



**Citation:** Lingua, G. (2023). La natura secolarizzante della scelta cristiana per le immagini. *Aisthesis* 16(2): 91-98. doi: 10.36253/Aisthesis-14707

**Copyright:** © 2023 Lingua, G. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/aisthesis>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The authors have declared that no competing interests exist.

## La natura secolarizzante della scelta cristiana per le immagini

### The secularizing nature of Christian choice for images

GRAZIANO LINGUA

Università degli Studi di Torino  
[graziano.lingua@unito.it](mailto:graziano.lingua@unito.it)

**Abstract.** Daniele Guastini's book *Immagini cristiane e cultura antica* is one of the most significant contributions to the current debate on the role of Christian images. The choice of images made by Christianity since the third century – this is the main thesis of the work – represents one of the generative moments of the long-lasting process of secularization that came to characterize Western culture. This essay aims to discuss this thesis, contextualizing it both from a theological point of view and in relation to its philosophical and cultural-historical significance. I then dwell on two questions more directly related to the interpretation of the Christian image in the first millennium: the relationship that the iconographic practice of the Christian origins has with the Jewish and pagan context, and the role that the interpretation of the “Byzantine turn” plays in the overall structure of the Guastini's book.

**Keywords:** Christian image, secularization, Byzantine icons, kenosis.

Il libro di Daniele Guastini *Immagini cristiane e cultura antica* potrebbe apparire come uno dei molti studi dedicati alle immagini cristiane, ambito di ricerca che di anno in anno va arricchendosi di contributi. Ma non è così, perché il suo lavoro è sorretto da una tesi forte, con conseguenze di ampia portata che non possono lasciare indifferenti. Guastini, a mia conoscenza, è il primo ad associare in modo sistematico la scelta per le immagini, compiuta dal cristianesimo nel III secolo, con la nascita della secolarizzazione.

Come si legge fin dall'*Introduzione*, egli sostiene infatti che il percorso che ha portato questa religione a prendere le distanze dal divieto biblico delle immagini (Es. 20, 4-5) rappresenta uno dei momenti generativi delle dinamiche secolarizzanti che attraverseranno la storia occidentale successiva fino ad arrivare ai giorni nostri. Guastini non si esime certo dall'analizzare con cura le vaste conseguenze di tale proposta e ci offre così un libro con un solido impian-

to teorico e una ricca messe di riferimenti testuali e iconografici.

In queste poche pagine certo non posso entrare analiticamente nell'ampio insieme di problemi che egli mette in gioco, ma vorrei comunque brevemente discutere questa mossa teorica, per poi soffermarmi su due questioni collegate più direttamente all'interpretazione dell'immagine cristiana nel primo millennio: il rapporto che la pratica iconografica delle origini ha con il contesto giudaico e pagano, e il ruolo precipuo che viene ad avere nell'impianto complessivo del libro l'interpretazione della "svolta bizantina".

Ripercorrendo questi momenti mi sarà possibile non solo mostrare la fecondità della posizione sostenuta da Guastini in merito alla funzione secolarizzante di quello che egli definisce il modello dell'*imago humilis* cristiana, ma anche rilanciare la discussione con alcune osservazioni che non intaccano la tesi principale, ma la possono implementare, disegnando dei percorsi complementari. Sono infatti convinto che *Immagini cristiane e cultura antica* apra una linea di ricerca feconda che getta una nuova luce sulle principali questioni storiche e teoriche di uno dei capitoli più significativi della teoria dell'immagine, che, oggi, vive un momento di grande riscoperta.

