

JEAN-CLAUDE LARCHET

LA QUESTIONE CRISTOLOGICA RIGUARDO AL PROGETTO
D'UNIONE DELLA CHIESA ORTODOSSA
E DELLE CHIESE NON CALCEDONESI:
PROBLEMI TEOLOGICI ED ECCLESIOLOGICI IN SOSPESO



Venezia
2002

Opera originale:
JEAN-CLAUDE LARCHET
*La question christologique. À propos du projet d'union de l'Église orthodoxe et des Églises
non chalcédoniennes: problèmes théologiques et ecclésiologiques en suspens.*
in
"Le Messager orthodoxe", 134, II - 2000, pp. 3-103.

Traduzione:
PIETRO CHIARANZ

In copertina:
Cristo Alfa e Omega
Saint Mark Coptic Orthodox Church
Greater Boston Area, Massachusetts, USA.

INDICE

INTRODUZIONE	p. 5
A. PROGRESSI TEOLOGICI ED ECCLESIOLOGICI DEL DIALOGO	12
B. PROBLEMI TEOLOGICI IN SOSPESO	14
I. <i>Il rifiuto di parlare delle nature di Cristo</i>	14
II. <i>L'affermazione che le nature di Cristo non sono distinte che "dal solo pensiero"</i>	15
III. <i>Ambiguità della formula "una sola natura del Verbo incarnato"</i>	25
IV. <i>Confusione di alcune espressioni</i>	28
V. <i>L'ambiguità del vocabolario cirilliano utilizzata come un paravento</i>	32
VI. <i>Manca di reciprocità nel riconoscimento delle espressioni di fede delle due parti</i>	34
VII. <i>La sopravvalutazione dei fattori storici</i>	36
VIII. <i>Il profilo di Severo d'Antiochia</i>	39
1. <i>La condanna di Severo da parte dei concili</i>	46
2. <i>La condanna di Severo da parte del "Synodikon dell'Ortodossia"</i>	48
3. <i>La condanna di Severo nei testi liturgici</i>	49
4. <i>La condanna di Severo d'Antiochia da parte dei Padri della Chiesa</i>	50
a. <i>Importanza e significato delle condanne Patristiche</i>	50
b. <i>La condanna di Severo d'Antiochia nelle vite dei santi</i>	52
c. <i>La critica di san Giustiniano sulla cristologia severiana e sul monofisismo "moderato"</i>	55

d.	<i>La critica di san Massimo il Confessore alla teologia severiana</i>	p. 58
-	<i>Esistono veramente due nature, non una sola</i>	59
-	<i>Riduzione-negazione della realtà umana di Cristo</i>	60
-	<i>Il senso ortodosso dell'espressione cirilliana: "una sola natura del Verbo di Dio incarnato"</i>	61
-	<i>Cristo non è una natura composta</i>	63
-	<i>Le incoerenze della sinonimia severiana della "natura" e dell' "ipostasi"</i>	64
e.	<i>La critica di san Giovanni Damasceno alla teologia severiana</i>	65
f.	<i>Alcune riflessioni sulle critiche patristiche alla cristologia severiana</i>	68
IX.	<i>Il profilo di Dioscoro</i>	74
X.	<i>Il profilo del concilio di Calcedonia</i>	80
XI.	<i>La relativizzazione dei concili ecumenici</i>	90
XII.	<i>La questione della cancellazione degli anatemi</i>	93
XIII.	<i>La rimessa in discussione dell'unità e dell'unicità della Chiesa</i>	96
	CONCLUSIONE	98

INTRODUZIONE

Il dialogo della Chiesa ortodossa e delle Chiese orientali dette precaldonesi o non calcdonesi¹ è molto progredito in questi ultimi decenni. Dopo una "Consultazione non ufficiale" (Aahrus, 1964)² pervenuta a una profonda presentazione delle rispettive posizioni teologiche e dei loro punti convergenti³, sono seguiti incontri ufficiali – Bristol (1967)⁴, Ginevra (1970)⁵, Addis-Abeba (1971)⁶, Balamand (1972), Pendeli (1978), Chambésy (1979, 1985, 1989, 1990, 1993) – ognuno dei quali ha diffuso un comunicato⁷. Il comunicato finale dell'incontro del 1989 (Secondo incontro plenario della Commissione mista del dialogo) è generalmente considerato come la forma completa per una "Prima dichiarazione di fede comune"⁸. L'incontro del 1990, con una "Seconda dichiarazione comune", ha ripreso e precisato la dichiarazione precedente, affermando l'esistenza d'una comunità di fede e definendo le misure pratiche da assumere affinché possa essere stabilita la piena comunione tra le Chiese⁹. L'incontro del 1993 ha adottato delle "Proposte per la rimozione degli anatemi"¹⁰.

¹ Si tratta della Chiesa copta, etiopica, siriana giacobita (presente in India e in Siria) e di quella armena.

² Comunicazioni e minute sono state pubblicate in inglese nello speciale numero de *The Greek Orthodox Theological Review*, X, 2, 1964-1965.

³ Vedi la Dichiarazione comune, *ibid.*, p. 14-15; traduzione francese nel "Le Dossier préparatoire du dialogue théologique avec les Églises anciennes d'Orient", Supplément au S.O.P. n° 61, 1981, p. 4-5.

⁴ Comunicazioni e minute sono state pubblicate in inglese nello speciale numero de *The Greek Orthodox Theological Review*, XIII, 2, 1968.

⁵ Comunicazioni e minute sono state pubblicate in inglese nello speciale numero de *The Greek Orthodox Theological Review*, XVI, 1-2, 1971.

⁶ Comunicazioni e minute sono state pubblicate *ibid.*, p. 210-259 e in *Abba Salama*, VI, 1975, p. 233-254 e VII, 1976, p. 93-227.

⁷ I testi sono apparsi nei numeri precedentemente citati di *The Greek Orthodox Theological Review* e nelle riviste *Abba Salama* e *Episkepsis*; traduzione francese in "Le Dossier préparatoire du dialogue théologique avec les Églises d'Orient", *Supplément au SOP*, n. 61, 1981, p. 5-27.

⁸ Testo in *Episkepsis*, n. 422, 1989, p. 7-8 (edizione greca), p. 11-12 (edizione francese).

⁹ Testo in *Episkepsis*, n. 446, p. 17-22.

¹⁰ Testo dell'originale versione inglese in *Supplément au SOP*, n. 183, 1993.

Per alcuni, l'unione non appariva solo imminente ma si era già realizzata nei fatti. Il Patriarcato di Antiochia ha giocato, sotto quest'aspetto, un ruolo precursore già dal 1991. In una *Lettera enciclica ai membri del Santo Sinodo* della sua Chiesa, il Patriarca Ignazio IV, prendeva un certo numero di misure concrete per l'unione con la Chiesa non calcedonese (monofisita) di Siria come "l'integrazione dei Padri delle due Chiese in un *cursus* di studi e l'insegnamento teologico" (§ 2), "l'arresto della ricezione¹¹ dei membri di una Chiesa nella comunità dell'altra, qualunque ne sia la ragione" (§ 3), la partecipazione e la concelebrazione dei vescovi e dei preti delle due Chiese a servizi liturgici comuni dove chi presiede la cerimonia è il più anziano nel presbiterato (§ 6, 10, 11, 14), l'amministrazione dei Santi Misteri (tra cui il battesimo, il crisma e la comunione eucaristica) officiata indistintamente da un prete appartenente a una Chiesa a membri delle due Chiese (§ 9) e l'ordinazione del clero di una Chiesa in presenza del clero dell'altra (§ 12). D'altra parte, in molte Chiese ortodosse d'Occidente, i fedeli appartenenti a Chiese non calcedonesi sono correntemente ammessi alla comunione e i loro bambini sono battezzati senza che questo presupponga la loro adesione alla fede della Chiesa ortodossa.

Il Progetto d'unione ha ricevuto e continua a ricevere in Occidente un sostegno importante da parte d'un certo numero di personalità e di *mass media* ortodossi. E' stupefacente osservare che, su questo argomento, abbiano potuto accordarsi ortodossi appartenenti sia alla corrente integrista sia alla corrente progressista opposti tra loro su quasi tutti gli altri argomenti¹².

¹¹ Si tratta della solenne ricezione nella Chiesa secondo le forme previste dai canoni di antichi eretici o scismatici.

¹² Agli occhi della corrente progressista, le questioni dogmatiche apparivano secondarie rispetto ai valori de "l'amore", "la concordia", "l'unità", ecc. Per quanto riguarda la corrente integrista, un buon numero dei suoi membri provano da sempre simpatia per il movimento monofisita; è significativo sotto quest'aspetto che, in un datato articolo ("*Écueils ecclésiologiques*", *Messenger de l'exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale*, I, 1950, p. 21-22), V. Lossky qualifica la mentalità integrista nell'Ortodossia con il termine di "monofisita". Un certo numero d'integristi ortodossi, ferocemente opposti alla Chiesa di Roma, vedono in Calcedonia una vittoria della teologia latina (quella del tomo di Leone) e hanno la tendenza, per opposizione, ad accordare i loro favori alla corrente alessandrina fino alle sue più estreme forme, permettendosi di sfiorare il monofisismo. Notiamo che, dalle discussioni teologiche di Aahrus, si giunse ra-

Il progetto d'unione ha, però, suscitato pure molteplici riserve nei paesi di tradizione ortodossa (particolarmente in Grecia, Serbia e Russia). Queste riserve non sono state sempre espresse e si sono tradotte in un'inerzia totale di fronte alle "Dichiarazioni comuni" e alle misure applicative decise in seguito a questi documenti. Quest'inerzia è apparsa ad alcuni come l'equivalente di un esplicito rigetto. Oggi molti, tra cui i partigiani dell'unione, non solo pensano che questa "non si farà" ma che "è già sotterrata". Tra le critiche teologiche ed ecclesologiche al Progetto d'unione, una tra le più importanti e tra le più autorevoli è stata quella espressa, in più momenti, dalla Comunità monastica del Monte Athos¹³.

pidamente ad un accordo tra parecchi rappresentanti delle Chiese ortodosse e rappresentanti delle Chiese non calcedonesi "alle spalle" del papa san Leone il Grande e del suo *Tomo a Flaviano*, cosa che non ha mancato d'inquietare i padri G. Florovsky e J. Meyendorff. Il primo sottolineò: «Sono cordialmente d'accordo per una riconciliazione tra le Chiese orientali, ma non sono per una sopravvalutazione dell'Oriente. Anche l'Occidente apparteneva all'*oikoumene*. Non ci possiamo permettere di dimenticare l'Occidente e il Tomo di Leone. La Tradizione cristiana è universale. La Chiesa bizantina temette di produrre uno scisma rigettando il Tomo di Leone. Dobbiamo anche noi fare attenzione a questo» ("Discussion concerning the Paper of Professor Karmiris", *The Greek Orthodox Theological Review*, X, 1964-1965, p. 80). Per la reazione del p. Giovanni Meyendorff, vedi "Discussion concerning the Paper of Father Romanidis", *Ibid.*, p. 102.

¹³ Queste dichiarazioni sono state pubblicate nel volume *Einai oi Antichalkedonioi orthodoxoi? [Gli anticalcedonesi sono ortodossi?]*, Monte Athos, 1995. E' possibile rinvenire una traduzione inglese della prima Dichiarazione (del febbraio 1994), intitolata "Suggerimenti da parte di un comitato della Sacra Comunità del Monte Athos riguardanti il dialogo degli ortodossi con i non calcedonesi" e della seconda dichiarazione (del maggio 1995), intitolata "Memorandum della Sacra Comunità del Monte Athos riguardante il dialogo degli ortodossi con i non calcedonesi" sui siti internet: http://www.orthodoxinfo.com/ecumenism/mono_athos.htm e [athos2.htm](http://www.orthodoxinfo.com/ecumenism/athos2.htm). Il Metropolita Damaskinos ha risposto a questo Memorandum, ["Risposta del Metropolita Damaskinos di Svizzera, co-presidente del dialogo con le Chiese orientali ortodosse, a una lettera della Comunità monastica del Monte Athos concernente questo dialogo", *Episkepsis*, 521, agosto 1995, p. 9-19]. Una risposta della Comunità del Monte Athos a questa risposta è stata pubblicata nel volume intitolato *Paratereseis peri toy theologikoy dialogoy orthodoxon kai antichalkedonion. Apantesis eis kritiken toy Seb. Metropolitoy Elbetias k. Damaskinoy* [Osservazioni riguardanti il dialogo teologico degli ortodossi e degli anticalcedonesi. Risposta alla critica del Rev.mo metropolita di Svizzera Damaskinos], Mont-Athos, 1996. Di queste Osservazioni si può trovare una traduzione francese in *La Lumière du Thabor*, 47-48, 1996, p. 113-122.

Vittime come tutti gli altri, di un *black-out* da parte dei media ortodossi occidentali favorevoli all'Unione, essa ha almeno attratto l'attenzione di chi è cosciente del fatto, storico e poco contestabile, che in molte crisi subite dalla Chiesa ortodossa, la comunità monastica dell'Athos si è manifestata come la sua coscienza dogmatica e ha largamente contribuito a preservare l'integrità della sua fede. Questa critica, anche se non approfondisce nella misura auspicata tutti gli argomenti che affronta, ha mostrato un certo numero di problemi posti dallo stato attuale del Progetto, ponendo davanti a molti quei punti che suscitano un profondo malessere tra gli ortodossi e costituiscono i maggiori ostacoli alla realizzazione effettiva dell'Unione stessa.

In Occidente la larga adesione di ortodossi di diverse tendenze al Progetto d'unione è stata senz'alcun dubbio favorita da una sottovalutazione delle sue valenze teologiche e dalla mancanza di coscienza dei problemi posti dal Progetto nel suo attuale stato sul piano dogmatico ed ecclesiologico¹⁴. Tutto ciò si spiega per:

- il generale indebolimento della coscienza dogmatica che caratterizza la nostra epoca¹⁵ e che si può osservare nei riguardi di altri problemi teologici (particolarmente sul terreno trinitario);
- una certa tendenza alla "mondializzazione" che fa radunare, nel nome d'una fede sempre più minimalista, credenti non solo di differenti confessioni cristiane ma di diverse religioni¹⁶;

¹⁴ Praticamente tutte le relazioni pubblicate favorevoli al progetto di unione mirano soprattutto a far conoscere meglio le Chiese non calcedonesi nella loro storia e la loro realtà attuale, mettendo soprattutto in evidenza le ricchezze della loro liturgia, della loro iconografia, della loro spiritualità ma sfiorano soltanto le questioni teologiche (vedi ad esempio lo speciale numero di *Le Messager orthodoxe* (126, 1994-1995) e di *Contacts* (51, 1999).

¹⁵ Vedi questa situazione delineata già nell'articolo di p. Giorgio Florovsky, "A Criticism of the Lack of Concern for Doctrine among Russian Orthodox Believers", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 3, 1955, ripreso in *The Collected Works of Georges Florovsky*, t. XIII, p. 168-170.

¹⁶ Il metropolita Damaskinos è un tipico rappresentante di questa tendenza. Nel 1986 si è particolarmente notato nella celebre riunione di Assisi mentre partecipava ad una cerimonia religiosa sincretista a fianco, tra gli altri, di monaci buddisti, sikh, indù, di stregoni indiani dell'America del Nord e di animisti africani. Un altro protagonista del Progetto d'unione, il metropolita non calcedonese Paulos Mar Gregorios, condivide la stessa ideologia umanista. Nel 1993, costui

- il fatto che qui si tratta di questioni teologiche estremamente complesse e sottili il cui dettaglio sfugge non solo a molti di coloro che ne parlano su un certo numero di *media* ortodossi possedendo una cultura storica e teologica insufficiente, ma pure ad un buon numero di storici e teologi, per altro, qualificati¹⁷.

Questa sottovalutazione dei fattori teologici ed ecclesiologici sembra aver caratterizzato anche la stessa commissione di dialogo incaricata d'elaborare il Progetto d'unione fino al punto che ci si è potuto interrogare¹⁸ sulla competenza dei suoi membri. Infatti, vedendo i lavori prodotti da questa, si può constatare che costoro ignorano pressoché totalmente (almeno di fatto) l'opposizione della tradizione patristica alla teologia non calcedonese e ignorano, in particolare, le opere prodotte a tal riguardo dall'Imperatore Giustiniano, da san Massimo il Confessore, san Giovanni Damasceno (che ha scritto molti opuscoli contro gli anticalcedonesi), da san Fozio (che ha scritto molte lettere contro le posizioni cristologiche ed ecclesiologiche degli Armeni) come da molti altri Padri o teologi della Chiesa ortodossa¹⁹. Al contrario,

dichiarava al "Parlamento delle Religioni del Mondo" (*Sic*): «Il nostro fine dev'essere quello di fornire un fondamento multiforme sul quale le culture del mondo possano riunirsi e vivere in una globale assemblea delle religioni. [...] La storia ci spinge ad unirci in un universale umanesimo». Si comprende come, in tal prospettiva, le divergenze dogmatiche nella cristologia tra la Chiesa ortodossa e le Chiese non calcedonesi appaiano come un semplice dettaglio.

- ¹⁷ Ad esempio, l'interpretazione della teologia di san Cirillo d'Alessandria e quella di Severo d'Antiochia, a causa delle loro fluttuazioni e delle loro ambiguità terminologiche, richiedono l'intervento di accorti specialisti. Lo stesso richiede la comprensione degli argomenti di Massimo il Confessore (uno dei principali avversari della cristologia di Severo d'Antiochia), a causa della difficoltà del suo stile e della complessità del suo pensiero.
- ¹⁸ Come fa il professor TH. ZISIS nel suo articolo "*O Agios Ioannis o Damaskenos kai 'Orthodoxia' ton Antichalkedonion* [San Giovanni Damasceno e l' 'ortodossia' dei non calcedonesi]", *Gregorios o Palamas*, 744, 1992, p. 1137.
- ¹⁹ Nei primi incontri, la partecipazione di patrologi di qualità come i pp. G. FLOROVSKY, J. MEYENDORFF e J. ROMANIDIS, non lascia alcun dubbio al fatto che quest'ignoranza sia deliberata, e che i responsabili dei dibattiti li hanno organizzati in modo tale da non affrontare gli argomenti trattati. Allora, ci si può porre delle domande sul metodo e i risultati di un dialogo che si rifiuta di esaminare e risolvere i punti di divergenza e che pone deliberatamente su una via senza uscita una grande parte della Tradizione ortodossa.

questi "esperti" si riferiscono pressoché esclusivamente (esplicitamente o implicitamente) ai lavori dello storico cattolico J. Lebon (che tenta di mostrare l'ortodossia della cristologia non calcedonese affermando la fedeltà di questa al pensiero teologico di Cirillo), ignorando o misconoscendo, d'altronde, che le sue conclusioni sono discordi da quelle di altri storici²⁰.

D'altronde, è stupefacente constatare che, se in un primo momento, le "minute" dei lavori della commissione del dialogo sono state pubblicate dettagliatamente²¹, non lo sono più da molti anni. Ciò lascia il popolo ortodosso nell'ignoranza e nel dubbio sulla realtà della natura delle considerazioni teologiche che hanno potuto motivare o giustificare determinate formule di Dichiarazioni comuni²². Infatti, la riflessione propriamente teologica sembra essersi limitata all'incontro di Aahrus (1964), mentre gli incontri ulteriori hanno trattato essenzialmente questioni ecclesiologiche.

