

## 1. Iconoclasmo tra Oriente e Occidente: Il corpo di Cristo dalla lotta iconoclasta al realismo eucaristico<sup>1</sup>

Intrigo tra immagine e sacramento: luoghi dell'interdetto. Nel secondo millennio, in contesto occidentale, l'identica sostanza teologica di quella disputa transiterà all'interno della teologia dei segni sensibili della grazia: ossia del sacramento. I motivi e le categorie teoriche della disputa, così come la strumentazione filosofico – teologica del confronto e della discussione, sono identici. Inclusa la ripresa della dottrina dello Pseudo – Dionigi sul tenore teologico e ontologico dei simboli, ossia dei segni, somiglianti o dissomiglianti, delle realtà spirituali e divine. Lo spostamento del referente della discussione, dall'icona al sacramento, era favorito dall'immediata freddezza occidentale nei confronti dello spessore onto-teologico accordato dagli orientali alla rappresentazione iconografica, oltre che dallo sviluppo dell'interesse per il realismo del segno sacramentale cristiano in senso proprio (Ugo di san Vittore)<sup>2</sup>.

Pierangelo Sequeri rimane l'unico teologo che ha tentato di comprendere quanto di comune ci possa essere stato tra la querelle sulle immagini in Oriente e le controversie eucaristiche in Occidente, o più precisamente intorno alla nozione di sacramento sviluppata a partire dal secolo VIII nella chiesa carolingia, non prendendo come immediato riferimento la reazione latina al concilio di Nicea II, e cioè i Libri Carolini. Dire che «i motivi e le categorie teoriche della disputa, così come la strumentazione filosofico – teologica del confronto e della discussione» fossero identici, come afferma Sequeri, non è del tutto corretto, dal momento che il mondo latino mancava di un sistema filosofico adeguato<sup>3</sup>, tanto che la comprensione di alcuni passaggi chiave della teologia in lingua greca risultò molto problematica dalla parte latina, anche se nella chiesa occidentale si cominciò a tradurre testi fondamentali della letteratura cristiana dalla lingua greca molto presto<sup>4</sup>. L'iconoclasmo

---

<sup>1</sup> Cap. 2 tratto da C. U. CORTONI, *Habeas corpus: Il corpo di Cristo dalla devozione alla sua umanità al culto eucaristico* (sec. VIII-XV), Studia Anselmiana Roma 2016.

<sup>2</sup> P. SEQUERI, «Icona della discordia», in *Non ti farai idolo né immagine*, S. Natoli, P. Sequeri, Bologna 2011, 92; cf. P. SEQUERI, *Ritrattazione del simbolo. Logica dell'essere-performativo e teologia*, Assisi 2012, 35-54.

<sup>3</sup> cf. A. BISOGNO, *Il metodo carolingio*, 135-76.343-89.

<sup>4</sup> La Vita Antonii di Atanasio di Alessandria venne tradotta da Evagrio (ca. 370) e da Ruffino di Aquileia (IV sec.), che traslò in latino anche Basilio di Cesarea, Gregorio Nazianzeno e Origene, allo stesso modo di Girolamo che tradusse anche testi di Eusebio di Cesarea e Didimo il Cieco. Durante il V e il VI secolo vennero tradotti Giovanni Crisostomo, il Commento ai Salmi di Teodoro di Mopsuestia per mano di Giuliano d'Eclano, vescovo di Eclano (Avellino) nel 416 è annoverato tra i vescovi che rifiutarono di sottoscrivere la Tractoria di papa Zosimo che condannava i pelagiani, e intorno al 440 le Omelie sull'Hexaemeron di Basilio di Cesarea. Intorno al 550 dal diacono romano Pelagio vennero tradotte le Verba seniorum, mentre a partire già dal VII secolo circolavano in occidente le opere originali o attribuite a Efrem il Siro. La febbrile opera versatoria continuò anche durante i secoli VIII e IX quando per mano di Ilduino di Saint Denis, Giovanni Scoto Eriugena e Anastasio il Bibliotecario vennero tradotte in latino le opere dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita e Massimo il Confessore. Il mondo latino recepì le opere di Teodoro di Mospuestia, dello Ps.-Dionigi e di Massimo il Confessore come pienamente ortodosse, anche se nel caso di Teodoro la trasmissione avvenne attraverso l'autorità dell'Ambrosiaster ritenuto per tutto il Medioevo Ambrogio di Milano. Oltre alla celebre traduzione di Giuliano d'Eclano del commento al libro dei salmi, per Teodoro di Mopsuestia va ricordata anche la trasmissione in frammenti del commento al libro dei Salmi e del De incarnatione nell'opera Pro defentione trium Capitolorum libri XII di Facondo di Ermiane (sec. VI), vescovo dell'Africa del Nord, scritta in difesa della teologia dello stesso Teodoro; cf. S. CANTELLI BERARDUCCI, *Hrabani Mauri Opera Exegetica*, 1, 164-167; per la trasmissione latina dell'opera di Teodoro cf. P. CHIESA, «Traduzioni e traduttori a Roma nell'Alto Medioevo», in *Roma fra Oriente e Occidente*, 1, (AS 49), Spoleto 2002, 455-487. Per una storia complessiva del fenomeno versatorio dei Padri greci in latino cf. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «Enciclopedismo e sapere cristiano», in *Figure del pensiero medievale*, 1: Fondamenti e inizi IV-IX secolo, edd. I. Biffi, C. Marabelli, Milano 2009, 317; P. CHIESA, «La traduzione in latino di testi greci», in *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, 3/1: La cultura bizantina, ed. G. Cavallo, Roma 2004, 491-518; R. GRYSON, *Répertoire Général des Auteurs ecclésiastiques* 1, Freiburg 2007, 461-463; N. WILSON, «La filologia greca nell'antichità», in *Introduzione alla filologia greca*, ed. H.-G. Nesselrath, Roma 2004, 129-130. Di Basilio di Cesarea le Homiliae in hexaemeron furono tradotte da Eustachio e da Burgundo di Pisa (sec. XII), le Homiliae super Psalmos, De ieiunio I-II, Homilia in illud (Attende tibi ipsi), Homilia in illud (Destrarum horrea

e la prima controversia eucaristica condividono molto di più che non le sole fonti teologiche, hanno in comune l'approdo ad una interpretazione fisicista del sacramento eucaristico segnato da una certa cristologia. Il realismo eucaristico bizantino che si afferma alla fine del secondo iconoclasmo (815-843), respingendo la teologia eucaristica origeniana<sup>5</sup>, e il fisicismo eucaristico di Pascasio Radberto, che si afferma in seguito al sinodo di Quierzy dell'833, durante il quale viene condannata la dottrina del 'triforme corpo di Cristo' di Amalario di Metz, hanno in comune una cristologia che presenta antiche problematiche: in Oriente il realismo cristologico di Niceforo di Costantinopoli è connotato da una forte tendenza nestorianizzante contenuta sempre nei limiti dell'ortodossia<sup>6</sup>, e in Occidente la cristologia sviluppata da Alcuino da York e confermata al sinodo di Cividale del Friuli risulta essere fortemente monopersonalista<sup>7</sup>. In entrambi i casi il modello cristologico sviluppato da Niceforo e Alcuino è riconducibile alla vagagginiana dialettica cristologico-trinitaria<sup>8</sup>.

Questo dato è riscontrabile anche nella redazione dei Libri Carolini, composti da Teodulfo di Orléans in risposta al concilio di Nicea II, nei quali, a riguardo dell'eucaristia, è attestata per la prima volta, in un atto ufficiale della chiesa carolingia, la contrapposizione del sacramentum o mysterium, inteso come veritas, all'umbra, e al typos, pur rimanendo anch'esso ambiguo quando utilizzato in esegesi per indicare le figure primotestamentarie di Cristo, cioè i sacramenta.

Va tenuto presente anche che pur sembrando differente l'oggetto del dibattito teologico che interessò al loro interno la chiesa mozarabica e quella bizantina, esse condivisero in un primo tempo un medesimo sfondo dottrinale apparentemente adozionista. Infatti, allo scopo di salvaguardare l'unità e l'unicità della Trinità i teologici della chiesa mozarabica fecero ricorso alle formule della propria liturgia che utilizzava senza alcun problema il termine *adoptio*<sup>9</sup>, alla stessa maniera in cui gli

---

mea), il De fide, l'Asceticon parvum furono tradotte da Ruffino, l'Asceticon magnum, Prologus III (AscPr3)-IV(AscPr4)-XXXIV(AscPr3et4)-V(AscPr5)-VI(ypPr)-VII(MorPrI)-IX(AscPr6)- IX(AscAdm1)-XI(AscAdm4)-XIII(AscAdm3), Constitutiones asceticae, De baptismo libri duo, Poenae in monachos delinquentes, Epistolae tradotte da Angelo Clarenò; cf. M. GEERARD, J. NORET, CPG, Suppl., 2835,2836,2845,2846,2850,2859,2875,2880,2881-2885,2887,2889,2891,2895-2897,2900. Le opere di Gregorio Nazianzeno: Orationes XIV, De fuga, De pace I, In partem tacentem, Ad cives Nazianzenos, Adversus Maximum, Adversus Eunomianos, In Nativitatem, In sancta lumina, tradotte da Ruffino; M. GEERARD, J. NORET, CPG, Suppl., 3010,2,6,16,17,26,27,38-39.41. Per le traduzioni di Didimo il Cieco cf. R. GRYSO, Répertoire Général des Auteurs Ecclésiastiques Latins, I, p. 445. Le traduzioni latine dell'opera di Crisostomo quasi per la totalità sono attribuite a «Anniani Caledensis» (?); cf. M. GEERARD, J. NORET, CPG, Suppl., 265-278.

<sup>5</sup> cf. A. HARNACK, VON, Storia del Dogma, 4: Il Dogma del Figlio di Dio, Brescia 2012, 345-6.

<sup>6</sup> cf. CH. SCHÖNBORN, L'icona di Cristo. Fondamenti teologici, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 189-94.

<sup>7</sup> cf. M. GRONCHI, Trattato su Gesù Cristo, p. 581.

<sup>8</sup> Adolf von Harnack delinea i tratti storici del problematico rapporto eucaristia incarnazione, corpo di Cristo - corpo di Dio ritenuto dalla maggior parte delle correnti eterodosse reale nella misura che rimanga 'neoton'; cf. HARNACK, Storia del Dogma, 4, 345-60; SCHÖNBORN, L'icona di Cristo, 194.

