

# RIVISTA DI STORIA DEL CRISTIANESIMO

**1/2014**

Viaggi reali e viaggi immaginari nel  
cristianesimo antico



MORCELLIANA

## SOMMARIO

### SEZIONE MONOGRAFICA

*Viaggi reali e viaggi immaginari nel cristianesimo antico*

ENRICO NORELLI, <i>Introduzione</i> .....	3
REMO CACITTI - ALBERTO D'INCÀ, <i>Profeti e angeli in volo. Itinerari escatologici nel cristianesimo delle origini</i> .....	17
JOËLLE SOLER, <i>Voyage réel et voyage spirituel dans la première littérature chrétienne de langue latine. La Passion de Marien, Jacques et leurs compagnons</i> .....	43
ALESSANDRO ROSSI, <i>De reditu. Itinerari di santi e di plebes nell'esperienza martiriale del IV secolo</i> .....	61
GABRIELE PELIZZARI, <i>Dal carisma alla regola. L'Itinerarium di Egeria alla vigilia del monachesimo medievale</i> .....	77

### SAGGI

ALBERTO TANTURRI, <i>Funzioni della musica e del canto sacro nelle missioni popolari gesuitiche nell'Italia moderna</i> .....	95
MATTEO AL KALAK, « <i>La Provvidenza deciderà</i> ». <i>Comacchio, Paolo Segneri e i dilemmi di Muratori</i> .....	115
RAFAEL SERRANO GARCÍA, <i>Las primeras figuras e la unanimidad católica en la España del siglo XIX. El caso de Fernando de Castro</i> .....	141
LORENZO TABARRINI, <i>Alle origini del ripensamento sulla «perfidia giudaica». Ebrei, Cristiani e Chiesa nella storiografia di Félix Vernet (1863-1942)</i> .....	161

### INTERVENTI

ANDREA NICOLOTTI, <i>Storia, leggenda e teologia delle immagini non fatte da mano d'uomo. Osservazioni metodologiche in margine a una recente pubblicazione</i> .....	189
---	-----

RECENSIONI .....	203
------------------	-----

Hahn Ferdinand, *Theologie des Neuen Testaments* (Roberto Osculati), 203; André Vauchez (ed.), *Prophètes et prophétisme* (Giovanni Filoramo), 205; Federico Fatti, *Giuliano a Cesarea. La politica ecclesiastica del Principe apostata* (Remo Cacitti), 209; J.H.W.G. Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom. Clerics between desert and empire* (Roberto Alciati), 213; Lisa Kaaren Bailey, *Christianity's Quiet Success. The Eusebius Gallicanus Sermon Collection and the Power of the Church in Late Antique Gaul* (Roberto Alciati), 215; Spicilegium Mediolanense. *Studi in onore di mons. Bruno Maria Bosatra* (Francesco Mores), 216; Stefano Gasparri, *Italia longobarda. Il regno, i Franchi, il papato* (Francesco Mores), 219; Michelina Di Cesare, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory* (Elena Tealdi), 221; Lesley Smith, *Glossa Ordinaria. The Making of a Medieval Bible Commentary* (Marco Rainini), 224; Artemio Enzo Baldini, *L'educazione di un principe luterano. Il Furschlag di Johann Eberlin, tra Erasmo, Lutero e la sconfitta dei contadini*. Edizione critica in *Neuhochdeutsch* e versione italiana del testo manoscritto inedito (Lucia Felici), 226; Giorgio Caravale, *Il profeta disarmato. L'eresia di Francesco Pucci nell'Europa del Cinquecento* (Silvia Ferretto), 229; Maurizio Sangalli, *Le smanie per l'educazione. Gli scolopi a Venezia tra Sei e Settecento* (Valentina Lozza), 232; Albrecht Beutel, *Gerhard Ebeling. Eine Biographie* (Roberto Osculati), 235; Giuseppe Castaldo - Giovanni Lo Bianco (eds.), *L'Archivio*

*della Nunziatura apostolica in Italia*, vol. 1: (1929-1939). *Cenni storici e inventario* (Giovanni Vian), 237; Henri de Lubac, *Aspects du bouddhisme. 1. Christ et Bouddha; II. Amida* (Roberto Osculati), 240; Enrico Galavotti, *Il Professorino. Giuseppe Dossetti tra crisi del fascismo e costruzione della democrazia 1940-1948* (Giacomo Canepa), 242

Libri ricevuti ..... 247

## COLLABORATORI

ROBERTO ALCIATI, Università degli Studi di Torino, [ralciati@hotmail.com](mailto:ralciati@hotmail.com)  
MATTEO AL KALAK, Scuola Normale Superiore di Pisa, [matteoalk@gmail.com](mailto:matteoalk@gmail.com)  
REMO CACITTI, Università degli Studi di Milano, [remo.cacitti@unimi.it](mailto:remo.cacitti@unimi.it)  
GIACOMO CANEPA, Scuola Normale Superiore di Pisa, [giacomo.canepa@sns.it](mailto:giacomo.canepa@sns.it)  
ALBERTO D'INCA', Università degli Studi di Milano, [alberto.dinca82@gmail.com](mailto:alberto.dinca82@gmail.com)  
LUCIA FELICI, Università degli Studi di Firenze, [lucia.felici@unifi.it](mailto:lucia.felici@unifi.it)  
SILVIA FERRETTO, Università degli Studi di Padova, [ferrettosilvia@gmail.com](mailto:ferrettosilvia@gmail.com)  
GIOVANNI FILORAMO, Università degli Studi di Torino, [giovanni.filoramo@unito.it](mailto:giovanni.filoramo@unito.it)  
VALENTINA LOZZA, Università di Roma Tor Vergata, [lozza.valentina@gmail.com](mailto:lozza.valentina@gmail.com)  
FRANCESCO MORES, Scuola Normale Superiore di Pisa, [f.mores@sns.it](mailto:f.mores@sns.it)  
ANDREA NICOLOTTI, Università degli Studi di Torino, [conteandrea@libero.it](mailto:conteandrea@libero.it)  
ENRICO NORELLI, Université de Genève, [enorelli@yahoo.com](mailto:enorelli@yahoo.com)  
ROBERTO OSCULATI, Università degli Studi di Catania, [roscula@unict.it](mailto:roscula@unict.it)  
GABRIELE PELIZZARI, Università degli Studi di Milano, [gabriele.pelizzari@unimi.it](mailto:gabriele.pelizzari@unimi.it)  
ALESSANDRO ROSSI, Università degli Studi di Milano, [alepostino-primi@yahoo.it](mailto:alepostino-primi@yahoo.it)  
MARCO RAININI, Università Cattolica del Sacro Cuore-Milano, [marcorainini@hotmail.com](mailto:marcorainini@hotmail.com)  
RAFAEL SERRANO GARCÍA, Universidad de Valladolid, [raf@hmca.uva.es](mailto:raf@hmca.uva.es)  
JOËLLE SOLER, Université Paris IV - Sorbonne, LEM, [joelle.soler@cegetel.net](mailto:joelle.soler@cegetel.net)  
LORENZO TABARRINI, Scuola Normale Superiore di Pisa, [lorenzo.tabarrini@sns.it](mailto:lorenzo.tabarrini@sns.it)  
ALBERTO TANTURRI, Università Cattolica del Sacro Cuore-Milano, [alberto.tanturri@libero.it](mailto:alberto.tanturri@libero.it)  
ELENA TEALDI, Università Cattolica del Sacro Cuore-Milano, [elena.tealdi@gmail.com](mailto:elena.tealdi@gmail.com)  
GIOVANNI VIAN, Università Ca' Foscari Venezia, [vian@unive.it](mailto:vian@unive.it)