## 1. UNA SECOLARIZZAZIONE DI "LUNGA DURATA"

Cominciamo direttamente dalla tesi principale. Come è noto la nozione di secolarizzazione ha molti significati e, a seconda delle discipline, viene utilizzata sia per descrivere un processo sociale di consumazione della credenza religiosa, sia per indicare, più in generale, la dinamica di separazione e autonomizzazione delle diverse sfere di esistenza (politica, sociale, artistica e culturale) rispetto alla sfera religiosa (cfr. Lingua [2013]: 19-34). Guastini utilizza il concetto in un senso strettamente filosofico, per indicare il lungo processo di "desacralizzazione", cioè di "profanizzazione" dei dispositivi teologico-politici fondati sull'impianto di purità/impurità rituale, che erano dominanti

nelle culture antiche. La rottura di questo impianto, però, non avviene secondo lui nella modernità, cioè in quello che Weber aveva considerato il momento cardine del "disincantamento del mondo", ma nel cristianesimo delle origini. Questo perché, fin dalla lettura che la prima comunità dà del messaggio e della vicenda di Gesù Cristo, entra in gioco una nuova logica di prossimità e contaminazione, estranea non solo alla cultura greco-romana, ma anche al giudaismo coevo.

Tale logica, che ha la propria parola d'ordine nel comandamento dell'*agape*, scalza alla radice i meccanismi elettivi e discriminatori che a diverso titolo avevano caratterizzato le culture precedenti, disinnescando la dicotomia sacro/profano e l'atteggiamento immunitario che a essa era collegato. Emerge così una dinamica che Guastini, sulla scia di Santo Mazzarino, definisce di «democratizzazione della cultura» (Guastini [2021]: 26), dinamica che era certo già iniziata prima del cristianesimo, ma che solo quest'ultimo fu capace di considerare in quanto «rivoluzione e non involuzione» (*ibidem*), concependola come un'opportunità di affrancamento dai vincoli sacrali che ingessavano la visione del mondo antica.

Partire da questo impianto implica due mosse storico-teoretiche precise: non solo, come già accennato, arretrare la genesi della secolarizzazione al periodo pre-moderno, togliendo alla modernità la prerogativa del disincantamento del mondo, ma anche non ridurre la secolarizzazione a un processo anti-cristiano, bensì leggerla come una dinamica interna al cristianesimo stesso, che trova addirittura in questa religione la propria origine.

Su entrambi i versanti la posizione di Guastini non è isolata, ma si collega a una specifica tradizione di studi teologici e filosofici. Ciò che invece la rende davvero originale è, come anticipavo, il collegamento della secolarizzazione con la scelta per le immagini del cristianesimo, e quindi la sua proposta di una diversa interpretazione del rapporto tra la teoria dell'immagine cristiana del primo Millennio e l'immagine artistica moderna. Se la secolarizzazione non è un fenomeno soltanto moderno, allora anche il Rinascimento e i cambiamenti subiti dall'immagine nella prima modernità (che si

è soliti collegare alla secolarizzazione dell'immagine) non possono più essere considerati una rottura rispetto alla concezione precedente, ma devono essere letti in continuità con essa. Il naturalismo, la prospettiva lineare, il chiaroscuro non veicolano più «una concezione di fondo completamente diversa» come sostiene per esempio Charles Taylor (2009: 130), bensì sono la prosecuzione con altri mezzi della stessa dinamica secolarizzante iniziata dalle prime immagini nelle catacombe. Ma non solo, l'arte paleocristiana e la teologia dell'immagine che la giustifica, secondo Guastini, non fanno altro che «preparare il terreno su cui molti secoli dopo potrà impiantarsi il pensiero estetico, pensiero moderno per antonomasia, con i suoi concetti cardine di 'arte', 'gusto' etc.» (Guastini [2021]: 30). Quindi anche l'estetica, che apparentemente sembra non avere rapporti con la cultura cristiana, ne sarebbe invece un effetto tutt'altro che secondario.

Il fatto che esista una storia di “lunga durata” della secolarizzazione e che la sua origine vada cercata proprio nella tradizione cristiana (cioè nella religione che per un'eterogenesi dei fini sarà poi una delle vittime della secolarizzazione stessa) emerge già nel secolo scorso in ambito teologico ed è una tesi condivisa, tra gli altri, da autori come Friedrich Gogarten e Dietrich Bonhoeffer. In particolare anche Gogarten (1972), come Guastini, individua il principale vettore secolarizzante nell'istanza di desacralizzazione presente da sempre nel cristianesimo e secondo lui ancora oggi operativa come suo nucleo più autentico (Gogarten [1972], cfr. *Lingua* [2013], 25).

