

**L'ARTE SACRA NELLA CAPPELLA DE' PAZZI:
IMAGO E CIVITAS DEI
(SACRED ART IN PAZZI CHAPEL: IMAGO E CIVITAS DEI)**

EUGEN RĂCHITEANU*

Abstract: In this article we want to pinpoint the actual exigencies of the place of worship as one keeping the spiritual memory and the artistic beauty. Beyond that, it must not be forgotten that the place of worship is a place for devotion, the house of God and it cannot be confused with anything else. We take in consideration the subject of the Pazzi Chapel in Florence, Italy, which calls the conscience of the fact that we are invited to keep and to confess the sacred and artistic beauty and at the same time the historical consciousness of it. Thus, we'll focus on the artistic and spiritual side, and the symbolic one, since the church is a place where we understand our affiliation at sacred.

Keywords: sacred, beauty, symbolic, devotion, Pazzi Chapel

INTRODUZIONE

Con il presente articolo, vogliamo far capire le esigenze attuali del luogo di culto, come una modalità di conservare la memoria e la sua bellezza artistica, ecc. Però, non si deve dimenticare che, comunque sia, questo luogo è una casa di preghiera, è casa di Dio e non può essere scambiato per un spazio mercantile.

In seguito prenderemo in considerazione l'argomento della Cappella de' Pazzi proprio al fine di capire il senso sacro del luogo di culto, la consapevolezza che siamo chiamati a custodire e testimoniare, la Bellezza e la "coscienza storica" del luogo sacro stesso¹.

Il nostro percorso non sarà storico, dato che di questo aspetto si sono già ampiamente occupati tanti studiosi di arte e di architettura ma si concentrerà sull'aspetto artistico-spirituale e prettamente simbolico della Cappella de' Pazzi. Per di più, tenderemo di approfondire l'approccio tra la spiritualità e il simbolismo per poi così entrare nel

* Eugen Răchiteanu (✉)

Roman Catholic Franciscan Theological Institute of Roman, Stefan cel Mare Bd.,
268, Roman – 611040, Romania
e-mail: rachiteanueugen@gmail.com

¹ Mircea Eliade (1966). *Il mito dell'eterno ritorno*. Torino: Edizione Borla, p.6.

fulcro della questione; la sacralità dello spazio liturgico, spazio di incontro personale tra Dio e l'uomo, come ci ricorda anche, Jean Hani dicendo che: il tempio è una cosa di origine celeste².

LO SPAZIO SACRO COME *IMAGO E CIVITAS DEI*

Nei tempi antichi, l'edificio di culto era un tempio che al suo interno conteneva la cella con l'immagine degli dei o, come nel tempio di Gerusalemme, con il Santo dei santi, tempio in cui solo i sacerdoti, i mediatori tra Dio e gli uomini, potevano entrare, mentre la comunità culturale se ne stava all'esterno davanti al tempio e aspettava la grazia mediata dai sacerdoti. In questa concezione il tempio era considerato la casa di Dio³.

Per il cristianesimo vale un discorso del genere? Prima di tutto, la teologia cattolica trova l'ultimo e il più profondo supporto della rappresentazione artistica e architettonica nella Santissima Trinità: Dio fonte e somma di tutto quanto il creato ha nel Figlio, Parola eterna, la sua perfetta immagine.

Imago Dei, conforme ai commenti dei santi padri della chiesa indica prima di tutto per il genere umano un dato ontologico, cioè tutto quello che comporta una speciale relazione tra l'uomo e Dio, e che rimane un attributo inalienabile e indistruttibile della natura umana, così desiderata dal Creatore. L'essere umano, da sé non può partecipare alla vita divina, solo in Dio l'uomo può trovare la vera pienezza e il suo destino originale⁴. Niente diventa più naturale all'uomo se non vivere e maturarsi nella grazia.

Nel corso della storia, l'arte figurativa e l'architettura sacra hanno avuto un ruolo molto importante nella Chiesa. Per esempio, la venerazione delle immagini sacre ha un senso e un significato basilare per la dottrina cattolica. La Chiesa ha sempre affermato e sostenuto che onorare le immagini è cosa giusta perché attraverso di esse si onora Dio, il cui amore ha salvato gli uomini. Nelle immagini sacre il fedele non venera ciò che è rappresentato in esse ma la Persona che esse evocano, cioè Cristo. La venerazione è un atteggiamento dovuto

² Cf. Jean Hani (1996). *Il simbolismo del tempio cristiano*. Roma: Edizioni Arkeios, p.23.