Il Metropolita Damaskinos, uno dei principali promotori dell'Unione, al termine degli ultimi incontri e in occasione delle critiche che le Dichiarazioni comuni hanno suscitato, ha voluto fornire alcuni commenti e giustificazioni supplementari di carattere teologico ed ecclesiologico²³.

²⁰ Come J.C.L. GIESELER (*Commentatio, qua Monophysitarum veteru errores ex eorum scriptis recens editis praesertim illustrantur*, 2 vol., Göttingen, 1835 e 1838), J. DORNER (*Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 2 vol., 2^a ed., Stuttgart et Berlin, 1845 e 1853), A. HARNACK (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3a ed., t. II, Fribourg e Leipzig, 1894), F. LOOFS, (*Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, "Texte und Untersuchungen" 3, 1-2, Leipzig, 1887), P. JUNGLAS ("Leontius von Byzanz", in A. Ehrard e J. P. Kirsch (ed.), *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, t. VII, 3, Paderborn, 1908).

²¹ Vedi J.S. ROMANIDIS, P. VERGHESE, N.A. NISSIOTIS (ed.), "Unofficial Consultation between Theologians of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches, 2 August 11-15, 1964. Papers and Minutes", *The Greek Orthodox Theological Review*, X, 2, Inverno 1964-1965 (numero speciale) e *The Greek Orthodox Theological Review*, XVI, 1-2, 1971 (numero speciale) ripreso nel *Does Chalcedon Divide ou Unite?*, Ginevra, 1981.

²² Tale osservazione è legittimamente posta dal Memorandum della comunità del Monte Athos, *op. cit.*, p. 49.

²³ Vedi *Episkepsis*, 446, 1990, p. 3-11; 516, 1995, p. 10-22; 521, 1995, p. 9-19.

Queste ulteriori precisazioni rivelano particolarmente i presupposti e l'atmosfera nella quale sono state redatte le Dichiarazioni comuni. Commenti e giustificazioni sono il prodotto di una tecnica collaudata in numerosi anni nell'ambiente delle relazioni ecumeniche, tecnica che ora si è molto raffinata. Essa consiste nel presentare, nella maniera più generale e più breve possibile, i punti d'accordo omettendo quelli nei quali le parti dissentono. Ecco la ragione per cui conviene leggere le Dichiarazioni comuni non solo per ciò che esprimono in se stesse ma alla luce dei loro commenti.

Le sottolineature che seguiranno hanno per fine quello di fare apparire ambiguità, contraddizioni, lacune e insufficienze com portate dalle Dichiarazioni comuni e dal Progetto d'unione nel suo attuale stato²⁴. Il fine è costruttivo. Si tratta di dar luogo a un proseguimento e a un approfondimento del dialogo²⁵, che non si considera terminato, spingendo a precisare alcuni punti che oggi restano inaccettabili perché permettono di attribuire pesanti sospetti sulla natura esatta della fede professata in comune dalle due parti, introducendo il rischio di compromettere definitivamente una stabile unione²⁶. In questi ultimi anni il dialogo ha conosciuto importanti progressi e si offre alle due Chiese, mosse da una sincera volontà di profonda unione, come una delle occasioni più favorevoli per l'unione che la storia abbia loro fino ad oggi offerto. Mentre si è verso la fine degli accordi, non si dovrebbe manca-

²⁴ Queste ambiguità e deficienze sono riconosciute da un certo numero di vescovi e di teologi di diverse Chiese ortodosse che, comunque, temono di esprimersi pubblicamente sull'argomento. Lo stesso O. Clément, per altro molto favorevole al progetto d'unione, scriveva recentemente: «Dal momento che restano ancora ambiguità nei testi d'unione [...], ciò prova che bisogna lavorare ancor più approfonditamente» (*"Chalcédoniens et non-chalcédoniens, quelques explications"*, *Contacts*, 51, 1999, p. 205). Non condividiamo, comunque, la sua conclusione secondo la quale «ciò si farà pertanto in modo migliore quando sarà stabilita la comunione» (*ibid.*), dal momento che il principio base dell'ecclesiologia ortodossa consiste nel fatto che la comunione si può stabilire sul precedente fondamento d'una perfetta unità di fede.

²⁵ Qui noi prendiamo alla lettera il Metropolita Damaskinos quando afferma che ogni critica dei documenti già pubblicati «potrebbe essere considerata come un prolungamento del suddetto dialogo» (citato in *Contacts*, 51, 1999, p. 212).

²⁶ Da alcuni pare già fortemente compromesso. Un partigiano fervente del Progetto d'unione, che ha dedicato per il suo sostegno un'importante raccolta, recentemente ci confidava: «L'unione non si farà».

re di rispondere a questo fortunato momento storico e a quest' opportunità offerta dalla Provvidenza.

A. PROGRESSI TEOLOGICI ED ECCLESIOLOGICI DEL DIALOGO

Imparando a dialogare, gli incontri tra la Chiesa ortodossa e le Chiese non calcedonesi non hanno conseguito un piccolo risultato. Oltrepas- sati secoli in cui si sono combattute – giungendo in certi periodi perfino ad ammazzarsi tra i propri membri – hanno preso coscienza delle loro radici comuni (non solo sul piano della liturgia e della spiritualità ma pure sul piano teologico) e imparato a rispettarsi e ad amarsi.

Le discussioni hanno fatto apparire che, a causare la separazione tra ortodossi e non-calcedonesi nel passato e a determinare la loro mutua opposizione, possono aver influito fattori politici, sociologici o psicologici.

Esse hanno fatto apparire meglio il ruolo che le differenze terminologiche hanno giocato nelle reciproche incomprensioni teologiche e nella loro perpetuazione potendo così fugare alcuni malintesi.

È stato pure preso coscienza che le Chiese non calcedonesi, con le quali si dialogava, non meritavano l'appellativo di "monofisite" inteso allo stesso modo con il quale lo si applica alla dottrina di Eutiche. Infatti, tale dottrina è chiaramente rigettata e duramente criticata dal principale teologo della Chiesa non calcedonese: Severo d'Antiochia²⁷.

Infine, sembra che le Chiese non calcedonesi abbiano compiuto un passo verso la Chiesa ortodossa, sopprimendo quanto fino ad ora costituiva un serio ostacolo all'unione: il monoenergismo e il monotelismo ai quali le Chiese non calcedonesi si erano riferite nel VII secolo. Sembra che esse ripudino tali posizioni attribuendo alla natura divina increata

²⁷ In questo studio prenderemo come riferimento della teologia anticalcedonese colui che ne fu il maggior rappresentante, Severo d'Antiochia (vedi *infra* nota 141). Egli si colloca nella discendenza di precedenti teologi anticalcedonesi come Filosseno di Mabbug, Timoteo Aeluro, Giovanni di Tella, dei quali J. Lebon, nei suoi magistrali studi – *Le monophysisme sévérien* (Louvain, 1909) e "La christologie du monophysisme syrien" (in A. Grillmeier e H. Bacht [ed.], *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. I, Würzburg, 1951, p. 425-580) – ne approfondisce il pensiero parallelamente a quello di Severo facendo vedere come quest'ultimo sviluppa e precisa le posizioni dei suoi predecessori.

“tutti i suoi tratti e le sue funzioni [...], compresa la volontà naturale e l’energia naturale” e alla natura umana creata “tutti i suoi tratti e le sue funzioni, compresa la volontà naturale e l’energia naturale”²⁸.

Gli osservatori hanno notato qualche altro punto positivo. Per designare Cristo viene utilizzata la nozione di “persona composta” (*ypostasis synthetos*) piuttosto che la nozione di “natura composta”²⁹ (benché non sia sicuro se è intesa in senso neocalcedonese³⁰ e benché, per i non calcedonesi, ipostasi resta sinonimo di natura. Lo stesso Severo parlava d’ “una natura [e ipostasi] composta [*mia fysis kai ypostasis synthetos*]³¹). È affermata la doppia consustanzialità del Logos³²; Cristo è professato non solo pienamente Dio ma anche pienamente uomo³³, o uomo perfetto³⁴. Sono ripresi i quattro avverbi della definizione del Concilio di Calcedonia con i quali si esprime apofaticamente il mistero dell’unione ipostatica: “senza confusione (*asygchytos*), senza cambiamento (*atreptos*), senza separazione (*achoristos*) e senza divisione (*adiaretos*)³⁵”.

Osserveremo ora che alcuni di questi punti non costituiscono, a osservarli bene, che apparenti progressi dal momento che altri problemi, di tipo teologico ed ecclesiolgico, restano irrisolti.

²⁸ Prima dichiarazione comune, n. 8; cfr. Seconda dichiarazione comune, n. 4.

²⁹ Prima dichiarazione comune, n. 6-7; Seconda dichiarazione comune, n. 3.

³⁰ Come pensa il p. A. DE HALLEUX, “Actualité du néochalcédonisme. À propos d’un accord récent”, in *Patrologie et oecuménisme*, Leuven, 1990, p. 490.

³¹ Lettera 3 a Giovanni l’Igumeno.

³² Seconda dichiarazione comune, n. 1, 2 e 7.

³³ Prima dichiarazione comune, n. 5.

³⁴ Seconda dichiarazione comune, n. 1.

³⁵ Prima dichiarazione comune, n. 10; Seconda dichiarazione comune, n. 4.

B. PROBLEMI TEOLOGICI IN SOSPESO

I. Il rifiuto di parlare delle nature di Cristo

Nelle due Dichiarazioni comuni non è affermato da alcuna parte che le nature di Cristo, quella divina e quella umana, sono due. I diversi passi dove l'affermazione della dualità delle nature potrebbe o dovrebbe essere affermata, raggirano ed eludono tale affermazione. Qui si vede che i firmatari ortodossi delle due Dichiarazioni applicano ed accettano uno dei fondamentali principi della teologia non calcedonese: il rifiuto di nominare le nature³⁶. Infatti i teologi non calcedonesi attribuiscono al numero la proprietà di dividere e di separare le nature attentando così all'unità di Cristo. Questo rifiuto, che si trovava già in Dioscoro, ha assunto con Severo d'Antiochia un carattere ossessivo fino al punto da spingere quest'ultimo a praticare un' "epurazione del linguaggio cristologico" dei Padri a lui precedenti e facendogli cancellare quanto, presso lo stesso Cirillo o Atanasio, corrisponderebbe ad affermare due nature o vi si avvicinasse³⁷. "Per Severo la terapia era chiara: la sola medicina contro Calcedonia era la radicale soppressione in tutti i suoi aspetti dei fondi linguistici teologici della terminologia delle due nature"³⁸. I firmatari delle Dichiarazioni, venendo meno alla fedeltà verso il concilio di Calcedonia e verso i Padri che lo hanno preceduto, si mostrano perfettamente fedeli al summenzionato principio e metodo di Severo d'Antiochia. Rifiutando di parlare di "due nature", il Progetto d'unione rinnova l'errore che si era già presentato nel passato in parecchi Patti d'unione con i monofisiti (come il celebre *Henotikon* di Zenone [482]), Patti che sono stati rigettati dalla coscienza ortodossa e sono falliti nei mesi o anni seguenti alla loro proclamazione.

Il rifiuto di Severo e di altri teologi anticalcedonesi di parlare di due nature fu fortemente criticato dai teologi ortodossi, particolarmente da Giustiniano³⁹, da san Massimo il Confessore⁴⁰ e da san Giovanni Da-

³⁶ Tale rifiuto è ricordato dal papa della Chiesa copta Shenouda III nel suo Discorso inaugurale della seconda riunione plenaria della Commissione mista del dialogo (Anba-Bishoy, 1989), *Episkepsis*, 422, 1989, p. 6.

³⁷ Vedi A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, p. 107-108.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Contre les monophysites*, éd. Schwartz, p. 8-9.

mascono⁴¹ che vi notavano uno dei segni del carattere eretico della dottrina di Severo. Essi sottolineavano che il numero distingue ma non divide e non separa. In compenso, il rifiuto di nominare le nature introduce la confusione e giustifica il qualificativo di “monofisita” applicato alla teologia non calcedonese (anche se si tratta di una forma di monofisismo differente da quella di Eutiche che negava la dualità delle nature credendo che la natura divina assorbisse quella umana).

L’affermazione che esistono due nature appare, comunque, nella seconda Dichiarazione ma in un contesto che ne modifica e ne attenua il primo significato ricevuto dalla tradizione ortodossa (vedi *infra*).

II. *L’affermazione che le nature di Cristo non sono distinte che “dal solo pensiero”*

Uno tra i più discutibili punti delle due Dichiarazioni comuni è l’affermazione che le nature di Cristo non sono distinte che “dal solo pensiero (*te theoria mone*)”⁴². La prima Dichiarazione comune ha il seguente testo:

Allorchè parliamo dell’unica ipostasi composta di nostro Signore Gesù Cristo [...] vogliamo dire che l’unica ipostasi eterna della seconda persona della Trinità ha assunto la nostra natura creata, unendola così alla propria natura divina increata per formare una sola esistenza (*yparxis*) divino-umana reale (*pragmatike*) unita inseparabilmente e inconfusamente, nella quale le nature sono distinte (*diakrinontai*) dal solo pensiero (*te theoria mone*)⁴³.

In seguito essa parla delle “nature, con le proprie energie e volontà”, e afferma:

Gli ortodossi orientali ammettono che gli ortodossi sono giustificati nella loro utilizzazione della formula delle due nature poiché riconoscono che la distinzione è “dal solo pensiero”. Cirillo [d’Alessandria] ha correttamente interpretato questa utilizzazione nella formula delle due nature nella sua

⁴⁰ *Lettere*.

⁴¹ *Esatta esposizione della fede ortodossa*, III, 5, ed. Kotter, p. 118-119 e 126-128.

⁴² Prima dichiarazione comune, n. 6.

⁴³ Seconda dichiarazione comune, n. 7.

lettera a Giovanni d'Antiochia e nelle sue lettere ad Acacio di Melitene (PG 77, 181-201), ad Eulogio (PG 77, 224-228) e a Succenso (PG 77, 228-245)⁴⁴.

In questa seconda Dichiarazione si nota che i non calcedonesi accettano di affermare che le nature di Cristo sono due, ma solo a condizione – da loro posta e accettata dai loro interlocutori ortodossi, cofirmatari della Dichiarazione – che s'intenda come tal dualità non esiste se non nel pensiero. Detto diversamente, essa è una pura distinzione di ragione non corrispondente a una reale distinzione.

Qui non esiste alcun progresso nel dialogo teologico da parte non calcedonese, poiché tale posizione era già stata quella di Severo d'Antiochia⁴⁵. In compenso, la novità è che gli ortodossi firmatari della Dichiarazione rinunciano ad affermare una distinzione delle nature “nella realtà e di fatto” e rinnegano la definizione dogmatica del Concilio di Calcedonia che confessa «uno stesso e solo Cristo, Figlio, Signore, unigenito, riconosciuto in due nature, [...] la differenza delle nature non essendo per nulla soppressa a causa dell'unione»⁴⁶, inteso che «per i Padri di Calcedonia dev'essere preservata una distinzione reale, ma non divisiva, perché l'unità resti inconfusa»⁴⁷.

La Seconda dichiarazione comune pretende appoggiare quest'affermazione che le nature sono distinte “solo dal pensiero” su tre testi di san Cirillo d'Alessandria. Notiamo, comunque, che nella sua celebre lettera di riconciliazione del 433 a Giovanni d'Antiochia⁴⁸, Cirillo non parla della distinzione delle nature del Verbo incarnato “dal solo pensiero” e si orienta addirittura nella direzione opposta, poiché accetta di suddividere alcune delle affermazioni di Cristo tra le due nature «il che evidentemente suppone la distinzione reale non solo quella puramente razionale di esse»⁴⁹. Riguardo alle lettere citate come riferimenti (ad

⁴⁴ Seconda dichiarazione comune, n. 7.

⁴⁵ Vedi J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, p. 346-369.

⁴⁶ *Denzinger*, n. 302.

⁴⁷ A. DE HALLEUX, “Actualité du néochalcédonisme. À propos d'un accord récent” in *Patrologie et oecuménisme*, Leuven, 1990, p. 492. Cf. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, t. I, Fribourg-en-Brisgau, 1989, p. 773-774.

⁴⁸ ED. E. SCHWARZ, *Acta conciliorum oecumenicorum*, I, I, 4, p. 15-20; traduzione francese di A. J. Festugière in *Éphèse et Chalcedoine. Actes des conciles*, Paris, 1982, p. 485-491.

⁴⁹ A. DE HALLEUX, “La distinction des natures du Christ ‘par la seule pensée’ au cinquième concile oecuménique”, in A. PLAMADELA (ed.), *Persona si comuniune*.

Acacio di Melitene, a Eulogio e a Succenso), esse, in effetti, comportano – come d'altronde altre lettere di Cirillo che qui non sono citate⁵⁰ – l'espressione della distinzione delle nature dal solo pensiero. Gli antichi e i moderni commentatori di Cirillo considerano che, attraverso quest'affermazione, egli voleva escludere il concetto di due nature sussistenti separatamente come fossero delle ipostasi, ma non negava affatto la presenza di due nature nel Verbo incarnato. F. Loofs nota come Cirillo

voglia sottolineare che dopo l'unione la differenza [delle nature] non è immediatamente e sperimentalmente constatabile per cui è necessaria un'operazione dell'intelligenza per distinguere ancora le realtà che l'unione ha così strettamente raggruppato senza contemporaneamente distruggere la reale diversità delle nature o essenze⁵¹.

Presso Cirillo quest'espressione è, del resto, controbilanciata o precisata da altre⁵² che mostrano come egli riconoscesse due nature distinte nel Verbo incarnato, escludendo che tali nature separassero e dividesero il Cristo⁵³. In particolare si può citare il passo della *I Lettera a Succenso*:

Quando concepiamo la maniera con la quale s'è realizzata l'incarnazione, vediamo che si sono unite due nature senza separazione, senza confusione e senza trasformazione; effettivamente la carne resta carne; non è divinità, nonostante sia divenuta carne di Dio; e ugualmente, il Verbo è Dio, non carne, benché per la sua economia, abbia fatto sua la carne.

Prinos de cinstire Parintelui Professor Academician Dumitru Staniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani [Mélanges Staniloae], Sibiu, 1993, p. 312.

⁵⁰ *Lettera ad Eulogio*, ACO I, 1, 4, p. 35; *Prima Lettera a Succenso*, 7, ACO I, 1, 6, p. 154; *Seconda Lettera a Succenso*, 5, ACO I, 1, 6, p. 161-162.

⁵¹ *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche, "Texte und Untersuchungen" 3, 1-2, Leipzig, 1887, p. 47.* Tale interpretazione è approvata dallo specialista di Cirillo G.M. DE DURAND, *Introduction à Cyrille d'Alexandrie, Deux dialogues christologiques*, SC n 97, Paris, 1964, p. 126-127 n. 1.

⁵² Molte di queste sono riunite nel *Florilegium Cyrillianum*, composto ad Alessandria attorno al 482 (edito da R. HESPEL, *Le Florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche. Étude et édition critique*, Louvain, 1955).