Echi di questa lettura del cristianesimo si ritrovano poi in ambito filosofico in coloro che non intendono la secolarizzazione semplicemente in contrapposizione al cristianesimo, ma lavorano sul fatto che quest'ultima si manifesta, come dice Giacomo Marramao, in «una specifica religione di redenzione monoteista che si afferma mettendo al bando ogni *superstitio*, ogni retaggio idolatrico, e sradicando la fede nel Dio unico da ogni fondamento sacrale» (Marramao [1983]: 12).

Vengono in mente i lavori di René Girard sul superamento operato dal cristianesimo della violenza sacrificale o, sul versante più teologico-poli-

tico, la tesi di Marcel Gauchet sul cristianesimo come “religione dell'uscita dalla religione” (Gauchet [1992]: 133 e ss.), opportunamente ricordati nel libro. Oltre a questi e a molti altri, vale la pena poi di segnalare Gianni Vattimo, se non altro perché nei suoi scritti la secolarizzazione è strettamente collegata alla nozione paolina di *kenosis*, la quale ha un ruolo centrale anche nel ragionamento di Guastini. Secondo Vattimo la secolarizzazione è una forza positiva che agisce da sempre nel cristianesimo «come piena realizzazione della sua verità che è [...] la *kenosis*, l'abbassamento di Dio, la smentita dei tratti “naturali” della divinità» (Vattimo [1996]: 41).

È infatti a Paolo di Tarso, a cui *Immagini cristiane e cultura antica* dedica un denso e documentato capitolo (Guastini [2021]: 197-319), che occorre guardare per cogliere a fondo lo iato che si crea nei primi secoli della nostra era rispetto all'impianto sacrale precedente. Due sono le nozioni della tradizione paolina che inoculano la dinamica secolarizzante nella cultura occidentale: da una parte la *kenosis*, l'abbassamento di Dio, di cui abbiamo appena detto, e dall'altra la *katargesis*, termine che in Paolo indica il “superamento” della Legge.

La prima, presente nel famoso inno cristologico della *Lettera agli Efesini* (Fil 2, 6-11), serve a descrivere la vicenda del Figlio che, «non insuperbito dall'uguaglianza con il Padre» (Guastini [2021]: 399), si abbassa e si rende umile. In questo inno si opera uno scambio radicale tra gloria e indebolimento, che sarà fondamentale secondo Guastini, anche nel costituirsi dello stile proprio dell'arte paleocristiana e per comprendere la sua natura tipologica, figurale e non mimetica.

Per definire la specificità di quest'ultima Guastini usa l'espressione *imago humilis*, un calco carico di significato del *sermo humilis* agostiniano, la cui portata storico-culturale Eric Auerbach aveva saputo ampiamente valorizzare nei suoi lavori (cfr. Auerbach [1979]). La trascuratezza formale e lo stile disadorno dell'arte paleocristiana non sarebbero quindi da addebitarsi a un'incapacità tecnica, come pensano Thomas Klauser e la sua scuola di archeologia (Guastini [2021]: 442), ma a una opzione teologica fondata appunto su una visione

kenotica, in cui le cose più alte vengono rappresentate in modo umile e dimesso. Le prime opere visuali cristiane scelgono infatti di contrapporsi alla raffinatezza e al trionfalismo dell'arte imperiale, in contesti come le catacombe che sono, già in sé, espressione di una *Weltanschauung* alternativa alla teologia politica imperiale (Guastini [2021]: 359). E anche quando, dal V secolo, l'iconografia bizantina si farà più ieratica e teofanica, l'immagine cristiana non perderà il suo carattere originario, «quello di essere [...] effetto pieno della *kenosis* rivelata nelle scritture e non dell'*apotheosis*, tipica invece del mondo pagano» (Guastini [2021]: 39).