³ Cf. Klemens Richter (2002). *Spazio sacro e immagini di chiesa. L'importanza dello spazio liturgico per una comunità viva*. Edizioni Dehoniane Bologna, p.37.

⁴ Cf. Nikolai Ozolin (1998). *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului*. Bucharest: Anastasia Publishing House, p.31.

non all'opera d'arte ma all'Origine della Salvezza, la quale non proviene dal dipinto, dall'immagine ma da Dio.

Viste tutte queste affermazioni, cerchiamo di dare un quadro chiaro e lineare dell'interno della Cappella de' Pazzi che si presenta come evidente *repraesentatio* della *Civitas Dei* successivamente ci occuperemo anche della dimensione profonda della *Imago Dei*.

In questo caso la *Civitas Dei* è l'unione della *societas* celeste degli angeli e dei beati, della *societas* terrena del *coetus fidelium* una *societas* itinerante e d'itineranti, che si *confonde* genealogicamente con la *civitas hominum* e ne emerge. Partendo anche da questi termini la *civitas hominum* si prolunga necessariamente e si assolutizza, in un opposto percorso, su questo asse cielo-terra nella *civitas diaboli*. La stratificazione e comunicazione di *civitates* nella *civitas Dei* (la sua *complexio* umano-divina) è parte essenziale della sua natura teo-ontologica e della sua azione nella storia.

La Cappella de' Pazzi, è intimamente legata a questa visione della concezione sacra della storia universale, le formule ecclesiologiche di Agostino ci riconducono in modo espresso alla Chiesa degli angeli e alla Chiesa degli uomini, alla Chiesa della patria celeste e alla Chiesa pellegrina, un organismo in stretta unione con l'Antico Testamento. L'interno della Cappella è in sintonia con questa corrispondenza tra le figure della Chiesa e quelle dell'immagine concreta escatologica che è la Città di Dio. *Tota accipienda, non solum ex parte quae peregrinatur in terris, verum etiam ex illa quae in caelis semper*⁵, la Chiesa nella sua realtà presente è formata dalla *communio* di due parti, una della terra, una del cielo; insieme temporalità ed eternità. Si può anche sostenere che in Agostino Chiesa degli angeli e Chiesa di quaggiù siano partecipazioni di grado diverso alla perfezione della Città definitiva⁶.

Guardando tutti gli aspetti dell'interno non ci sorprende che gli stessi tratti di cui abbiamo trattato appartengano alla stessa realtà della Gerusalemme celeste. E diciamo ancora che *Ierusalem mater nostra aeterna in caelis* e la parte beata, sussiste nella chiesa angelica (*quae in sanctis angelis et in virtutibus Dei est ecclesia*), ovvero nella Gerusalemme escatologica ove *sine labore et sine fine vivendum est*⁷. Tutti questi elementi appaiono alla comunità radunata nello spazio

⁵ *Enchiridion Vaticanum*, Vol.1: Doc. Concilio Vaticano II (1962-1965). EDB, 56.

⁶ Cf. Pietro De Marco (2006). *Imago e Civitas Dei*, www.ilcovile.it/news/archivio/00000304.html

⁷ *Ibidem*.

sacro come un'epiphania della *Civitas Dei*, e del senso che regge il *coetus angelorum* nella sovranità del Risorto.

Per tutti quelli che vogliono entrare all'interno della Cappella de' Pazzi questa diventa realmente *accessio ad montem Sion*. Dentro vi si può sperimentare l'autentica contemplazione di Gerusalemme, *Mater illa caelestis* e poi partecipazione *per imaginem* alla Città di Dio già realizzata.

Una tale esperienza e partecipazione terrena all'edificio e all'assemblea, è la concreta autotrascendenza dell'immagine sacra e per il popolo questa rappresenta perfettamente il mistero che coniuga l'evidenza delle *duae civitates*.

A questo punto si può dire che l'intera Cappella de' Pazzi esprime l'idea fondamentale della *civitas Dei*, presente nella realissima forma della *peregrinatio fidelium* e nella *civitas Dei coelorum*, che è rappresentata nel piano iconografico e non solo, ma incorpora l'assemblea e il sacramento nello scrigno delle rappresentazione dei cieli, poiché unisce cielo e terra. Tutta la storia sacra fa sì che la *civitas Dei* non sembri risolta nella verticalità di un presente o un istante, ma porti il senso dalla temporalità esemplare del *populus Dei* e dell'Incarnazione⁸. Possiamo aggiungere che la dottrina della *civitas Dei* è legata all'iconografia, a quello che la *biblia pauperum* rappresenta nell'unità della *civitas* stessa, questa appare teologicamente vitale, essenziale.