⁵³ Vedi A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition Chrétienne*, t. I, *De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, Paris, 1973, p. 468 e 470 e la successiva sezione del nostro studio dove si troveranno i riferimenti all'opera di Cirillo.

Si può pure citare un passo della *II Lettera a Succenso*:

Il Figlio unigenito di Dio, in quanto lo conosciamo essere Dio, non poteva patire le realtà del corpo nella propria natura [divina], ma le ha sofferte nella sua natura terrestre. Così dobbiamo ritenere, nei riguardi di Colui che è l'unico vero Figlio, sia l'impassibilità della sua natura divina, sia la passibilità della sua natura umana poiché è la sua carne che ha sofferto⁵⁴.

Inoltre, si può ulteriormente citare la *Lettera a Eulogio* dove Cirillo ammette che «riconoscere la differenza delle nature non significa tagliare l'unico Cristo in due» che, per quanto lo riguarda, se si accetta che «il corpo non è stato consustanziale al Verbo [...], esistono, d'altronde, due differenti nature». Egli ammette che gli Orientali «parlano di due nature» dal momento che confessano correttamente l'unione di queste⁵⁵.

E' per opporsi alla reale divisione di Nestorio che Cirillo ha parlato di due nature distinte "dal solo pensiero". Ma, come sottolinea A. Grillmeier, se questa restrizione fosse stata assoluta nella sua prospettiva, non avrebbe riconosciuto se non un unico significato al termine "natura" (*fysis*), ciò che non è stato⁵⁶.

Oggi molti storici e patrologi osservano che il concilio di Calcedonia non fu, come lo vedevano i monofisiti di tutte le tendenze (compresi i severiani), una condanna alla teologia di Cirillo d'Alessandria⁵⁷. La maggioranza dei vescovi riuniti a Calcedonia era effettivamente cirilliana⁵⁸ e si può considerare che «il concilio di Calcedonia non si allontanò mai da una posizione cirilliana che voleva difendere ad ogni prezzo»⁵⁹. Tra i documenti di riferimento dei Padri conciliari appaiono la lettera di Cirillo agli antiocheni, la sua seconda lettera a Nestorio e la Formula d'unione del 433. La lettera di Leone a Flaviano (che caratterizzerà fortemente la definizione di fede del concilio) «fu esaminata

⁵⁴ Ed. Schwartz, *ACO*, I, 1, 6, p. 161.

⁵⁵ Ed. Schwartz, *ACO*, I, 1, 4, p. 36.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 470.

⁵⁷ Vedi J. MEYENDORFF, *Unité de l'empire et division des chrétiens*, Paris, 1993, p. 197.

⁵⁸ Vedi P. MARAVAL, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, 1997, p. 372.

⁵⁹ J. MEYENDORFF, *Unité de l'empire et division des chrétiens*, Paris, 1993, p. 191.

per se stessa e verificata secondo i criteri dell'incontestata autorità di Cirillo»⁶⁰.

D'altronde, dopo il concilio di Calcedonia, i teologi ortodossi si concentravano a mostrare che la teologia di Cirillo, malgrado le sue ambiguità terminologiche, era in profondo accordo con la definizione conciliare, al punto che i teologi anticalcedonesi, in capo ai quali figuravano Dioscoro, Timoteo Aeluro, Filosseno di Mabbug e Severo d'Antiochia, si sforzarono a dimostrare il contrario. I due partiti consideravano Cirillo come una grande autorità ma ne interpretavano il pensiero in senso differente a seconda delle parti. Ciò era possibile per il carattere ambiguo e diversamente interpretabile nel tempo delle formulazioni cirilliane. Ciò dimostra, d'altronde, che non è sufficiente citare comunemente con riferimenti presi dai testi cirilliani per testimoniare un accordo, ma che è indispensabile precisare in quale senso tali testi vengono compresi (quello che le due Dichiarazioni comuni si guardano dal fare) e intendersi sulle loro interpretazioni (quello che non appare chiaro da tali Dichiarazioni).

Così l'affermazione che la differenza delle nature dev'essere considerata "dal solo pensiero" si colloca in un testo che ha un valore autorevole anche agli occhi degli ortodossi poiché si tratta del settimo canone del quinto concilio ecumenico (553):

Se qualcuno, confessando il numero delle nature nell'unico nostro Signore Gesù Cristo, Dio Verbo incarnato, non considera dal solo pensiero la differenza di queste [nature] a partire dalle quali fu anche composto, - [differenza che] non è soppressa a causa dell'unione, poiché [Egli è] uno a partire dai due e uno [sono] l'una e l'altra -, ma impiega questo numero in maniera che le nature siano separate in ipostasi proprie, costui sia anatema⁶¹.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 188; cfr. P. 194. Vedi anche ID., "Chalcedonians and Non-Chalcedonians. The Last Steps to Unity", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 33, 1989, p. 325; J. S. ROMANIDIS, "St. Cyril's 'One physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate' and Chalcedon", *The Greek Orthodox Theological Review*, 10, 1964-65, p. 89-91.

⁶¹ Ed. J. STRAUB, *Acta conciliorum oecumenicorum*, IV, I, p. 242; traduzione francese di A. DE HALLEUX, "La distinction des natures du Christ 'par la seule pensée' au cinquième concile oecuménique", p. 313. Questo anatema del quinto concilio riassume il settimo e l'ottavo anatema dell'editto di Giustiniano del 551.

Tale testo non è citato dalle Dichiarazioni comuni che, senza dubbio, l'hanno dimenticato ma è stato ricordato dal Metropolita Damaskinos⁶² che comunque sembra non essersi reso conto che l'interpretazione conferitagli dal quinto concilio ecumenico non segue il senso augurato dai non calcedonesi ma, al contrario, si situa in una prospettiva nettamente calcedonese⁶³. A. De Halleux concludendo una lunga dimostrazione ha scritto a tal proposito:

Il settimo canone del quinto concilio ecumenico ha l'unica intenzione di escludere nature "separate in ipostasi proprie", e non pone minimamente in discussione il "numero delle nature". Non suppone dunque che queste debbano essere considerate come astrazioni concettuali, come delle entità mentali senza una realtà concreta⁶⁴.

In rivalsa, il testo delle Dichiarazioni comuni è redatto in termini che lasciano incombere un serio dubbio sul significato che conviene accordar loro. Gli ortodossi firmatari delle Dichiarazioni hanno essenzialmente rinunciato all'utilizzo d'espressioni che autorizzerebbero una comprensione calcedonese. In compenso sembrano aver ceduto alle esigenze dei loro interlocutori anticalcedonesi che, quanto a loro, hanno modo di trovare qui espressioni in piena sintonia con la teologia severiana per la quale la formula "dal solo pensiero" non pro cede parallelamente con il mantenimento della dualità nell'ordine reale come in Cirillo, ma corrisponde a una «dualità logica (*theoria dyo*) che si oppone alla dualità reale (*energeia dyo*), cose che non differiscono tra loro come la *theoria* non differisce nella realtà. Dopo l'unione le nature non hanno tra loro alcuna vera distinzione ed è la sola intelligenza a creare tra loro una distinzione puramente immaginaria»⁶⁵. Per la teologia severiana, dal momento che la realtà non è attribuibile che alla natura o

⁶² "Risposta del metropolita Damaskinos di Svizzera, co-presidente del dialogo con le Chiese orientali ortodosse a una lettera della Comunità monastica del Monte Athos concernente tale dialogo" [d'ora in poi: "Risposta"], *Episkepsis*, 521, 1995, p. 12.

⁶³ Quest'ultimo punto è stato estesamente dimostrato da A. DE HALLEUX, "La distinction des natures du Christ 'par la seule pensée' au cinquième concile oecuménique", p. 312-318.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 318.

⁶⁵ F. LOOFS, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, "Texte und Untersuchungen" 3, 1-2, Leipzig, 1887, p. 58.

all'ipostasi composta di Cristo (designata nella prima Dichiarazione come «un solo essere [*yparxis*] divino-umano reale [*pragmatike*]»⁶⁶), la natura umana di Cristo non ha più reale sussistenza e non può più essere distinta se non che dal pensiero (in teoria⁶⁷, secondo una distinzione di ragione non corrisponde a una distinzione reale). E' così che il Verbo diviene Verbo incarnato. Come tutti i monofisiti, gli anticalcedonesi ammettono, in effetti, che l'unico Cristo esiste (a partire) da (*ek*) due nature⁶⁸, ma non (come afferma la definizione di fede di Calcedonia) in (*en*) due nature. Infatti, secondo loro, la dualità delle nature è abolita dall'evento dell'unione (da cui la denominazione di tali teologi con il termine monofisiti).

Anche se la teologia monofisita moderata (rappresentata principalmente da Dioscoro, Timoteo Aeluro, Pietro Mongo, Filosseno di Mabbug, Giovanni di Tella e, soprattutto, Severo d'Antiochia) non è giunta alla conclusione d'abolire puramente e semplicemente la natura umana di Cristo, come ha fatto il monofisismo estremo di Eutiche (che afferma l'assorbimento della natura umana ad opera della natura divina), essa riduce incontestabilmente la sua realtà a vantaggio della natura divina del Verbo. Ciò è confermato da altri aspetti di questa teologia. Lo vedremo particolarmente esaminando⁶⁹ l'interpretazione che viene data alla formula "una sola natura del Verbo incarnato" ugualmente confessata dai cofirmatari delle due Dichiarazioni comuni. Essa appare ancor più evidente nella concezione severiana dell'unica energia e dell'unica volontà del Verbo incarnato⁷⁰.

Lo stesso concetto d'una dualità delle nature "dal solo pensiero" appare molto relativizzato dal fatto che Severo riconosce molto bene e

⁶⁶ Prima dichiarazione comune, n.6.

⁶⁷ Severo utilizza differenti espressioni che non lasciano dubbio alcuno sulla sua concezione: *en theoria*, *te theoria*, *te epinoia* (dal pensiero), *te fantasia* (dall'immaginazione).

⁶⁸ A proposito di questa stessa formula ci si può quindi domandare come possa sfuggire dal nestorianesimo Severo dal momento che considera "natura" e "ipostasi" come sinonimi (vedi J. LEBON, "La christologie du monophysisme syrien" in A. Grillmeier e H. Bacht [ed.], *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. I, Würzburg, 1951, p. 518-519). Sotto quest'aspetto nella sua terminologia si rinvencono molti esempi d'incoerenza.

⁶⁹ Nella prossima sezione.

⁷⁰ Come lo sottolinea particolarmente A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, p. 228-233.

molto paradossalmente che “dal pensiero” si è ugualmente autorizzati a riconoscere in Cristo due ipostasi o persone (in virtù della sinonimia ch’egli stabilisce tra “natura” e “ipostasi” o “persona”)⁷¹.

Malgrado un’identità di vocabolario, la nozione di “pensiero” (*theoria*) acquisisce in Severo una consonanza nettamente più doceta rispetto a Cirillo⁷². Quanto all’umanità di Cristo, essa è ridotta dalla teologia severiana ad esistere solo nella forma di “qualità” (non di proprietà in senso proprio) naturali⁷³; la “qualità naturale (*poioies fysike*)” esprimerebbe solo la maniera d’essere (*o logos toy pos einai*)⁷⁴. Detto in altri termini, per Severo e i suoi discepoli, esistono uno stato e degli atti umani del Verbo senza esistenza umana⁷⁵. Nel Cristo non esistono neppure delle facoltà umane propriamente dette, come sottolinea A. Grillmeier:

Rifiutando all’essere umano di Gesù la designazione di “natura”, Severo si pone nell’impossibilità di riconoscere che l’umanità di Cristo doveva avere una percezione originale, un volere spontaneo e libero e, infine, una coscienza⁷⁶.

Il padre G. Florovsky nota nel medesimo senso:

Più d’ogni altra cosa è lo spirito sistematico che distingue i discepoli monofisiti di san Cirillo. Non era per nulla facile rifondere la dottrina ispirata di Cirillo in un sistema logico e la terminologia rende questo sistema ancor più difficile. Più difficile di tutto era definire intelligibilmente la forma e il carattere dei tratti umani in una sintesi del Dio-uomo. Coloro che seguirono Severo non potevano parlare dell’umanità di Cristo come d’una “natura”. Essa si decomponeva in un insieme di “tratti”, poiché la dottrina del Logos che assumeva l’umanità non era ancora completamente sviluppata dai monofisiti nell’idea dell’ “enipostasi”. I monofisiti parlavano abitualmente dell’umanità del Logos come d’una “economia”. Non è senza ragione che i Padri del concilio di Calcedonia rivelarono in ciò il gusto sottile d’una originale forma di docetismo. Certamente non è interamente quel docetismo degli antichi gnostici né quello dell’apollinarismo. Comunque,

⁷¹ Cfr. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 51-52.

⁷² *Ibid.*, p. 52.

⁷³ Vedi ad esempio *Lettera a Sergio*, CSCO, *Syr.* IV, 7, Louvain, 1949, p. 94.

⁷⁴ Vedi J. LEBON, *Il monofisismo severiano*, p. 438.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 54.

⁷⁶ A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L’Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, p. 214.

per coloro che seguirono Severo, l' "umano" nel Cristo non era interamente umano, poichè non era attivo, non era "mosso da lui stesso". Nella contemplazione dei monofisiti, l'umanità nel Cristo era come un oggetto che subiva passivamente l'influenza divina. La divinizzazione (o *theosis*) sembrava essere un atto unilaterale della Divinità, senza tenere sufficiente conto della sinergia con la libertà umana la cui assunzione non supposeva assolutamente un secondo "soggetto". Generalmente, nella loro esperienza religiosa, l'elemento della libertà non era sufficientemente affermato; questo si potrebbe chiamare un *minimalismo antropologico*⁷⁷.

La sinonimia stabilita da Severo tra "natura", "ipostasi" e "persona" ⁷⁸ ha per conseguenza che egli non poteva più disporre d'alcun vocabolo per esprimere il carattere concreto e realmente esistente dell'umanità di Cristo se non in un modo che pareva puramente nominale. D'altronde Severo ne aveva coscienza e provava alcune difficoltà a rispondere a questa obiezione che gli veniva posta già dai suoi contemporanei.

Le due Dichiarazioni comuni hanno in sé il segno di queste difficoltà. In tal modo, qualificare la natura umana di Cristo come "l'umano" o "l'umanità", come fanno le Dichiarazioni comuni nella linea delle abitudini terminologiche della teologia non calcedonese, pare ambiguo e insufficiente nella misura in cui questi termini, nel quadro della teologia non calcedonese, designano solo dei caratteri o dei tratti umani senza ch'essi si colleghino a una natura umana che conferirebbe loro una realtà veramente e pienamente umana. Ugualmente l'affermazione che Cristo è «consustanziale a Dio secondo la divinità e consustanziale a noi secondo l'umanità»⁷⁹ non costituisce, come l'hanno creduto alcuni, un progresso nel dialogo: tale formula che appare nella definizione del concilio di Calcedonia è un'espressione ammessa da sempre dalla teologia non calcedonese⁸⁰. Non solo la si trova esplicitamente

⁷⁷ *The Byzantine Fathers of the Fifth Century*, "The Collected Works of Georges Florovsky" t. VIII, Vanduz, 1987, p. 329-330.

⁷⁸ Vedi J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, p. 242-280 ; R. C. CHESNUT, *Three Monophysite Christologies : Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug*, Oxford, 1976, p. 9-12.

⁷⁹ Cfr. la Prima dichiarazione comune, n. 5; cfr. la Seconda dichiarazione comune, n. 1.

⁸⁰ Vedi J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, p. 200-204.

formulata, per esempio, nelle opere di Severo⁸¹, ma compare pure nel cuore della liturgia copta detta di san Basilio nella quale tale espressione è posta in parallelo con l'esplicita negazione della dualità delle nature: il Verbo...

... s'è fatto uomo consustanziale al Padre secondo la divinità e consustanziale a noi secondo l'umanità; non avendo due persone né due forme, e non essendo neppure conosciuto in due nature, ma un solo Dio, un solo Signore, una sola ipostasi, una sola volontà, una sola natura del Verbo di Dio incarnato.⁸²

Ciò che è messo in discussione dalla teologia anticalcedonese (in nome del lodevole fine d'affermare, contro i nestoriani, l'unità del Verbo incarnato) è, dunque, la realtà stessa della natura umana di Cristo.

Abbiamo visto che questa teologia si sviluppa nel quadro di quello che il padre G. Florovsky chiama "un minimalismo antropologico" il quale non solo presenta una concezione squilibrata di ciò che è Cristo, ma costituisce pure un notevole danno per la sua maniera di concepire la salvezza e la divinizzazione dell'uomo (danno opposto, ma equivalente in gravità, a quello costituito dalla concezione morale del nestorianesimo), poiché l'uomo non può, in verità, essere realmente salvato e deificato se il Verbo non ha assunto in se una natura umana realmente e durabilmente sussistente⁸³.

Sottolineiamo ancora che l'affermazione d'una distinzione delle nature "dal solo pensiero" è poco coerente con il dioenergismo e il diotelismo

⁸¹ "Noi dunque confessiamo lo stesso consustanziale al Padre secondo la sua divinità e lo stesso consustanziale nel momento in cui divenne uomo" (*Orationes ad Nephaliium*, 1, CSCO 119-120, syr. 64-65).

⁸² RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. 1, Francfort, 1847, p. 106.

⁸³ L'idea espressa da J. BESSE ("La Foi des Églises orientales anciennes", *Le Messager orthodoxe*, 126, 1994-1995, p. 10) seguendo l'opinione del vescovo armeno mons. Térénig POLADIAN ("La position des Églises non chalcédoniennes", *ibid.*, p. 72) secondo cui la relazione calcedonese delle due nature non assegna alcun posto alla divinizzazione o non permette che una concezione morale delle loro relazioni, rileva una manifesta ignoranza della tradizione calcedonese su tal argomento e una confusione di questa con la concezione nestoriana ch'essa contraddice. Al contrario, la terminologia calcedonese esprime una vera divinizzazione della natura umana senza che questa si confonda con la natura divina. Vedi il nostro studio: *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996.

affermati, d'altronde, nelle due Dichiarazioni comuni⁸⁴, poiché come ha rimarcato A. De Halleux, «non si vede come costoro possano fare l'economia d'un certo reale diofisismo»⁸⁵. Tutto ciò obbliga a interrogarsi sulla natura dell'affermazione, nelle due Dichiarazioni comuni, dell'esistenza di due energie e due volontà nel Verbo incarnato (affermazione che ci pare essere il punto più significativo del progresso nel dialogo teologico). Ci obbliga, altresì, a domandarci se i firmatari non calcedonesi delle Dichiarazioni comuni non concepissero, senza dirlo, tale dualità come se fosse, anche questa, "dal solo pensiero" ⁸⁶.

III. Ambiguità della formula "una sola natura del Verbo incarnato"

La prima Dichiarazione comune afferma: «lungo tutte queste discussioni abbiamo trovato un'intesa nella formula del nostro comune Padre san Cirillo d'Alessandria: "*mia fysis toy Logoy sesarkomene*" [una sola natura (ipostasi) incarnata del Verbo]»⁸⁷.