## INTERVENTI

ANDREA NICOLOTTI

### STORIA, LEGGENDA E TEOLOGIA DELLE IMMAGINI NON FATTE DA MANO D'UOMO

*Osservazioni metodologiche in margine a una recente pubblicazione*

La presentazione di un volume che Emanuela Fogliadini ha dedicato ad una specifica categoria di immagini sacre serve da spunto per una riflessione, sia pur circoscritta, sul sempre difficile rapporto fra scienza, storia, teologia e fede. L'autrice del libro possiede una solida formazione teologica – ha conseguito la licenza in una facoltà teologica, dove è impegnata in un dottorato di ricerca in storia della teologia dell'Oriente cristiano – e ha proseguito i suoi studi in Scienze delle religioni presso un'università statale. Può anche contare su un'esperienza didattica, perché svolge attività di docenza presso un istituto superiore di scienze religiose, una facoltà teologica e una scuola di iconografia. Proprio il suo particolare interesse per l'iconografia cristiana è all'origine di un volume dedicato alle immagini acheropite (*Il volto di Cristo. Gli Acheropiti del Salvatore nella Tradizione dell'Oriente cristiano*, con presentazione di Piergiuseppe Bernardi, Jaca Book, Milano 2011). Gli acheropiti del volto di Cristo, come è ben noto, sono immagini considerate “non fatte da mano d'uomo” perché, secondo la leggenda, si sarebbero miracolosamente formate senza intervento umano. Negli ultimi anni l'interesse per questo genere di rappresentazioni e per la loro storia è cresciuto, ed è stato argomento di diverse iniziative culturali. In questo filone di rinnovata attenzione può essere collocata la presente pubblicazione.

Il libro si apre con una trattazione sul ruolo dell'icona nell'Oriente cristiano, soffermandosi in particolare sulla crisi iconoclasta e sui fondamenti del carattere teologico-dogmatico della venerazione delle immagini sacre. Passando a trattare l'argomento degli acheropiti, l'autrice si concentra prima sui loro antecedenti pagani e in seguito sulla loro declinazione cristiana, rivolgendosi in particolare alle immagini di Cristo e, nello specifico, alle immagini del suo volto. Tutta la seconda parte del volume è dedicata alla descrizione puntuale delle più importanti acheropite del volto di Gesù: l'immagine di Camuliana, il Mandylion di Edessa, la Veronica. Scopo primario del libro è, come più volte ripetuto e ben riassunto nella presentazione di copertina, offrire un dettagliato quadro della storia, della tradizione e del significato di questo genere di immagini mettendo per la prima volta in adeguata luce il fondamento teologico-dogmatico che sta alla base della loro posizione nell'ambito del cristianesimo orientale. Ciò dovrebbe costituire un arricchimento delle prospettive teologiche e artistiche tipiche del mondo oc-

cidentale, nell'ottica del superamento di un approccio, ritenuto parziale, che fino ad oggi avrebbe in una certa misura inficiato il valore delle ricostruzioni storiche compiute dagli studiosi del passato, poco propensi leggere il fenomeno con gli occhi della tradizione orientale.

Il libro è assai leggibile, chiaro, piacevole. Esso vuole costituire un complemento e un completamento della vecchia monografia *Christusbilder* di Ernst von Dobschütz (scritta nel 1899 e tradotta in italiano nel 2006 con il titolo *Immagini di Cristo*). Rispetto all'eccellente opera dello studioso tedesco, che si fondava su un'applicazione esemplare del metodo storico-critico ed era accompagnata da un'imponente raccolta di fonti commentate, il lavoro della Fogliadini è più attento all'aspetto artistico e teologico. Questo forse spiega l'uso più disinvolto dei testi, che l'autrice per lo più cita e commenta sulla base di traduzioni in lingua moderna, e l'utilizzo particolare, e per certi versi criticabile, della bibliografia secondaria: buona parte dei titoli riportati in bibliografia è costituita da traduzioni, libri di iconografia e di interpretazione teologica, e fa una certa impressione notare che i contributi in riviste presi in considerazione siano meno di una ventina, a fronte di una produzione scientifica davvero ampia. Questo contatto ad intermittenza con le fonti primarie produce certi *monstra*: ad esempio, un passo di Nicola Mesarites è riportato in traduzione di terza mano, perché tratto da un libro italiano di Georges Gharib il quale a sua volta aveva tradotto in italiano una versione francese di un testo greco (p. 152). La fiducia riposta negli scritti altrui, senza controllarne il contenuto, può condurre ad errori, come quando l'autrice trae quasi *verbatim* dallo stesso Gharib, questa volta senza segnalarlo (p. 157), la notizia che la più antica raffigurazione del Mandyllion di Edessa sarebbe contenuta in un affresco del VII secolo della Chiesa di Cromi, in Georgia; ma l'informazione è stata riconosciuta come erronea da molti anni, perché quello che in passato era stato confuso con un Mandyllion è in realtà un'immagine della Vergine (si vedano in proposito gli studi di Zaza Skhirtladze). Anche la descrizione delle recensioni della tradizione manoscritta dell'epistolario fra Abgar e Gesù dipende letteralmente dalla nota di una traduzione italiana della *Storia ecclesiastica* di Eusebio, ed è abbastanza confusa (p. 139). L'affermazione che il *Sinassario* del 16 agosto contenuto nei *Minei* è opera di Simeone Metafraste (p. 121) è imprecisa, in quanto quel testo è una versione modificata e abbreviata della cosiddetta *Narratio de imagine Edessena* ascritta alla penna dell'imperatore Costantino Porfirogenito; a Simeone va invece imputata una revisione del testo del *Menologio*, che dipende da quello del *Sinassario* ma è ad esso successivo. Sono imprecisioni che è utile segnalare ma su cui non occorre insistere. Il punto che invece mi pare centrale riguarda più in generale l'approccio metodologico ed espositivo adottato da Emanuela Fogliadini. La questione non è priva di conseguenze, perché gli acheropiti non sono soltanto un oggetto di studio per specialisti, ma da alcuni anni hanno attirato l'attenzione di diversi scrittori e giornalisti i quali ne hanno fornito interpretazioni stravaganti e storicamente inaccetta-