Tale conoscenza della *cittadinanza* divina è fondamentale alla consapevolezza di essere cristiano e tale sapere deve essere presente nella progettazione delle chiese, in modo che si renda visibile e sentito il sacro perché solo in questo modo il tempio ne diventa veicolo e soprattutto conferma vivente. La scelta per l'interno della Cappella da un *puro aniconico* è la negazione di tutto quello che s'intende «il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv. 1. 14). Gli spogli spazi non si devono confondere con gli spazi che invitano il fedele alla preghiera comune e al culto. Ogni anima deve dialogare con un Dio di Parole e Atti, di Forme e Figure, che edifichi un *popolo* e tracci esemplari percorsi di *grazia*⁹, l'ascolto non può sostituire l'epifania dell'*al di là*, il certo apparire del *coetus sanctorum* (*l'assemblea dei santi*), il già della *civitas Dei* rappresentata.

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

Detto ciò, una chiesa aniconica, come tante di quelle chiese spoglie d'arte, diventa veramente luogo di una smarrita spiritualità in cui l'anima ipertroficamente concentra, probabilmente stacca da sé, la *civitas Dei*. Le chiese aniconiche sono per neo-*chrétiens sans eglise* (cristiani senza Chiesa) e per la comunità ecclesiale senza un passato sacro né cielo (cioè senza *communio sanctorum*), per fedi *spaesate*, senza l'orizzonte della *civitas* celeste e pellegrina.

Per comprendere meglio la dimensione dell'*Imago e Civitas* nella Cappella de' Pazzi, presenteremo, brevemente, alcune importanti ed efficaci spiegazioni di *civitas* intesa come *concors hominum multitudo* (una moltitudine di uomini in perfetta armonia)¹⁰ e *hominum multitudo in quoddam vinculum redacta concordiae* (la moltitudine di uomini stretti con legami della concordia)¹¹.

Spesso si legge la *Civitas Dei* come una letteratura ecclesiastica. Secondo vari studiosi, la *Civitas Dei* ha in sé una concezione dell'ambiente architettonico-urbanistico ideale. Al di là che sia una composizione di forme urbanistiche ottime, essa riguarda soprattutto l'adattamento di materiali, di forme e spazi, a quelli che sono i bisogni umani, fisici e soprattutto spirituali. Tutto il genere umano è imperfetto, ha bisogno di rapportarsi con Dio, la *Civitas Dei* (per la nostra ricerca) può offrire fondamentalmente l'idea e un principio della materia, che favorisce il rapporto con Dio, così che la parte materiale (città fisica) non è altro che la porta d'ingresso all'unione dell'umanità col suo Creatore¹².

La spiegazione della *Civitas Dei* scaturisce dai legami che ci sono tra l'edificio come tale e la persona che vi entra, poi ci sono i legami tra gli uomini e il Creatore di tutto quanto esiste, tra le diverse persone, tra l'umano e l'ambiente edificato, tra edifici vicini, tra gli edifici e lo spazio, dove il pubblico partecipa agli incontri, ecc. Tutti questi legami conducono ad un'appartenenza profondamente spirituale. Dobbiamo ricordare che le varie terminologie scientifiche che parlano della manifestazione della *Civitas Dei* sulla terra, sono molto interessante e precise; ci danno il senso di un complesso interconnesso così che tutto risulta concepito in funzione dell'insieme.

In qualche maniera abbiamo dato un *volto* a quello che è la *Civitas Dei* nella Cappella de' Pazzi. adesso ci occuperemo della dimensione

¹⁰ Sant'Agostino, *De Civitate Dei*, I, 15, 2.

¹¹ *Ibidem*, XV, 8.

¹² Cf. Pietro De Marco, *op. cit.*

biblica e teologica dell'*Imago Dei*. Poi cercheremo di sottolineare l'aspetto della funzione dell'immagine sacra all'interno della Cappella come prefigurazione stessa dell'*Imago Dei*.