In realtà non si tratta d'accordarsi su questa formula nella comune venerazione di Cirillo d'Alessandria per testimoniare un vero accordo teologico. Come nota G. M. De Durand, eminente specialista di Cirillo, «il diluvio di commenti suscitati [nel passato] per cinque parole sarebbe sufficiente a provare quanto siano cariche d'equivoci»⁸⁸.

⁸⁴ Prima dichiarazione comune, n. 8; Seconda dichiarazione comune, n. 3.

⁸⁵ "Actualité du néochalcédonisme. À propos d'un accord récent", dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 494.

⁸⁶ Non è passato molto tempo che uno dei principali rappresentanti delle Chiese non calcedoniane, P. VERGHESE divenuto in seguito il metropolita PaulosMar Gregorios, affermava: "Siamo impossibilitati ad accettare la formula diotelita, attribuendo la volontà e l'energia alle nature piuttosto che all'ipostasi. Possiamo solo affermare l'unica natura, volontà ed energia divino-umana, unita ed inconfusa, di Cristo il Verbo incarnato. [...] Noi consideriamo Leone [il Grande] eretico per avere insegnato che la volontà e l'operazione di Cristo dev'essere attribuita alle due nature di Cristo invece che all'unica ipostasi" ("Ecclesiological Issues concerning the Relation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Church", *The Greek Orthodox Theological Review*, XVI, p. 140-141).

⁸⁷ Prima dichiarazione comune, n. 2.

⁸⁸ Introduction à CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*, SC n. 97, Paris, 1964, p. 134. Su questa formula vedi l'ampio studio di J. VAN DEN DRIES, *The formula of St. Cyril of Alexandria mia fysis toy Logoy sesarkomene*, Roma, 1939.

Questa formula, lo si sa, ha un'origine eretica: proviene da una raccolta di scritti apocrifi correntemente designati come *Frodi apollinariste*, più precisamente, proviene dalla *Lettera a Giovieno* di Apollinare che i discepoli di quest'ultimo, per conferirgli autorità, hanno attribuito ad Atanasio. San Cirillo l'ha ripresa purificandola dal suo originale senso apollinarista. Benchè i diversi contesti dove si trova utilizzata la formula nell'opera di Cirillo rendono possibili parecchie interpretazioni, si può considerare che l'unica natura (*fysis*) di cui qui parla Cirillo non è costituita dalla fusione di più elementi (l'umanità e la divinità) né dalla trasmutazione di uno nell'altro⁸⁹. «Questa *fysis*, [natura] è quella del Verbo: è da Lui, dalla Persona divina possedente da tutta l'eternità questa *fysis* che si parte, non dalla menzione d'un nome qualunque, come Cristo, che implicherebbe già un riferimento all'umanità»⁹⁰. Il riferimento a «la perfezione nell'umanità» e a «un'essenza (*ousia*) come la nostra»⁹¹ è, quanto ad essa, «contenuta tutta intera nel termine "incarnato", che si rapporta immediatamente al Verbo o alla *fysis*»⁹². Così, «presi per loro stessi, *fysis*⁹³ e *sesarkomene* indicano sia l'una che l'altra delle essenze: l'essenza divina, quella del Verbo, la "carne" che è essenzialmente il delicato termine della nostra condizione umana»⁹⁴. Quest'interpretazione di moderni specialisti di Cirillo era anche quella di san Massimo il Confessore. Egli considerava che, con questa formu-

⁸⁹ Vedi la *Seconda lettera a Succenso*, ACO I, 1, 6, p. 159, 160.

⁹⁰ G. M. DE DURAND, *Introduction à CYRILLE D'ALEXANDRIE, Deux dialogues christologiques*, SC 97, Paris, 1964, p. 135. Cfr. F. LOOFS, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche, "Texte und Untersuchungen" 3, 1-2*, Leipzig, 1887, p. 42.

⁹¹ CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Seconda lettera a Succenso*, ACO I, 1, 6, p. 160.

⁹² G. M. DE DURAND, *Introduction à CYRILLE D'ALEXANDRIE, Deux dialogues christologiques*, SC 97, Paris, 1964, p. 135. Cfr. F. LOOFS, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche, "Texte und Untersuchungen" 3, 1-2*, Leipzig, 1887, p. 42.

⁹³ Sul senso di questo termine presso Cirillo (che non si limita ad essere un sinonimo d'ipostasi ma riceve anche una connotazione essenzialista), vedi G. M. DE DURAND, *Introduction à CYRILLE D'ALEXANDRIE, Deux dialogues christologiques*, SC 97, Paris, 1964, p. 136 n. 1.

⁹⁴ G. M. DE DURAND, *Introduction à CYRILLE D'ALEXANDRIE, Deux dialogues christologiques*, SC 97, Paris, 1964, p. 136. Vedi l'analoga interpretazione di A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne, t. I, De l'âge apostolique à Chalcedonie (451)*, Paris, 1973, p. 473.

la, Cirillo confessava implicitamente le due nature di Cristo, la natura divina con il termine *fysis*, la natura umana con il termine *sesarkomene*⁹⁵. Bisogna inoltre considerare che Cirillo non ha utilizzato questa formula «senza qualificazione e in maniera inflessibile»⁹⁶. La prova ci viene dal fatto che egli non esita ad applicare occasionalmente il concetto di natura *fysis* all'umanità di Cristo e questo ben prima del Concilio di Efeso⁹⁷. Egli esclude solo un uso di tale termine che introduca una divisione nel Cristo⁹⁸. Detto diversamente, Cirillo non esita, l'abbiamo già visto nella sezione precedente, a confessare due nature in Cristo. Da questo punto di vista, come scrive A. Grillmeier, Cirillo vede la differenza tra un concetto cristologico accettabile e un concetto cristologico non accettabile, «non l'impiego della formula delle nature in se stesse, ma nella definizione del rapporto tra le due nature [..]; una distinzione delle nature è necessaria, una divisione è condannabile»⁹⁹. Quello che, presso Cirillo, appare nell'insieme di un *corpus* che, se sommato, è abbastanza ridotto¹⁰⁰ e con un senso che s'accorda con la definizione di fede di Calcedonia¹⁰¹ - ciò appare ancor più chiaramente se si prendono in considerazione altre espressioni dell'opera del gran-

⁹⁵ *Lettere*, 12, PG 91, 477A-481A, 492D-497A, 501BC; 14, PG 91, 536D-537A; 17, 584A.

⁹⁶ A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. I, De l'âge apostolique à Chalcedonie, Paris, 1973, p. 468.

⁹⁷ Vedi *Ibid.*

⁹⁸ Vedi *Sul Levitico*, PG 69, 576B; *Commento sull'incarnazione dell'Unigenito*, PG 75, 1381 A, 1385 C; *Seconda lettera a Succenso*, ACO I, 1, 6, p. 161-162.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 469-470. Cfr. CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Lettre XL, à Acace de Mélitène*, ACO, I, 1, 4, p. 27.

¹⁰⁰ Vedi B. MEUNIER, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite*, Paris, 1997, p. 256-264.

¹⁰¹ A. GRILLMEIER mostra come Cirillo anticipi in un certo modo la definizione conciliare di Calcedonia: «Se si esamina, al di là della formula *mia fysis*, il resto del linguaggio di Cirillo, si constata che possiede una serie d'espressioni che non solo esprimono l'unità della persona, ma pure la distinzione delle nature [*Contro Nestorio*, 2, 6, ACO I, 1, 6, p. 43; *Commento sull'incarnazione dell'Unigenito*, PG 75, 1385C; *Apologia contro Teodoro*, ACO I, 1, 6, p. 112]. Da tutto ciò appare, dunque, che, in effetti, Cirillo porta l'unità di Cristo nel campo "personale" attribuendo la dualità delle nature. In questo punto ha anticipato la distinzione del Concilio di Calcedonia, aiutando a posare i suoi fondamenti teologici» (*Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. I, De l'âge apostolique à Chalcedonie (451), Paris, 1973, p. 473).

de Alessandrino che schiariscono il suo pensiero e permettono di farlo apprendere nella sua globalità -, diviene presso Severo d'Antiochia un *leitmotiv*, che acquisisce un senso più stretto e rigido rispetto a Cirillo; *leitmotiv* utilizzato «come un cavallo di battaglia anticalcedonese»¹⁰².

La formula è stata ripresa dal quinto concilio ecumenico (Costantinopoli II, 553). Il fatto non manca d'essere evidenziato dal metropolita Damaskinos nella sua apologia delle Dichiarazioni comuni¹⁰³. Tuttavia quest'ultimo dimentica che la formula è citata dal concilio in un contesto dov'essa è interpretata in un senso nettamente calcedoniano con il fine d'escludere ogni interpretazione che vada sia in senso monofisita che nestoriano¹⁰⁴.

IV. Confusione di alcune espressioni

Alcune espressioni delle Dichiarazioni comuni sono problematiche a causa della loro confusa tipologia.

La redazione di queste Dichiarazioni comuni, opera di teologi che usualmente utilizzano un vocabolario differente, da luogo a qualche contrasto molto buffo per la sua incoerenza che rivela particolarmente l'orientamento monofisita del testo.

Così, i teologi partecipanti al dialogo ammettono, nella linea dell'interpretazione di J. Lebon, che i non calcedonesi comprendono il termine "natura" nel senso d' "ipostasi". Certi passi delle Dichiarazioni comuni sottintendono questa sinonimia ma altri non la rispettano. In tal modo, nella prima Dichiarazione, si trova questa curiosa espressione concernente "l'ipostasi del Logos":

La stessa ipostasi, in quanto distinta dalla natura del Logos incarnato, non è neppure composta (*e ypostasis kai os diakekrimene ek tes fyseos toy enanthropesantos Logoy den einai epises synthetos*)¹⁰⁵.

Non solo qui è chiaro che "natura" non è sinonimo d' "ipostasi" (si può qui rinvenire un intervento del vocabolario calcedonese e di quello

¹⁰² J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 20.

¹⁰³ "Risposta", *Episkepsis*, 521, 1995, p. 14.

¹⁰⁴ *Les Conciles oecuméniques*, 2. Les décrets, Paris, 1994, p. 260-263 (§ VIII).

¹⁰⁵ Seconda dichiarazione comune, n. 7.

non-calcedonese) ma, seguendo questa distinzione calcedonese, ci si domanda, allora, di quale natura si tratti. Sennoché ci si accorge che qui ci si trova davanti all'affermazione tipicamente monofisita dell'unica natura del Verbo incarnato che non può essere assimilata alla sua ipostasi; la sinonimia è chiaramente esclusa dalla prima parte della frase...

La stessa espressione d' "ipostasi composta" è utilizzata nei testi delle Dichiarazioni con dei significati differenti indicanti l'assenza di coerenza nel vocabolario utilizzato. A. De Halleux, buon conoscitore tanto della teologia non calcedonese¹⁰⁶ quanto della teologia calcedonese, crede di poter riconoscere in questa espressione, nella maniera in cui è utilizzata nella Dichiarazione¹⁰⁷, un'espressione neocalcedonese¹⁰⁸. La spiegazione dell'espressione per cui «l'una ed eterna ipostasi della seconda persona della Trinità ha assunto la nostra natura umana creata in un atto che l'ha unita alla propria natura divina increata»¹⁰⁹ parrebbe andare in questo senso. Ma la formula esaminata precedentemente secondo la quale «La stessa ipostasi, in quanto distinta dalla natura del Logos incarnato, non è neppure composta» introduce una confusione, ancor più incrementata dal fatto che l'espressione "ipostasi composta" non è appannaggio dei teologi neocalcedonesi ma è utilizzata dai non-calcedonesi in un senso per cui "ipostasi" è sinonimo di "natura". Lo stesso Severo aveva parlato di «una natura e ipostasi composta» (*mia fysis kai ypostasis synthetos*)¹¹⁰.

Pare ugualmente ambigua e confusa una terza espressione legata alla precedente. Si tratta di quella secondo cui «l'una ed eterna ipostasi della seconda persona della Trinità ha assunto la nostra natura umana creata in un atto che l'ha unita alla propria natura divina increata *per formare assieme un reale essere divino-umano* [*pragmatiken theanthropinen yparxin*]»¹¹¹. "Essere divino-umano" o "esistenza divino-umana": queste sono due inusuali terminologie nella teologia ortodossa utilizzate per designare il Cristo. Tale espressione mira, in effetti, a disporre la

¹⁰⁶ Ha dedicato la sua tesi a Filosseno di Mabbug.

¹⁰⁷ Prima dichiarazione comune, n. 6-7; cfr. Seconda dichiarazione comune, n. 3.

¹⁰⁸ A. DE HALLEUX, "Actualité du néochalcédonisme. À propos d'un accord récent", dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 490.

¹⁰⁹ Prima dichiarazione comune, n. 6.

¹¹⁰ *Terza lettera a Giovanni l'Igumeno*.

¹¹¹ Prima dichiarazione comune, n. 6.

possibilità d'una interpretazione severiana dell'ipostasi di Cristo in termini di "natura composta" in un senso non identico a quello di "ipostasi composta" com'è stato definito dai teologi neocalcedonesi e com'è abitualmente compreso dalla teologia ortodossa.

Un quarto esempio d'espressione ambigua e confusa è offerto dall'affermazione: «coloro tra noi che parlano d'una natura divino-umana unita in Cristo (*peri mias enomenes theanthropines fyseos en Christo*) non negano la dinamica e continua presenza in Cristo del divino e dell'umano (*ten syneche dynamiken paroysian en Christo toy theioy kai toy anthropinoy*), senza cambiamento né confusione»¹¹². Prima di tutto ci si può evidentemente chiedere cosa sia "una natura divino-umana unita nel Cristo". Dal punto di vista della fede ortodossa, tale espressione è erronea da ogni lato dal quale la si possa esaminare. Se "natura" designa ipostasi, l'espressione è erronea perché l'ipostasi del Cristo non è divino-umana¹¹³ ma divina¹¹⁴. Se si tratta della natura, si ha dunque a che fare con un concetto propriamente monofisita dal momento che a Cristo viene attribuita una sola natura e si tratta, per di più, d'una natura composta nella quale, malgrado il rinnegamento che costituisce la frase finale, la natura divina e la natura umana si mischiano. Inoltre, che significa "una natura *unita* in Cristo"? O le due nature sono unite tra loro nell'unica ipostasi, o sono unite entrambe all'ipostasi, o ciascu-

¹¹² Prima dichiarazione comune, n. 10.

¹¹³ Come abitualmente lo pretendono i teologi monofisiti giustificando logicamente, così, il monotelismo e il monoenergismo. Paul VERGHESE, attualmente metropolita Paulos Mar Gregorios, scrive ad esempio a proposito de "la natura unica" attribuita a Cristo: «Si tratta d'un'unica ipostasi che è contemporaneamente divina e umana e tutte le attività [energie] provengono dall'unica ipostasi». Egli conclude: «Non possiamo accettare la formula diotelita [del VI concilio ecumenico] attribuendo la volontà e l'operazione alle nature piuttosto che all'ipostasi». (*The Greek Orthodox Theological Review*, XVI, 1971, p. 140, 141; ripreso in "Does Chalcedon Divide or Unite?", p. 134, 135).

¹¹⁴ Ricordiamo che per la teologia ortodossa, quando il Verbo divenne uomo, assunse la natura umana, non un'ipostasi umana (altrimenti avrebbe due ipostasi come afferma l'eresia nestoriana); attraverso l'incarnazione, la sua ipostasi divina non è più solamente l'ipostasi della sua natura divina ma è divuta anche l'ipostasi della sua natura umana (è quanto vuole intendere la nozione neocalcedonese di "ipostasi composta"); la natura umana si trova enipostizzata nell'ipostasi divina del Verbo e si unisce a lei, senza confusione né separazione, alla natura divina che questa ipostasi divina possiede da tutta l'eternità.

na d'essa è legata ad un'ipostasi. Ma non c'è posto, nel dogma cristologico ortodosso, per "una sola natura unita". Secondariamente ci si può domandare cosa sia "la dinamica e continua presenza in Cristo del divino e dell'umano" senza giustificare l'affermazione precedente. Oltre al fatto che le espressioni "il divino" e "l'umano" sono una maniera per non affermare che Cristo ha due nature e per ridurre le nature di Cristo a dei tratti o a delle caratteristiche (vedi *supra*), la nozione di "presenza dinamica continua" è estranea e non corrisponde al vocabolario patristico tradizionale. I Padri (come san Massimo il Confessore o san Giovanni Damasceno) affermano che ciascuna delle due nature di Cristo sussiste con le sue *dynameis* (potenze o facoltà) e la propria energia che permette alle sue *dynameis* d'essere attive. La nozione di "presenza dinamica" è una nozione mista che non corrisponde, propriamente parlando, né alla *dynameis* né all' *energeia*. Anche qui la Dichiarazione si situa, con l'accordo dei firmatari ortodossi, in una prospettiva monofisita dove non solo non si riconoscono le due nature in Cristo, ma si rifiutano, con ciò, le facoltà e le energie che si accompagnano a queste nature. Infatti, riconoscerle e designarle con i loro nomi, sarebbe implicitamente riconoscere le nature alle quali queste si collegano. Si utilizza, dunque, una perifrasi che, in effetti, non significa gran che e giunge una volta di più ad attenuare la realtà della natura umana per sottolineare, è qui è proprio il caso, la natura divina.

Quanto precede offre un saggio supplementare della confusa terminologia e della teologia che potrebbe risultare nel caso in cui il Progetto d'unione fosse accettato arrivando al riconoscimento e all'equivalenza dei due modi d'esprimere la fede cristiana con l'indifferente utilizzo del linguaggio calcedoniano e di quello non calcedoniano. Tale riconoscimento sembra già voluto nella prima Dichiarazione comune – con l'ulteriore fine di far accettare il proprio modo d'esprimersi utilizzando un linguaggio misto. Si vuole così lasciare aperta la questione che «i nostri Padri utilizzavano sempre i termini *physis* e *ipostasis* confondendo un termine con l'altro»¹¹⁵, mentre è evidente che tale confusione non era fatta dai Padri ortodossi ma era propria ai promotori e ai difensori delle eresie nestoriane e monofisite, quantunque in modo differente.

¹¹⁵ Prima dichiarazione comune, n. 7.

V. L'ambiguità del vocabolario cirilliano utilizzata come un paravento

Le due Dichiarazioni evitano, di fatto, qualsiasi uso del vocabolario calcedoniano e post-calcedoniano ortodosso e intendono fondare il loro accordo su un vocabolario precalcedoniano riferendosi a Cirillo d'Alessandria.

Prima di tutto ricordiamo quanto abbiamo già detto: non è possibile alcun accordo sulla base di formule isolate di san Cirillo d'Alessandria e neppure sull'insieme della sua opera, in ragione dell'ambiguità del vocabolario da lui utilizzato. Tale vocabolario permette a Cirillo di regolare un certo numero di problemi posti dalle eresie di Apollinare e di Nestorio, ma è sorgente di nuove difficoltà. Come nota A. Grillmeier, «lo sviluppo personale di Cirillo fu così ambivalente che le sue opere potrebbero divenire l'arsenale per due cristologie opposte (antitetiche), a seconda di cosa vi si cerca»¹¹⁶.