bili. Grande seguito ha avuto, ad esempio, l'incredibile ipotesi proposta nel 1978 da Ian Wilson che vorrebbe far coincidere il Mandylion di Edessa con la Sindone di Torino; Fogliadini non dà peso a questa teoria, accontentandosi di una succinta smentita (p. 158, nota 83). Ed è ancora un cattivo uso della metodologia scientifica ad aver concentrato un'attenzione davvero immeritata sul velo di Manoppello, un oggetto quasi sconosciuto fino alla fine degli anni '80 del secolo scorso. Fogliadini decide di dedicargli alcune pagine e menziona le bizzarre ipotesi del gesuita Heinrich Pfeiffer e di suor Blandina Paschalis Schlömer, i quali vorrebbero far coincidere quest'immagine con la leggendaria Veronica, magari formatasi miracolosamente nel sepolcro di Cristo (l'immagine, a loro dire, avrebbe evidenti somiglianze con il volto della Sindone di Torino), oppure con l'immagine di Camuliana. L'autrice si mostra giustamente poco propensa ad accogliere queste congetture (p. 206) ritenendole scarsamente motivate. Forse sarebbe stato utile aggiungere qualche indicazione sul fatto che il velo di Manoppello è un dipinto, probabilmente risalente al secolo XVI, cosa che rende insostenibili le fantasie di Pfeiffer e Schlömer (purtroppo amplificate in Italia dagli scritti di Saverio Gaeta, giornalista del settimanale *Famiglia cristiana*) i quali si ostinano a ripetere, contro ogni evidenza, che l'immagine è miracolosa e che sul tessuto sono assenti tracce di pigmento. La delicatezza di questi temi, più volte sfigurati da pubblicazioni o trasmissioni televisive rivolte al grande pubblico, a maggior ragione impone un rigoroso utilizzo della metodologia scientifica. Ed è questo, a mio parere, il punto debole del libro della Fogliadini, il cui linguaggio è spesse volte un po' troppo ambiguo.

Un argomento ricorrente, più volte ripetuto, è quello della sostanziale differenza fra la concezione di immagine propria dell'Oriente rispetto a quella dell'Occidente. L'Occidente, sostiene l'autrice, attribuisce alle immagini un ruolo soltanto illustrativo e didascalico, ben sintetizzato dalla famosa espressione *Biblia pauperum*; in particolare dal Rinascimento in avanti l'arte occidentale è pensata essenzialmente come libera creazione dell'artista, mentre dall'altro lato l'ortodossia riconosce alle icone «un carattere teologico, rivelativo e liturgico» (p. 14). Ad una «considerazione squisitamente teologica» delle immagini sacre tipica dell'Oriente si contrappone una «marginalizzazione devozionale» propria della tradizione occidentale (p. 18). Questo dualismo fra una concezione dell'arte cristiana «illustrativa» e una «teologica» è troppo superficiale e riduttivo e, talvolta, spiana la strada a conclusioni che non possono essere sottoscritte. Secondo l'autrice, ad esempio, in Oriente «le icone sfuggono al meccanismo della moda, sono oltre i canoni mutevoli dell'arte: esse veicolano la rivelazione e attestano il dogma dell'incarnazione di Cristo» (p. 13); ciò si realizza in una tangibile «fedeltà degli iconografi ai canoni iconografici, conservati e trasmessi immutabilmente per secoli dalla Tradizione orientale» (p. 89). In tal modo, sposando un'interpretazione storica, sostanzialmente si nega l'esistenza di un'evoluzione nei canoni raffigurativi dell'iconografia orientale, presumendo una continuità e un'aderenza a un presunto modello iniziale dal

quale i pittori non si sarebbero mai distaccati. L'assunto non è privo di conseguenze, perché è funzionale a Fogliadini per affermare che grazie alle copie pittoriche del Mandylion di Edessa sarebbe «possibile disporre dei tratti di Cristo, così come si impressero nel Mandylion, esclusivamente grazie alla fedeltà degli iconografi ai canoni iconografici, conservati e trasmessi immutabilmente per secoli dalla Tradizione orientale» (p. 89). Eppure non è quello che risulta dalla semplice osservazione di alcune di queste immagini. Le realizzazioni del volto di Cristo in Oriente, pur nel rispetto di certi canoni, mostrano differenze anche evidenti a seconda del luogo e del tempo di realizzazione. Proprio per quanto concerne il Mandylion di Edessa, secondo l'autrice «l'iconografia ortodossa prevede un volto di Cristo senza collo» (p. 158), ma è facile osservare che le più antiche rappresentazioni del Mandylion, entrambi risalenti al X secolo – cioè l'affresco del monastero egiziano di Dayr al-Suryân (che Fogliadini sembra non conoscere) e il dittico del Sinai (di cui ella stessa fornisce una fotografia) – mostrano il volto di un uomo con collo in evidenza e barba corta, a fronte delle rappresentazioni successive dove Cristo sarà senza collo e con barba lunga. E non è un caso isolato: i Mandylion della Saklı kilise e della Karanlık kilise di Göreme, in Turchia, entrambi dell'XI secolo, hanno un viso con il collo, come anche il famoso Mandylion del codice Rossiano 251 della *Scala paradisi* di Giovanni Climaco (XI-inizio XII secolo) e gli affreschi nella chiesa della *Panagia tou Arakou* di Lagoudera, sull'isola di Cipro (dell'anno 1192), o ancora in Russia, a Pskov, nel monastero di Mirozh (1140). Ciò basta a inficiare la romantica illusione dell'esistenza di un archetipo invariabilmente riprodotto per secoli senza l'intervento di alcun mutamento di carattere stilistico; basta d'altra parte osservare icone risalenti ad epoche ed ambienti diversi per notare che le dissomiglianze e le libertà dei diversi pittori sono talvolta davvero notevoli, pur nel rispetto di un canone d'insieme. Il lettore ad un certo punto della lettura potrebbe domandarsi se davvero l'autrice crede che l'archetipo del Mandylion raffigurasse gli autentici tratti del volto di Gesù: Cristo ha realmente impresso il proprio volto su queste immagini, poi invariabilmente riprodotte? Ci sarà modo di ritornare su questo.

