dai Concili, e che essa ha conservato fino a noi, non l'ascoltate" (*Sermo de imaginibus*, III, 3).

7. Più vicino a noi, il Concilio Vaticano II ha rimesso in piena luce l'importanza della "tradizione che proviene dagli apostoli". Infatti, "la Sacra Scrittura è parola di Dio, in quanto scritta per ispirazione dello Spirito di Dio; la parola di Dio, affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli apostoli, viene trasmessa integralmente dalla Sacra Tradizione ai loro successori" (*Dei Verbum*, 9). "Ciò che fu trasmesso dagli apostoli comprende tutto ciò che contribuisce alla condotta santa del popolo di Dio e all'incremento della fede" (*Ivi*, 8). Insieme con la Sacra Scrittura, la Sacra Tradizione costituisce un "unico deposito sacro della parola di Dio, affidato alla Chiesa". L'interpretazione autentica "della Parola di Dio scritta o trasmessa è affidata al solo Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo" (*Ivi*, 10). È attraverso una eguale fedeltà al tesoro comune della tradizione risalente agli apostoli che le Chiese oggi si sforzano di chiarire i motivi delle loro divergenze e le ragioni per superarle.

III

8. La terribile "controversia sulle immagini", che ha dilacerato l'impero bizantino sotto gli imperatori isaurici Leone III e Costantino V tra il 730 e il 780 e di nuovo sotto Leone V, dall'814 all'843, si spiega principalmente con la questione teologica, che ne fu all'inizio il fulcro.

Senza ignorare il pericolo di un risorgere sempre possibile delle pratiche idolatriche pagane, la

Chiesa ammetteva che il Signore, la beata Vergine Maria, i martiri e i santi fossero rappresentati in forme pittoriche o plastiche per sostenere la preghiera e la devozione dei fedeli. Era chiaro a tutti, secondo la formula di san Basilio, ricordata dal Niceno II, che “l’onore reso all’icona è diretto al prototipo” (S. Basilii Magni, *De Spiritu Sanctu* XVIII, 45, 19). In Occidente, il Papa san Gregorio Magno aveva insistito sul carattere didattico delle pitture nelle Chiese, utili perché gli illetterati “guardandole possano almeno leggere sui muri, quello che non sono capaci di leggere nei libri”, e sottolineava che questa contemplazione doveva condurre all’adorazione dell’“unica e onnipotente Santa Trinità” (S. Gregorii Magni, *Epistulae ad episcopum Serenum Massiliensem*, in *MGH: Gregorii I Papae Registrum Epistularum*, II, 1, lib. IX, 208, p. 195 et II, 2, lib. XI, 10, pp. 270-271, et in *CChL* 140A, lib. IX, 209, p. 768 et lib. XI, 10, pp. 874-875). È in questo contesto che si è sviluppato, in particolare a Roma nel secolo VIII, il culto delle immagini dei santi, dando luogo ad una mirabile produzione artistica.

Il movimento iconoclastico, rompendo con la tradizione autentica della Chiesa, considerava la venerazione delle immagini come un ritorno all’idolatria. Non senza contraddizione e ambiguità, esso proibiva la rappresentazione del Cristo e le immagini religiose in genere, ma continuava ad ammettere le immagini profane, in particolare quelle dell’imperatore con i segni di riverenza che vi erano connessi. Il nucleo dell’argomentazione degli iconoclasti era di natura cristologica. Come dipingere il Cristo che unisce nella sua persona, senza confonderle né separarle, la natura divina e la natura umana? Da una parte è impossibile rappresentare la sua divinità inafferrabile; dall’altra, rappresentarlo solamente nella sua umanità sarebbe dividerlo, separando in lui la divinità dall’umanità. Scegliere l’una o l’altra di queste due vie condurrebbe alle due eresie cristologiche opposte del monofisismo e del nestorianesimo. Infatti, chi pretendesse di rappresentare il Cristo nella sua divinità si condannerebbe ad assorbirvi la sua umanità, e chi ne mostrasse soltanto un ritratto d’uomo, verrebbe ad occultare che egli è anche Dio.