<sup>9</sup> È possibile ipotizzare per la crisi adozionista in Spagna uno scontro tra la chiesa mozarabica, e cioè la chiesa posta sotto l'emirato di Cordova, e quella delle Asturie, e cioè la chiesa libera, in seguito alla quale si deve l'intervento in un primo momento della chiesa carolingia per l'alleanza politica di Carlo Magno con Alfonso I e in seguito alla conquista della Marca spagnola da parte del regno franco. Ma di notevole interesse è la particolarità che caratterizza il linguaggio teologico della chiesa mozarabica difficilmente comprensibile da quella delle Asturie e carolingia. La liturgia mozarabica per quanto riguarda la propria semantica cristologica sembra aver risentito profondamente dei dibattiti teologici dell'epoca visigotica, cercando soluzioni ortodosse per affermare quanto l'eresia nestoriana, manichea e un residuo di priscilianesimo negavano della persona di Cristo; cf. E. SÁNCHEZ REYES (ed.), «Herejías de la época visigoda», in Historia de los Heterodoxos españoles, 1, Madrid 1963, 307-374. Il ricorso al termine «adoptio» nella liturgia mozarabica va comunque differenziato. Quando è riferito all'incarnazione come unione ipostatica delle due nature in una sola persona va compreso all'interno dell'equivalenza con il termine «adsumptio», quando riferito al mistero della redenzione va riferito al fatto che la salvezza integrale dell'uomo è procurata dall'assunzione della carne da parte del Figlio di Dio. Di fatto nei secoli VIII e IX l'incarnazione e la redenzione sono i due punti su cui si muove la polemica islamo-cristiana; cf. Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes, ed. M. Férotin (BEL 78), Roma 1995, XXIX-XXXII; F. GABROL, «Mozarabe (La liturgie)», in DACL 12/1, Paris 1935, 466-468; J. F. RIVERA, «La controversia

iconoclasti al conciliabolo di Hieria fecero ricorso al termine τὸ θεῖσαι (adoptione), all'unzione dello Spirito e alla memoria del battesimo. Un uso solo apparentemente legato all'adozionismo gnostico, mentre, invece, si presenta come una reinterpretazione dell'epiclesi nella sedicesima omelia catechetica di Teodoro di Mopsuestia<sup>10</sup>.

Nella chiesa posta sotto il dominio dell'emirato di Cordova, Elipando vescovo di Toledo<sup>11</sup> volendo porre un freno alle teorie poco ortodosse in materia di dottrina trinitaria del presbitero Migezio<sup>12</sup> ottenne la sua condanna al sinodo di Siviglia del 784. Ma nel tentativo di contrastare questa eresia il vescovo di Toledo redige una professione di fede d'impostazione adozionista, cercando l'appoggio del teologo Felice di Urgel<sup>13</sup>. All'origine del presunto adozionismo di Elipando possono essere rintracciate tre motivazioni l'una strettamente connessa alle altre: la necessità da parte della chiesa di ribadire la propria dottrina trinitaria senza negare la natura umana di Cristo, l'influenza della chiesa nestoriana entrata in Spagna al seguito dell'invasione araba unita alla particolarità della liturgia mozarabica<sup>14</sup>. In entrambi i casi il ricorso al termine *adoptio* serviva per indicare l'unione ipostatica

---

adopceanista del siglo VIII y la ortodoxia de la liturgia mozarabe», *Ephemerides Liturgicae* 47 (1933) 506-536; P. RICÉ, «Il cristianesimo nell'Occidente carolingio», in *Storia del Cristianesimo*, 4, 735-737; E. VILANOVA, «Le controversie dottrinali del secolo IX», *Storia della teologia cristiana*, 1, Roma 1991, 309; W. HEIL, «Der Adoptionismus, Alkuin und Spanien», in *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, 2, ed. W. Braunsfels, Düsseldorf 1965, 117-125; D. URVOY, «Les conséquences christologiques de la confutation islamo-chrétienne en Espagne au VIIIe siècle», in *Das Frankfurter Konzil von 794, Kristallisationspunkt Karolingischer Kultur*, 2, ed. R. Berndt, Mainz 1997, 981-992.

<sup>10</sup> Per il testo dell'«horos» di Hieria cf. MANSI, XIII, col. 264B; per l'edizione delle omelie catechetiche di Teodoro di Mopsuestia v. R. TONNEAU, R. DEVRESSE (edd.), *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, StT 145, Città del Vaticano 1949; per la teologia sacramentaria di Teodoro cf. D. SARTORE, «Flores Vernantes...», Manlio Simonetti afferma che «Teodoro è un tipico rappresentante della tradizione antiochena; perciò valorizza al massimo l'umanità assunta dal Logos divino e la sua capacità di operare in modo autonomo: essa rappresenta un vero e proprio soggetto, che Teodoro ama definire Figlio di Davide in correlazione con il figlio di Dio, il Logos. Ed è superfluo rilevare che egli fa uso normale della fraseologia dell'«homo assumptus» per presentare l'unione (inabitazione del Logos nel tempio rappresentato dal corpo, ecc.); cf. M. SIMONETTI, «Teodoro di Mopsuestia», in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, ed. A. Di Berardino, Genova-Milano 2008, 5252-5257; R. DEVRESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, (StT 141), Città del Vaticano 1948, 94-124. Per il ricorso al termine «adoptio» in Teodoro di Mopsuestia legato alla divina maternità di Maria cf. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 470-473.

<sup>11</sup> cf. K. SCHÄFERDIEK, «Elipandus», in *Lexicon des Mittelalters*, 3, München-Zürich, 1986, 1830-1831.

<sup>12</sup> cf. É. AMANN, «Migétius», in *DThC*, 10, 1720-1722.

<sup>13</sup> La chiesa mozarabica in seguito all'occupazione araba presentava una struttura fortemente indebolita e disorganizzata per questo motivo fu inviato dall'arcivescovo Wilcario di Sens, con l'appoggio di papa Adriano, il vescovo Egila affinché provvedesse ad una riforma della chiesa. Il caso volle che il vescovo Egila durante la sua visita alla chiesa mozarabica appoggiò il presbitero Migezio, le cui posizioni in materia di morale e dottrina trinitaria erano apertamente anti-islamiche. Elipando nella lettera inviata a Migezio per confutare le posizioni erronee in materia trinitaria afferma: «ut conterrita rabies, quae contra sanctum divinae Trinitatis mysterium latrat, auctoritate vocis illico comprimatur. [...] Ecce tres personas, Patris, Filii, et Spiritus sancti, spirituales, incorporeas, indivisas, inconfusas, coessentiales, consubstantiales, coeternas in una divinitate, et potestate, et maiestate: sine initio. sine fine, semper manentes»; ELIPANDUS, *Epistulae*: ed. J. P. Migne, PL 96, 860A.841B. La sottolineatura spirituales e incorporeas serviva a confutare l'idea di Migezio che «tres personas corporeas in divinitate esse protestaris», la persona del Padre, che sarebbe David, quella del Figlio che sarebbe l'uomo-Gesù e quella dello Spirito identificato con Paolo, ottendo così la triade Davide-Gesù-Paolo. La teologia di Migezio appare influenzata dal sabellianismo o samosatismo. Ma la vera controversia si innesca con gli scritti indirizzati da Elipando a Felice di Urgel, nei quali con il pretesto di combattere Migezio afferma che Cristo non è figlio naturale del Padre ma solo adottivo; cf. ELIPANDUS, *Epistulae*: ed. J. P. Migne, PL 96, 93-1030. Le posizioni di Migezio vengono riprovate da Alcuino e dai teologi della chiesa delle Asturie; cf. ALCUINUS, *Contra epistolam sibi ab Elipandum directam*: ed. J. P. Migne, PL 101, 231-300; BEATUS LIEBANIENSIS, ETERIUS, *Adversus Elipandum Libri duo*: ed. B. Löfstedt, CCh.CM 59, Turnhout 1986.

<sup>14</sup> Ad essi si deve un'intera produzione teologica riguardante il problema dottrinale trinitario e in modo speciale l'incarnazione della seconda persona della Trinità e dell'unione ipostatica. Del secolo IX è anche un Trattato sulla unicità di Abū Nūḥ 'Abd al-Masīḥ al-Anbārī, solo successivamente tra XI e XII vennero raccolte in un'unica opera tutte le questioni teologiche trattate presso la chiesa nestoriana compreso il culto delle immagini. Lo stereotipo del cristiano che dibatte con il musulmano diventa lo chema più comune dei testi apologetici composti da autori nestoriani durante questi secoli. Alla chiesa nestoriana si deve anche la grande opera di traduzione in arabo dei classici della cultura greca; cf. B.

delle due nature in Cristo, volendo respingere qualsiasi accusa di monofisismo, nestorianesimo e idolatria. Il dato teologico più rilevante dell'evoluzione di queste due impostazioni adozioniste fu il crescente interesse della teologia per l'umanità di Cristo, messa in discussione in Occidente da coloro che difendevano la dottrina trinitaria e, in Oriente da coloro che volendo negare la liceità della venerazione delle immagini optarono per il simbolismo eucaristico<sup>15</sup>.

### 1.1 Il concilio di Nicea II e i Libri Carolini

Lo ὄρος iconoclasta di Hieria: «la sola immagine ammissibile di Cristo sono la croce e il sangue e il corpo eucaristici»

La definizione di fede, ὄρος<sup>16</sup>, di Hieria (754) è pervenuta grazie alla lettura integrale che ne fece Gregorio di Neocesarea durante le sessioni di Nicea II, dopo essersi pentito delle decisioni prese in quel conciliabolo. Hieria assumendo le linee principali della dottrina eucaristica di Costantino V afferma che assieme alla croce, l'eucarestia è l'unica vera immagine di Cristo<sup>17</sup>.

Nella definizione di fede di Hieria l'eucarestia è indicata come la vera immagine di Cristo («ἀληθῆ τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα») <sup>18</sup> per ribadire la natura della dispensatio divina («τὸ πραγματευθεῖν μυστήριον ἐν τῇ κατ'αὐτὸν οἰκονομία») <sup>19</sup>. L'eucarestia è definita «vera imago dispensationis quae in carne facta

---

PIRRONE, «Letteratura arabo-cristiana dal IX al XIV secolo. Tematiche teologiche», in *Lo spazio letterario del Medioevo*, 3/2, 423-426; T. ABU QURRAH, *La difesa delle icone*: ed. P. Pizzo, Milano 1995; G. TROUPEAU, «Chiese e cristiani nell'Oriente musulmano», in *Storia della chiesa*, 4, 459-468. Per una visione completa sugli antefatti della controversia adozionista in Spagna e la sua estensione alle chiese circostanti cf. E. SÁNCHEZ REYES (ed.), «Herejias del primer siglo de la reconquista. Elipando y Félix. Adopcionismo», in *Historia de los Heterodoxos españoles*, 2, Madrid 1963, 7-58. La controversia nella chiesa mozarabica di Cordoba continua sino ad arrivare alla dottrina antitrinitaria di Alvaro di Cordoba; cf. E. SÁNCHEZ REYES (ed.), «La herejía entre los muzárabes cordobeses y el antropomorfismo», in *Historia de los Heterodoxos españoles*, 2, 59-73.