Di fronte allo sviluppo del monofisismo, la Chiesa dovette precisare la propria fede dissipando le ambiguità legate all'imprecisione del linguaggio cirilliano e dando, allo stesso tempo, la chiave dell'interpretazione ortodossa della sua teologia.

Questo si fece progressivamente. Per numerosi anni la *Seconda lettera a Nestorio* e la *Lettera d'unione*, canonizzate dal concilio di Calcedonia, furono le sole opere cirilliane ammesse dagli ortodossi come riferimenti incontestabili. Altre opere di Cirillo (la *Terza lettera a Nestorio* includente i *Dodici anatematismi*, la *Seconda Lettera a Succenso*, la *Lettera a Eulogio*) non acquisirono questo statuto se non con l'avvento della corrente teologica detta "neocalcedonese", sviluppatasi sotto il regno di Giustiniano e tesa a mostrare correttamente la perfetta compatibilità con il dogma di Calcedonia delle formule di Cirillo rivendicate dai monofisiti per giustificare la loro dottrina¹¹⁷.

I partiti opposti al concilio di Calcedonia si mostrarono anch'essi aderenti alla persona e al pensiero di Cirillo (al punto che, per Severo

¹¹⁶ *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, p. 42.

¹¹⁷ Piuttosto che "neocalcedonese", questa corrente teologica dovrebbe essere qualificata come "calcedonese aperta" (se si ha come riferimento il "calcedonismo stretto" tendente a difendere un'interpretazione più ristretta di Calcedonia) come abbiamo proposto nel nostro studio *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, p. 304-307.

d'Antiochia, non esisteva alcuna autorità tra i Padri più elevata di quella di Cirillo) ma interpretavano il suo pensiero in un senso radicalmente differente, legato con gradualità differenti, alla corrente monofisita.

Per far ciò, comunque, Severo d'Antiochia non solo non esitò a velare alcune espressioni di Cirillo non corrispondenti alla propria cristologia, ma sottomise il pensiero dell'alessandrino e dei Padri precedenti a una vera e propria "epurazione terminologica" fino al punto da modificare, per "la sua buona causa", alcune loro espressioni¹¹⁸. Egli pensava che tali espressioni avessero un "linguaggio grossolano" buono per una certa epoca ma che, oramai, doveva essere rimpiazzato con un linguaggio più fine¹¹⁹. Tale pratica e attitudine non solo rivela il carattere relativo dell'attaccamento di Severo alla Tradizione patristica e allo stesso Cirillo, ma l'orgoglio chi non esitava a ergersi a giudice della Tradizione considerando il proprio pensiero e le proprie espressioni superiori a quelle dei Padri¹²⁰.

L'uso che le due Dichiarazioni comuni fanno del linguaggio di Cirillo e di quello dei Padri a lui anteriori non si può ritenere puramente e semplicemente precalcedoniano. La storia della Chiesa fa sì che, oggi, il vocabolario precalcedoniano non può più essere considerato in se stesso, ma dev'essere compreso attraverso le sue posteriori interpretazioni. L'ambiguità del linguaggio cirilliano esige che lo si distingua allo stesso livello della sua interpretazione.

Così, invece di proporre un'interpretazione delle formule utilizzate, le Dichiarazioni comuni se ne servono chiaramente come se fossero un paravento usufruendo della loro ambiguità: lo stesso accordo sull'uso

¹¹⁸ A. GRILLMEIER scrive anche: «Severo, il conservatore pronto a servirsi dell'argomento della tradizione soprattutto nelle discussioni concernenti Cirillo, si permetteva anche, grazie a quest'argomento, d'apportare delle correzioni a differenti Padri e di considerare tale procedimento come legittimo» (*ibid.*, p. 108).

¹¹⁹ Vedi A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, p. 107-116.

¹²⁰ San GIUSTINIANO glielo rimproverava già, scrivendo a tal proposito: «Chi ha tale autorità da permettersi di rigettare gl'insegnamenti dei santi Padri? Su quale base Severo sceglie i Padri dei quali dovrebbe essere rigettato l'insegnamento? [...] In effetti ritiene che gli insegnamenti dei santi Padri debbano essere rigettati [...] perché vuole difendere la propria malattia» *Contro i monofisiti*, ed. Schwartz, p. 32).

delle formule cirilliane nasconde, in effetti, il disaccordo degli ortodossi e dei non calcedonesi sul senso che conviene accordar loro.

Il Progetto d'unione è sovente presentato come la testimonianza d'una differenza formale delle formulazioni dietro alla quale esiste, però, un accordo nella sostanza del discorso. Tuttavia qui si constata che è esattamente il contrario di quanto viene detto: è un accordo su qualche formula ma un'assenza d'accordo nella sostanza del discorso.

VI. Mancanza di reciprocità nel riconoscimento delle espressioni di fede delle due parti

Osservando le Dichiarazioni comuni, si è colpiti per l'assenza di ogni riferimento a Calcedonia e per l'esclusione quasi totale (se non con un senso ambiguo e confuso) del vocabolario calcedoniano. (Da parte monofisita potrebbero parere nuovi l'uso degli avverbi "senza confusione, senza cambiamento, senza separazione e senza divisione". In realtà furono già utilizzati da Cirillo e si riscontrano ugualmente e correntemente presso i teologi non calcedonesi)¹²¹.

In compenso, è fortemente utilizzato il vocabolario non calcedoniano (di Cirillo, ma anche di teologi anticalcedonesi e, particolarmente, di Severo d'Antiochia).

Non c'è solo uno squilibrio, ma una mancanza di reciprocità nell'uso e nel riconoscimento delle espressioni di fede di quelle che le Dichiarazioni dicono essere "due famiglie di Chiese".

Se queste avessero effettivamente, come affermano le due Dichiarazioni, la stessa e unica fede ereditata dai Padri; se il disaccordo fosse dovuto a un malinteso riguardante non la base della fede, ma una differenza di vocabolario designante, invece, le stesse realtà; se le differenze nell'uso del vocabolario fossero state effettivamente dipanate e i malintesi dissipati, non si vede cosa impedirebbe i non calcedonesi a riconoscere la legittimità dell'espressione della fede degli ortodossi in termini calcedonesi (e questo in maniera effettiva, confessandolo), esattamente come i firmatari ortodossi delle Dichiarazioni riconoscono

¹²¹ Vedi J. LEBON, *Il monofisismo severiano*, p. 212-233.

la legittimità dell'espressione di fede delle Chiese orientali in termini non calcedonesi.

Se gli ortodossi comprendono che i non calcedonesi non possono confessare che il Cristo ha "due nature" nella misura in cui, per essi, "natura" significa "ipostasi" poiché ciò significherebbe confessare, come fanno i nestoriani, due ipostasi o persone di Cristo, non si vede cosa impedirebbe i non calcedonesi di comprendere che, per gli ortodossi, "natura" non significa "ipostasi", e che l'affermazione che in Cristo esistono "due nature" non significa che egli sia due ipostasi o persone e non significa neppure che le sue due nature siano separate, visto che dualità, per gli ortodossi, non significa divisione né separazione... Un tal riconoscimento dell'espressione calcedonese della fede ortodossa dovrebbe essere, pertanto, più facile ai non calcedonesi i quali si sono discostati da tempo dal danno del nestorianesimo e le cui precisazioni da essi fornite, dopo la formulazione calcedonese (concernenti particolarmente l'unica ipostasi di Cristo), interdicono nella maniera più esplicita un'interpretazione nestoriana.

Non si è impediti di considerare che i non calcedonesi sono riusciti, su questo punto, a imporre alla parte ortodossa il fatto di confessare la fede in termini non calcedonesi, e questo senza che vi fosse alcuna reciprocità¹²².

Non si è neppure impediti di concludere che la reticenza delle Chiese non calcedonesi nel riconoscere esplicitamente la legittimità dell'espressione della fede delle Chiese ortodosse e a confessarla reciprocamente in termini calcedonesi, testimonia che esse restano in disaccordo con la fede ortodossa com'è stata definita a Calcedonia non solo nella sua forma ma anche nel suo contenuto¹²³ dal momento che coloro che s'accordano sulla stessa realtà possono pure accordarsi sulle parole che la designano¹²⁴.

¹²² Ciò appare manifesto nella formula già citata della Seconda dichiarazione comune (n. 7): «gli ortodossi orientali ammettono che gli ortodossi sono giustificati nella loro utilizzazione della formula delle due nature, poiché essi riconoscono che la distinzione è "dal solo pensiero"».

¹²³ Questo sembra purtroppo confermato dai fatti. Un ortodosso che soggiornava frequentemente in Egitto per ragioni professionali ci diceva d'aver recentemente trovato nelle chiese copte delle pubblicazioni, firmate dal patriarca Shenouda III, il cui tenore era nettamente anticalcedonese.

¹²⁴ Come sottolineava Massimo il Confessore riguardo ad un altro dialogo.

In una delle sue lettere agli Armeni san Fozio faceva giustamente notare che le due opposte eresie, il monofisismo e il nestorianesimo, non si caratterizzano ereticamente per il fatto che utilizzano entrambe delle formule ortodosse ma perché negano altre formule ugualmente ortodosse. Così i monofisiti confessano “una natura del Verbo incarnato” ma rifiutano d’ammettere che il Cristo ha “due nature”. Al contrario, i nestoriani confessano che il Cristo ha “due nature”, ma rifiutano di riconoscere “una natura del Verbo incarnato”. Gli ortodossi, invece, confessano simultaneamente le due formule¹²⁵. Nelle Dichiarazioni comuni, non si riscontra per nulla la contemporanea confessione di entrambe le formule ma solo quella che afferma “l’unica natura del Verbo incarnato”. Ciò è sufficiente a far incombere, secondo il criterio di san Fozio, un serio dubbio sull’ortodossia dei firmatari.

VII. *La sopravvalutazione dei fattori storici*

Nel quadro del dialogo è giustamente emerso il ruolo dei fattori storici (politici, culturali, linguistici, psicologici) nelle divergenze un tempo apparse e mantenutesi tra le Chiese ortodosse e le Chiese non calcedoniane. Ciononostante, sono stati sopravvalutati gli stessi fattori o, peggio, sono stati abusivamente svalutati altri fattori, in particolare quelli propriamente dogmatici, fino a negarli.

Non è molto serio affermare che le divergenze dogmatiche sono apparse e si sono mantenute per un semplice malinteso linguistico tra persone che non utilizzavano lo stesso vocabolario con il quale, però, si designavano identiche realtà. Dire che i membri delle commissioni del dialogo avrebbero sottolineato quanto in quindici secoli nessuno avrebbe notato in Oriente (la perfetta identità di fede tra i calcedoniani e i non calcedoniani), significa attribuire un’intelligenza superiore a questi “esperti” e soprattutto considerare stupidi Padri e teologi come san Giustiniano, sant’Anastasio il Sinaita, san Massimo il Confessore, san Giovanni Damasceno o san Fozio, uomini tra i più intelligenti e colti del loro tempo. Essi sono considerati tra i più grandi dottori della

¹²⁵ *Lettera ad Asotios, contro l’eresia dei Teopaschiti*, edita come Lettera n. 284 da B. Laourdas e L.G. Westerink in PHOTIUS, *Epistulae et Amphilochia*, t. III, “Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana”, Leipzig, 1985.

Chiesa e hanno consacrato una gran parte della loro opera e della loro vita a combattere la cristologia non calcedonese¹²⁶. Significa pure affermare che gli “esperti” (particolarmente i teologi professionisti che costituiscono le commissioni e le sottocommissioni del metropolita Damaskinos) hanno ricevuto (con notevole ritardo storico!) un’immediata illuminazione dello Spirito Santo al punto che i santi Padri teofori, i quali hanno elaborato la definizione di fede al concilio di Calcedonia, e coloro che nei concili ecumenici successivi l’hanno confermata anatematizzando i teologi monofisiti di diverse tendenze (ivi compresi Dioscoro, Severo d’Antiochia...) sarebbero stati privati dell’assistenza e dell’illuminazione dello Spirito Santo agendo unicamente per motivi d’ordine puramente umano, politico o psicologico... D’altra parte, se fosse proprio stato così, non è possibile immaginare che un teologo come Severo, così fine e abile nell’adoperare il vocabolario teologico, sia stato incapace d’accorgersi che la differenza tra le sue posizioni e le posizioni calcedoniane consistevano solo in un malinteso linguistico e che le differenze dei termini coprivano, in realtà, un’identica concezione¹²⁷. Tanto più che, dopo il concilio di Calcedonia, teologi calcedonesi e non calcedonesi ebbero per decenni e in seguito per secoli, ampia possibilità d’incontro di spiegazione e di confronto delle loro reciproche posizioni¹²⁸. Perciò essi potevano comprendere concretamente meglio le loro mutue posizioni rispetto agli attuali teologi che le studiano solo attraverso i loro scritti. Giustiniano, ad esempio, era completamente cosciente che, per i monofisiti, i termini *fysis* (natura), *ypostasis* (ipostasi) e *prosopon* (persona) erano sinonimi¹²⁹. Massimo il Confessore, durante il suo soggiorno nell’isola di Ci-

¹²⁶ A quest’ultimi si potrebbe aggiungere un lungo elenco di teologi di alta levatura.

¹²⁷ Dopo aver stilato questa riflessione, l’abbiamo trovata presso padre G. Florovsky: “Si può difficilmente pensare che particolarmente Severo non potesse comprendere la terminologia calcedonese e non potesse neppure afferrare che i Padri del concilio utilizzassero le parole differentemente da lui ma non si allontanassero molto da lui rispetto al contenuto della fede” (*The Byzantine Fathers of the Fifth Century*, “The Collected Works of Georges Florovsky”, t. VIII, Vanduz, 1987, p. 329).

¹²⁸ Se si osserva la storia, si constata che gli incontri e il dialogo tra la Chiesa ortodossa e le Chiese non calcedonesi si sono tenuti quasi sempre.

¹²⁹ *Trattato contro i monofisiti*, ed. Schwartz, p. 36.

pro, ebbe approfondite discussioni con vescovi severiani che gli permisero di considerare con esattezza le loro posizioni¹³⁰.

Affermare che Dioscoro e Severo sarebbero stati condannati non per le loro posizioni dogmatiche ma unicamente per la loro opposizione a Calcedonia e per la loro separazione (come se queste non avessero un rapporto con quella!) non ha assolutamente senso. Dioscoro ha sostenuto Eutiche e l'ha ricevuto nella sua comunione perché condivideva la sua fede eterodossa¹³¹. Riguardo a Severo d'Antiochia è sufficiente osservare i lunghi scritti che san Giustiniano¹³², sant' Anastasio il Sinaita, san Massimo il Confessore¹³³ o san Giovanni Damasceno¹³⁴ (per citarne solo i maggiori¹³⁵) hanno consacrato per rifiutare le sue posizioni teologiche. Ciò è sufficiente a constatare che furono proprio queste le vere ragioni. Gli stessi profondi scritti mostrano che non erano bazzecole e semplici malintesi linguistici ad essere in causa per i Padri ma il modo di rappresentare Cristo e il concetto di salvezza dell'umanità. Se Cristo non fosse stato pienamente, veramente e realmente uomo possedendo la stessa natura degli uomini, se tutte le proprietà della natura umana non fossero state realmente salvaguardate in Lui dopo l'unione in una natura umana realmente sussistente (ma che, nondimeno, fu realmente Sua e che in Lui non fu per nulla separata dalla natura divina che era pure realmente Sua), non avrebbe neppure potuto salvare gli uomini, secondo quel principio più volte riaffermato dai Padri, da san Gregorio il Teologo a san Giovanni Damasceno: «Ciò che non è assunto non può essere salvato».

¹³⁰ Ce ne informa lui stesso nei suoi *Opuscoli teologici e polemici*, 3, PG 91, 49C.

¹³¹ Vedi *infra*.

¹³² Vedi *infra*.

¹³³ Vedi J.-CL. LARCHET, Introduction à MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettres*, Paris, 1998, p. 8-25; Introduction à MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscules théologiques et polémiques*, Paris, 1998, p. 16-108 (*passim*).

¹³⁴ Vedi TH. ZISIS, "O agios Ioannes o Damaskenos kai 'Orthodoxia' ton Antichalcedonion [San Giovanni Damasceno e l' 'ortodossia' dei non calcedonesi], *Gregorios o Palamas*, 744, 1992, p. 1133-1144.

¹³⁵ Tra gli altri teologi bizantini che rifiutarono la teologia severiana si può citare Nefalio (vedi A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, p. 74-81), Giovanni di Cesarea, soprannominato "il Grammatico" (*ibid.*, p. 81-116), Leonzio di Bizanzio (*ibid.*, p. 354-364), Leonzio di Gerusalemme (*ibid.*, p. 365-415).

VIII. Il profilo di Severo d'Antiochia

Dopo tutto questo si pone, oramai, un problema nei riguardi del profilo di Severo d'Antiochia. Costui è stato e resta effettivamente ancora il principale teologo della maggioranza delle Chiese non calcedonesi¹³⁶, colui che, riprendendo le elaborazioni dei suoi predecessori anticalcedonesi, ha portato la cristologia non calcedonese al suo più alto grado di sviluppo e precisione¹³⁷.

¹³⁶ J. LEBON scrive: «Ci fu un patriarca antiocheno, il celebre Severo, che fornì i monofisiti d'una cristologia sapiente, tradotta in formule tecniche; lo fece in grandi opere che restano come i manuali ufficiali e gli arsenali dell'opposizione alla dottrina di Calcedonia. Con Severo e attraverso la sua opera, la teologia monofisita dell'Incarnazione è fissata e come irrigidita in una forma sostanziale che non cambierà più. [...] Dal nostro punto di vista non ci pare d'alcuna necessità spingere l'esame della dottrina monofisita al di là dell'attività dottrinale di Severo d'Antiochia; non ci verrebbe, pare, alcun vantaggio estenderci alle testimonianze posteriori che non apporterebbero se non continue proteste già precedentemente formulate contro i calcedonesi. Con Severo e i suoi contemporanei, la dottrina monofisita è chiaramente attestata e la sua dogmatica, davanti la cristologia difisita, è così perfettamente elaborata da non esserlo ulteriormente in futuro». («La cristologia del monofisismo siro» in A. GRILLMEIER e H. BACHT [ed.] *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. I, Würzburg, 1951, p. 425-426). Vedi anche ID., *Le monophysisme sévérien*, p. 118-119, 236-237.