9. Il dilemma, posto dagli iconoclasti, andava ben al di là della questione sulla possibilità di un’arte cristiana; esso metteva in causa tutta la visione cristiana della realtà dell’Incarnazione, e quindi dei rapporti tra Dio e il mondo, tra la grazia e la natura, in breve la specificità della “nuova alleanza”, che Dio ha concluso con gli uomini in Gesù Cristo. I difensori delle immagini l’hanno ben avvertito: secondo una espressione del Patriarca di Costantinopoli san Germano, illustre vittima dell’eresia iconoclastica, era tutta “l’economia divina secondo la carne” (cf. Theophane, *Chronographia ad annum*, 6221) che veniva rimessa in questione. Infatti, vedere rappresentato il volto umano del Figlio di Dio, “icona del Dio invisibile” (*Col* 1, 15), è vedere il Verbo fatto carne (cf. *Gv* 1, 14), l’Agnello di Dio che toglie il peccato dal mondo (cf. *Gv* 1, 29). L’arte può dunque rappresentare la forma, l’effigie del volto umano di Dio e condurre colui che lo contempla all’ineffabile mistero di questo Dio fatto uomo per la nostra salvezza. Così il Papa Adriano scriveva: “Per il tramite di un volto visibile, il nostro spirito sarà trasportato per attrazione spirituale verso la maestà invisibile della divinità attraverso la contemplazione dell’immagine, in cui è rappresentata la carne che il Figlio di Dio si è degnato di prendere per la nostra salvezza, così adoriamo e insieme lodiamo, glorificandolo in spirito, questo medesimo Redentore, poiché, come è scritto, “Dio è spirito”, ed è

per questo che adoriamo spiritualmente la sua divinità” (J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XII, 1061 C–D).

Il Niceno II ha pertanto riaffermato solennemente la distinzione tradizionale tra “la vera adorazione “latrèia”” che “secondo la nostra fede conviene alla sola natura divina” e “la prosternazione d’onore “timetikè proskynesis”” che viene attribuita alle icone, perché colui che si prosterna davanti all’icona, si prosterna davanti alla persona “l’ipostasi” di colui che è in essa raffigurato”(J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XIII, 378E).

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

IV

10. Il Concilio Niceno II ha pertanto sancito la tradizione secondo cui “sono da esporre immagini venerabili e sante, a colori, in mosaico e in altra materia adatta, nelle sante Chiese di Dio, sui vasi e i paramenti sacri, sui muri e sulle tavole, nelle case e nelle vie; e cioè sia l’icona del nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo, sia quella della nostra Signora Immacolata, la santa “Theotokos”, sia quella dei venerabili angeli e di tutti gli uomini santi e pii”(J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XIII, 378D). La dottrina di questo Concilio ha alimentato l’arte della Chiesa tanto in Oriente quanto in Occidente, ispirandole opere di una bellezza e di una profondità sublimi.

In particolare, la Chiesa greca e quelle slave, fondandosi sulle opere dei grandi teologi “iconoduli” che furono san Niceforo di Costantinopoli e san Teodoro Studita, hanno considerato la venerazione dell’icona come parte integrante della liturgia, a somiglianza della celebrazione della Parola. Come la lettura dei libri materiali permette di far comprendere la parola vivente del Signore, così l’ostensione di una icona dipinta permette, a quelli che la contemplano, di accostarsi ai misteri della salvezza mediante la vista. “Ciò che da una parte è espresso dall’inchiostro e dalla carta, dall’altra, nell’icona, è espresso dai diversi colori e da altri materiali” (*Antirrheticus*, 1,10: PG 99, 339D).

In Occidente, la Chiesa di Roma si è distinta, senza mai venir meno, per la sua azione in favore delle immagini (Adriano I, *Epistola ad Carolum Magnum*), soprattutto in un momento critico in cui, tra l’825 e l’843, gli imperi bizantino e franco erano ambedue ostili al Niceno II. Al Concilio di Trento, la Chiesa cattolica ha riaffermato la dottrina tradizionale contro una nuova forma di iconoclastia che allora si manifestava. Più recentemente, il Vaticano II ha richiamato con sobrietà l’atteggiamento permanente della Chiesa riguardo alle immagini (*Sacrosanctum Concilium*, 11,1.