<sup>15</sup> Per le regioni orientali va comunque tenuta presente la particolarità della chiesa armena che tollerò il culto delle immagini appellandosi alla creazione fatta ad immagine di Dio (Gn 1,26-27) e all'incarnazione, sostenendo allo stesso tempo la venerazione degli oggetti sacri contro i pauliciani invocando l'unzione con l'olio che infonde negli oggetti la virtù dello Spirito. Questi ultimi sono elementi che comunque si possono ritrovare nella logica simbolico-sacramentale dell'«horos» di Hieria anche se con finalità opposte, dimostrando come alla base vi fosse un comune patrimonio teologico probabilmente riconducibile all'ambiente antiocheno. Infatti, Leone III che avalla l'iconoclasmo è anche l'imperatore che si avvale del sostegno dei pauliciani per la difesa dei confini minacciati dall'invasione araba, mentre la chiesa armena che conserva la venerazione delle immagini è apertamente ostile ai pauliciani che oltre ad essere iconoclasti rifiutano qualsiasi altra forma rituale. La storia della Chiesa-nazione armena è caratterizzata dal rifiuto del concilio di Calcedonia e un graduale riavvicinamento all'impero bizantino fino alla separazione definitiva da esso con l'avvento degli arabi e dei califfati. La posizione intermedia tenuta dalla chiesa armena durante la lotta iconoclasta, legata a Leone III ascrivito alla dinastia Isaurica anche se di educazione armena e convinto sostenitore dei pauliciani per la difesa dei confini, è da comprendere all'interno della lotta contro i pauliciani che tendenzialmente erano portati a rifiutare non solo le immagini ma anche ogni forma rituale; cf. J.-P. MAHÉ, «La chiesa armena dal 611 al 1066», in *Storia del cristianesimo*, 4, 498-500; E. RIPARELLI, *Il volto del Cristo dualista. Da marcion ai catari*, Bern 2007, 187-196. I pauliciani conservano nella loro teologia una caratteristica che accompagna il pensiero della dottrina iconoclasta sin dal principio, e cioè un uso molto libero dell'allegoria che quando trasferita sul piano sacramentale come nel caso dell'«horos» di Hieria, conduce ad una interpretazione simbolica dell'eucarestia; cf. RIPARELLI, *Il volto del Cristo dualista*, 187-196.

<sup>16</sup> MANSI, 13, 208ss. L'«horos» è tradotto da S. GERO, *Byzantine iconoclasm during the reign of Costantine V. With particular attention to the oriental sources*, (CSCO SUBS 52), Louvain 1977, 68-94; U. ALBINI, E. MALTESE, *Bisanzio nella sua letteratura*, Milano 1984, 272-275.

<sup>17</sup> S. GERO, *Byzantine iconoclasm*, 45-52. 101-102; S. GERO, «The eucharistic doctrine of the byzantine iconoclasts and its sources», *Byzantinische Zeitschrift* 68 (1975) 68-1.

<sup>18</sup> MANSI, 13,

<sup>19</sup> MANSI, 13, 264A. Durante le due fasi dell'iconoclasmo (730-787.815-843) furono prodotti un numero considerevole di testi letterari a sfondo apologetico (vite di santi monaci, cronografie e apologie) che riportavano sempre come nodo cruciale di questa eresia la mancata confessione dell'«economia incarnata», e cioè dell'«economia di Cristo e della volontà della Sua carne». La fazione iconoclasta, infatti, ritenne idolo qualsiasi immagine che avesse aspirato ad essere «forma [storica] della carne immacolata di Cristo», appoggiandosi alle interrogazioni di Costantino V nelle quali veniva

est, scilicet Christi Dei nostri» («ἅτη οὖν ἀπο δέδεικται ἀψευδῆς εἰκὼν ἐνσάρκου οἰκονομίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν»)<sup>20</sup>.

Nello ὄρος risulta centrale la differenza, non recepita nella traduzione latina degli atti di Hieria, tra ἀλήθεια, verità e realtà come attributo esclusivo di Cristo, e ἀψευδῆς, veritiera come attributo dell'eucaristia<sup>21</sup>. La nozione di ἀψεύδεια oltre indicare la veridicità, può connotare anche l'incorruttibilità, divenendo così anche un attributo mariologico<sup>22</sup>.

Il termine οἰκονομία (dispensatio) designa tre realtà tutte legate alla cristologia: la grazia operante nei sacramenti, come sinonimo di ἐνανθρώπησις e la Persona del Verbo incarnato<sup>23</sup>. Il primo aspetto, quello legato alla grazia operante nel sacramento eucaristico, è reso mediante i termini ζωοποιός<sup>24</sup> e ζωεφόρος<sup>25</sup>, il pane e il vino datore di vita. Come sinonimo di ἐνανθρώπησις, la dispensatio viene sviluppata nella seconda parte della confessione di fede, immediatamente dopo aver riportato le parole dell'istituzione eucaristica. Il richiamo al mistero dell'incarnazione immediatamente dopo il racconto dell'istituzione rimanda all'opera dello Spirito sulla materia delle specie eucaristiche come perfetta unione delle due nature di Cristo.

Nel testo si afferma che «la materia sola è della sostanza umana perfetta in tutto, non raffigurante la propria particolare immagine, affinché non venga separata l'aggiunta della persona dalla divinità; così come l'immagine della materia propria, cioè, la sostanza del pane scelto per essere offerto, non mediante una forma raffigurante l'uomo, né l'idolatria é introdotta»<sup>26</sup>. Tutto sembra essere fondato su di un parallelismo che parte dal mistero dell'incarnazione e la figliolanza divina di Cristo.

Al conciliabolo di Hieria, per affermare come l'eucarestia fosse l'unica vera immagine di Cristo alla quale era lecito rendere culto, venne dato l'avvallo all'analogia tra Cristo e le specie eucaristiche affermando una simmetria tra il processo di divinizzazione del Figlio (adoptio, το θέσει)<sup>27</sup>, corpo di

---

affermata l'incircoscivibilità della persona di Cristo. Il termine «oikonomia» veniva utilizzato in ambito teologico quasi esclusivamente con il significato di «storia dell'incarnazione» a partire dai dibattiti cristologici del secolo V. Al conciliabolo iconoclasta di Hieria, convocato da Costantino V, venne indicata come vera immagine del Cristo l'eucaristia come risposta alla fazione opposta che pretendeva definire l'icona «memoriale» della persona di Cristo; cf. J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Casale Monferrato 1984, 109-110; GROCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 403-406.423-570; G. DAGRON, «L'iconoclasmo e la nascita dell'ortodossia (726-847)», in *Storia del cristianesimo*, 4, 150-179.

<sup>20</sup> MANSI, 13, 264C.

<sup>21</sup> La distinzione terminologica adottata nel conciliabolo di Hieria è molto vicino alla distinzione operata da Falque per quanto riguarda la distinzione del corpo del Risorto (vere) e il corpo del Cristo storico (verus) utilizzata dal filosofo francese per comprendere la natura degli elementi eucaristizzati; cf. FALQUE, *Les Noces de l'Agneau*, 329.

<sup>22</sup> Il termine ricorre in Tit. 1,2 («il Dio che non mentisce») e in Sap. 7,17 («la conoscenza infallibile della cosa»); cf. H. CONZELMANN, «ψευδος», in *GLNT*, 15, 1146; «ἀψυδής», in *Greek – English Lexikon of the Septuagint*, edd. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, Stuttgart 2003, 100; «ἀψεύδεια», in *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G. W. H. Lampe, Oxford, 298-9.

<sup>23</sup> cf. «οικονομία», in *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G. W. H. LAMPE B 4.6b.d, 941-2.

<sup>24</sup> MANSI, 13, 261E.

<sup>25</sup> MANSI, 13, 264C.

<sup>26</sup> MANSI, 13, 264A-B.

<sup>27</sup> cf. «θέσις», 4, in *A Greek Patristic Lexicon*, ed. G. W. H. LAMPE, 646. Il termine è inteso da Gero come momento di unione ipostatica della natura umana a quella divina nell'incarnazione: «The horos insists, following Constantine, that the eucharistic bread and wine function as an image of the body of Christ; there is no question of the whole person of Christ being represented. Moreover, the eucharistic image is not a «natural», but an artificial, «thetis» image of the body of Christ. However the sanctification of the eucharistic elements, which constitute the body of Christ, by the Holy Spirit, is a process parallel to the deification of the natural body of Christ by the hypostatic union effected in the Incarnation. But nevertheless it is not stated that we have an image of living Christe. The non-anthropomorphic depiction of the physical body becomes a valid image by the unique indwelling of the Holy Spirit accomplished through the epiclesis»; cf. GERO, *Byzantine iconoclasm*, 101. Gero esclude una qualsiasi forma di ricorso alla terminologia adozionista anche se il testo dell'«horos» di Hieria oltre a «τὸ θέσει» ricorre anche all'immagine dell'unzione dello Spirito santo per la divinizzazione della carne, «ἐχρίθη». Tutti questi termini si ritrovano nell'opera apologetica di Teodoro Studita.

Gesù - unzione dello Spirito – Cristo, e la trasformazione dei doni in corpo e sangue di Cristo, il pane e vino-epiclesi-corpo e sangue di Cristo<sup>28</sup>.

Il realismo eucaristico bizantino come conseguenza della seconda crisi iconoclasta

La prima crisi iconoclasta si chiuse con il concilio di Nicea II convocato da Irene e Costantino VI per richiesta di Paolo IV, allora patriarca dimissionario di Costantinopoli (778-784). Nell'intenzione di Paolo IV il concilio avrebbe dovuto ricostituire l'unità della chiesa riportando a maggior moderazione gli iconoclasti e condannando le decisioni di Hieria<sup>29</sup>. Di fatto gli atti di questo concilio non vennero presi in considerazione da nessuno degli apologisti che durante il secondo periodo iconoclasta si schierarono a difesa delle immagini. La teologia che sviluppò il realismo eucaristico nella chiesa bizantina parte da una forte critica alle fonti del conciliabolo: Eusebio di Cesarea, Epifanio, Ps.-Dionigi Areopagita, Massimo il Confessore e gli scritti di Costantino V. Gli autori su cui si appoggiava il partito iconoclasta erano i rappresentanti della teologia simbolica apertamente ispirata all'origenismo eucaristico: partendo dal rapporto sacramentale tipo-antitipo nella teologia di Eusebio di Cesarea, passando attraverso il simbolismo dello Ps.-Dionigi fino alle posizioni più moderate di Massimo il Confessore<sup>30</sup>.