¹³⁷ Severo d'Antiochia fu il teologo di riferimento della Chiesa giacobita (sira, più tardi fondata pure in India), ma anche della Chiesa copta (dopo la fuga e il soggiorno di Severo in Egitto nel 518). La Chiesa armena ebbe, nei riguardi del concilio di Calcedonia e di Severo d'Antiochia, un'attitudine fluttuante. Secondo certi storici, essa condannò solennemente il concilio di Calcedonia (nel quale non fu rappresentata e il cui contenuto gli fu riferito da anticalcedonesi che lo descrissero come nestoriano) al sinodo di Vagharchapat nel 491; «D'ora innanzi per secoli tutte le assemblee conciliari dell'Armenia ritorneranno su questa decisione del 491, per approvarla, rigettarla o esplicitarla, ugualmente più spesso per mantenerla» (L. PETIT, «Armenie [conciles]», *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, 1903, col. 1927). Secondo altri autori è a partire dal 506 che gli armeni attaccarono le decisioni del quarto concilio prendendo posizione favorevole per l'*Henotikon* di Zenone (D. PAPANDREOU, «A Historico-Theological Review of the Anathema of the Fourth Ecumenical Council by the Armenia Church», *The Greek Orthodox Theological Review*, XVI, p. 179-182); comunque sia stato, la condanna di Calcedonia fu rinnovata in Armenia dai sinodi di Tvin nel 524/527, nel 552/554, nel 596 e nel 645. Tra queste ultime due date, nel 633, al sinodo di Karin, la Chiesa armena accettò il compromesso monoenergista proposto dall'imperatore Eraclio. Il sinodo di Tvin nel 652 considerò legittimo il concilio

L'ufficiale cancellazione degli anatemi, proposta dalla Commissione mista di dialogo¹³⁸ significa che Severo, in seno alle Chiese ortodosse, non solo dovrebbe cessare d'essere condannato come eretico (vedi in-

di Calcedonia che fu unanimemente accettato nell'862 dal sinodo di Chirakan. Tuttavia un secolo dopo, nel 969, il catholicos Vahan fu deposto ad un sinodo di Ani per aver voluto "rinnovare l'eresia di Calcedonia". In seguito, un altro sinodo ad Ani, nel 1036, depose il catholicos Dioscoro per "aver oltraggiato la memoria di san Leone", il papa di Calcedonia. Nel 1167, 1170 e 1173, il catholicos Nerses IV, detto il Grazioso, inviò all'imperatore bizantino Manuele Comneno tre professioni di fede nelle quali riconosceva legittima la terminologia di Calcedonia e di Leone sulle due nature. Al concilio di Hromkla, nel 1179, nel quadro dello stesso dialogo con la Chiesa bizantina, il vescovo di Lampron, Nerses, fece un discorso in favore della dottrina delle due nature. Nel 1307, si tenne un grande concilio a Sis che riconosceva nel Cristo due nature, due volontà e due operazioni e accettava i primi sette concili (vedi *ibid.*, col. 1925-1933, dove si troverà pure una bibliografia complementare). L'attitudine della Chiesa armena verso Severo d'Antiochia fu ugualmente fluttuante. Davanti alla disputa che opponeva Severo a Giuliano d'Alicarnasso, un buon numero di teologi armeni sembravano appoggiare quest'ultimo e condannare la teologia severiana (vedi L. Frievold, *The Incarnation. A study of the Doctrine of the Incarnation in the Armenian Church in the 5th and 6th Centuries according to the Book of Letters*, Oslo, 1981, p. 146-147). Ma i severiani presenti in Armenia sembravano essere riusciti a far ritenere giuste le loro opinioni (vedi *ibid.*, p. 147-148, 160) cosicché i sinodi di Tvin nel 524/527 e nel 552 accettarono la cristologia severiana rigettando quella di Giuliano d'Alicarnasso (A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, p. 18), posizione definitiva benché nei secoli posteriori la dottrina giulianista fosse puntualmente sostenuta da qualche teologo (vedi M. JUGIE, "Monophysisme", *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 10, Paris, 1929, col. 2236; L. FRIVOLD, *The incarnation*, p. 148). Sulla storia dell'attitudine della Chiesa armena di fronte al concilio di Calcedonia vedi, oltre al citato articolo di Mons. Papandreou, lo studio di P. D. INGLISIAN, "Chalkedon und die armenische Kirche", in A. GRILLMEIER e H. BACHT [ed.] *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. I, Würzburg, 1951, p. 361-416.

¹³⁸ Vedi la seconda Dichiarazione comune, n. 10: «Raccomandiamo, dunque, alle nostre Chiese i seguenti passi: A. Gli ortodossi dovranno togliere tutti gli anatemi e le condanne contro tutti i concili e i Padri ortodossi che nel passato hanno pronunciato», è ben chiaro che Severo viene raggruppato, dai firmatari ortodossi delle Dichiarazioni tra i Padri ortodossi, così come vengono raggruppati tra i concili ortodossi i concili dei non calcedonesi che contraddicono il concilio di Calcedonia e i concili ecumenici ad esso seguenti. Vedi anche le *Proposte per la cancellazione degli anatemi*, testo adottato al termine della quarta sessione (Chambésy, 1-6 novembre 1993), testo della versione originale inglese (4 p.).

fra) ma essere pure riconosciuto come santo dal momento che è stato canonizzato dalle Chiese orientali¹³⁹ con le quali il progetto d'unione pretende ristabilire una piena comunione che implicherebbe, a sua volta, il riconoscimento e la venerazione dei santi delle reciproche Chiese.

La cancellazione degli anatemi, per quanto riguarda Severo d' Antiochia, ha come giustificazione, da parte dei firmatari ortodossi delle Dichiarazioni, l'affermazione che costui non sarebbe stato realmente monofisita e, dunque, eretico. La sua condanna si sarebbe basata su un malinteso. Il suo monofisismo, in effetti, sarebbe puramente "verbale" e gli sarebbe attribuito perché confesserebbe "una sola natura del Verbo incarnato". Il malinteso scomparirebbe se si comprendesse che, per lui, "natura" significa "ipostasi". Su tal punto, come su altri, egli non farebbe altro che riprendere le formule e il pensiero di Cirillo d'Alessandria la cui ortodossia non pone dubbi ad alcuno.

I firmatari ortodossi delle Dichiarazioni attingono quest'idea da un certo numero di patrologi cattolici e protestanti d'inizi '900. A capo di costoro figura J. Lebon che ha fatto conoscere con precisione la teologia di Severo consacrandogli due studi magistrali¹⁴⁰. Questa tesi è ugualmente difesa da altri patrologi chiaramente influenzati dalle impressionanti dimostrazioni di J. Lebon: M. Jugie¹⁴¹, G. Bardy¹⁴², I. Torrance¹⁴³.

Ciononostante è buffo constatare che questo movimento di riabilitazione di Severo d'Antiochia è stato accompagnato, per opera d'altri patrologi cattolici, da un movimento parallelo di riabilitazione del principale avversario di Severo d'Antiochia, appartenente a un'altra

¹³⁹ Vedi *Le Synaxaire arabe jacobite*, ed. R. Basset, t. I, mese di Babeth, "Patrologia Orientalis" n. 3, Paris, 1907, p. 313; t. III, mese di Amchir, "Patrologia Orientalis" n. 56, Paris, 1915, p. 823-825.

¹⁴⁰ *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909; "La christologie du monophysisme syrien", in A. GRILLMEIER e H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, I, Wurtzbourg, 1951, p. 525-580.

¹⁴¹ "Monophysisme", *Dictionnaire de théologie catholique*, 14, 1939, col. 1999-2000.

¹⁴² "Sévère d'Antioche", *Dictionnaire de théologie catholique*, 14, 1939, col. 1999-2000.

¹⁴³ *Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*, Norwich, 1988.

setta monofisita, Giuliano d'Alicarnasso¹⁴⁴ e soprattutto dalla riabilitazione di Nestorio e dei suoi ispiratori (come Teodoro di Mopsuestia) o discepoli dei quali si afferma l'innata ortodossia e dei quali si spiegano le condanne come se fossero, anche queste, dovute a semplici malintesi¹⁴⁵.

Considerando assieme le tre serie di studi, i severiani, i giulianisti e i nestoriani dovrebbero, in principio, intendersi tra loro e intendersi assieme con gli ortodossi. I conflitti passati tra le tre parti non si spiegherebbero che per fattori non teologici e per malintesi linguistici facilmente elucidabili¹⁴⁶...

La tesi basilare di J. Lebon, affermantе l'ortodossia di Severo, è centrata sulla perfetta conformità del pensiero di Severo con quello di Cirillo. L'argomento è ripreso da coloro che si riferiscono agli studi di J. Le-

¹⁴⁴ Del quale R. DRAGUET, nella sua tesi (*Giuliano d'Alicarnasso e la sua controversia con Severo d'Antiochia sull'incorruttibilità del corpo di Cristo*, Lovanio, 1924) si sforza di dimostrare la perfetta ortodossia!

¹⁴⁵ Sulla base di tali considerazioni è stato firmato un accordo l'11 novembre 1994 tra il patriarca della Chiesa orientale assira (nestoriana), Mar Denkha IV e papa Giovanni Paolo II. Tale accordo intende situarsi «al di qua delle divisioni cristologiche che hanno segnato il concilio di Efeso nel 430» e si dirige verso «una piena comunione». Sul contenuto delle discussioni e delle conclusioni più recenti vedi *Istina*, XLIII, 1998, p. 1-256. Si può ben scommettere che alcune Chiese ortodosse non tarderanno a seguire la direzione per Roma nella via dell'unione con quella Chiesa che, in un primo momento, converrà senza dubbio chiamare "non-efesina" o "pre-efesina" e, in un secondo tempo, "antichissima Chiesa orientale". Se ne vedono già i segni precursori: O. CLÉMENT, in un suo recente articolo, deplora che «l'avvicinamento [della Chiesa ortodossa con le Chiese non calcedoniane] si faccia contro Nestorio il cui pensiero non sembra più molto eretico agli storici occidentali» (*Contacts*, 51, 1999, p. 205). In seguito non resterà che realizzare l'unione con le numerose sette "pre-nicene" le quali, in nome di quanto si ritiene essere un semplice malinteso terminologico (poiché il termine non appare nelle Scritture), non possono accettare che si parli di "Trinità"!

¹⁴⁶ Notiamo *en passant* che è strano vedere i patologi cattolici e protestanti applicarsi a riabilitare teologi che la Chiesa durante quindici secoli ha considerato come eretici, al punto che costoro si sforzano parallelamente di dimostrare l'eterodossia dei Padri della Chiesa che la Chiesa ortodossa considera colonne della sua dottrina e della sua pratica spirituale come, ad esempio, san Macario d'Egitto, san Simeone il Nuovo Teologo (presentati come messaliani) o san Gregorio Palamas. Sottolineiamo che, a capo di chi accusa d'eterodossia la teologia di san Gregorio Palamas, appare lo stesso M. Jugie il quale proclama l'ortodossia di Severo d'Antiochia.

bon¹⁴⁷. Tuttavia tale conformità è stabilita dal Lebon interpretando Cirillo a partire da Severo e alla luce di quest'ultimo. Tale interpretazione è all'opposto di quella di tutta la tradizione ortodossa ed è pure disapprovata da un certo numero di altri patrologi¹⁴⁸.

Coloro che approvano il progetto d'unione, affermando l'ortodossia della teologia severiana, prendono pretesto dal fatto che, sotto il termine di "monofisismo", sono state riunite e pure amalgamate dottrine molto differenti. Se è evidentemente un abuso confondere la cristologia di Eutiche e quella di Severo, è pure abuso considerare che, poiché quella merita d'essere qualificata come monofisita nel senso proprio e corrente del termine, quest'ultima non meriterebbe assolutamente tale qualificazione. In rapporto al monofisismo di Eutiche, la posizione di Severo (come quella di Dioscoro, Timoteo Aeluro, Pietro Mongo, Filosseno di Mabbug, Giovanni di Tella...) corrisponde a un "monofisismo moderato" o a quello che F.-X. Murphy e P. Sherwood chiamano correttamente "L'ala sinistra del monofisismo"¹⁴⁹ ma, nondimeno, corrisponde ugualmente a una forma di monofisismo.

¹⁴⁷ Tra gli "ortodossi" citiamo mons. D AMASKINOS (PAPANDRÉOU), che scrive particolarmente: «Dioscoro e Severo sono rimasti fedeli all'insegnamento cristologico di san Cirillo»; «non sono stati condannati per essere caduti nell'eresia monofisita, ma per non aver accolto il IV concilio ecumenico» (*Episkepsis*, 521, 1995, p. 14-16).

¹⁴⁸ Vedi J. C. L. GIESELER (*Commentatio, qua Monophysitarum veteru errores ex eorum scriptis recens editis praesertim illustratur*, 2 vol., Göttingen, 1835 e 1838); J. A. Dorner (*Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 2 vol., 2^a ed., Stuttgart e Berlin, 1845 e 1853), A. HARNACK (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3^a ed., t. II, Fribourg e Leipzig, 1894), F. LOOFS (*Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, "Texte und Untersuchungen" 3, 1-2, Leipzig, 1887), P. JUNGLAS ("Leontius von Byzanz", in A. EHRARD e J. P. KIRSCH (ed.), *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, t. VII, 3, Paderborn, 1908). Purtroppo ben pochi studi moderni sono stati dedicati a questa questione che bisognerebbe riprendere. Vedi comunque la breve monografia (ancora inedita) sostenuta recentemente all'Istituto San Sergio di Parigi da Suora Seraphima Konstantinovska che, si spera, sia sviluppata in una tesi di dottorato: "What Light is Thrown upon the Possibility of Reconciliation between the Chalcedonian and Monophysite Churches, by a Comparison of the Christological Teaching of St. Cyril of Alexandria with that of Severus of Antioch?".

¹⁴⁹ *Constantinople II et III*, Paris, 1974, p. 47 nota 3.

Questo monofisismo non è puramente verbale, come hanno tentato di fare ammettere alcuni seguendo A. Harnack, J. Lebon e M. Jugie, e tale definizione non è dovuta solo all'uso dell'espressione "una natura del Verbo incarnato". Cirillo che aveva utilizzato parecchie volte questa formula non è mai stato qualificato monofisita.

Alcuni commentatori rilevano che è relativamente recente considerare la teologia di Severo, dei suoi predecessori e dei suoi successori con il termine "monofisismo"¹⁵⁰. Ciò non è proprio esatto dal momento che il termine lo si rinviene in testi antichi e contemporanei agli autori in causa. Tuttavia, anche se ciò fosse vero, questo non significherebbe che gli antichi consideravano tale teologia assolutamente monofisita: essi designavano i suoi adepti con termini più precisi che permettevano di distinguere le molteplici sette, generate da suddivisioni successive a Calcedonia ma che si riferivano al movimento monofisita¹⁵¹.

Inoltre non è che, parlando di "monofisismo moderato" e distinguendolo da quello di Eutiche, lo si esonera da ogni tipologia eretica¹⁵².

Si può ritenere molto strano il metodo secondo il quale i non calcedonesi sono ortodossi per il fatto che non sono eutichiani, metodo adottato dai firmatari della seconda Dichiarazione. Gli stessi hanno esposto il loro giudizio con la seguente affermazione: «Gli ortodossi accettano che gli orientali continueranno a mantenere la loro terminologia ciriliana tradizionale "una natura del Logos incarnato" poiché essi ricono-

¹⁵⁰ Vedi A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, p. 216.

¹⁵¹ Se ne possono citare altri: i dioscoriani, gli enoticiani, gli acefali, gli aposchiti, i giulianisti o gaianisti, gli aftartodoceti, gli actisteti, gli agnoeti, i niobiti, i triteisti (divisi a loro volta in filipponiti, cononiti, petriti e condoboditi). Vedi M. JUGIE, "Monophysisme", *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 10, Paris, 1929, col. 2241-2249; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 4, *L'Église d'Alexandrie, la Nubie et l'Éthiopie après 451*, Paris, 1996, *passim*.

¹⁵² Ci si può meravigliare dell'argomentazione del Metropolita DAMASKINOS nella sua Risposta alla comunità monastica del Monte Athos (*Episkepsis*, 521, 1995, p. 14): «Se si considera come "monofisismo moderato" una formula meno netta del monofisismo estremo di Eutiche, una tale espressione non la si può attestare nelle nostre fonti. Un'eresia o è tale o non lo è affatto». Evidentemente il fatto d'essere moderato non impedisce al monofisismo d'essere un'eresia. E lo è propriamente agli occhi dei Padri e di tutta la Tradizione ortodossa, anche se costoro gli hanno più spesso, attribuito le altre denominazioni che stiamo per vedere.

scono la doppia consustanzialità del Logos negata da Eutiche»¹⁵³, come se l'affermazione della doppia consustanzialità negata da Eutiche costituisse una sufficiente garanzia della sua ortodossia (dal momento che, di fatto, la doppia consustanzialità è da sempre affermata dai severiani in un senso non identico a quello dell'ortodossia calcedonese)¹⁵⁴. Il medesimo metodo è rinvenibile nella Risposta del metropolita Damaskinos alla comunità del Monte Athos: «la Commissione interortodossa, avendo esaminato le fonti dell'epoca come le opere di Dioscoro e di Severo constatata che questi ultimi non furono né capi né discepoli del monofisismo di Eutiche e che, conseguentemente, non si potrebbe loro attribuire il titolo diffamante di eretici monofisiti»¹⁵⁵. Questo metodo, per quanto possa parere strano, non è nuovo dal momento che già san Fozio rimproverava a uno dei suoi corrispondenti di utilizzarlo. Il santo espose la seguente risposta:

Tu rigetti la dottrina di Eutiche e pensi che, agendo così, ti orni con la vera ortodossia, ti agghindi con la vera teoria [...]. Bisogna sapere che non è sufficiente ostentare di differire da Eutiche per non incorrere in alcun rimprovero, come in morale colui che non è completamente perverso non è perciò perfetto nella virtù, così non si considera coraggioso colui che non è venuto a patti con il nemico dal momento che è necessario ancora respingere i nemici senza dar loro tregua fino alla vittoria per potersi definire trionfatore. Ugualmente colui che non accoglie l'intera eresia fino in fondo non sarà perciò ortodosso, ma è necessario che si stringa in tutte le altre cose alla vera pietà ponendosi al di fuori di ogni critica elevandosi fino alla perfezione della fede [...]. Fuggi Eutiche? Ma se favorisci Dioscoro, se frequenti Severo, se non vedi che Giacomo [Baradeo]; non vuoi renderti conto che ti trovi preso dalla stessa catena e dalla stessa trama degli eretici e trascinato allo stesso precipizio della perdizione?¹⁵⁶.

Il fatto che la dottrina di Severo e di altri monofisiti moderati si distingue da quella di Eutiche, è presentato dai sostenitori del Progetto d'unione come una recente scoperta che obbligherebbe a rivedere la situazione dei primi in una prospettiva a loro favorevole. In effetti,

¹⁵³ Seconda dichiarazione, § 7.

¹⁵⁴ Vedi *infra*.

¹⁵⁵ "Risposta", *Episkepsis*, 521, 1995, p. 15.

¹⁵⁶ *Lettera ad Asotis, contro l'eresia dei Teopaschiti*, edito come *Lettre 284* da B. Laourdas e L. G. Westerink in PHOTIUS, *Epistulae et Amphilochia*, t. III, "Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana", Leipzig, 1985.

benché i Padri citino spesso assieme i monofisiti moderati e i monofisiti estremi come l'insieme di coloro che si riferiscono al movimento monofisita da essi considerato eretico in ogni suo aspetto, qualunque sia il grado di errore posseduto dai suoi membri, fanno praticamente tutti la distinzione conosciuta da molto tempo. Severo ha scritto dei trattati contro il pensiero eutichiano che non hanno mai lasciato dubbi sul suo rigetto di Eutiche e, quando si svolsero delle discussioni teologiche nel 532 per iniziativa di Giustiniano tra i monofisiti moderati (capeggiati da Giovanni di Tella) e gli ortodossi, entrambi si accordarono, il primo giorno e nella prima sessione dei dialoghi, sul fatto che Eutiche fu eretico e che fu giustamente condannato da Flaviano di Costantinopoli nel 448. Si accordarono pure sul fatto che Dioscoro ebbe torto a riabilitare Eutiche ad Efeso nel 449¹⁵⁷.