Il costante uso della maiuscola per riferirsi a una presunta "Tradizione" orientale, poi, mostra una scarsa sensibilità per tutte quelle motivazioni, da tempo acquisite nell'ambito della ricerca storica, che sconsigliano l'uso disinvolto di simili categorie onnicomprensive. Di quale Tradizione si parla? Di quale Oriente? In quale periodo storico? Quale Chiesa, quale corrente teologica? Il rischio è quello di acquisire un pensiero teologico moderno "normalizzato" come se esso fosse espressione di una tradizione millenaria che in verità era ben più variegata (e su questo Eric Hobsbawm e Terence Ranger molto ci hanno insegnato). Lo stesso si dica per l'uso dell'aggettivo "ortodosso" adoperato per qualificare l'Oriente cristiano, in realtà un fenomeno estremamente variopinto e non identificabile con la sola declinazione bizantino-slava.

La creazione di categorie storiche (come "Tradizione") o di rigide contrapposizioni (come "Oriente" *versus* "Occidente", oppure "arte creativa"

*versus* “arte teologica”) diviene l’ingrediente fondamentale della contrapposizione fra i due approcci che l’Oriente e l’Occidente riserverebbero alla realtà dell’immagine acheropita: «Tale immagine, per la Tradizione dell’Oriente cristiano, ha una valenza religioso-dogmatica che impedisce qualsivoglia considerazione volta a limitarne la portata al semplice piano storico e/o artistico. Questa considerazione non sottovaluta l’autenticità delle fonti, la cui verifica, caso per caso, evidenzia come sia risultato del tutto anacronistico l’approccio sviluppato in passato da alcuni studiosi la cui prospettiva era orientata a liquidare in blocco queste fonti in quanto sospettate nella loro globalità di essere espressione di un’unica strategia creativa, volta a giustificare l’esistenza di un’immagine inventata dalla Chiesa» (p. 140). E ancora: «Se la storia dell’arte e la teologia occidentale si sono avvalse dell’approccio storico-critico nell’affrontare la questione, la prospettiva teologico-dogmatica è quella che guida il rapporto dell’Oriente con le icone» (p. 58). Da queste parole, io temo, può risultare una perniciosa mescolanza di diversi punti di osservazione. In sostanza una presunta “Tradizione dell’Oriente cristiano” viene contrapposta a un approccio tipico degli “studiosi” occidentali, che delle medesime fonti avrebbero proposto una lettura liquidatoria. Ma i punti d’osservazione non sono equiparabili: il primo è teologico, possibilmente disposto a piegare la storia alle proprie esigenze apologetiche e poco sensibile ad un’analisi spassionata delle fonti; il secondo è storico, impermeabile (si spera) a qualunque pregiudizio di natura apologetica. Il problema non è l’incompatibilità fra l’approccio degli studiosi orientali da contrapporre a quello degli studiosi occidentali, ma l’accettazione o meno di un metodo di indagine scientifica che si applica con la stessa metodologia in qualunque contesto, e che proprio per la sua natura universale non può essere legato né ad una professione di fede né ad un’appartenenza a qualche confessione religiosa geograficamente connotata. La “Tradizione” alla quale Fogliadini fa riferimento – una delle tante, in realtà – si appoggia certamente sulla lettura di certe fonti più o meno antiche, ma per lo più in funzione di un’opzione teologica. Opzione certamente legittima, ma inconciliabile con quella storica. Con ciò non si vuole negare che vada incoraggiata la comprensione teologica dell’icona: nella cognizione del proprio oggetto che lo storico persegue, l’indagine teologica trova un suo posto nel chiarire come e perché, ad esempio, gli acheropiti hanno recitato un ruolo più o meno rilevante nella devozione e nell’elaborazione dottrinale. Una descrizione del fenomeno correttamente impostata non potrà certamente trascurare tale prospettiva e dovrà assegnarle il posto che le compete all’interno di un sistema descrittivo più attento a questi aspetti talora trascurati; ma ciò dovrà avvenire secondo una prospettiva storicizzante. Sempre che lo scopo che si voglia raggiungere – cosa sulla quale nemmeno mi pare di dover discutere – sia una rappresentazione della realtà ricostruita secondo canoni di scientificità universalmente riconosciuti, e non la riproposizione di vecchi modelli teologicamente connotati. Le soluzioni prospettate dagli studiosi, in questo senso, non sono un “risultato del tutto anacronistico”, ma



sono una convincente spiegazione di avvenimenti la cui rilettura teologica è tardiva e giustificatoria.

Potrebbe sembrare che io sia caduto nell'equivoco di confondere il lodevole intento di tenere nel giusto conto l'interpretazione teologica delle icone con una rinuncia alla loro storicizzazione: eppure è la cifra di scrittura della stessa Fogliadini ad alimentare il sospetto, dal momento che ella mantiene costantemente un atteggiamento molto ambiguo, accostando piani differenti e scolorendo più volte il confine che dovrebbe tenere ben distinta la leggenda o la persuasione teologica ("Tradizione") dalla presentazione oggettiva dei fatti (storia, storia dell'arte e filologia), senza ben distinguere fra le due opzioni e generando confusione nel lettore. Ciascuno ha la libertà di ritenere che il lavoro degli studiosi occidentali sugli acheropiti sia stato incompleto e disattento, e che abbia relegato in secondo piano la dimensione teologica delle immagini sacre, cioè «la ragione stessa del loro essere pensati come parte della Tradizione ecclesiale» (p. 18); ma, lasciando da parte la fallace distinzione tra studiosi occidentali e pensatori orientali (come se l'approccio scientifico non esistesse in Oriente, e quello teologico fosse assente in Occidente), sono molti i punti in cui ci si spinge troppo in là. Piuttosto che indirizzare l'attenzione degli studiosi verso questa dimensione teologica, che va adeguatamente inquadrata e storicizzata, Fogliadini dà l'impressione di farla propria e di utilizzarla come approccio *alternativo* e *sostitutivo* rispetto a quello storico-critico.