La questione non del tutto chiara è per quale motivo i due grandi teologi schierati in difesa delle icone, Niceforo di Costantinopoli e Teodoro Studita, si siano rifatti al primo conciliabolo iconoclasta invece di intervenire direttamente sui classici temi portati a sostegno dell'abolizione del culto delle immagini<sup>31</sup>. Questi, infatti, si soffermarono sulla necessità di attribuire all'eucarestia il carattere di *veritas* sottraendola ad ogni possibile confusione con tutto quanto poteva rimandare all'ambito della figura<sup>32</sup>. Volendo così fondare la legittimità del culto alle icone togliendo ogni ambiguità nel rapporto tra corpo sacramentale di Cristo e la sua raffigurazione.

Costantino V sviluppa la propria dottrina eucaristica partendo da quanto Eusebio di Cesarea aveva affermato nella Dimostrazione evangelica<sup>33</sup>. Rispondendo alla richiesta dell'imperatrice Costanza di

---

<sup>28</sup> L'ambiguità dell'«horos» di Hieria risiede nell'aver associato il battesimo nel Pleroma di Cristo, tipico della dottrina gnostica e poi adozionista, alla trasformazione del pane e del vino in corpo e sangue di Cristo dopo l'epiclesi. Lo stesso parallelismo tra pane-vino-Gesù e corpo-sangue-Cristo lascia intendere lo sfondo adozionista della dichiarazione di fede di Hieria. Il ricorso all'immagine dell'unzione dello Spirito come in Is 61,1 (Lc 4,18) rimanda il lettore alla confutazione delle posizioni degli gnostici in Ireneo. Anche se, come nel caso della liturgia mozarabica, l'analogia tra il corpo-sangue di Cristo e il pane-vino dell'eucarestia del decreto di Hieria sulle immagini sembra avere come sfondo la cristologia antiochena, che negli sciti di uno dei suoi più grandi esponenti Teodoro di Mopsuestia parla di una «giusta adozione»; cf. A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, Casale Monferrato 1995, 163-197; Per la cristologia antiochena cf. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 465-474.

<sup>29</sup> cf. E. LAMBERZ, J. B. UPHUS, «Concilium Niceanum II», in COGD, ed. G. Alberigo, Turnhout, Brepols, 2006, 297-300.

<sup>30</sup> cf. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 243-55; M.-O. BOULNOIS, «L'eucharistie: figure ou réalité? Une controverse théologique, d'Origène à la querelle iconoclaste», in *Pratiques de l'eucharistie dans les Église d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, 1, 273-89.

<sup>31</sup> Da sempre gli storici sono propensi nell'affermare una generale debolezza delle argomentazioni portate in favore dell'iconoclasmo basate sui divieti antico e nuovo testamentari di fabbricarsi un'immagine di Dio. Anche se ad agire sulle convinzioni della parte iconoclasta, spesso identificata con la classe dirigente dello stato, sono anche le nuove condizioni geopolitiche che vedono sempre più acquistare peso la cultura arabo-islamica tradizionalmente aniconica. L'assimilazione del culto delle immagini al sacramento eucaristico risulta centrale a Hieria perché in tale maniera si sarebbe stati in presenza di un'immagine di Cristo non fatta da mani d'uomo.

<sup>32</sup> cf. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 246.

<sup>33</sup> cf. GERO, «The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and its Sources», 4-22.

avere la vera immagine di Cristo, Eusebio replica che ciò non è possibile<sup>34</sup>, attribuendo all'eucaristia il valore di 'vera imago':<sup>35</sup>

Πάλιν γὰρ αὐτὸς τὰ σύμβολα τῆς ἐνθέου οἰκονομίας τοῖς αὐτοῦ παρεδίδου μαθηταῖς, τὴν εἰκόνα τοῦ ἰδίου σώματος ποιεῖσθαι παρακελευόμενος.

Il vescovo di Cesarea identifica «i simboli della divina economia» con la «consegna ai discepoli dell'unica immagine del suo corpo che sia stata realizzata» che è l'eucaristia. Contro questa impostazione il partito degli iconoduli gradualmente incominciò a respingere i termini antitipo, figura e simbolo, giungendo come nel caso di Niceforo di Costantinopoli ad un realismo eucaristico<sup>36</sup>.

1.2 «Se la carne non è reale, qual è la materia del sacramento?»: il realismo cristologico di Niceforo di Costantinopoli e la dottrina eucaristica degli iconoduli

Christoph Schönborn nel saggio dedicato alla teologia dell'icona insiste sull'idea che la cristologia di Niceforo di Costantinopoli (ca 750-828) fosse nestorianizzante anche se sempre nei limiti dell'ortodossia. Ma in che termini è possibile affermare ciò, se l'opera di Niceforo di Costantinopoli va legata nei contenuti al processo di ricezione del concilio di Calcedonia (451-518)<sup>37</sup>? Lo sviluppo del realismo eucaristico bizantino va legato ad una precisa cristologia sviluppata da Niceforo a partire dalle fonti del dibattito che avevano preparato il concilio di Calcedonia, e dagli scritti apologetici che ne favorirono la ricezione?

La confutazione II dell'Antirrheticus<sup>38</sup>, nella quale Niceforo affronta l'unione delle due nature in Cristo («τοῦ δόγματος τῆς ἀσυγχύτου ἐνώσεως τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ»)<sup>39</sup> è anche la parte dell'opera dove si sofferma maggiormente sulla questione eucaristica. In questo caso il patriarca di Costantinopoli ricorre alla cristologia di Leonzio di Bisanzio<sup>40</sup>, autore di una delle più note antologie di aporie cristologiche del VI secolo. Il problema affrontato è quello dell'unità delle due nature in Cristo assumendo come modello di riferimento la 'modalità dell'unione' di Leonzio<sup>41</sup> con il preciso intento di imbastire una difesa dell'umanità di Cristo messa in forse da chi vede nell'Ascensione il momento della divinizzazione della natura umana del Cristo. Tutto ciò culmina in una confutazione della teologia eucaristica degli iconoclasti che vedevano nel sacramento unicamente il corpo simbolico e tipico di Cristo, e non quello storico assunto incarnandosi<sup>42</sup>.

---

<sup>34</sup> Il testo della lettera è trasmesso nel Contra Eusebium di Niceforo di Costantinopoli; cf. NICEFORO DI COSTANTINOPOLI, *Contra Eusebium*: ed. J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense, 1, Paris 1852, 383-6.

<sup>35</sup> EUSEBIO DI CESAREA, *Demonstrationis Evangelicae*: ed. J. P. Migne, PL 22, 596; SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo*, 57-61; MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 141-2.

<sup>36</sup> cf. BOULNOIS, «L'eucharistie: figure ou réalité?», 274-5.

<sup>37</sup> Niceforo di Costantinopoli viene ricordato per il suo Breviarium o Cronographia come storia della difficile ricezione del concilio di Calcedonia, accanto questa vanno ricordati i florilegi cristologici da Calcedonia sino alla controversia delle immagini; GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 2/1, 62.91.144-5.

<sup>38</sup> cf. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 2/1, 104.

<sup>39</sup> NICEFORO DI COSTANTINOPOLI, *Antirrheticus*, II: ed. J. P. Migne, PL 100, 323.

<sup>40</sup> cf. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 2/2, 245-301.

<sup>41</sup> «Il linguaggio concettuale che Leonzio impiega per il problema dell'unione è strettamente connesso col confronto anima-corpo o con l'unità del corpo e dell'anima considerata come analogia per la henosis cristologica. Sorprendentemente siamo rimandati alla filosofia neoplatonica, così com'essa è rappresentata nei *Symmikta Zetemata* di Porfirio e quindi di Nemisio, vescovo di Emesa. L'intero complesso della tradizione ci rivela in maniera peculiare la cristologia di Leonzio. Ritroviamo il cammino percorso dalla filosofia greca nell'interpretazione dell'uomo a un livello superiore nella cristologia di Nemisio e, attraverso lui, anche in Leonzio di Bisanzio. Questo vale per la comprensione delle realtà in questione, ossia il corpo e l'anima nell'uomo e la divinità e l'umanità in Cristo. Dopo la definizione di queste realtà ('πράγματα') e la loro reciproca differenziazione, era tanto più urgente la questione della henosis, dell'unione, di queste sostanze variamente concepite »; GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 2/2, 267-8.

<sup>42</sup> NICEFORO DI COSTANTINOPOLI, *Antirrheticus*, II: ed. J. P. Migne, PL 100, 336B-337A.

Ma se la questione è vermane in questi termini dove può essere ravvisata la tendenza nestorianizzante nella cristologia di Niceforo, che poi avrebbe portato alla formulazione del realismo eucaristico, si tratta forse di una interpretazione restrittiva della henosis cristologica di Leonzio di Bisanzio<sup>43</sup>?

Una risposta plausibile potrebbe anche risiedere nel recupero da parte di Niceforo degli elementi cristologici sviluppati da Leonzio di Bisanzio durante la lotta contro l'aphtharsia Christi, i cui sostenitori erano preoccupati che approvando la permanenza delle qualità umane nel corpo assunto dal Cristo venisse meno l'efficacia di quello che Cirillo, nel commento al passo di Mc 5,35-37, la figlioletta di Giairo resuscitata dal Cristo, chiama il contatto con la 'santa carne':<sup>44</sup>

Anche nel risuscitare i morti, sappiamo che il Redentore non è più operante tramite la parola soltanto, o mediante semplici comandi divini. Egli vi associa anche la santa carne come collaboratrice, per dimostrare che essa può dare vita [nell'eucaristia] e nel contempo essere una sola cosa con lui. Infatti questo corpo era veramente il suo e non un corpo altrui.

Infatti, «nella spiegazione dell'attività di Gesù Cristo come si esplica nei miracoli», alla quale non fa eccezione l'eucaristia, si osservano «due linee che vanno dal IV al VI secolo: quella cirilliano-areopagita, condivisa incondizionatamente da Severo di Antiochia; quella di Gregorio di Nissa, chiaramente ripresa da Leonzio di Bisanzio»<sup>45</sup>. Ora il primo utilizza l'espressione 'nuova azione teandrica', partendo dallo Ps.-Dionigi che a sua volta riprende il commento di Cirillo a Gv 6, con «il preciso obiettivo di spiegare l'effetto del corpo eucaristico di Cristo». La suggestione della linea cirilliano-areopagita sembra avere anche una risonanza in Occidente nell'apologia antiadozionista di Beato di Liebana, che chiama il Vangelo corpo di Gesù allo stesso modo del corpo eucaristico<sup>46</sup>.