Dal punto di vista biblico, mettiamo in risalto l'unicità di Dio al quale solo spetta l'adorazione: «Non ti farai idolo né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo, né di quanto è quaggiù sulla terra, né di quanto è nelle acque sotto la terra» (*Es* 20, 4). Però sempre nella Sacra Scrittura ci sono riferimenti sul giusto uso delle immagini, soprattutto quando si parla del luogo più santo, il coperchio d'oro dell'Arca dell'Alleanza: «In quel luogo voglio rivelarmi a te, dandoti i miei ordini riguardo agli Israeliti» (*Es* 25, 22) e ancora, «Farai due cherubini d'oro: li farai lavorati a martello sulle due estremità del propiziatorio [...] I cherubini avranno le due ali spiegate verso l'alto [...] saranno rivolti l'uno verso l'altro e le facce dei cherubini saranno rivolte verso il propiziatorio» (*Es* 25, 18-20). È opportuno a questo punto metteremo in rilievo anche l'altra dimensione, cioè quella della creazione dell'uomo secondo *l'immagine di Dio* e proporremo una considerazione che ci permetterà di comprendere maggiormente la complessità dell'*Imago Dei*.

Il libro della Genesi contiene due narrazioni della creazione dell'uomo. Il racconto biblico della creazione descrive il cammino progressivo che si arresta e culmina con l'uomo. L'uomo appare come il compimento della creazione, come centro in cui convergono tutti i piani dell'essere. Questa posizione centrale spiega la sottomissione normativa della natura all'uomo come al suo *logos* cosmico e alla sua molteplice ipostasi. L'essere umano *coltiva* la natura, dà il nome agli esseri e alle cose, li *umanizza*, la sua relazione diretta col Creatore è costitutiva del suo essere¹³.

Analizzando meglio il brano del libro della *Genesi* (1, 26) ribadiamo insieme con la Sacra Scrittura che al sesto giorno Dio affermò: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra».

L'idea di plasmare l'uomo è già preannunciata dal proponimento manifestato da Dio, di dare origine alla creazione dell'uomo a sua immagine, anzi «a nostra immagine» in sintonia col verbo «facciamo». Secondo alcuni esegeti, il plurale indicherebbe il «Noi» divino

¹³ Pavel Nikolaevič Evdokimov (2002). *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*. Edizioni San Paolo, p.111.

dell'unico Creatore. Questo sarebbe quindi, in qualche modo, un primo lontano segnale trinitario. In ogni caso la creazione dell'uomo, secondo la descrizione di *Genesi* 1, è preceduta da un particolare «rivolgersi» a sé stesso, *ad intra*, di Dio che crea.

«Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (*Gen* 1, 27). Meraviglioso in questo linguaggio il triplice uso del verbo creò, che sembra testimoniare una particolare importanza e intensità dell'atto creatore. Questa stessa indicazione sembra doversi trarre anche dal fatto che, mentre ogni giorno della creazione si conclude con l'annotazione: «Dio vide che era cosa buona», dopo la creazione dell'uomo, il sesto giorno, è detto che «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (*Gen* 1, 31).

Nell'Antico Testamento al libro della *Sapienza* (2, 23) si può leggere: «Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece ad immagine della propria natura». Anzi, nel libro del *Siracide* (17, 1.3) si legge: «Il Signore creò l'uomo dalla terra e ad essa lo fa ritornare. Secondo la sua natura lo rivestì di forza, e a sua immagine lo formò».

L'uomo è stato creato per vivere in eterno e non cessa di essere immagine di Dio dopo il peccato, anche se viene sottomesso alla morte. Porta in sé il riflesso della potenza di Dio, che si manifesta soprattutto nella facoltà dell'intelligenza e della libera volontà. L'uomo è soggetto autonomo, fonte delle proprie azioni, pur mantenendo le caratteristiche della sua dipendenza da Dio, suo creatore (contingenza ontologica)¹⁴.

Fin qui abbiamo ricordato alcuni riferimenti dell'Antico Testamento riguardanti il giusto utilizzo delle immagini nel tempio dove si adora Dio e la creazione dell'uomo a Sua immagine.

Considerato tutto ciò, passiamo al Nuovo Testamento, dove Dio è visibile e si mostra nella figura del suo Figlio Gesù Cristo: «E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (*Gv* 1,14a).

Cristo è l'immagine di Dio; nello Spirito Santo l'unione tra il Figlio Unigenito e il Dio invisibile si avvia verso la realizzazione della felicità dell'uomo, la compie mirabilmente: «La gloria che mi hai dato Io l'ho data a loro» (*Gv* 17, 22).