Urge un esempio. È ormai assodato che gli acheropiti fecero la loro comparsa nelle fonti non prima del VI secolo, ed è naturale che gli studiosi moderni si siano interrogati sui motivi che favorirono l'apparizione di queste diverse immagini, le quali non a caso vennero alla luce nel medesimo periodo storico e nel medesimo ambiente geografico. Che il creatore di queste immagini non sia il Gesù storico, è ormai dato per scontato. Secondo Fogliadini, però, le deduzioni operate da studiosi come Ernst von Dobschütz e Hans Belting risentono di una «pregiudiziale prospettiva di fondo» (p. 59). Ella riconosce che la questione possa *anche* essere affrontata «da un punto di vista di attenta ricostruzione storica», ma allo stesso tempo ritiene che tale prospettiva disconosca alle icone «il ruolo di mediazione con il divino che attribuisce loro la teologia dell'Oriente cristiano». Quale sarebbe dunque il guadagno conoscitivo? «Solo così si eviterà un approccio che, pur efficace dal punto di vista della ricostruzione dell'analisi storica, rischia di non cogliere la vera essenza degli Acheropiti». E siccome per l'Oriente cristiano queste icone «non sono state né dipinte, né create, né copiate, né inventate» ma «lungi dall'essere frutto di un qualche intervento umano, nascono da un esplicito e volontario intervento di Cristo», il lettore del libro facilmente è indotto a pensare che per capire e descrivere correttamente queste immagini sarebbe meglio *accettare come vera* la loro origine soprannaturale (p. 59). Lo storico, però, per quanto tenga in conto l'interpretazione teologica e la rilettura (a posteriori) di un evento, anche di fronte ad affermazioni incredibili o storicamente inaccettabili, non potrà farle proprie. In parole

semplici: se per l'Oriente cristiano queste icone non sono state né dipinte, né create, né copiate, né inventate, ciò è estremamente interessante dal punto di vista teologico, ma rimane un fatto storicamente improponibile. E questo sarebbe bene ricordarlo. Ecco perché non sono ricevibili le prospettive di alcuni teologi citati da Fogliadini, come Leonid Uspenskij, secondo il quale il Mandyllion di Edessa non è stato mai menzionato prima del VI secolo non perché non esisteva, non essendo ancora stato "inventato", ma perché era rimasto per secoli nascosto dentro un muro (p. 60). Questa non è una spiegazione concorrenziale a quella proposta dagli storici, che possa *sic et simpliciter* essere citata accanto all'altra; è piuttosto la giustificazione messa in campo dai teologi bizantini del X secolo, sostenitori dell'autenticità dell'immagine miracolosa, ripresa e riproposta da alcuni teologi ortodossi contemporanei. La corretta contestualizzazione e interpretazione delle fonti sono una conquista del metodo storico critico, che si contrappone in maniera *inconciliabile* proprio a quella "Tradizione" teologica che invece tende a mescolare le fonti tra loro, a selezionarle e ad appiattirle fino a cristallizzarle in un'unica descrizione concordista che normalmente rispecchia uno stadio tardivo della leggenda.

Proprio la metodologia storica ha permesso di identificare all'interno della leggenda di Abgar – cioè quel ciclo di racconti che ad un certo punto hanno accolto la narrazione sulle origini dell'acheropita di Edessa – una serie di strati che si sono accumulati lungo i secoli. Eusebio di Cesarea costituisce la prima attestazione di questo ciclo leggendario, che quindi va fatto risalire almeno al IV secolo; ma nella sua fase iniziale il racconto non conteneva alcun riferimento ad immagini. Occorre aspettare il VI secolo perché qualcuno parli di un'immagine dipinta del volto di Gesù, realizzata da un pittore, la quale soltanto in un ulteriore strato evolutivo sarà trasformata da dipinto a immagine miracolosamente creata da Gesù, non con pigmenti, ma mediante il semplice contatto tra la stoffa e il suo volto. È evidente la conclusione che si impone: la leggenda dell'immagine di Edessa come frutto di un evento miracoloso risale al VI secolo e si è andata formando su una base preesistente altrettanto leggendaria ma diversa. La qual cosa è confermata dal fatto che tutti gli acheropiti del volto di Cristo hanno fatto la loro comparsa nella storia in un periodo ben preciso e in un ambiente ben preciso, sfruttando un *humus* che ne ha favorito la genesi e lo sviluppo. Per quanto possa essere utile ed interessante l'approfondimento dell'interpretazione teologica che l'Oriente cristiano riserva a queste immagini, il punto di vista essenziale non andrà mai perduto: queste icone hanno un'origine e una storia che non ha nulla che fare con la persona fisica di Gesù di Nazaret. Qualunque interpretazione teologica volta a sostenere un'origine miracolosa di queste immagini e una loro comparsa nella Palestina del I secolo d.C. potrà certamente arricchire la nostra conoscenza di come, in modi ed epoche diverse, certi cristiani abbiano riletto queste leggende, ma mai potrà essere assunta quale interpretazione alternativa a quella proposta sulla base di una ricostruzione storica scientificamente fondata.

Fogliadini evidentemente conosce tutto ciò, ma diverse sue affermazioni lasciano un poco di perplessità: «La Tradizione dell’Oriente cristiano, infatti, proprio laddove l’Occidente guarda con sufficienza agli Acheropiti impegnandosi addirittura in rigorosi studi volti a liquidarli come mere leggende e invenzioni, ne afferma apoditticamente l’esistenza. Né potrebbe essere diversamente, visto che essi si configurano come l’attestazione squisitamente teologica della visibilità irrinunciabile del Dio con noi» (p. 17). In questo caso una prospettiva apologetica e confessionalmente connotata – e quindi, per forza di cose, scientificamente inaccettabile – risulta contrapposta ai “rigorosi studi” che, nonostante certe concessioni, vengono presentati agli occhi del lettore come se fossero sostanzialmente inadeguati o incapaci di comprendere la realtà nel suo complesso. In effetti quando l’autrice fin dalle prime battute afferma che la storia degli acheropiti «fu segnata da un inizio sconvolgente: il gesto di Cristo di dar forma ai propri ritratti in modo miracoloso» nel momento in cui egli «scelse liberamente e volontariamente di lasciare una prova singolare e straordinaria del suo costituirsi concreto come Logos fatto carne» (p. 16), l’impressione che si ricava è che ella abbia sposato completamente questa “Tradizione dell’Oriente cristiano”. L’incredulo Occidente si è “addirittura” impegnato a derubricarla come leggenda sconosciuta per i primi sei secoli, quasi come se la leggenda non fosse più una leggenda ma un fatto realmente accaduto all’epoca di Cristo. Eppure di questo ritratto miracoloso non esiste alcun originale; e quando Fogliadini scrive che esso è «andato distrutto o forse smarrito», senza nemmeno prendere in considerazione la possibilità che non sia mai esistito, si ha l’impressione che il confine sia stato superato.