Proprio nella contrapposizione all'*apotheosis* dell'imperatore si può cogliere la novità e la portata della desacralizzazione che interessa a Guastini. Le pratiche di divinizzazione della regalità – in cui riviveva la concezione orientale fatta propria da Alessandro Magno e dai regni ellenistici – erano infatti per i cristiani la forma più evidente del retaggio idolatrico pagano. Prenderne radicalmente le distanze, anche se questo comportava il martirio, significava non solo inaugurare un radicale disincanto teologico-politico, ma anche dare avvio a una concezione “profanizzata” dell'immagine, che non aveva più i tratti della *mimesis* sostitutiva del ritratto imperiale (dove la raffigurazione è vicaria, quindi è la reale presenza di colui che rappresenta), ma si alimentava di una diversa logica agapica e “democratizzante”. Da qui giustamente Guastini ci ricorda che il culto delle icone non può essere considerato semplicemente una trasposizione in ambito cristiano delle pratiche pagane, ma conserva al proprio interno una spinta anti-idolatrica che, come vedremo, la distanzia in modo definitivo dalle forme culturali precedenti.

## 2. DISATTIVARE LA LEGGE: LA SPINTA ENDOGENA ALLE IMMAGINI CRISTIANE

In questo quadro complessivo si chiarisce la scelta di interpretare in termini discontinuisti il rapporto che la nascente arte cristiana ha con la coeva arte pagana. È bene innanzitutto ricordare

che fin dalla fine del XIX secolo a prevalere era una tradizione interpretativa secondo cui sarebbe stata proprio l'influenza della cultura pagana a spingere la chiesa nel III secolo a utilizzare immagini a carattere religioso, dando vita a una prassi iconografica che nel giro di pochi decenni si diffuse in tutto l'ecumene cristiano e che sarebbe diventata normale dopo la Pace della Chiesa. Nel 1899 Ernst von Dobschütz, nel suo studio magistrale sulle fonti dell'immagine di Cristo (von Dobschütz [2006]) aveva considerato la scelta cristiana di legittimare le produzioni visuali una contaminazione con l'ambiente pagano e un conseguente tradimento della sensibilità aniconica derivata dall'ebraismo. D'altro canto, anche sul versante della storia dell'arte, eminenti bizantinisti dello scorso secolo come André Grabar e Ernst Kitzinger erano convinti che ci fosse un legame di derivazione delle forme iconografiche cristiane da quelle pagane, ben visibile grazie al cospicuo trasferimento di stilemi tra l'una e l'altra. Grabar in particolare considerava l'arte paleocristiana «un ramo dell'arte d'età imperiale» (Grabar [1999]: 58), che avrebbe trovato poi nell'icona bizantina la sua massima espressione. Emblematico da questo punto di vista diventava il rapporto tra il ritratto dell'imperatore e quello di Cristo, dove non solo i prestiti formali erano evidenti, ma anche l'impianto simbolico indicava, secondo lui, una continuità tra l'*apotheosis* imperiale e la *maiestas domini* delle immagini cristologiche. Lo spostamento progressivo di questi elementi risultava poi funzionale alla «saldatura, tipica dell'epoca bizantina, tra Chiesa e Impero» (Guastini [2021]: 460). La stessa dinamica di trasferimento sul terreno religioso dell'ideologia imperiale avverrebbe, secondo questi autori, anche sul versante dell'attitudine culturale che si sviluppa dal V secolo nei confronti delle icone, il cui precedente sarebbe da individuare nel culto dell'imperatore e delle *laureatae imagines*, ritratti pittorici degli imperatori, andati per lo più perduti. (cfr. Grabar [1999]: 105 e ss.; Kitzinger [2000]: 62-69).

Come abbiamo già segnalato rispetto alla questione dell'*apotheosis*, Guastini non condivide queste tesi e critica radicalmente ogni impostazione continuista. Si spiega così il suo interesse

per il lavoro controverso di Thomas F. Mathews, che in *Scontro di dei* (2005), prende le distanze da tale impostazione secondo cui «l'Impero cristiano avrebbe adottato, insieme alle strutture istituzionali dell'impero pagano, anche le forme simboliche della sua teologia civile» (Guastini [2021]: 464). Secondo Mathews il cristianesimo invece di condividere la "mistica imperiale" dà origine a un vero e proprio "scontro di dei" (da qui il titolo del suo libro), cioè a una lotta per l'egemonia simbolica nei confronti di un paganesimo ormai morente.