È possibile che Niceforo abbia reagito alla dichiarazione del conciliabolo di Hieria sull'eucaristia 'vera imago Christi', sostenendo nei limiti dell'ortodossia le posizioni degli aftartici, per difendere il valore soteriologico dell'umanità di Cristo? Il teologo ortodosso Meyendorff mettendo in evidenza come il conciliabolo di Hieria aveva rivelato l'ambiguità dello Ps.-Dionigi e Massimo il Confessore circa il sacramento eucaristico, nota come:<sup>47</sup>

Secondo Niceforo essa [l'eucaristia] è 'la carne di Dio', 'un'unica e medesima cosa' con il corpo e sangue di Cristo che venne a salvare la realtà stessa della carne umana divenendo e rimanendo carne anche dopo la sua glorificazione; così nell'eucaristia "se la carne non è reale, qual è la materia del sacramento così che possiamo vederla consacrata dallo Spirito? Come risultato della controversia iconoclasta il realismo eucaristico bizantino, abbandonando chiaramente la terminologia dionisiana, fu condotto sulla linea cristologica e soteriologica; nell'eucaristia l'uomo partecipa dell'umanità glorificata di Cristo che non è l'essenza di Dio, ma un'umanità ancora consostanziale all'uomo e disponibile per lui come cibo e bevanda".

È vero che nelle parole di Niceforo si nasconde il pericolo di evitare qualsiasi discorso che alluda alla relazione tra le due nature, anche se rimane l'ambiguità di come interpretare l'espressione 'umanità glorificata'<sup>48</sup>, che segna comunque la distanza dalla divinizzazione degli aftartici. Come fa notare

---

<sup>43</sup> Come ha interpretato Niceforo l'analogia anima-corpo che Leonzio utilizza per spiegare l'unità della natura divina e umana in Cristo?; cf. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 2/2, 268-81.

<sup>44</sup> GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 2/2, 296.

<sup>45</sup> GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 2/2, 296.

<sup>46</sup> cf. BEATUS LIEBANIENSIS, ETERIUS DI OXOMENSIS, *Adversus Elipandum libri duo*, I: ed. B. Löfstedt, CCh.CM 59, Turnhout 1984, 97, ll. 73-4.

<sup>47</sup> MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 246.

<sup>48</sup> NICEFORO DI COSTANTINOPOLI, *Contra Eusebium*: ed. J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, 1, Paris 1852, 446.

Schönborn, Niceforo non risponde mai direttamente alla vera questione sollevata dagli iconoclasti a Hieria:<sup>49</sup>

Si può raffigurare una persona (e le icone possono raffigurare sempre soltanto persone e non nature astratte!) che non è solo una persona umana ma è lo stesso eterno Figlio incarnato? La risposta di Niceforo all'aporia cristologica sollevata dagli oppositori delle immagini resta a metà strada, dal momento che all'ultimo elude questa domanda. Certamente la 'tendenza nestorianizzante' del grande patriarca si mantiene entro i limiti dell'ortodossia. Egli ha accentuato un po' troppo unilateralmente la differenza delle due nature in Cristo, mosso dalla preoccupazione di difendere il valore permanente e non superato dell'umanità del Cristo.

L'ambiguità della teologia eucaristica di Niceforo, molto meno equilibrata di quella sviluppata da Teodoro Studita, sembra dover essere attribuita ad una volontà mai espressa di recuperare la soteriologia della carne di Cristo della linea cirilliano-areopagita innestandola in quello che Schönborn chiama "il realismo cristologico di Niceforo", evitando così qualsiasi ricorso al linguaggio simbolico o tipico sul corpo di Cristo.

Tale passaggio risulta chiaro se prendiamo in considerazione le fonti di Niceforo nella raccolta dei *Sanctorum Patrum Octoginta* degli *Antirrhethica*, per le parti che riguardano gli sviluppi della teologia sull'incarnazione di Cristo, sulla duplice natura e sulla resurrezione, tra queste come *auctoritates* compaiono i Padri appartenenti alla linea cirilliano-areopagita.

Nel paragrafo riguardante l'incarnazione di Cristo risultano citati Cirillo di Alessandria, Gregorio Nazanziano, Massimo il Confessore; nel secondo sulle due nature di Cristo troviamo lo Ps.-Dionigi Areopagita e Ambrogio di Milano<sup>50</sup>.

Accanto a Cirillo, allo Ps.-Dionigi e Massimo il Confessore che costituiscono il nerbo centrale della linea cirilliano-areopagita, contro il cui linguaggio simbolico Niceforo si sarebbe voluto opporre, spiccano anche due padri latini, Ambrogio di Milano<sup>51</sup> e Gregorio Magno<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> SCHÖNBORN, L'icona di Cristo, 194.

<sup>50</sup> cf. NICEFORO DI COSTANTINOPOLI, *Antirrhethica*, 336-360.

<sup>51</sup> Nel Lb. II cap. XIII dei Libri Carolini viene sollevata una questione di ordine cristologico sull'interpretazione errata di un passo di Ambrogio contenuto negli atti di Nicea II: «Beati igitur Ambrosii, Mediolanensis ecclesiae sacerdotis, sententiam, ut illorum errori faveret, ordine, sensu verbisque turbasse perhibentur. Ordine scilicet, qui non in libro tertio, capitulo nono, ut illi somniant, sed in libro nono exarata reperitur. Sensu, quia, cum ille dixerit: Numquid, cum et divinitatem eius adoramus et carnem, Christum dividimus? Ille dixerunt: Numquidne, cum et deitatem et carnem eius adoramus, dividimus Christum? Quae quidem particula subiectivae coniunctionis 'ne' tantam huic sententiae permutati ingerit iacturam, ut eam prorsus confiteri compellat, quod illa negare contendit. Verbis, quod in sequenti commate, ubi ille posuit 'veneramur', illi 'adoremus' posuisse deteguntur. (...) Ille enim, ut in duarum naturarum proprietatibus unam Domini veri Dei verique hominis personam adseveraret, ait: Numquid, cum et divinitatem eius adoramus et carnem, Christum dividimus? Numquid, cum in eo imaginem Dei crucem veneramur, dividimus eum? Isti vero ex hac sententia imaginum adorationem adstruere nitentes dixerunt: Numquidne, quando et deitatem et carnem eius adoramus, dividimus Christum? Aut, quando in ispo et Dei imaginem et crucem adoramus, dividimus eum? Per imaginem scilicet Dei, quae Christus est, et per crucem eius, quae in hoc loco propter moralitatem carnis eius posita est, imaginum introducere cupientes obstinata mente adorationem»; *Opus Caroli regis contra synodum* (Libri carolini): ed. A. Freeman, MGH *Concilia Supp.* 2/1, Hannover 1998, 262-3.

<sup>52</sup> A partire del capitolo 61 del *Contra Eusebium*, nei *Testimonia sanctorum Patrum de inconfusa et indivisa Persona*, Niceforo cita Crisostomo e Cirillo; nel capitolo 66, il *Contra Eusebium immutationem et alterationem in Christo asserentem*, cita Atanasio, Gregorio Magno, Crisostomo, Cirillo, Gregorio di Nissa, Metodios, mentre dedica l'intero capitolo 72 alla cristologia di Ambrogio di Milano, *Quid Ambrosius Mediolanensis de confusione dicat*; nel capitolo 68, il *De perfectis naturis*, cita ancora lo Pseudo-Dionigi Areopagita, Atanasio, Gregorio Nazanziano, Efrem, Cirillo; cf. NICEFORO DI COSTANTINOPOLI, *Antirrhethica*, 477-90.

La presenza di testi della tradizione latina a Costantinopoli è dovuta al fatto che la pratica della traduzione non riguardò unicamente l'Occidente ma interessò anche la parte Orientale di lingua greca che sin dal secolo III entrò in contatto con il pensiero teologico latino<sup>53</sup>.

In questo contesto l'opera di Ambrogio<sup>54</sup> sembra trovare consenso tra correnti teologiche opposte<sup>55</sup>, come quella di Leonzio di Bisanzio, che in gioventù aveva seguito la scuola antiochena<sup>56</sup>, e Severo di Antiochia, per il richiamo alla *συνάφεια*<sup>57</sup> che si ritrova nella cristologia ambrosiana, interpretabile anche nel senso di 'τρόπος ἐνώσεως' oppure come cammino all'unione inconfusa, la 'ἄσυγχυτος ἐνωσις'<sup>58</sup>. L'opera di Ambrogio<sup>59</sup> sembra aver influenzato in qualche misura il realismo cristologico

---

<sup>53</sup> Di fatto fu l'Africa di lingua latina che venne tradotta in un primo momento in greco: di Tertulliano, già conosciuto come autore perfettamente bilingue, si ha notizia della versione greca del *De baptismo*, del *De spectaculis* e del *De virginibus velandis*, come sembra che l'intero «corpus» delle lettere di Cipriano siano circolate in greco secondo anche la testimonianza di Agostino: 'Ad alia loca per alienas linguas, ad alia vero per suas litteras venit, et innotuit regionibus multis, partim per famam fortissimae passionis, partim per dulcedinem suavissimae lectionis'; AGOSTINO, *Natali Cypriani martyris*, PL 38, coll. 1413-1414; cf. E. DEKKERS, «Du grec au latin et du latin au grec. Les problèmes de la traduction dans l'antiquité gréco-latine», *Latomus* 56 (1995) 245-261.

<sup>54</sup> Delle opere di Ambrogio di Milano in lingua greca si ha notizia negli scritti di Giovanni Damasceno (ca. 650-ca.750) [tra gli autori arabo-cristiani che scrissero in difesa delle immagini], Leonzio di Bisanzio (+543) [difensore del dogma cristologico di Calcedonia], Severo di Antiochia (465-538) [l'avversario di Calcedonia], Anastasio il Sinaita (+ inizi VIII) [aperto avversario del monofisismo] e Fozio (820-891) [impegnato nella controversa questione del «Filioque»].

<sup>55</sup> La cristologia di Ambrogio ricorre tanto nei florilegi procalcedonensi tra il 500 e il 600, quanto in quelli anticalcedonensi, tramandato anche nelle raccolte di lingua araba; cf. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 2/1, 97.110-1.118.