Il continuo improprio contrapporre un approccio scientifico e storico a un approccio teologico ed astorico, senza che ne vengano verificati i rispettivi limiti e con la costante impressione che l’autrice preferisca il secondo al primo, si ripropone appunto nel momento in cui occorre “spiegare” come sia possibile che Gesù abbia lasciato un’immagine di se stesso senza che nessuna fonte per sei secoli ne abbia mai parlato. Forse perché la leggenda è stata creata soltanto tardivamente? Questo è ciò che gli studiosi considerano come pacificamente acquisito. Ma immediatamente dopo avere esposto quest’interpretazione Fogliadini, quasi volesse presentare una lettura alternativa virtualmente posta al medesimo livello di credibilità, ripropone il vecchio *escamotage* patristico: di fronte all’esigenza di dover giustificare l’assenza di qualunque riferimento antico a questi oggetti miracolosi, gli autori medievali si inventarono che tali immagini non erano state mai descritte semplicemente perché erano rimaste nascoste per secoli, dimenticate da tutti (pp. 109-110). Nel caso del Mandylion di Edessa, esso sarebbe rimasto per secoli celato all’interno delle mura della città, per essere poi ritrovato da un vescovo condotto a quelle mura da una visione divina. È un *escamotage* che nella lunga storia della Chiesa si ripropone, identico, per decine di altre false reliquie. L’autrice presenta le due spiegazioni – la valutazione storica e la giustificazione patristica – ma le espone come se fossero sullo stesso

piano, e data la sua preferenza per la prospettiva orientale il lettore finisce per pensare che ella ritenga più credibile la seconda. Anzi, più avanti (pp. 139, 143) ella stessa presenta la storia del ritrovamento nelle mura della città da parte del vescovo Eulalio come se stesse esponendo un dato di fatto, realmente avvenuto, menzionando anche la variante secondo la quale il ritrovamento sarebbe avvenuto durante i lavori di ripristino delle mura della città intrapresi da Giustiniano. L'idea che quello del nascondimento sia un maldestro e del tutto tradizionale tentativo di fabbricare una preistoria ad un presunto oggetto miracoloso che non la possedeva, è nuovamente relegata tra le opinioni degli "studiosi occidentali", la lacunosità del cui approccio più volte viene criticata dall'autrice.

Lo stesso procedimento è applicato quando si tratta di spiegare il motivo per cui tutti questi acheropiti esistevano in più copie, possedute contemporaneamente da diversi soggetti. Ad Edessa, ad esempio, nell'anno 944 ciascuna delle tre confessioni cristiane (nestoriani, giacobiti e melchiti) custodiva un Mandylion, ed è naturale che lo storico ne prenda atto, ritrovando in questo la riproposizione di quanto già avveniva con gli acheropiti pagani. Anche molte città greche rivendicavano di possedere il vero Palladio di Atena, ed è comprensibile che diverse confessioni cristiane concorrenziali abbiano prodotto altrettante icone concorrenziali, anche nella medesima città. Altrettanto comprensibile è che qualcuno, di fronte a questo, abbia voluto trovare una giustificazione "soprannaturale", riconducendo ciascuna delle copie ad un fenomeno di replicazione miracolosa, di modo che ogni copia in fin dei conti potesse essere guardata come un "originale". Ma Fogliadini preferisce il parere della "Tradizione dell'Oriente cristiano" la quale «liquida tali dubbi come dispute tra studiosi occidentali, incapaci in ogni caso di cogliere il cuore del problema». Come se il cuore del problema non fosse la presenza di queste copie e le motivazioni di politica ecclesiastica che portarono alla loro creazione, bensì la giustificazione teologica che cercava di risolvere l'evidente contraddizione. In questo l'autrice prende chiaramente posizione, senza più ombra di dubbio: ella ritiene «fuorvianti le motivazioni addotte dall'Occidente, che ritiene inventate le copie degli Acheropiti di Cristo» (pp. 93-94). E quale sarebbe, di grazia, la prospettiva non fuorviante? Quella che crede alle storie di miracolose replicazioni? Mi pare che questo risulterebbe in ultima analisi il ritorno ad una visione che non qualificherei nemmeno come teologica, ma piuttosto apologetica e pre-critica, di cui non credo che qualcuno senta la mancanza. Dovremmo allora domandarci il perché dovrebbe esserci qualche differenza tra le copie del Mandylion e quelle del Palladio di Atena: un seguace della "Tradizione" pagana riterrebbe miracoloso l'originale ed altrettanto miracolosa ciascuna delle sue copie. Sarebbe dunque auspicabile per gli storici romanisti l'accoglimento della prospettiva teologica pagana al pari di quella cristiana? Ma difficilmente qualche esponente della Chiesa ortodossa sarebbe disposto a credere ai miracoli di replicazione dei simulacri pagani: la sua prospettiva confessionale, infatti, non trova nulla di strano nell'accettare per sé ciò che rifiuta per gli altri. In questo senso

la concorrenza fra le città greche, che portò alla realizzazione di molteplici “originali” miracolosi, non sarà mai adoperata come chiave interpretativa di un’azione che si presume compiuta da Gesù, il vero Dio, unico e al di fuori dei meccanismi della storia. Ma un simile criterio ermeneutico cristocentrico a chi gioverebbe?