Nel Nuovo Testamento Gesù Cristo è presentato anzitutto come Colui attraverso il quale si realizzano tutte le profezie messianiche; poi

¹⁴ Cf. Giovanni Paolo II (1988). *Lettera Apostolica Duodecimum Saeculum*, n 11 (4 dicembre 1987).

viene messa in luce la sua costituzione *teandrica*¹⁵. Egli è vero Figlio di Dio, proclamato tale dal cielo durante il Battesimo e la Trasfigurazione, da Pietro, per divina ispirazione e perfino dai demoni. Gesù stesso si dichiara Figlio di Dio e per questo viene condannato a morte. La sua divinità risplende nelle sue parole e nelle sue opere: si proclama più grande di David e di Salomone, si pone alla pari con Dio, integrando la legge antica, dicendo che solo lui conosce il Padre e solo il Padre conosce lui, suo Figlio. In San Giovanni e in San Paolo la divinità di Gesù Cristo è più che evidente: Gesù è il Verbo; è Dio fin dall'eternità; è l'Unigenito del Padre, esistente da prima di Abramo, anzi da prima che il mondo fosse. Il Padre ha mandato il Figlio a salvare il mondo; Gesù è il Figlio proprio di Dio, è Dio benedetto nei secoli, immagine del Dio invisibile, primogenito (generato prima) di tutta la creazione perché tutto è stato fatto per mezzo di lui (*Gv* 1, 3 e *Col* 1, 15-19).

Sul volto di Cristo appare inseparabilmente anche quello del Padre come descrive lo stesso Giovanni nel dialogo tra Gesù e Filippo; gli disse Filippo: «Signore, mostraci il Padre e ci basta». Gli rispose Gesù: «Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto Filippo? Chi ha visto me ha visto il Padre. Come puoi dire: Mostraci il Padre?» (*Gv* 14, 8-9).

Sempre lo stesso *Giovanni* (1,18) afferma: «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato». Gesù, Verbo, Figlio di Dio, è però anche uomo vero, come appare dai Sinottici (nascita, genealogia carnale, progresso nell'età, nella sapienza e nella Grazia, fame, sete, passioni e possibilità). L'umanità di Gesù è non soltanto reale, ma anche ben salda, come risulta dimostrato dalla sua resistenza fisica al lavoro, ai lunghi viaggi a piedi, alle sofferenze. San Giovanni, pur ponendo l'accento sulla sua divinità, non manca di sottolineare i suoi tratti profondamente umani: l'episodio della samaritana (cap. 4) della risurrezione di Lazzaro (cap. 11), dell'Ultima Cena (cap. 13, 23); parimenti San Paolo, che ricorda l'origine davidica di Gesù secondo la carne (*Rm* 9, 5) e l'assunzione della natura umana perché Cristo fosse in tutto simile ai suoi fratelli e potesse soffrire e immolarsi per loro, fatto sacerdote e vittima insieme.

Gesù, l'immagine perfetta del Padre, manifesta in sé stesso

¹⁵ Il termine *teandrico* è un aggettivo che dal greco *Teos aner-andros* esprime qualcosa di relativo a Dio e, contemporaneamente, all'uomo. Il termine viene usato dalla scienza teologica (in particolare la manualistica) per affermare la verità di Cristo vero uomo e vero Dio.

l'abitazione dello Spirito Santo, essendogli affidate dal Padre le opere meravigliose e le parole profetiche, vivendo nell'obbedienza della volontà di Dio: «In quello stesso istante Gesù esultò nello Spirito Santo e disse: Io ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, che hai nascosto queste cose ai dotti e ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, Padre, perché così è piaciuto a te» (Lc 10, 21); San Pietro dice: «Anche Cristo è morto una volta per sempre per i peccati, giusto per gli ingiusti, per ricondurvi a Dio; messo a morte nella carne, ma reso vivo nello spirito» (1 Pt 3, 18).

Dai concetti presentati, ci rendiamo conto che sia nell'Antico o nel Nuovo Testamento l'Imago Dei è fortemente fondata nell'architettura e nella decorazione della Cappella de' Pazzi. Possiamo solo aggiungere che su concetti chiari e certi, come quelli presentati sopra, l'arte trova il suo culmine e vita. Perciò, la venerazione dell'arte, non si dà all'oggetto ma a Cristo che è il prototipo unico per l'uomo. Il culto delle immagini sacre non va perciò confuso con l'adorazione che è dovuta solo a Dio, perché abbiamo visto come e dove si adora Dio.