Come in ogni lettura egemonica anche quella di Mathews corre il rischio di semplificare le forze in campo e di estremizzare le polarizzazioni. Guastini è molto attento a non cadere in queste dicotomie e a riconoscere che sarebbe sbagliato negare ogni influenza dell'arte imperiale, in particolare dopo la "svolta bizantina" e lo sviluppo di forme espressive teofaniche come il ritratto iconico. Ciò che gli interessa è piuttosto richiamare l'attenzione su un'acquisizione di Mathews, a mio parere fondamentale, ovvero che fin da subito nel cristianesimo opera una autonoma concezione dell'immagine da leggersi «più come frutto endogeno di una vicenda dottrinale interna al cristianesimo che come frutto esogeno di un ritorno all'ellenismo» (Guastini [2021]: 466).

L'idea che la scelta delle immagini derivi da una spinta interna e non vada invece cercata in una contaminazione con elementi esogeni risulta altrettanto chiara se si approfondisce, dal punto di vista concettuale, il lungo percorso dottrinale che ha portato alla presa di distanza dal comandamento di Es. 20, 4-5. La tesi continuista sembra avere più facilità a giustificare il superamento del divieto biblico perché attribuisce l'uso delle immagini semplicemente a un abbandono della matrice ebraica. In realtà essa non riesce a spiegare proprio uno dei fattori secolarizzanti che interessa a Guastini, ovvero la vera e propria ossessione anti-idolatrca che caratterizza tutta la letteratura del primo millennio sulle immagini. È il rischio dell'idolatria infatti ad alimentare non solo le posizioni aniconiche dei primi autori cristiani come Minucio Felice, Tertulliano e Origene, ma anche le prese di posizioni contro le immagini in perio-

di in cui il cristianesimo aveva già cominciato a farne uso, come quelle di Eusebio di Cesarea e di Epifanio di Salamina. Per non parlare poi del fatto che nello scontro iconoclastico entrambe le fazioni si accuseranno vicendevolmente di idolatria, mostrando che il rifiuto di quest'ultima resterà una clausola fondamentale anche quando si arriverà prima a legittimare la pratica iconografica e poi addirittura a favorire il culto delle icone.

Da questo punto di vista il superamento dell'aniconismo dei primi due secoli non mi pare pienamente spiegabile se ci si limita alla *pars destruens* rappresentata dalla spinta della *katargesis* paolina della Legge e dalla rottura rispetto al giudaismo. Altrettanto importante è la *pars construens* proveniente dalle istanze proprie del nucleo teologico cristiano, e penso in questo caso, in particolare, alla novità della dottrina dell'incarnazione rispetto alla teologia vetero-testamentaria. Come scriverà Giovanni Damasceno nell'VIII secolo, in un momento in cui era già scoppiata la prima crisi iconoclasta, il Dio invisibile dell'Antico Testamento è «diventato visibile per la partecipazione della carne e del sangue» (Giovanni Damasceno [1983], 33). Solo perché Dio si è fatto vedere nel Figlio sarà possibile rappresentarlo e si potrà legittimare un culto non idolatrco delle icone.

Questo elemento endogeno legato alla negoziazione con la teologia antico-testamentaria non è certo assente nel lavoro di Guastini, ma ad esso egli sembra attribuire minore importanza nell'economia complessiva della sua analisi, perché il suo obiettivo è piuttosto quello di cogliere le novità rispetto alla cultura pagana e alla teologia politica che la sorregge. Approfondire il versante teorico del rapporto che il cristianesimo dei primi secoli ha instaurato con la sua matrice giudaica e in particolare con il comandamento contro le immagini può tuttavia contribuire ulteriormente alla sua tesi discontinuista e rafforzare l'idea che non vi è stato un cedimento all'ellenismo, né un semplice trasferimento di pratiche pagane. Fare i conti con la provenienza ebraica non ha soltanto permesso di legare indissolubilmente l'incarnazione con le immagini, consegnando all'Occidente un'opzione definitiva per queste ultime, ma ha anche instillato