E ancora: «Le tesi a proposito dell’origine degli Acheropiti si dividono principalmente in due schieramenti che rispecchiano, in modo sintomatico, il diverso metodo utilizzato nel considerare le “immagini non fatte da mano d’uomo” in Oriente e in Occidente. Fondamentalmente, la maggior parte degli studiosi occidentali ritiene gli Acheropiti un’invenzione della comunità cristiana» (p. 105) mentre invece per l’Oriente essi «veicolano il dogma dell’incarnazione del Logos» (p. 107). Le due affermazioni non sono in contraddizione, ma certamente l’idea orientale non basta per rendere autentiche immagini che non lo sono. Certo, Fogliadini non respinge *apertis verbis* la prospettiva storica, e richiede agli studiosi «un’analisi che faccia interagire il piano storico con quello teologico senza che questo intacchi la “scientificità” della ricerca». Ma non fornisce un esempio di come tale interazione si potrebbe realizzare. Mi pare che una ricerca sia scientifica proprio a condizione che non “interagisca” con il piano teologico, ma semplicemente ne faccia oggetto della propria indagine, ne prenda atto e lo descriva, storicizzandolo, studiandolo nella sua genesi, nella sua evoluzione e nelle sue conseguenze. La storia non può interagire con la teologia per accoglierne la prospettiva: piuttosto la storia potrà e dovrà occuparsi di scrivere una storia della teologia dell’immagine, scientificamente fondata e possibilmente priva di intenti devozionali o confessionali. E seppure l’autrice talvolta inserisca apprezzamenti per i risultati ottenuti dalla critica storica, nei casi in cui essi siano inconciliabili con quanto proposto dalla cosiddetta prospettiva “orientale” (o “teologica” o “tradizionale” che dir si voglia) ella mostra di prediligere quest’ultima a disvalore della prima. Se i fattori soprannaturali attribuiti agli acheropiti «lasciano perplessi gli studiosi Occidentali e non il milieu ortodosso» è perché, sostiene Fogliadini, «il rapporto più articolato che lega il credente ortodosso al mondo delle icone ha concesso al cristianesimo orientale un approccio meno scandalizzato nei confronti dell’enfatizzazione miracolistica» (p. 99). Questo è vero, ma soltanto assumendo il registro epistemologico della teologia che è spesso inconciliabile con quello della storia, o comunque è assolutamente diverso per metodi, ambiti e finalità; il problema sorge quando la prospettiva non viene chiaramente dichiarata e i due approcci vengono contrapposti o sovrapposti, confondendo o lasciando nell’ambiguità i confini delle rispettive competenze a tutto detrimento del risultato complessivo.

L’ambiguità dell’approccio emerge anche dalla parziale condanna dell’operato degli studiosi “occidentali” che maggiormente hanno indagato il fenomeno degli acheropiti, da Ernst von Dobschütz in poi, in quanto responsabili di uno «sradicamento degli Acheropiti dal loro humus specifico» attraverso l’applicazione di un metodo che «è stato fatto oggetto di forti riserve da parte della teologia dell’Oriente cristiano». Ma perché mai – risponderebbe

uno storico – gli studiosi dovrebbero preoccuparsi del giudizio espresso da parte della teologia dell’Oriente cristiano, se essa, a differenza di quella occidentale, ancora resiste al confronto con i fondamenti della metodologia di indagine storica? Questa teologia orientale, continua Fogliadini, «si è limitata esclusivamente a segnalare la problematicità dell’approccio sviluppato dall’Occidente nei confronti degli Acheropiti, non addivenendo mai invece a una trattazione che tentasse un’organica rilettura di questa tematica in chiave ortodossa» (p. 208). Sorge subito un’altra obiezione: perché si dovrebbe sentire la necessità che un fenomeno sia riletto “in chiave ortodossa”? L’interpretazione delle fonti attraverso un filtro di appartenenza confessionale produrrebbe forse qualche guadagno conoscitivo apprezzabile? Non è forse questo il pregiudizio dal quale con tanti sforzi lo studio storico-religioso scientificamente fondato ha cercato di affrancarsi? Eppure è proprio la stessa autrice a servirsi di categorie teologiche per fornire spiegazioni di fenomeni che andrebbero interpretati storicamente. Lo fa quando, ad esempio, paragona la pluralità degli acheropiti alla quadruplice testimonianza dei Vangeli canonici nei quali «l’evidenza oggettiva dell’evento Cristo ha raggiunto ogni evangelista nella sua singolarità... senza peraltro compromettere l’unità intrinseca reale della rivelazione di Cristo» (p. 66). È questa una spiegazione che ci si potrebbe attendere in un libro di iconografia devozionale, all’interno di una riflessione teologica sulle immagini; ma essa è priva di significato per chiunque non sia cristiano, per un lettore per cui “l’evento Cristo” non abbia nulla di “oggettivo” e per il quale i Vangeli canonici non abbiano uno statuto di alterità rispetto a quelli non canonici.

In questa prospettiva teologica dell’autrice rientrano anche certi giudizi di merito. Davanti al fatto che il mondo orientale abbia accettato senza porsi troppe domande tutti gli eccessi agiografici e miracolistici che caratterizzano i racconti sugli acheropiti, e che abbia adoperato queste immagini anche in tempi recenti con funzione apotropaica e persino per fini belligeranti, l’autrice ritiene che in ambito ortodosso si sia comunque raggiunto un equilibrio che si può definire “giusto” (p. 102). E sarebbe interessante sapere quale potrebbe essere, se non l’adesione ad una professione di fede, il metro per misurare la “giustizia” o meno di un “equilibrio” teologico. In tal modo viene rafforzata l’impressione che il libro sia pensato per un pubblico particolare, che condivida fin da principio l’opzione teologica dell’autrice.

La menzione di Leonid Uspenskij a cui in precedenza ho fatto riferimento si accompagna ad alcuni rimandi, all’interno del libro, ad altri autori russi, fra cui Pavel Evdokimov e Vladimir Losskij. Sono tutti cristiani ortodossi che nel secolo scorso hanno scritto di iconografia mentre si trovavano in Francia, costretti a vivere lontani dalla madrepatria a motivo del regime sovietico. Questi pensatori erano portavoce di una teologia “slavofila” nata in Russia nella seconda metà del XIX secolo; essa, fra le altre cose, reagiva alla diffusione del pensiero positivista occidentale in Oriente e si opponeva alla ricezione del metodo storico-critico nella letteratura teologica ortodossa, all’epoca pesantemente influenzata da quella straniera di impronta cattolica