<sup>56</sup> Da giovane – è lui stesso a parlarne (Leonzio) – era seguace di un gruppo di calcedonesi che avevano scelto come modelli e maestri Diodoro di Tarso e Teodoro di Mopsuestia»; GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, II/1, 134.

<sup>57</sup> La stessa scuola di Antiochia dal confronto con le posizioni dei suoi maggiori esponenti, raggiunse al suo interno un equilibrio nuovo nel descrivere l'unione delle due nature in Cristo, apprezzabile nel ricorso al termine 'henosis' in luogo di 'synapheia': "senza cessare di affermare la non- confusione delle nature, Teodoreto ha senza dubbio compreso meglio, nel corso del dibattito con Cirillo, la necessità di proclamare l'unità della persona. L'abbandono delle espressioni concrete, la cura messa nel fare del Cristo l'unico soggetto agente, la scelta del termine henosis per esprimere l'unione, preferendolo a synapheia (congiunzione), che aveva il favore di Nestorio, tutto ciò traduce una evoluzione più della sua terminologia, che della sua cristologia"; J.-N. GUINOT, «Antiochia (scuola di)», in *Dizionario Critico di Teologia*, 114.

<sup>58</sup> «I testimoni più importanti di questa tradizione si trovano nell'Occidente latino. Tertulliano e Novaziano indicano infatti l'«unità inconfusa» con i verbi coniungere, cohaerere, e questo nella teologia trinitaria e nella cristologia. Anche in Ambrogio si manifesta «una traccia dell'equivalenza *συνάπτω- ἐνώω*»; GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 2/2, 83.

<sup>59</sup> Il riferimento diretto all'autorità di Ambrogio comincerà a venir meno solo dopo il concilio di Costantinopoli III del 680, anche se allusioni alle sue opere possono essere ritrovate nei secoli VIII e IX. Daniele Bianconi afferma che 'durante i lavori del concilio di Costantinopoli del 680, tutti i testi di Ambrogio utilizzati furono confrontati con gli originali latini che si trovavano nella biblioteca del Patriarcato di Costantinopoli, perché si comprovasse l'attendibilità della traduzione: «Quod testimonium similiter collatum est cum libro chartaceo vetustissimo, qui est de bibliotheca venerabilis patriarchii hujus a Deo conservandae regiae urbis». E tuttavia doveva trattarsi di un caso limite, così come singolare risulta, a quanto si evince dalla stessa notizia, l'esistenza ancora nella Costantinopoli della fine dell'VII secolo di un «liber vetustissimo» di Ambrogio»; D. BIANCONI, «La traduzione in greco di testi latini», in *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, 3/1, 535. La meraviglia che vi potesse essere ancora un manoscritto latino conservato nella biblioteca patriarcale di Costantinopoli deriva dal fatto che a partire dal secolo VI in Oriente il greco oltre ad essere la lingua letteraria diventa anche la lingua amministrativa ponendo fine nelle classi medio-alte al fenomeno dell'«utraque lingua». Ma il ruolo di Milano nel confronto Occidente- Oriente è quella della seconda città dell'Impero dopo Roma, ruolo che nella storia ecclesiastica della diocesi ambrosiana si è tradotto in una difesa della propria tradizione bilingue greco-latina, mediante cui sono stati trasmessi i concili e celebrata la liturgia. Il testimone centrale è il cosiddetto Landolfo (sec XI) che nel periodo del grande scontro con Pier Damiani sul celibato dei presbiteri e del conflitto eucaristico con l'Oriente di Umberto di Silvacandida, riporta nel *De situ* i testimoni della tradizione greco-latina che contraddistinguono la diocesi ambrosiana, comunque redatto durante il conflitto tra la sede romana e quella costantinopolitana: «Tra i lineamenti che venivano definendo tale specificità, l'apologeta ambrosiano ritenne di dover espressamente rimarcare le consonanze con la Chiesa greca. Un connotato caratteristico del *De situ* era stato il suo riflettere una visione ancora profondamente unitaria dell'ecumene romano- cristiana. (...) Ulteriormente sviluppando tale attenzione verso il mondo cristiano orientale, il cosiddetto Landolfo ama rimarcare la cultura bilingue greco-latina di più ragguardevoli ecclesiastici ambrosiani: l'arcidiacono Guiberto è definito "utriusque linguae magister", il prete decumano Andrea è dichiarato "in divinis et hamanis Graecis et Latinis sermonibus virilis seu decorus", del diacono Ambrogio Biffi si afferma che nella chiesa episcopale di Santa Maria Maggiore predicasse "Graeca Latine esponendo". L'autore è peraltro perfettamente

di Niceforo preoccupato, al pari dei teologi carolingi impegnati nella controversia eucaristica, di affermare il valore soteriologico dell'umanità di Cristo. Una cristologia che presenta anche aspetti che avrebbero potuto creare nelle interpretazioni successive alcuni problemi, come la tendenza di Ambrogio a sviluppare lo schema 'Logos-anthropos' della scuola antiochena, atteggiamento che forse è stato anche all'origine del suo 'ingenuo realismo eucaristico'<sup>60</sup>.

Ambrogio, come rileva Maurizio Gronchi, durante la controversia apollinarista in Occidente riprese il tema dell'anima e del corpo allo stesso modo di Leonzio di Bisanzio, mostrando un grande interesse per l'umanità del Cristo:<sup>61</sup>

Nell'ambito del riverbero occidentale della controversia apollinarista, riveste un ruolo significativo Ambrogio di Milano, con la ripresa del tema dell'anima di Cristo, in cui il Salvatore ha veramente sofferto insieme al corpo. Sulla base di una certa affinità con lo schema antiocheno del 'Logos-anthropos' – con il pregio di evitare l'assioma di 'uno ed un altro' –, Ambrogio attribuisce un grande valore all'umanità di Gesù, approfondendo, a tale riguardo quanto invece restava al margine della riflessione orientale.

Quanto afferma Gronchi è vero per gli anni immediatamente dopo la crisi apollinarista, ma non per sviluppi che interessano la riflessione cristologica tra VII e IX secolo, quando l'umanità di Cristo entra a far parte degli interessi della chiesa sia in Occidente che in Oriente. In Niceforo non è un caso che ai capitoli dedicati ai Padri segua quello sull'eterodossia di Apollinare<sup>62</sup>, e che entrambe le fonti maggiori del patriarca di Costantinopoli, Leonzio di Bisanzio e Ambrogio di Milano, in tempi diversi abbiano guardato con interesse alla scuola antiochena evitandone gli eccessi.

Non è dunque trascurabile il fatto che il realismo eucaristico bizantino, come il fisicismo eucaristico della chiesa carolingia, dipenda da una cristologia pericolosamente spostata sul confine del monoperonalismo, anche se sempre contenuta all'interno dell'ortodossia.

L'Occidente carolingio tra lotta iconoclasta ed eredità della chiesa mozaraba

Il tema iconoclasta entra nella riflessione teologica della chiesa carolingia in due momenti distinti: la risposta della chiesa latina a Nicea II e il sinodo di Parigi dell'825. I Libri Carolini (*Opus Caroli regis contra synodum*) del 791-794 redatti da Teodolfo d'Orlean (+ 821)<sup>63</sup>, furono 'presentati al sinodo di

---

consapevole del dissenso dottrinale e canonico allora sussistente tra Latini e Greci. Ed è in tale contesto ch'egli sceglie di definire la speciale consonanza ambrosiana con l'Oriente attraverso il ricorso all'indiscussa autorità di Ambrogio. (...) È ancora Ambrogio a lodare, confermare e stabilire anche per Milano l'uso del fermento, a fianco dell'azimo ('sacrificium eorum, scilicet fermentatum, cum nostro, scilicet azymorum'), per la celebrazione eucaristica a Pasqua e nelle grandi festività: un uso ribadito con enfasi dall'autore milanese proprio nel secolo delle polemiche di Umberto e Niceta, un uso che a Milano si sarebbe protratto a lungo, trovandosi ancora la relativa norma rituale nel Beroldo Nuovo del 1269»; C. ALZATI, «La scinetia ambrosiana», in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente*, (A.S. 51), Spoleto 2004, 1176-1182. Ambrogio e la sua tradizione orientale diventa l'autorità per giustificare gli usi della chiesa ambrosiana e la sua diretta corrispondenza con la chiesa greca, ancora più significativa è la testimonianza dell'uso del pane fermentato durante le celebrazioni di Pasqua e di altre solennità durante il dissidio tra Umberto di Silvacandida e la Chiesa greca, argomento che verrà trattato da Anselmo d'Aosta nel suo opuscolo *Epistola de sacrificio azimi et fermentati*, redatto durante la seconda controversia eucaristica che impegna il suo maestro Lanfranco di Pavia.

<sup>60</sup> cf. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 146-8.

<sup>61</sup> GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 477.

<sup>62</sup> cf. NICEFORO DI COSTANTINOPOLI, *Antirrhethica*, 477.

<sup>63</sup> La redazione dei Libri carolini è stata definitivamente attribuita dalla studiosa americana Ann Freeman; cf. *Opus Caroli regis contra synodum* (Libri carolini): ed. A. Freeman, *MGH Concilia Supp.* 2/1, Hannover 1998, 8; A. FREEMANN, «Theodulf of Orléans and 'Libri Carolini'», *Speculum* 32 (1957) 663-705; ID., «Further Studies in the 'Libri Carolini'», in *Speculum* 40 (1965) 203-89.

Francoforte del 794 come risposta franca alle decisioni sul culto delle immagini prese nel corso del concilio di Nicea del 787<sup>64</sup>.

I Libri Carolini negano in generale che il prodotto delle mani di un artista al contrario delle 'res sacratae', e cioè dell'eucaristia, della croce, delle reliquie dei santi, dei vasi sacri e dell'arca, possa vantare alcuna specificità che la leghino alla sfera divina, ma come evidenza lo storico Daniele Menozzi, la linea tenuta al sinodo di Francoforte a cui parteciparono anche i legati pontifici fu più sfumata, «l'assemblea si limitò a condannare la concezione, attribuita al Niceno II, che alle immagini si debba il medesimo culto riservato alla Trinità»<sup>65</sup>. L'aperta opposizione della chiesa carolingia all'assunto teologico «che alle immagini si debba il medesimo culto riservato alla Trinità», dipende direttamente da un contesto teologico fortemente condizionato dalla crisi adozionista.

Il sinodo di Parigi dell'825 fu convocato per esaminare di nuovo la questione iconoclasta al suo rifiorire dopo l'815, che rischiava di dividere l'impero ad Oriente, per presentare una proposta di compromesso a papa Eugenio II, e allo stesso tempo per porre un freno all'emergente simpatia per le posizioni iconoclaste di Claudio di Torino.