“Veneriamo le cose poiché attraverso di esse Dio ci ha portato la salvezza: esse sono piene di grazia e di energie divine”¹⁶. La ragione per la quale si decorano con le immagini dei santi, le chiese, è che essi testimoniano la storia della salvezza; sono le persone che, seguendo gli insegnamenti di Cristo sono stati santificati; sono il modello che ogni uomo dovrebbe seguire per avvicinarsi all'Onnipotente. Le vicende personali dei santi sono esempi, storie vissute che si pongono come modello per l'uomo.

L'allestimento delle chiese con immagini sacre è parte importante della pratica della fede cattolica, poiché esse contribuiscono ad educare il popolo di Dio, che venerando le sante immagini è spinto alla conversione.

Basta soffermarci nella Cappella de' Pazzi e ci rendiamo conto che le immagini allestite sulle pareti in alto, sono una catechesi sul credo apostolico, perché rendono chiaro il messaggio evangelico.

Attraverso le immagini sacre, i fedeli che partecipano alla celebrazione riescono ad instaurare un rapporto confidenziale e sincero con Dio nel quale trovano risposte adeguate per la propria vita. Tutte le rappresentazioni sacre sono come libri aperti per l'istruzione del popolo di Cristo. Proprio in questo, l'arte sacra si rispecchia nell'Imago Dei, soprattutto per il fatto che il popolo di Dio prega,

¹⁶ Nikolai Ozolin, *op. cit.*, p.37.

chiede a Dio, ciò di cui ha bisogno, cioè di essere liberato dai mali e raggiungere il bene. La catechesi attraverso l'arte sacra raggiunge il suo obiettivo: la sequela diventa scopo di vita. Lo scopo dell'arte sacra è questo: si propone al popolo di Dio per spingerlo su un cammino del quale solo Dio conosce le tappe e i tempi. Possiamo solo aggiungere che lo scopo di tutte queste rappresentazioni sacre è chiaro: attraverso le forme, i colori, lo stile, esse ammaestrano coloro che le guardano. In questo senso, l'arte cristiana non è fine a se stessa ma ha uno scopo, un percorso pedagogico, formativo. Le immagini devono essere realizzate con tanta decenza, che rappresentino la verità della fede, devono andare dritte allo scopo, nella forma più chiara, devono comunicare l'insegnamento cristiano.

In fine, nella Cappella de' Pazzi le figure in terracotta e le vetrate costituiscono un ponte fra il fedele e il mistero della fede, di quello che si celebra; se si osservano tutte le immagini degli apostoli, degli evangelisti, ecc., si nota tutta la bellezza interiore che viene descritta con l'ausilio di linee e di colori.

Si deve ricordare che (anche questo importante), lo scopo dell'arte sacra è di evocare il soggetto: il metodo migliore, quindi è descriverlo nel modo più semplice e senza eccessive raffinatezze che tendono a deviare il fedele nell'incontro personale e comunitario con Dio. La motivazione assoluta dell'arte sacra è quella del messaggio che esprime una bellezza non fine a se stessa.

Joseph Ratzinger afferma riguardo all'arte sacra queste parole: "Le immagini, in quanto memoria divenuta figura, contribuiscono a loro volta attualizzazione liturgica"¹⁷. Attraverso le sacre rappresentazioni si doveva adorare Cristo e venerare i santi di cui esse mostravano le immagini.

REFERENCES:

- De Marco, Pietro (2006). *Imago e civitas Dei*, www.ilcovile.it/news/archivio/00000304.html
- Eliade, Mircea (1966). *Il mito dell'eterno ritorno*. Torino: Edizione Borla.
- Enchiridion Vaticanum*, Vol.1: Doc. Concilio Vaticano II (1962-1965). EDB.
- Evdokimov, Pavel Nikolaevič (2002). *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*. Edizioni San Paolo.
- Giovanni Paolo II (1988). *Lettera Apostolica Duodecimum Saeculum*, n 11 (4 dicembre 1987).
- Hani, Jean (1996). *Il simbolismo del tempio cristiano*. Roma: Edizioni Arkeios.

¹⁷ Joseph Ratzinger (2001). *Introduzione allo spirito della liturgia*. Edizioni San Paolo, p.115.

- Ozolin, Nikolai (1998). *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului*. Bucharest: Anastasia Publishing House.
- Ratzinger, Joseph (2001). *Introduzione allo spirito della liturgia*. Edizioni San Paolo.
- Richter, Klemens (2002). *Spazio sacro e immagini di chiesa. L'importanza dello spazio liturgico per una comunità viva*. Edizioni Dehoniane Bologna.
- Sant'Agostino, *De Civitate Dei*.