e protestante. La teologia slavofila si caratterizzò fin dall'inizio per la sua forte spinta identitaria e per la sua contrapposizione al pensiero cristiano non ortodosso, che era accusato di cedimento verso l'eresia. Una discussione di queste tematiche sarebbe dovuta avvenire in occasione del concilio di Mosca programmato per il 1917-1918, che fu poi impedito nei suoi lavori dallo scoppiare della rivoluzione d'ottobre; la diaspora che ne conseguì fece però in modo che le idee elaborate negli anni precedenti si diffondessero anche in terra di emigrazione. La riscoperta dell'icona in Occidente è fortemente debitrice nei confronti degli scritti sull'iconografia dei teologi ortodossi russi della diaspora; e la loro prospettiva, inizialmente autoreferenziale e ristretta all'ambito geografico orientale in cui era nata, divenne accessibile anche ad un pubblico più ampio (si pensi all'influenza esercitata dalle iniziative, non soltanto editoriali, collegate all'*Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge* di Parigi). Ecco perché i bellissimi contributi sulla teologia dell'immagine dovuti a questi autori non possono essere letti senza cautele. Essi, infatti, non sono né aspiravano ad essere manuali di teoria o di storia dell'iconografia scritti con prospettiva scientifica o storica rigorosa; eppure la loro influenza è stata e continua ad essere fortissima anche in questo campo, e rischia di condurre a certe storture interpretative. Spesso queste pubblicazioni non fanno altro che riaffermare, con linguaggio moderno, molte interpretazioni che appartengono ad una certa tradizione consolidata nell'ambito delle chiese ortodosse, spesso mutuata dalla trattatistica bizantina (è il caso, già ricordato, del tema del "nascondimento" delle acheropite). Sia in queste pubblicazioni, sia nelle molte altre prodotte in ambito occidentale sulla scia di quest'ultime, manca spesso il riferimento diretto alle fonti – tutte le fonti, non solo quelle funzionali alla propria convinzione – e lo sforzo di comprensione storicizzante delle medesime, nella loro genesi e nelle loro mutazioni avvenute lungo i secoli; vi si ritrova piuttosto una visione statica e preconfezionata che rispecchia soltanto l'ultimo stadio di un lungo processo evolutivo e selettivo. Anche l'insistenza sulla particolarità del concetto di icona in ambito orientale, contrapposto ad un diverso concetto vigente in ambito occidentale, risente del filtro della prospettiva "filo-ortodossa". Tale prospettiva – propagandata inizialmente, è bene non dimenticarlo, da un gruppo di teologi ortodossi in esilio – non è esente da implicite rivendicazioni identitarie che tendono a irrigidire e inasprire la contrapposizione, vera o presunta che sia, tra cattolici e ortodossi. Il che conduce, fra l'altro, ad un giudizio morale di condanna: l'arte cristiana occidentale è ritenuta colpevole di aver ridotto l'immagine sacra a un terreno d'esercizio artistico, a discapito del carattere dell'icona orientale, più fortemente connotato in senso teologico. Di polemica condanna si tratta, perché nel pensiero di questi scrittori ortodossi il rifiuto dell'arte occidentale "naturalistica", "imitativa", "cangiante" e "artistica" è chiaramente percepibile (su questo, anche in riferimento al libro di Fogliadini che sto commentando, è appena uscita una condivisibile analisi di E. Brunet, *Alle radici dell'immagine cristiana. Considerazioni sulla supposta antinomia tra arte sacra orientale e occidentale*, in «Marcianum» 9 [2013], pp. 139-165).

Non mi pare che possa giovare, dunque, la auspicata «organica rilettura di questa tematica in chiave ortodossa». O perlomeno non può giovare ad una migliore comprensione critica del fenomeno. Piuttosto, occorre notare quanto sia pericoloso un approccio “occidentale” che, muovendo dal desiderio di comprendere e valorizzare la teologia delle chiese orientali, si traduca in un abbandono di risultati faticosamente conquistati. L’Oriente cristiano non sempre ha avuto modo di confrontarsi con la metodologia storico-critica, anche a motivo della scarsa libertà d’azione dovuta ai condizionamenti politici del passato. Ma oggi, quando molti di questi condizionamenti sono venuti meno, si ha l’impressione che rispetto alla reazione conservatrice ortodossa dell’inizio del secolo scorso non siano stati fatti molti passi in avanti. Diverse chiese ortodosse contemporanee hanno preferito in molti casi riesumare la loro prospettiva autoreferenziale, facendone uno strumento che va ad arricchire l’armamentario di apologetica filo-orientale (cioè filo ortodossa) sostanzialmente anti-occidentale (cioè anti-cattolica e anti-protestante). Ma alla conoscenza spassionata della storia e della teologia dell’immagine, come si può ben capire, non giova alcuna posizione di rivendicazione identitaria o apologetica che nasconda un conflitto fra confessioni religiose. L’idea “orientale” dell’icona, e allo stesso modo una certa lettura dello statuto e delle vicende delle immagini acheropite, è per certi versi (non sempre, per fortuna!) la riproposizione di un’idea teologicamente connotata anche in senso identitario, relativamente recente, esclusiva, filo-ortodossa, non criticamente elaborata e apologeticamente orientata.

Accettare e dar forza a questa prospettiva significherebbe minare alle fondamenta i principi dello studio scientifico. S’imboccherebbe un’infelice scorciatoia se si evitasse di affrontare la questione, fingendo che essa non esista, legittimando di fatto un modo di affrontare i problemi alternativo ma non altrettanto rigoroso. È una difficoltà ed è una tentazione dalla quale l’Occidente, peraltro, non è del tutto immune, e per la quale non occorre mai abbassare la guardia. Lo provano, in altro ambito, le difficoltà che l’esegesi scientifica dei testi biblici ha dovuto superare per essere metabolizzata da parte delle Chiese occidentali; difficoltà mai del tutto superate e in questi ultimi anni riemerse in tutta la loro cocente attualità.

#### ABSTRACT

*La pubblicazione di un volume dedicato alle immagini acheropite fornisce lo spunto per una riflessione di metodo sullo studio delle immagini “miracolose”. Lodevole è il desiderio di conoscerne e descriverne le interpretazioni fondate su una prospettiva apologetica e teologica tradizionale; ma esso deve chiaramente e programmaticamente allontanare da sé il rischio di assumere tale prospettiva o di proporla come percorribile alternativa allo studio rigorosamente scientifico di tali immagini.*



*The publication of a volume dedicated to the acheiropoieta provides a starting point for a reflection on the methods of study of the “miraculous” images. The desire to know and describe the interpretations based on apologetic and theological perspectives is praiseworthy, but there is a risk to be avoided from the very beginning; that of assuming such perspectives or of putting them forth as possible alternatives to the rigorous and scientific study of these images.*