Tre teologi della chiesa mozaraba tra adozionismo e iconoclasmo: Teodolfo d'Orléans, Claudio di Torino e Giona d'Orléans

Alba Maria Orselli studiando l'iconoclasmo in Occidente, sostenuto da Claudio di Torino (+ ca 827) e Agobardo di Lione (796-840), e fortemente osteggiato da Giona d'Orléans (+ 843) e da Dungal (+ post 827), che si concluse con la celebrazione del sinodo di Parigi dell'825<sup>66</sup>, parla di controversia iconoclasta e crisi del simbolo in Occidente tra VIII e IX secolo, riferendosi anche alla questione del *Filioque*<sup>67</sup>, riconducendo così il problema del corpo assunto dal Verbo divino entro il più ampio alveo della teologia trinitaria.

Infatti, i tre vescovi coinvolti nella *querelle* delle immagini nella chiesa carolingia, Teodolfo di Orléans, Claudio di Torino e Agobardo di Lione, provengono tutti dalla Marca spagnola, la cui chiesa era coinvolta nella crisi adozionista, come secoli prima fu investita dalla polemica nata attorno all'inserzione del *Filioque* nella formula di fede niceana<sup>68</sup>.

Teodolfo, oltre ai Libri Carolini, su sollecitazione di Carlo Magno nell'809 compone il *De spiritu sancto* una raccolta di testimonianze patristiche a favore dell'introduzione del *Filioque* nel simbolo di Nicea. Agobardo fu autore di un *Adversus dogma Felicis*, il maggiore esponente dell'adozionismo dopo Elipando di Toledo, e con Floro di Lione fu il più grande oppositore di Amalario di Metz. Claudio di Torino, la cui opera esegetica rimane ancora inedita, nell'*Apologeticum atque rescriptum*

---

<sup>64</sup> S. CANTELLI BERARDUCCI, «Teodolfo d'Orléans», in *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, 1/5, ed. G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, Roma 1998, 418-20.

<sup>65</sup> D. MENOZZI, *La chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, Cinisello Balsamo (MI) 1995, 25-26.

<sup>66</sup> Nella chiesa carolingia una controversia iconoclasta si ebbe al principio del secolo IX (post 816, elezione di Claudio alla sede episcopale di Torino), che vide opporsi Claudio di Torino (+827), originario della Marca spagnola, a Dungal (+ post 827), autore dei *Responsa contra perversas Claudii Taurinensis sententias* e a Giona d'Orléans (+843), autore di un *De cultu imaginum*. Cf. DUNGAL, *Responsa contra perversas Claudii Taurinensis sententias*, PL 105, coll. 465-530; JONA AURELIANENSIS, *De cultu imaginum*: ed. J. P. Migne, PL 106, 305-88; sulla controversia iconoclasta in occidente cf. C. LEONARDI, «Gli irlandesi in Italia. Dungal e la controversia iconoclasta», in *Iren-Europa II*, 746-57; A. M. ORSELLI, «Controversia iconoclasta e crisi del simbolo in Occidente fra VIII e IX secolo», in A. M. ORSELLI, *Tempo, città e simbolo fra Tardo Antico e Alto Medioevo*, Ravenna 1984, 84-110.

<sup>67</sup> cf. A. M. ORSELLI, «Controversia iconoclasta e crisi del simbolo in Occidente tra VIII e IX secolo», 84-100.

<sup>68</sup> cf. DH 485.

*adversus Theutmirum abbatem*, scritto per confutare le accuse di iconoclastia mosse dall'abate Teutmiro, il principale committente dei suoi commentari, il vescovo di Torino afferma, in un passo conservato nei *Responsa* di Dungal, che 'Christus egit per carnem'<sup>69</sup>.

Questa appartenenza alla medesima area geografica interessata dalla crisi adozionista non sembra un caso, dato che una delle maggiori fonti liturgiche dei *Libri Carolini* sono il Salterio e il Sacramentario mozarabico, alcuni passi tratti dall'*Adversus Elipandum* di Beato di Liébana, gli atti del conciliabolo di Hieria del 754<sup>70</sup>, e il sinodo di Toledo del 633<sup>71</sup>.

I Libri Carolini nel lb. II riportano la Fides dello Ps.-Girolamo, la quale esordisce con la formula cristologica 'credimus et in Dominum nostrum Iesum Christum, per quem omnia creta sunt, verum Deum, unigenitum et verum Dei Filium, non factum aut adoptivum' che appartiene alla *Fides Pelagii*. La lunga nota esplicativa che accompagna l'edizione della *Fides Pelagii* ricorda come tale formula fosse stata attribuita anche agli avversari di Elipando di Toledo, dovendo ipotizzare per questo un'interpolazione del testo da parte dei teologi carolingi al sinodo di Francoforte, cosa non creduta possibile. La formula in realtà dovrebbe appartenere al nucleo più antico della Fides in funzione antiariana, riutilizzata in seguito in piena polemica antiadozionista<sup>72</sup>.

## Il sacramento dell'eucaristia nei Libri Carolini

Nel lb. II dei Libri Carolini viene affrontato il problema dell'equiparazione del 'corporis et sanguis Dominici sacramentum' alle immagini opera della sole mani dell'artista:<sup>73</sup>

Quod magnae sit temeritatis ingentisque absurditatis saepe memoratas imagines corpori et sanguini Dominico aequiperare velle, sicut in eadem vanitate, quae pro illis adorandis scripta est, legitur. Quum Dominus in evangelio dicat: Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate, miramur eorum vaesaniam, qui in adorandarum imaginum tantam exarsere socordiam, ut, cum eas nec spiritum

---

<sup>69</sup> CLAUDIUS TAURINENSIS, Epist. 12: ed. E. Demmler, MGH Eipst. 4, Berlino 1895, 611.

<sup>70</sup> cf. *Opus Caroli regis contra synodum*: ed. A. Freeman, MGH Conc. 2/1, Hannover 1998, 569-75.601.607.608.

<sup>71</sup> Il sinodo Toletano del 633 ha un simbolo trinitario-cristologico che dipende da altri due simboli, *il Fides Damasi*, del V secolo prodotto nella Francia meridionale, forse ad opera di Girolamo, e il *Quicumque* redatto tra il 430 e il 500 nella Francia meridionale, che assunse durante il Medioevo in Occidente e in Oriente un'importanza tale da essere equiparato a quello di Nicea, e conobbe una grande diffusione nella liturgia.

<sup>72</sup> «Eruditam dissertationem v.c. Joannes Launoius de confessione Pelagii edidit, planeque ostendit, confessionem hanc, nec ab Hieronymo missam ad Damasum, quod visum Remigio Lugdunensi; nec ab Augustino in sermone 191 dicatam, quod Gullielmus Parisiensis credidit; nec ulla idonea veterum recentiumque auctoritate abjudicari posse Pelagio, cui et ab Augustino et a Zosimo aperte tributa est. In his tribus assentior libens viro docto, non perinde in aliis duobus, quae suis singula capitibus probare nititur. Aterum est, ante Caroli Magni tempora nondum fuisse libellum hunc a credula antiquitate Hieronymo suppositum; alterum, addita ipsi postmodum nonnulla, quae pertinent ad haeresim, sivi Eutyichis de confusuinem naturam in Christo, sive Elipandi de filietate Christi adoptiva. Nam, ut incipiam de primo dicere auctor Carolini Operis confusionem afferre velut traditionem catholicae fidei, acceptam a Patribus, et verbis Hieronymis. (...) Adduci pariter non possum ut credam hanc vocem adoptivum, sive a Patribus Francofordiensibus, sive ab alio quocumque posterioris aevi additam fuisse. Nam praeterquam quod in omnibus codicibus habetur, etiam qui antiquiores apparent, nec credibile est in cunctos additamentum eiusmodi irrepisse, non prudenter sane hic ubi legitur a Patribus positum fuisset adversus haeresim Elipandi, sed alieno prorsus loco, quandoquidem in secundo numero de Christo agitur θεολογικῶς, et non οἰκονομικῶς. Adde quod adversus Arianos, quos locus maxime respicit, a Pelagio poni debuit haec sententia: Non factum aut adoptivum, sed genitum, unius cum Patre substantiae, etc., ut excluderetur haeresis, Filium Dei unigenitum negans ὁμοούσιον Patri; sed Filium dici perinde tantum ac qui adoptatur. Certe vulgo Patres adversus hanc Arianorum ὑποθεσίαν invecti sunt longe ante ortam haeresim Pelagianam, atque adeo ante Elipandi quaestiones»; *Fides Pelagii*: ed. J. P. Migne, PL 48, 491- 3.

<sup>73</sup> *Opus Carolini regis contra synodum*: ed. A. Freeman, MGH Conc. Supp. 2/1, 290, l. 17. 291, l. 12.

nec veritatem esse constet, non solum adorare, sed etiam corpori et sanguini Dominico aequiperare eas praesumant dicentes: 'Sicut corpus Dominicum et sanguis a fructibus terrae ad insigne mysterium transit, ita et imagines artificum industria compaginatae ad earum personarum, in quarum similitudinem compaginantur, transeant venerationem, cum scilicet corporis et sanguinis Domini sacramentum ad commemorationem suae passionis et nostrae salutis nobis concessum ab eodem Mediatore Dei et hominum per manum sacerdotis et invocationem divini nominis conficiatur, imagines vero nullius manus impositionis vel consecrationis mysterio indigentes non ab aliis nisi ab his, qui pictoriae artis experientia inbuti sunt et conficiendorum colorum peritiam habent, vel ab his, qui fabrilis vel caelaturae vel certe alicuius artis conperta inettitudine et cognita vi materiae vultus componunt, formari et compaginari noscantur, et nimirum ad horum consecrationem sacerdos infulatus circumstantis populi deprecationes suis precibus miscens cum interno rugito memoriam faciat Dominicae passionis et ab inferis resurrectionis necnon et caelos gloriosissimae ascensionis et haec perferri per manus angeli in sublime altare Dei et in conspectum maiestatis deposcant, pictor vero patrandi operis loca congrua appetens in harum formatione colorum tantum venustatem et operis supplementum quaerat. Nimum igitur nimiumque a veritatis, rationis et descriptionis tramite distat, qui corpori et sanguini Dominico imagines equi perare conatur. Nam Melchisedech rex Salem, sacerdos Dei summi, in typo Domini corporis et sanguinis non imaginem quandam, sed panem et vinum legitur optulisse.