un correttivo costante ad ogni eccesso di visibilità e ai rapporti fusionali con il visuale in cui possono maturare forme di “reincantamento”, mai del tutto sopite. Osservata da questo punto di vista la scelta cristiana per un’immagine “profanizzata”, non solo contribuisce a meglio comprendere quella che sarà l’arte moderna, ma costituisce un rimedio sempre operativo nei confronti dei facili entusiasmi contemporanei per la “civiltà dell’immagine”.

### 3. QUALE “SVOLTA BIZANTINA”?

Attribuita questa autonomia all’immagine cristiana occorre poi comprendere come nell’impianto generale del discorso si inserisca l’interpretazione del momento del tutto particolare della storia dell’immagine cristiana rappresentato dall’icona bizantina. Ciò che appare immediatamente, e che ha legittimato l’interpretazione di molta bizantinistica del Novecento, è l’evidente differenza formale tra le prime immagini delle catacombe e i cicli pittorici, le icone e i mosaici dei secoli d’oro dell’arte bizantina. A questo va poi ad aggiungersi la difficoltà di comprendere il significato del culto delle icone, un’attitudine nei confronti del visivo che sembra immediatamente riproporre i canoni di quella che per il cristianesimo dei primi secoli, come ci ricorda Tertulliano nel *De idolatria* ([2011]: 345), è la forma più pericolosa dell’idolatria pagana. Le derive superstiziose di questo culto – elencate per esempio da Michele II e Teofilo nella loro lettera dell’824 a Luigi il Pio: usare le icone come altare, raschiare i loro colori e unirli alle specie eucaristiche, utilizzarle come padrini per i battesimi e come testimoni in tribunale (cfr. Dagron [2007]: 46) – dimostrano come nella prassi dei singoli e delle comunità l’immagine venisse spesso considerata molto più di una semplice *imago humilis* e di una anticipazione della visione futura, ma corresse il rischio di diventare una presenza piena, completamente saturata dalla propria immediata visibilità (cfr. Lingua [2023]: 125).

Di fronte ai mosaici di Ravenna, agli affreschi di Santa Maria Antiqua di Roma o a un’icona come quella di Cristo del Monastero di Santa Cate-

rina al Monte Sinai sembra allora difficile pensare a un’immagine dimessa, perché quello che appare è piuttosto un trionfo della manifestazione. Contro questa convinzione Guastini elabora una originale interpretazione dell’icona in cui il tratto teofanico – che Grabar proponeva di concepire a partire dalle teorie di Plotino sulla visione come una contemplazione dell’intelligibile (Grabar [2001]: 29-83) – è interpretato invece come il frutto di una «*kenosis* della figura» (Guastini [2021]: 524), di una sua riduzione secolarizzante. L’immagine bizantina, abbandonando il realismo della verosimiglianza della *mimesis* greca, istituisce un nuovo canone, in cui le figure sono isolate dalla narrazione e stereotipate, come fossero appunto “ridotte” all’essenzialità del tratto e del colore. Usando un’idea di Jean-Luc Marion (2013), l’autore le accosta all’anamorfosi, una tecnica di distorsione dell’immagine, in cui quest’ultima può essere colta correttamente solo se la si guarda da un ben preciso punto di vista. Ebbene, come nelle immagini anamorfiche, l’icona, per essere colta nella sua vera natura, va osservata con lo sguardo della fede che sospende «la visione “naturale” in nome di una trasfigurazione dell’esistente o di una prefigurazione di ciò che ancora non c’è, allo scopo di avvicinarsi a misteri rivelati, ma ancora invisibili» (Guastini [2021]: 525).