Le recenti discussioni non hanno dunque recato nulla di nuovo su questo punto, salvo la strana idea che basterebbe professare una certa dottrina eretica per poter essere considerati come ortodossi.

1. *La condanna di Severo da parte dei concili*

Il carattere eretico della cristologia severiana non ha posto mai alcun dubbio alla Chiesa ortodossa che l'ha ufficialmente condannato dalle sue origini fino ai giorni nostri.

Severo è stato inizialmente condannato come eretico dal sinodo di Costantinopoli nel 536¹⁵⁸. Lungi da essere un sinodo secondario posto all'ombra del quinto concilio ecumenico (Costantinopoli II, 553) - il quale non comportava alcuna condanna esplicita di Severo -, deve essere contrariamente posto nella sfera di quest'ultimo ed essere considerato quale sua parte integrante¹⁵⁹ per essere quindi assimilato,

¹⁵⁷ Vedi *Mansi*, t. VIII, 817C-819E; ACO IV, II, 169-171.

¹⁵⁸ *Mansi*, t. VIII, 873 s. Su questo sinodo vedi V. GRUMEL, *Les Regestes des Actes du patriarcat de Constantinople*, I, 1, Kadikoy-Istanbul, 1932, n. 233-238; HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, II, 2, p. 1142-1155; E. SCHWARTZ, "Zur Kirchenpolitik Justinians", *Gesammelte Schriften*, t. IV, p. 287-290; F.-X. MURPHY e P. SHERWOOD, *Constantinople II et III*, Paris, 1974, p. 70.

¹⁵⁹ Vedi R. DEVRESSE, "Le cinquième concile et l'oecuménicité byzantine", in *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. 3, Città del Vaticano, 1946, p. 1-6, 14-15, e A. DE HALLEUX che scrive: "Seguendo l'antica tradizione storiografica e canonica gre-

pressapoco, a un concilio ecumenico¹⁶⁰. Il concilio del Laterano (649), al quale partecipò san Massimo il Confessore (con altri monaci greci in esilio), da lui considerato come ecumenico (tutti i patriarcati orientali erano allora caduti nell'eresia monotelita), proclamò su Severo:

Se qualcuno non rigetta e non anatematizza, secondo i santi Padri, in accordo con noi e con la stessa fede, con la sua anima e con la sua bocca, tutti coloro che la santa Chiesa di Dio, cattolica ed apostolica – ossia i santi cinque concili ecumenici e tutti i Padri riconosciuti dalla Chiesa che la pensano ugualmente – non rigetta ed anatematizza quali eretici ed empi con tutti i loro scritti fino al loro ultimo dettaglio Sabellio, Ario, Eunomio, Macedonio, Polemone, Eutiche, Dioscoro, Timoteo Aeluro, Severo, Teodosio, Collunto, Temistio, Paolo di Samosata, Diodoro, Teodoro, Nestorio, Teodulo il Persiano, Origene, Didimo, Evagrio e tutti gli altri eretici nel loro insieme [...]. Se, dunque, qualcuno non rigetta e non anatematizza le dottrine empie delle loro eresie e quant'è stato scritto in modo empio da chiunque sia loro favorevole o li difenda, o dagli eretici stessi ossia Teodoro, Ciro, Sergio, Pirro e Paolo [...] o se qualcuno considera deposto o condannato chi è stato deposto o condannato da costoro o da altri che la pensano come loro perché costui non pensa com'essi pensano ma confessa con noi la dottrina dei santi Padri e se egli non lo considera, al contrario [...] come un pio e ortodosso combattente della Chiesa cattolica dal momento che egli considera tali empi e le loro ingiuste decisioni a tal riguardo con le loro vane sentenze, senza effetto e invalide e, maggiormente, empie, esecrabili e riprovabili, che un tal uomo sia condannato"¹⁶¹.

Il sesto concilio ecumenico (Costantinopoli III, 680-681) condanna «l'eresia d'una sola volontà e d'una sola energia delle due nature

ca, questo concilio [Constantinopoli II] non comprendeva solo il sinodo del 536, che anatematizzava i "Tre capitoli", ma anche il sinodo del 536 che condannava Severo d'Antiochia e i suoi seguaci monofisiti" ("Actualité du néochalcédonisme. À propos d'un accord récent", in *Patrologie et oecuménisme*, Leuven, 1990, p. 499 nota 94).

¹⁶⁰ Cfr. E. SCHWARTZ, "Zur Kirchenpolitik Justinians", *Gesammelte Schriften*, t. IV, p. 288.: La convocazione dell'imperatore e la presenza dei rappresentanti del seggio apostolico [di Roma] lo elevarono ben al di sopra del livello d'un sinodo *endemousa* [permanente] quasi al livello d'un sinodo ecumenico". A questo sinodo parteciparono, oltre ai vescovi soggiornanti a Costantinopoli e ai legati del papa Agapeto, i diaconi e apocrisari dei patriarchi d'Antiochia e di Gerusalemme e i metropolitani di Cappadocia I, di Galazia I e d'Acaia.

¹⁶¹ Canone 18, Denzinger n. 518-520.

dell'unico della Santa Trinità, il Cristo nostro vero Dio, *eresia in accordo con la folle eterodossia degli empi Apollinare, Severo e Temistio e tendente, attraverso una concezione fraudolenta, a eliminare la perfezione dell'incarnazione dello stesso e unico Signore Gesù Cristo, nostro Dio*»¹⁶².

Il settimo concilio ecumenico (Nicea II, 787), in un contesto completamente diverso, reitera la condanna e proclama: «Confessiamo pure le due nature di colui che ha preso la carne per noi da Maria, l'immacolata e sempre vergine Madre di Dio, lo riconosciamo uomo perfetto, Dio perfetto, come il concilio di Calcedonia l'ha proclamato, espellendo dalla corte di Dio i bestemmiatori Eutiche e Dioscoro ai quali aggiungiamo Severo, Pietro e il gruppo bestemmiatore ch'essi avvolgono»¹⁶³.

2. *La condanna di Severo da parte del "Synodikon dell'Ortodossia"*

Severo d'Antiochia è, d'altra parte, anatematizzato dal *Synodikon dell'ortodossia* che nei suoi anatemi riassume la maggioranza degli anatemi dei concili. Dal XIV secolo tale testo è letto in tutte le chiese ortodosse ciascun anno durante la celebrazione della festa del "Trionfo dell'Ortodossia", la prima domenica della Grande Quaresima. Questa condanna di Severo appartiene, dunque, alla coscienza dogmatica vivente della Chiesa ortodossa. Il testo del *Synodikon* è il seguente:

Ario il primo teomaco e fondatore delle eresie: anatema. Pietro il Fulone, l'insensato, che ha detto: «Santo Immortale, colui che è stato crocefisso per noi»: anatema. Nestorio, maledetto da Dio, che ha definito passibile la Santa Trinità e l'empio Valentino, l'insensato: anatema. Paolo di Samosata e Teodoto suo compagno di setta e d'idee, con l'altro Nestorio, l'insensato: anatema. Pietro il Fullone l'eretico, soprannominato pure Lykopetros, Eutiche e Sabellio, gli insensati: anatema. Giacomo Stanstalos l'Armeno, Dioscoro, patriarca d'Alessandria, Severo l'empio con Sergio, Paolo e Pirro uniti dalle idee, con Sergio discepolo di Lykopetros: anatema. Tutti gli euti-

¹⁶² *Les Conciles oecuméniques*, t. 2, *Les décrets*, Paris, 1994, p. 282-283.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 302-303.

chiani, monoteliti, giacobiti¹⁶⁴ e arzuburiti; in una sola parola, tutti gli eretici: anatema¹⁶⁵.

3. *La condanna di Severo nei testi liturgici*

In diversi testi liturgici¹⁶⁶ Severo appare ugualmente condannato come eretico (così come Dioscoro), particolarmente nei canti dei Vespri e dei Mattutini della Domenica dei santi Padri dei sei primi concili ecumenici che la Chiesa ortodossa celebra ciascun anno tra il 13 e il 19 giugno. Ne citiamo qualche passo.

Padri santi, voi avete conservato scrupolosamente la tradizione apostolica; [...] riuniti in concili, avete rigettato la bestemmia di Ario, rifiutato Macedonio, l'avversario dello Spirito, condannato Nestorio, Eutiche, Dioscoro, Sabellio e Severo l'Acefalo.

Degli uomini di grande fede, di numero seicentotrenta [al concilio di Calcedonia], rigettando l'errore di Eutiche e l'eresia di Severo hanno dichiarato: noi predichiamo il Cristo in due nature, seguendo in ciò, le parole del beato Cirillo.

Venite fedeli, riproviamo chiaramente l'errore di Severo, d'Eutiche e di Giacomo [Baradeo], di Teodoro [d'Alessandria] e di Dioscoro con loro; e celebriamo con cantici divini i santi Padri del quarto concilio.

Il quarto concilio, quello di Calcedonia, ha rigettato Dioscoro, Severo ed Eutiche e bandito per sempre le spine delle loro eresie che confondono le nature del Salvatore lontano dalla santa Chiesa di Cristo con la quale noi proclamiamo la vera fede.

Gli stessi testi liturgici affermano a più riprese la fedeltà del concilio di Calcedonia al pensiero di Cirillo e, al contrario, l'infedeltà di Severo al

¹⁶⁴ Questo termine designa i monofisiti siri da quando il monaco Giacomo (490-578), soprannominato Burd'ana (lo straccione o il mendicante) nominato vescovo in Siria (nel 542-543) vi stabilì il gruppo monofisita nel quale visse dotandolo d'una gerarchia e facendolo divenire una vera e propria Chiesa.

¹⁶⁵ Testo tratto da *Le Synodikon de l'Orthodoxie*, ed. J. Gouillard, "Travaux et mémoires du Centre français d'études byzantines", t. 2, Paris, 1967, p. 84-85.

¹⁶⁶ Per uno studio più completo vedi "L'Innologia della Chiesa sulla cristologia ortodossa e sugli anticalcedonesi" (in greco), in *Einai oi Antichalkedonoi orthodoxoi; [Sono ortodossi gli anticalcedonesi?]*, Monte Athos, 1995, p. 129-171.

santo alessandrino. Ne abbiamo già citato un esempio. Eccone un altro:

Cirillo predica il Cristo in due nature e due energie e capovolge [anticipandola] l'eresia di Severo: è per questo che ci atteniamo all'insegnamento del dottore alessandrino¹⁶⁷.

4. *La condanna di Severo d'Antiochia da parte dei Padri della Chiesa*

a. Importanza e significato delle condanne patristiche

Queste condanne sono sufficientemente lontane dagli avvenimenti che seguirono il concilio di Calcedonia e consentono, dunque, una sufficiente prospettiva per poter giudicare le circostanze politiche, psicologiche o sociologiche dell'epoca postconciliare benché il giudizio non sia solo esplicabile da ciò.

I difensori del Progetto d'unione affermano che Severo è stato condannato non per le sue posizioni eretiche ma per aver rifiutato Calcedonia e, dunque, per delle ragioni canoniche¹⁶⁸. Ma quest'argomento non sta in piedi: da una parte non si può dissociare il rifiuto di Calcedonia dal rifiuto del suo contenuto dogmatico ed è evidentemente proprio questo ad aver determinato quello; d'altra parte la formulazione stessa delle condanne che abbiamo citato e il fatto che il nome di Severo sia ogni volta affiancato da quelli d'una serie di noti eretici mostra molto bene che la condanna non era motivata da ragioni formali, provenienti dal terreno canonico o dalla disciplina ecclesiastica, ma per delle ragioni propriamente dogmatiche. D'altronde si noterà che nella lista degli eretici, Severo è posto alla stregua dei più grandi eretici e non beneficia del minimo favore.

Che Severo d'Antiochia sia stato condannato per delle ragioni propriamente dogmatiche è confermato dal fatto che la sua cristologia è stata dettagliatamente e approfonditamente rifiutata da un certo numero di Padri la cui autorità, in seno alla Chiesa ortodossa, è immensa. In particolare Giustiniano, san Massimo il Confessore, san Giovanni Damasceno, senza contare l'opposizione d'un certo numero d'altri Pa-

¹⁶⁷ Questi testi e altri simili si trovano nei *Minei* del mese di Luglio.

¹⁶⁸ Vedi Matropolita DAMASKINOS, "Risposta", *Episkepsis*, 521, 1995, p. 15, 16.

dri (tra i quali san Saba, san Teodosio il Cenobiarca, sant'Anastasio il Sinaita, san Giovanni Mosco, san Sofronio di Gerusalemme, san Germano di Costantinopoli, san Niceforo I di Costantinopoli, san Fozio...) che sottolinearono il carattere eretico delle posizioni di Severo.

E' deplorabile che le posizioni dei Padri, davanti alla cristologia non calcedonese, non siano minimamente state prese in considerazione dai firmatari e sostenitori del Progetto d'unione. Si può supporre che questo sia dovuto alla composizione dei gruppi di esperti che hanno partecipato alle discussioni dal lato ortodosso (è stata così proposta l'idea che se questi "esperti" fossero stati dei veri patrologi, le loro conclusioni sarebbero state molto diverse¹⁶⁹) ma, più probabilmente, si tratta d'una deliberata negligenza dal momento che le posizioni dei Padri sono unanimemente e risolutamente all'opposto della cristologia non calcedonese e non seguono assolutamente il senso dell'attuale Progetto d'unione.

Questo disprezzo dei Padri (al cui parere sono preferite le opinioni di patrologi e di storici di confessioni estranee all'Ortodossia) pare particolarmente grave ed è in contrasto con l'autorità goduta tradizionalmente dai Padri in seno alla Chiesa ortodossa, quale elemento costitutivo e fondamentale della sua Tradizione e quale riferimento maggiore e imprescindibile in materia di fede. Come ricorda J. Pelikan, nei primi secoli confessare la fede ortodossa significava affermare

quanto i Padri ci hanno insegnato; [...] in tutte le discussioni teologiche, conseguentemente, era necessario porre innanzi «la voce dei Padri quale prova della fede della Chiesa»¹⁷⁰. [...] Quasi ogni protagonista in quasi ogni discussione avrebbe potuto dire con Teodoro Studita: «Perché si possa aggiungere fede a quanto è stato detto, bisognerebbe ancora [porre] la testimonianza dei Padri»¹⁷¹. [...] Una lealtà senza pecca di fronte ai Padri è stata la costante caratteristica del pensiero orientale. [...] Si potrebbero denunciare le eresie passate o presenti come affermazioni che non trovano appoggio né sull'autorità della Bibbia, né sull'autorità dei Padri, al punto che la dottrina ortodossa «era in accordo con la Tradizione, qualsiasi fosse quella degli

¹⁶⁹ Vedi TH. ZISIS, "O Agios Ioannes o Damaskenos kai 'Orthodoxia' ton Antichalcedonion [San Giovanni Damasceno e l' 'ortodossia' dei non-calcedonesi]", *Gregorioso o Palamas*, 744, 1992, p. 1137.

¹⁷⁰ MASSIMO IL CONFESSORE, *Lettere*, 13, PG 91, 532.

¹⁷¹ TEODORO STUDITA, *Antirrhetica*, 2, 18, PG 99, 364.

Oracoli sacri o quella degli insegnamenti patristici»¹⁷². Indirizzandosi ai [suoi] avversari san Massimo il Confessore gridava: «Prima di questo lo dimostrino dopo [aver citato] la posizione dei Padri! Se è impossibile che abbandonino tali posizioni e ci raggiungano nel nostro sforzo a conformarci a quant'è stato rispettosamente determinato dai Padri divinamente ispirati dalla Chiesa cattolica e dai cinque santi concili ecumenici»¹⁷³. Identificare la dottrina ortodossa della Chiesa cattolica significava attenersi a quanto i Padri avevano trasmesso attraverso la Tradizione. [...] Un'esortazione tipo: «Conserviamo piamente la confessione dei Padri» sembrava supporre, per l'impiego del termine singolare "confessione" e del termine plurale "Padri", l'esistenza d'un consenso patristico facilmente individuabile su dottrine sulle quali i Padri avevano trattato in occasione di precedenti controversie come su quelle sulle quali il dibattito non era stato ancora aperto ma era, in ogni caso, imminente. [...] In principio tutti riconoscevano che «con voce sonora i santi Padri [...], tutti e dappertutto, confessano fermamente in maniera ortodossa»¹⁷⁴ i dogmi della Trinità e del Dio-uomo¹⁷⁵.

b. La condanna di Severo d'Antiochia nelle vite dei santi

1. Una tra le più ferme opposizioni alla cristologia di Severo d'Antiochia e la sua qualificazione come eretico proviene da uno dei suoi contemporanei che godeva d'una grande autorità nella Chiesa ortodossa: l'igumeno palestinese san Saba (439-532), fondatore del monastero che porta il suo stesso nome, monastero esistente ancor oggi nei pressi di Gerusalemme. L'autore della sua *Vita*, san Cirillo di Scytopolis (vigoroso oppositore al monofisismo severiano), riporta senza compiacenza i suoi argomenti e scritti nati dall'incontro avuto con Severo. A proposito di quest'ultimo scrive particolarmente:

Amico dello scompiglio [Severo] risuscitò ogni sorta d'eresia contro i dogmi ortodossi e i decreti della Chiesa. E' così che approvò l'empissimo brigantaggio del secondo concilio d'Efeso [449], dichiarandolo simile al concilio riunito una prima volta nella stessa Efeso [431], riconoscendo un pari valore sia agli insegnamenti del grande e teoforo Cirillo, arcivescovo d'Alessandria, sia a Dioscoro, che aveva ricevuto nella sua comunione, co-

¹⁷² MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscoli teologici e polemici*, 20, PG 91, 245.

¹⁷³ *Ibid.*, 9, PG 91, 128.

¹⁷⁴ MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, 5, PG 91, 1056-1060.

¹⁷⁵ *La tradition chrétienne*, t. II, *L'esprit du christianisme oriental (600-1700)*, Paris, 1994, p. 9-10, 20-22.

me lui e unito alla stessa dottrina, l'eretico Eutiche che aveva fatto ammazzare il santissimo e ortodossissimo Flaviano, arcivescovo di Costantinopoli. Così, progredendo sempre nella sua empietà, Severo aveva affilato la sua lingua per bestemiare contro Dio e, attraverso i suoi discorsi, ora divideva l'unica e indivisibile Deità nella Trinità. Effettivamente lo faceva affermando che l'ipostasi era natura e la natura ipostasi e, senz'ammettere alcuna differenza tra questi vocaboli, aveva osato dire che la Santissima e adorabile Trinità consustanziale di persone divine era una trinità di nature, di deità¹⁷⁶ e di dei¹⁷⁷.