L'uso di 'transire ad' nella comparativa «sicut corpus Dominicum et sanguis a fructibus terrae ad insigne mysterium transit, ita et imagines artificum industria compaginatae ad earum personarum, in quarum similitudinem compaginantur transeant venerationem», come testazione di un passaggio di significazione di un contenuto alla sua forma<sup>74</sup>, è lo stesso che si ritrova in Mario Vittorino e in seguito in Raimondo Lullo nella forma di 'transire ad res', legato alla dottrina dei *realia*<sup>75</sup>. L'interpretazione restrittiva del termine *typus* nel periodo conclusivo, «in typo Domini corporis et

---

<sup>74</sup> L'opera di Boezio contro Eutiche e Nestorio, ricorre all'espressione 'transire ad', per confutare la cristologia monofisita dei due teologi, e difendere la 'veritas' del corpo di Cristo: «Omnis enim natura incorporea substantiae nullo materiae nititur fundamento; nullum vero corpus est cui non sit materia subiecta. Quod cum ita sit cum ne ea quidem quae communem materiam naturaliter habent in se transeant, nisi illis adsit potestas in se et a se faciendi ac patendi, multo magis si se non permutabuntur quibus non modo communis materia non est, sed cum alia res materiae fundamento nititur ut corpus, alia omnino materiae subiecto non egeat ut incorporeum. Non igitur fieri potest, ut corpus in incorporalem speciem permutetur, nec vero fieri potest, ut incorporalia in sese commixtione aliqua permutetur. Quorum enim communis nulla materia est, nec in se verti ac permutari querunt. Nulla autem est incorporealis materia rebus; non poterunt igitur in se invicem permutari. Sed anima et deus incorporeae substantiae recte creduntur, non est igitur humana anima in divinitatem a qua adsumpta est permutata. Quod si neque corpus anima in divinitatem potuit verti, nullo modo fieri potuit, ut humanitas converteretur in deum. Multo minus vero credit potest, ut utraque in sese confunderentur, quoniam neque incorporalis transire ad corpus potest neque rursus e converso corpus ad incorporalitem, quando quidem nulla his materia subiecta communis est quae alterius substantiarum qualitatibus permutetur. At hi ita aiunt ex duabus quidem naturis Christum consistere, in duabus vero minime, hoc scilicet intendentes, quoniam quod ex duabus consistit ita unum fieri potest, ut illa ex quibus dicitur constare non maneat; veluti cum mel aquae confunditur neutrum manet, sed alterum alterius copulatione corruptum quiddam tertium fecit, ita illud quidem quod ex melle atque aqua tertium fit constare dicitur, in utriusque vero negatur. Non enim poterit in utriusque constare, quando utrorumque natura non permanet. Ex utriusque enim constare potest, licet ea ex quibus coniungitur alterutra qualitate corrupta sint; in utriusque vero huiusmodi constare non poterit, quoniam aequae in se transfusa sunt non manent ac non sunt utraque in quibus constare videatur, cum ex utriusque constet in se invicem qualitatibus mutatione transfusis. Catholici vero utrumque rationabiliter confitentur, nam et ex utriusque naturis Christum et in utriusque consistere»; BOETIUS, Liber contra Eutychen et Nestorium, VI: edd. H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester, CPL 894, Oxford 1973, 112, l. 77.

<sup>75</sup> Nel IV secolo scrive Mario Vittorino: «Alii hanc constitutionem realem vocarunt, quod enim quaeratur utrum res de qua agitur facta esse videatur. (...) Sed Cicero constitutioni huic ex modo actionis nomen imposuit; in hac autem constitutione modus actionis hic est, quod res coniecturis quaeritur. Ideo ergo coniecturam vocavit»; MARIUS VICTORINUS, Explanations in Ciceronis Rhetoricam: ed. A. Ippolito, CCh.SL 132, Turnhout 2006, 49, l. 74.

sanguinis non imaginem quandam, sed panem et vinum legitur optulisse», che cerca di allontanare il significato del termine dal campo semantico di imago, annuncia quanto sarà con più chiarezza esplicitato nel lb. IV, dove sacramentum e mysterium vengono opposti a figura e umbra, in quanto espressione di una veritas.

Nel lb. II cap. XXX vengono confutate le autorità scritturistiche portate in difesa del culto delle immagini, giacché partendo da esse, risulta impossibile comparare l'imago all'arca del Signore, al 'corporis et sanguis Christi sacramento' e al 'crucis mysterio':<sup>76</sup>

Si hic error, quo divinae Scripturae libris imagines aequiperare nituntur, ceteris eorum erroribus conparentur, quamquam erga se sit magnae enormitatis, alii vero conparatus, quibus eas et arcae Domini et corporis et sanguis Dominici sacramento et crucis mysterio aequiperare nisi sunt, minor procul dubio reperitur, praesertim cum nec illis nec istis rite aequiperari possint; cum videlicet allae solius Dei altissimo archanoque ac praesago iudicio sint ante saecula praedestinata et per momenta saeculorum ad humanae salutis emolumenta celmenti exhibitione concessae habeantque auctores sanctos ac venerabiles viros virtutum lampadibus et miriacolorum insignibus coruscantes vel certe ipsum Dominum, qui corporis et sanguinis sui mysterium sive crucis sacramentum nostrae salutis congruum concessit.

L'argomento portato dai teologi franchi verte intorno al mistero della redenzione, ma rimane comunque singolare la possibilità di indicare l'eucaristia e la croce con termini tra di loro interscambiabili: «corporis et sanguinis Dominici sacramento et crucis mysterio» e «corporis et sanguinis sui mysterium sive crucis sacramentum nostrae salutis». In questa fase il termine sacramentum designa ancora gli episodi fondamentali della redenzione, nascita e crocifissione di Cristo, ai quali si aggiungono anche i segni eucaristici.

Il termine sacramentum sembra subire un ulteriore restringimento di significato nel lb. IV al cap. XIV, dove Teodolfo di Orléans confuta l'affermazione che il 'corporis et sanguis Christi sacramentum' possa essere semplicemente inteso come imago. Questa posizione è utile per comprendere gli sviluppi successivi dell'interpretazione eucaristica durante le controversie del secolo IX e XI:<sup>77</sup>

Si vero de corporis et sanguinis Dominici mysterio, quod cotidie in sacramento a fidelibus sumitur, dicere voluit – quod inter ipsam quidem suarum nugarum conglomerationem pene patefecit, cum ait: 'Quam ipsi sacrifici perfector et Deus nostram ex nobis ex toto suscipiens massam secundum tempus voluntarie passionis in signum et memoriam manifestam suis tradidit discipuli' – et in hoc quoque non mediocriter erravit. Non enim imaginem aut aliquam prefigurationem, sed semetipsum Deo Patri pro nobis in sacrificium obtulit et, qui quondam sub umbra legis in agni immolatione sive in quibusdam rebus imaginare prefigurabatur offerendus, veraciter ac consummans, quae de se vatum oraculis prophetata sunt, Deo Patri est victima salutaris oblatus nec nobis legis transeuntibus umbris imaginarium quoddam indicium, sed sui sanguinis et corporis contulit sacramentum. Non enim sanguinis et corporis Dominici mysterium imago iam nunc dicendum est, sed veritas, non umbra, sed corpus, non exemplar futurorum, sed id, quod exemplaribus prefigurabatur. Iam secundum Canticum canticorum adspiravit dies, et amotae sunt umbrae, iam finis legis ad iustitiam omni credenti Christus

---

<sup>76</sup> *Opus Carolini regis synodum*: ed. A. Freeman, MGH Conc. Suppl. 2/1, 303, ll. 5-21.

<sup>77</sup> *Opus Carolini regis contra synodum*: ed. A. Freeman, MGH Conc. Suppl. 2/1, 523-4.

advenit, iam legem adimpleverit, iam, qui sedebat in regione umbrae mortis, lucem magnam vidit, iam velamen faciei Moysi decidit et velum templi scissum archana nobis et ignota quaeque ostendit, iam verus Melchisedech, Christus videlicet, rex iustus, rex pacis, non pecundum victimas, sed sui nobis corporis et sanguis contulit sacramentum. Nec ait: 'Haec est imago corporis et sanguis mei', sed: Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur; et: Hic est sanguis meus, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Cum ergo, ut praefati sumus, nec artificum opus vera Christo possit imago dici nec corporis et sanguis eius mysterium, quod in veritate gestum esse constat, non in figura, merito aut in quolibet horum aut in utroque Gregorius, Neocesareae episcopus, reprehenditur, qui tot indiciis tantisque documentis talem ineptiam protulisse convincitur. In eo ergo, quod idem episcopus ait de Christo: 'Quam ipse sacrificii perfectior et Deus nostram ex nobis ex toto suscipiens massam', iusta est reprehensio, quoniam, cum massa perditionis genus humanum dicatur cum originali peccato, incaute 'nostram ex nobis ex toto Christum suscepisse massam' idem episcopus profatus est, quia videlicet, quamquam Christus totam humanam naturam, carnem videlicet cum sensibus suis et animam cum ratione sua, non divinitate in humanitatem conversa neque humanitate in divinitatem mutata, sed permanente utriusque naturae proprietate – Deus verbum hominem in unitate personae – suscepit, hominis tamen originale peccatum non suscepit, ac per hoc absurdum est dicere: 'Nostram ex nobis ex toto eum suscepisse massam'. Ideo ergo 'nostram ex nobis totam' minime 'suscepit massam', quia originalis peccati, quo omne hominum genus ante baptismum connexum tenetur, nequam suscepisse credendus est noxam.

Viene sottolineato il fatto che «non enim sanguinis et corporis Domini mysterium imago iam nunc dicendum est, sed veritas, non umbra, sed corpus, non exempla futurorum, sed id, exemplaribus praefigurabatur». Il termine *mysterium*, calco semantico del termine greco tradotto solitamente in latino con *sacramentum*, perde qui una delle connotazioni principali attribuitagli dalla chiesa antica, quella di essere sinonimo di *παραβολή*, *σύμβολον* e *τύπος*<sup>78</sup>. In questo modo nella teologia carolingia la

veritas viene ad opporsi alla figura, all'umbra ed anche ai sacramenta intesi come le prefigurazioni del Cristo nel Primo Testamento.

L'idea è di nuovo ribadita nel passaggio dove si afferma che il «*corporis et sanguinis eius mysterium, quod in veritate gestum esse constat, non in figura*», un'idea molto affine a quella sviluppata da Claudio di Torino nell'apologia scritta in difesa della critica alle immagini motivata dalle Scritture, «*Christus egit per carnem*».

---

<sup>78</sup> cf. G. BORNKAMM, «*μυστηριον*», GLNT, 7, 709.