Malgrado la “kenosi della figura” sia più difficile da cogliere di primo acchito nelle opere della svolta bizantina, credo comunque che la lettura proposta da Guastini, nel suo impianto generale, sia giustificata perché l’esito definitivo degli scontri iconoclastici, almeno dal punto di vista teologico, sarà proprio quello di concepire l’icona in termini kenotici, come uno spazio di pura relazione semiotica ben lontana dall’idea di raddoppiamento e di presenza che era propria al culto antico e alle immagini apoteotiche imperiali.

L’aspetto che distanzia l’interpretazione che ho proposto di questo momento della storia dell’immagine (Lingua [2006]; [2023]) da quella che troviamo in *Immagini cristiane e cultura antica* è piuttosto relativa ad alcuni dettagli dello sviluppo della teologia dell’icona durante la crisi iconoclasta. Mentre Guastini legge senza soluzione di continuità la teoria dell’immagine di Giovanni

Damasceno e quella dei due grandi teologi iconofili del IX secolo, Niceforo di Costantinopoli e Teodoro Studita, io ho cercato di mostrare come la teologia iconoclastica dell'imperatore Costantino V, che si colloca tra il primo e i secondi, rappresenti un momento di rottura nell'impianto di legittimazione teorica che il cristianesimo si era dato in precedenza. Se Giovanni Damasceno poteva ancora indulgere a un modello gerarchico di matrice neoplatonica che legittimava le immagini artificiali come una manifestazione imperfetta, ma partecipante per grazia al proprio modello divino, dopo Costantino V questo non sarà più possibile. Quest'ultimo, infatti, portando agli estremi il modello gerarchico, sosteneva che un'immagine di Cristo, proprio perché immagine di Dio, potesse considerarsi tale soltanto se fosse stata una manifestazione perfetta e quindi partecipante in modo consustanziale con il suo Prototipo. Così facendo l'imperatore iconoclasta non solo portava all'aporia il modello neoplatonico, ma rendeva del tutto impossibile l'icona in quanto immagine divina.

Diversamente da quanto sembra presupporre Guastini a me pare infatti che Giovanni Damasceno, pur nell'incessante sforzo di mantenersi al di qua della linea della sacralizzazione delle icone, finisca per creare i presupposti di una concezione dell'immagine in cui la raffigurazione partecipa per grazia al prototipo e quindi ha una qualche comunanza con esso, tanto da renderlo presente (cfr. Lingua [2023, 125] su questo si veda per esempio l'interpretazione di Schönborn [1986]). Solo gli iconofili del IX secolo, a causa dell'aporia messa in campo da Costantino V, abbandonano del tutto questo terreno della partecipazione, facendo perno non più su un modello neoplatonico, ma sul concetto di relazione (*schesis*), elaborato dai commenti tardo-antichi di Aristotele (ad esempio Porfirio e Simplicio; cfr. Bonelli, Masi [2011]: 176)<sup>1</sup>. In questo modo essi spostano l'asse del ragionamento

<sup>1</sup> Guastini, che predilige invece un'interpretazione culturale della svolta bizantina, non manca certo di cogliere l'importanza della nozione di *schesis* e vi dedica un'approfondita analisi sottolineando, sulla scia di M.-J. Mondzain ([2006]: 106), la "tonalità affettiva" di questo concetto (Guastini [2021]: 494).

sul versante semiotico ed epistemologico mettendo così al centro la questione della raffigurazione, il problema della relazione formale di somiglianza e la capacità che hanno le immagini di essere uno strumento per la conoscenza di Dio e del mondo (cfr. Lingua [2023]: 125-126).

Questo slittamento concettuale contribuisce ulteriormente alla tesi di Guastini sulle matrici cristiane dell'arte moderna e sulla parentela che viene a crearsi tra la concezione kenotica dell'immagine e lo sviluppo dell'estetica. Se l'icona è soltanto un segno che rimanda al suo prototipo, allora Cristo non è presente nell'icona: come afferma magistralmente Marie-José Mondzain, l'icona «vuole presentare, nell'iscrizione grafica, la grazia di un assente. [...] L'icona è verso Cristo che non cessa di ritirarsene» (Mondzain, [1996]: 117).