125. 128; *Lumen Gentium*, 51. 67; *Gaudium et Spes*, 62,4–5; *CIC*, cann. 1255 e 1276) e all'arte sacra in generale (*Sacrosanctum Concilium*, 122–124).

11. Da alcuni decenni, si nota un recupero di interesse per la teologia e la spiritualità delle icone orientali; è un segno di un crescente bisogno del linguaggio spirituale dell'arte autenticamente cristiana. A questo proposito, non posso non invitare i miei fratelli nell'episcopato a “mantenere fermamente l'uso di proporre nelle Chiese alla venerazione dei fedeli le immagini sacre” (*Sacrosanctum Concilium*, 125), e ad impegnarsi perché sorgano più opere di qualità veramente ecclesiale. Il credente di oggi, come quello di ieri, deve essere aiutato nella preghiera e nella vita spirituale con la visione di opere che cercano di esprimere il mistero senza per nulla occultarlo. È questa la ragione per la quale oggi come per il passato, la fede è l'ispiratrice necessaria dell'arte della Chiesa.

L'arte per l'arte, la quale non rimanda che al suo autore, senza stabilire un rapporto con il mondo divino, non trova posto nella concezione cristiana dell'icona. Quale che sia lo stile che adotta, ogni tipo di arte sacra deve esprimere la fede e la speranza della Chiesa. La tradizione dell'icona mostra che l'artista deve avere coscienza di compiere una missione al servizio della Chiesa.

L'autentica arte cristiana è quella che, mediante la percezione sensibile, consente di intuire che il Signore è presente nella sua Chiesa, che gli avvenimenti della storia della salvezza danno senso e orientamento alla nostra vita, e che la gloria la quale ci è promessa, trasforma già la nostra esistenza. L'arte sacra deve tendere ad offrirci una sintesi visuale di tutte le dimensioni della nostra fede. L'arte della Chiesa deve mirare a parlare il linguaggio dell'Incarnazione ed esprimere con gli elementi della materia colui che “si è degnato di abitare nella materia e operare la nostra salvezza attraverso la materia”, secondo la bella formula di san Giovanni Damasceno (*Sermo de imaginibus*, I, 16: *PG* 94, 1246A).

La riscoperta dell'icona cristiana aiuterà anche a far prendere coscienza dell'urgenza di reagire contro gli effetti spersonalizzanti, e talvolta degradanti, delle molteplici immagini che condizionano la nostra vita nella pubblicità e nei *mass-media*; essa infatti è una immagine che porta su di noi lo sguardo di un Altro invisibile, e ci dà accesso alla realtà del mondo spirituale ed escatologico.

12. Amatissimi fratelli, nel ricordare l'attualità dell'insegnamento del VII Concilio Ecumenico, mi sembra che siamo da esso richiamati al nostro compito primordiale di evangelizzazione. La crescente secolarizzazione della società mostra che essa sta diventando largamente estranea ai valori spirituali, al mistero della nostra salvezza in Gesù Cristo, alla realtà del mondo futuro. La nostra tradizione più autentica, che condividiamo pienamente con i fratelli ortodossi, ci insegna che il linguaggio della bellezza, messo a servizio della fede, è capace di raggiungere il cuore degli uomini e di far loro conoscere dal di dentro colui che osiamo rappresentare nelle immagini, Gesù Cristo, il Figlio di Dio fatto uomo “lo stesso ieri e oggi e per tutti i secoli” (*Eb* 13, 8).

Imparto a tutti di gran cuore la benedizione apostolica.

Dato a Roma, presso san Pietro, nella memoria liturgica di san Giovanni Damasceno, presbitero e dottore della Chiesa, il 4 dicembre 1987, decimo di pontificato.

IOANNES PAULUS PP. II

Copyright © Libreria Editrice Vaticana

© Copyright - Libreria Editrice Vaticana