Nella concezione dell'immagine dei teologi iconofili del IX secolo l'icona è definitivamente svuotata di ogni presenza sacrale, anticipando così quella che sarà la concezione dell'immagine che si sviluppa a partire dal Rinascimento, dove la forma visibile diventa l'oggetto del fare artistico e la metafisica della presenza lascia il campo alle dinamiche della finzione e dell'illusione naturalistica (cfr. Lingua [2023]: 126). Consumati così i residui di radicamento metafisico dell'icona come rappresentazione che rimanda a una trascendenza invisibile, si potrà produrre una completa profanizzazione dei contenuti delle immagini e, più radicalmente, si porterà a compimento quella kenotizzazione e democratizzazione del visuale i cui primordi cristiani con grande finezza Guastini ha analizzato nel suo libro.

#### BIBLIOGRAFIA

- Auerbach, E., 1979: *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, tr. it. di F. Codino, Feltrinelli, Milano.
- Belting, H., 2001: *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo Medioevo*, tr. it. di B. Maj, Carocci, Roma.
- Bonelli, M., Guadalupe Masi F. (ed. a cura di), 2011: *Studi sulle categorie di Aristotele*, A. Hakker, Amsterdam.

- Dagron, G., 2007: *Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique*, Gallimard, Paris.
- Damasceno, G., 1983: *Difesa delle immagini sacre. Discorsi apologetici contro coloro che calunniavano le sante immagini*, a cura di V. Fazzo, Città Nuova, Roma.
- Dobschütz, von E. 2006: *Immagini di Cristo*, tr. it. di G. Rossi, Medusa, Milano.
- Gauchet, M., 1992: *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, tr. it. di A. Comba, Einaudi, Torino.
- Gogarten, F., 1972: *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, tr. it. di F. Coppellotti, Morcelliana, Brescia.
- Grabar, A., 1999: *Le vie della creazione nell'iconografia cristiana: Antichità e Medioevo*, tr. it. di R. Della Torre, M. Colombo, Jaca Book, Milano.
- Grabar, A., 2001: *Le origini dell'estetica medievale*, tr. it. di M.G. Balzarini, Jaca Book, Milano.
- Guastini, G., 2021: *Immagini cristiane e cultura antica*, Morcelliana, Brescia.
- Kitzinger, E., 2000: *Il culto delle immagini. L'arte bizantina dal cristianesimo all'iconoclastia*, tr. it. di R. Garroni, La Nuova Italia, Firenze.
- Lingua, G., 2006: *L'icona, l'idolo e la guerra delle immagini: questioni di teoria ed etica dell'immagine nel cristianesimo*, Medusa, Milano.
- Lingua, G., 2013: *Esiti della secolarizzazione. Figure della religione nella società contemporanea*, ETS, Pisa.
- Lingua, G., 2023: *Le origini della teoria cristiana delle immagini. Incarnazione e regimi di visibilità*, in K. Purgar e L. Vargiu (ed. a cura di), *Studiare le immagini. Teorie, concetti, metodi*, Carocci, Roma, pp. 103-126.
- Marion, J.-L., 2013: *La croisée du visible*, PUF, Paris.
- Marramao, G., 1983: *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma.
- Mathews, T. F., 2005: *Scontro di dei. Una reinterpretazione dell'arte paleocristiana*, tr. it. di A. dell'Aira e E. Russo, Jaca Book, Milano.
- Mondzain, M.-J., 2006: *Immagine, icona, economia. Le origini bizantine dell'immaginario contemporaneo*, trad. it. di A. Granata, Jaca Book, Milano.
- Schönborn, C. H., 1986: *L'icône du Christ. Fondements théologiques*, Cerf, Paris.
- Taylor, Ch., 2009: *Letà secolare*, a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano.
- Tertulliano, 2011: *Sull'idolatria*, in Id., *Opere montaniste*, Vol. IV.1, tr. it. di E. Sanzi, Città Nuova, Roma.
- Vattimo, G., 1996: *Credere di credere*, Garzanti, Milano.