Dopo la sostituzione imposta per cui a Flaviano successe Severo sulla cattedra d'Antiochia (512), san Saba s'oppose al nuovo patriarca e, con l'appoggio di tutti gli igumeni e monaci del deserto palestinese, indirizzò all'imperatore Anastasio una richiesta la cui parte centrale è redatta nei termini seguenti:

Si può riconoscere, con certezza, che la sedicente correzione apportata oggi all'antica religione di Cristo non viene dal vero Cristo ma è un insegnamento dell'Anticristo che cerca di perturbare l'unità e la pace delle chiese di Dio riempiendo tutto di scompiglio e confusione. Ora, il primo autore e artigiano di tutto ciò è Severo, dall'inizio principio acefalo¹⁷⁸ e aposchista¹⁷⁹ che, per la rovina della sua anima e della comune maniera di vivere, con il permesso di Dio per i nostri peccati, è stato promosso vescovo di Antiochia e ha anatematizzato i nostri santi Padri che hanno sancito completamente la fede apostolica definita e trasmessa fino a noi dai santi Padri riuniti a Nicea battezzando tutti i fedeli nella medesima fede. Noi rifiutiamo e ricusiamo assolutamente la comunione con quest'acefalo e domandiamo alla vostra Pietà di avere misericordia, dal momento che è così indegnamente oltraggiata e devastata la madre di tutte le Chiese, Sion [Gerusalemme]¹⁸⁰.

¹⁷⁶ Si tratta più di una deduzione proveniente dal suo vocabolario confuso che da un'idea realmente professata da Severo. Ma che una tale confusione terminologica possa realmente condurre al triteismo se ne ha un esempio nella triadologia di Giovanni Filipon e di molti altri teologi anticalcedonesi.

¹⁷⁷ *Ibid.*, LVI, ed. E. Schwartz, Leipzig, 1939, p. 149; trad. A.-J. Festugière, Paris, 1962, p. 78.

¹⁷⁸ Questa denominazione proviene dall'Egitto dove i monofisiti intransigenti avevano cessato di riconoscere l'autorità del loro patriarca Pietro Mongo che ammetteva l'*Enotico* giudicato da loro insufficiente.

¹⁷⁹ Nome con il quale si designava, in Palestina, coloro che si separavano dalla Chiesa per il loro attaccamento al monofisismo dopo il concilio di Calcedonia.

¹⁸⁰ *Ibid.*, LVI, ed. E. Schwartz, Leipzig, 1939, p. 149; trad. A.-J. Festugière, Paris, 1962, p. 83-84.

2. La *Vita* di san Teodosio il Cenobiarca e di san Teodoro di Petra¹⁸¹ apporta un analogo insegnamento a quello della *Vita* di san Saba. D'altronde, San Teodoro e san Saba erano contemporanei, molto legati l'uno all'altro e agivano assieme per combattere l'eresia severiana in Palestina. La *Vita* di san Teodosio riporta la richiesta inviata dai monaci di Palestina all'imperatore Anastasio il cui testo compare anche nella *Vita* di san Saba, testo del quale abbiamo citato un estratto nella sezione precedente. Teodosio è presentato come colui che ha indirizzato la richiesta all'imperatore a nome di tutti i suoi fratelli¹⁸². Il seguito del testo costituisce un'apologia del concilio di Calcedonia da parte del santo. In essa, egli afferma particolarmente che la confessione di Cristo, vero Dio e vero uomo, esige la confessione delle sue due nature:

Se lo stesso Cristo è stato veramente, non solo apparentemente, interamente Dio e uomo, è evidentemente per la natura della divinità e per la natura dell'umanità che lo stesso è stato Dio e uomo; ogni essere sensato converrà, in effetti, che essere veramente significa essere per natura¹⁸³.

In seguito, Teodosio sottolinea che il concilio di Calcedonia

respinge la divisione di Nestorio e, d'altra parte, evita la confusione ancor più empia d'Eutiche e di Dioscoro. Poiché questo [concilio] non divide Cristo in due ipostasi e due figli alla maniera di Nestorio, né confonde in una sola natura la divinità e l'umanità dello stesso e unico Cristo alla maniera di Eutiche, Dioscoro e, dopo di loro, Severo. Di fatto, ciascuno di questi eresiarchi, nell'intento d'evitare più di quanto convenisse sia la divisione sia la confusione, sono caduti nell'errore.

Dopo aver presentato l'errore di Nestorio, san Teodosio nota:

Dal lato loro, Eutiche e Dioscoro e certamente pure Severo, che ora è sorto come avvocato della loro empia dottrina, nell'intento di sfuggire all'assurda divisione di Nestorio, guarirono un male con un altro male, dal momento che essi sono affondati nel pantano della confusione. Effettiva-

¹⁸¹ Edizione critica di H. Usener, *Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos*, Leipzig, 1890; traduzione francese di A.-J. Festugière, *Les Moines d'Orient*, III, 3, *Les Moines de Palestine*, Paris, 1963, p. 103-160.

¹⁸² Ed. Usener, p. 60-61; trad. Di A.-J. Festugière, p. 135-136.

¹⁸³ Ed. Usener, p. 63; trad. Di A.-J. Festugière, p. 137.

mente le nature del Signore, senza ch'esse cambiassero né si confondessero, sono state riunite in una sola ipostasi. Ma essi hanno pensato che fossero così completamente congiunte da osare affermare che la divinità di Cristo e la sua umanità risultassero un'unica natura. Così dalla confessione comune essi introdussero un cambiamento e un'alterazione delle nature dopo la loro unione, benché lo nascondino e lo neghino, a giudicarne solo dai loro discorsi¹⁸⁴.

In seguito, san Teodosio sviluppa un argomento teologico che non si trova in san Saba e testimonia la perfetta conoscenza, non solo dello spirito conciliare di Calcedonia ma pure della tradizione patristica sulla quale egli si fonda citandone qualche testimonianza¹⁸⁵.

3. Altre accuse d'eresia recate contro Severo compaiono in un altro scritto di tipo agiografico: *Il Prato spirituale* di san Giovanni Mosco. Il dottore monofisita viene ricordato in numerosi capitoli nei quali, raccontando miracoli o interventi soprannaturali, si rivela o si conferma il carattere eretico della sua dottrina. Si tratta dei capitoli 26, 29, 30, 36, 48, 49, 79, 106, 213. Essendo un'opera facilmente accessibile¹⁸⁶ e mancandoci lo spazio per citare questi lunghi capitoli, rinviamo ad essi il lettore.

c. La critica di san Giustiniano sulla cristologia severiana e sul monofisismo "moderato"

Il santo imperatore Giustiniano aveva un grande interesse per le questioni teologiche (si dice che, ad ogni altra attività, preferisse discutere su questi argomenti con vescovi e monaci nella sua biblioteca privata). Nessuno gli può oggi contestare la competenza e la levatura del grande teologo, qualunque sia l'aiuto ricevuto da parte dei suoi consiglieri più prossimi (come Leonzio di Bisanzio e Leonzio di Gerusalemme).

¹⁸⁴ Ed. Usener, p. 64-65; trad. Di A.-J. Festugière, p. 138.

¹⁸⁵ Vedi ed. Usener, p. 65-68; trad. Di A.-J. Festugière, p. 138-140.

¹⁸⁶ Il testo greco è in PG 87, 2851-3116. E' stata pubblicata una traduzione francese nel volume 12 della collana "Sources chrétiennes". L'autore dell'introduzione nota che quest'opera "è stata in ogni tempo uno dei più ricchi tesori della letteratura ascetica" (p. 12).

Uno dei suoi trattati teologici è dedicato alla critica del monofisismo: *Ai monaci d' Alessandria, contro il monofisiti*¹⁸⁷. Bisogna comunque sapere che l'intenzione di Giustiniano non è soltanto negativa e che il suo progetto è anche quello di convincere i monofisiti ad accettare la fede ortodossa. Benché immobile davanti alle posizioni monofisite (e nestoriane) fu sempre effettivamente preoccupato a riunire i cristiani separati e compì notevoli sforzi perché ortodossi e non calcedonesi potessero incontrarsi, discutere e intendersi.

Prima di tutto, non esiste dubbio alcuno che per lui Severo fosse eretico. Lo colloca nel movimento monofisita e nel ramo degli apollinariani¹⁸⁸, pur essendo ben cosciente di quanto lo separi da Apollinare, da una parte, e da Eutiche, dall'altra. Coloro che possiamo chiamare "i monofisiti moderati" che l'imperatore sapeva ben distinguere dai monofisiti estremi¹⁸⁹, sono da lui più volte qualificati come persone "aventi false opinioni"¹⁹⁰, "contrari all'insegnamento dei Padri"¹⁹¹, "nemici della verità"¹⁹², "empi innovatori"¹⁹³, in una sola parola: "eretici"¹⁹⁴.

Giustiniano inizia il suo trattato *Contro i monofisiti* presentando il dogma della Trinità¹⁹⁵. Mostra l'esistenza d'un evidente legame tra la Trinità e il Cristo – dal momento che Cristo è uno della Trinità – e quindi esiste un'analogia tra la triadologia e la cristologia. La Trinità è composta da tre persone in una sola natura. Al contrario, Cristo è una persona in due nature. Giustiniano mal comprende che Severo, i suoi predecessori e i suoi discepoli anticalcedonesi, perseveravano nella loro confusa terminologia mentre la triadologia ortodossa era stata elaborata da tempo permettendo di precisare delle nozioni – quelle di natura e d'ipostasi – ammesse da tutti e che potevano dimostrare la lo-

¹⁸⁷ Edizione critica di E. SCHWARTZ, *Drei domatische Schriften Iustinians*, Munich, 1939, p. 7-43.

¹⁸⁸ Vedi, ad esempio, *Contro i monofisiti*, ed. Schwartz, *op. cit.*, p. 16.

¹⁸⁹ Vedi, ad esempio *ibid.*, p. 8.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 10. Cfr. p. 34.

¹⁹¹ *Ibid.* p. 10, 11, 18, 23, 32, 36.

¹⁹² *Ibid.* p. 10, 11, 18, 23.

¹⁹³ *Ibid.* p. 11.

¹⁹⁴ *Ibid.* p. 9, 10, 16, 19, 20, 23, 36.

¹⁹⁵ *Ibid.* p. 7.

ro pertinenza, nozioni che potevano pure essere facilmente applicate alla cristologia.

Sempre in rapporto con la triadologia, Giustiniano mostra che la nozione di "natura composta" o d' "ipostasi composta" nella maniera con cui la concepisce Severo determina, alla fine, l'introduzione d'una quarta persona nella Trinità perché non si può identificare tale ipostasi o natura con l'ipostasi eterna e immutabile del Verbo.

L'imperatore sottolinea che affermare il Cristo "in due nature" non introduce per nulla una divisione e che l'esistenza di Cristo in due nature è stata affermata dallo stesso san Cirillo, implicitamente o esplicitamente in numerosi testi¹⁹⁶, com'era stato fatto prima di lui da sant'Atanasio¹⁹⁷. A torto i monofisiti rivendicano, dunque, la paternità e l'autorità di san Cirillo; la loro dottrina è in disaccordo con la sua su questo punto come pure sul senso che conviene dare alla formula "una sola natura del Dio Verbo incarnato" che i monofisiti (ivi compresi i severiani) comprendono in un senso differente da quello di san Cirillo¹⁹⁸.

Egli sottolinea (come più tardi farà san Massimo) le incoerenze dell'analogia stabilita dai severiani tra la pretesa unica natura del Verbo incarnato composta da divinità e umanità e la natura umana composta da un'anima e da un corpo¹⁹⁹.

L'imperatore dimostra che l'unica natura composta del Verbo, così come la concepiscono i severiani (e come la concepivano prima di loro Dioscoro e Timoteo Aeluro) ha un'origine nettamente apollinarista²⁰⁰. Giustiniano nota che Severo si appella ai Padri e, in particolare, a Cirillo ma che, effettivamente, rigetta quanto non gli conviene del loro insegnamento. In realtà il suo pensiero cristologico è in disaccordo – Giustiniano lo dimostra lungamente con citazioni a sostegno delle sue affermazioni – non solo con quello dei Padri di Calcedonia, ma pure con quello dei Padri precalcedonesi come san Cirillo d'Alessandria, sant'Atanasio d'Alessandria, san Gregorio di Nazianzo, san Basilio di Cesarea, san Gregorio di Nissa o sant'Ambrogio di Milano²⁰¹. Così af-

¹⁹⁶ *Ibid.* p. 8-10, 20-21.

¹⁹⁷ *Ibid.* p. 19-21.

¹⁹⁸ *Ibid.* p. 10-11, 17-18.

¹⁹⁹ *Ibid.* p. 11-12.

²⁰⁰ *Ibid.* p. 16-19, 23-24, 27, 31, 39, 40, 43.

²⁰¹ *Ibid.* p. 31-40, 43.

fonda l'affermazione dei sostenitori di Severo, per cui egli sarebbe fedele alla fede cristologica com'era professata prima di Calcedonia. Con essa viene meno anche il qualificativo di "precalcedonesi" applicato in senso positivo a Severo e a coloro che ne condividono le opinioni.

d. La critica di san Massimo il Confessore alla teologia severiana

San Massimo il Confessore è senza dubbio colui che, tra i Padri, ha criticato nella maniera più estesa e più approfondita la cristologia del monofisismo moderato, in genere, e quella di Severo d'Antiochia, in particolare. La critica è svolta molto correttamente sul tema in sé stesso e sul tema quale fondamento del monoenergismo e del monotelismo. A questa critica sono consacrate molte sue opere. Particolarmente dalla Lettera 12 a quella 17 e gli Opuscoli teologici e polemici 5, 7, 8, 13, 22, 23.

Leggendo queste opere si constaterà che Massimo si mostra estremamente duro verso Severo e lo critica con lo stesso rigore con cui critica Apollinare ed Eutiche, da una parte, e Nestorio, dall'altra²⁰². Che Severo sia eretico non crea in lui alcun dubbio²⁰³. Massimo lo qualifica "empio" – termine che presso i Padri designa ordinariamente gli eretici – ponendolo a fianco di Apollinare ed Eutiche²⁰⁴. Ben sapendo cosa lo separi da quest'ultimi²⁰⁵ lo considera, però, nella loro stessa linea di pensiero e come se fosse, in una certa misura, un epigone di Mani²⁰⁶.

²⁰² Si troveranno ugualmente delle rigorose critiche rivolte a Severo negli *Opuscoli teologici e polemici*, 2, PG 91, 40A-45B; 3, PG 91, 49C-56D; 16, PG 91, 204D; 19, PG 91, 220D-221A; 21, 252A-256D; 24, PG 91, 269A.

²⁰³ Le comunità egiziane e sire, seguaci della cristologia severiana, sono da lui chiaramente designate come eretiche (vedi *Lettere*, 12, PG 91, 464D, 465C). Perciò egli considera il battesimo dei suoi membri "senza valore" (vedi *Lettere*, 12, PG 91, 464B).

²⁰⁴ *Lettere*, 12, PG 91, 501D; 15, PG 91, 568C; *Opuscoli teologici e polemici*, 2, PG 91, 40C; 3, PG 91, 49C.

²⁰⁵ Vedi *Lettere*, 13, PG 91, 525B.

²⁰⁶ Vedi *ibid.*, 12, PG 91, 501D; 15, PG 91, 569B. Il manicheismo aveva un concetto doceta di Cristo.

Egli pone le sue posizioni in parallelo con quelle di Nestorio rinviando l'uno all'altro come autori di errori opposti e simmetrici²⁰⁷.

Anche se si rende colpevole di qualche eccesso polemico, Massimo, ben lontano dal mal comprendere la teologia di Severo – ne acquisì non solo una conoscenza dai libri, ma diretta, vivente quando ebbe delle discussioni con vescovi severiani nel suo soggiorno a Creta. Così, ne individuò con perspicacia le contraddizioni interne e ne evidenziò le incoerenze.

Non possiamo qui esporre in dettaglio la critica massimiana della cristologia di Severo²⁰⁸. Ci limiteremo a ricordare qualche punto fondamentale.

- Esistono veramente due nature, non una sola

Secondo san Massimo non bisogna esitare (come fanno i severiani) a parlare di due nature; si può usare il numero nei loro riguardi senza alcuna riserva. Il timore severiano d'introdurre con il numero una rottura, una divisione nel Cristo, non è giustificato. Riferendosi a san Gregorio il Teologo, san Massimo dimostra più volte che il numero significa la quantità degli oggetti, non la loro divisione, indica la differenza non la separazione di ciò che conta. Egli non saprebbe introdurre divisioni nelle cose perché non ha questo potere dal momento che non intacca la loro relazione. Le cose, infatti, sono poste e messe in relazione prima d'ogni numerazione e lo restano anche dopo.

D'altronde è necessario utilizzare il numero poiché senza quantità non si può affermare o mostrare alcuna differenza. Non si può, senza incoerenza, negare che le nature siano due dopo l'unione e parlare di

²⁰⁷ Vedi *ibid.*, 15, PG 91, 568D; *Opuscoli teologici e polemici*, 2, PG 91, 40 B, 41A-44C; 3, PG 91, 56C: «E' dunque unico, per Nestorio e per Severo, l'empio progetto, anche se il modo è differente. L'uno, per la confusione, fuggendo l'unione secondo l'ipostasi, fa della differenza essenziale una divisione nelle persone; l'altro, per la divisione, non dicendo la differenza essenziale, fa dell'unione secondo l'ipostasi una confusione delle nature». Massimo tratta ugualmente Apollinare e Nestorio (*Lettere*, 12, PG 91, 480C, 493C; 13, PG 91, 521D-524A; 14, PG 91, 536D-537A; 13, PG 91, 568B, 568CD).

²⁰⁸ Su questo vedi la nostra Introduzione a MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettres*, Paris, 1998, p. 8-25, e la nostra Introduzione a MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscules théologiques et polémiques*, Paris, 1998, p. 18-108, *passim*.

differenze delle nature dopo l'unione come fanno i severiani. Negare la dualità delle nature dopo l'unione significa, di fatto, sopprimerla. Bisogna dunque sottolineare che il Cristo, dopo l'unione, non è uno secondo tutto il *logos* e modo (*tropos*): è due se si considerano le nature (contrariamente a quanto affermano Apollinare e Severo); è uno se si considera l'ipostasi (contrariamente a quanto afferma Nestorio). Dire che Cristo è composto da due realtà dopo l'unione significa dire che, da una parte, è Dio e uomo dopo l'unione e, dall'altra, significa considerare che le Sue nature, che rimangono salvaguardate, non sono differenti secondo il pensiero (*katy epinoian*) né soltanto per la qualità (*mone poiotei*) come pensano i severiani, ma bensì, nella realtà e di fatto²⁰⁹.

La formula "in due nature" anche se è stata proclamata nel concilio di Calcedonia, non è un'invenzione dei Padri di tale concilio essendo stata ammessa e confessata da numerosi Padri precedenti²¹⁰.

- *Riduzione-negazione della realtà umana di Cristo*

Massimo sottolinea particolarmente che, anche se la teologia severiana non dissolve l'elemento umano del Cristo (come fa la cristologia di Apollinare o di Eutiche) giunge, comunque, a privarne la realtà²¹¹.

Infatti, da una parte, Severo non riconosce alla natura umana di Cristo una reale sussistenza e, dall'altra, rifiuta d'attribuirgli le potenze (o le facoltà tra le quali la volontà) e l'energia (o, definendola diversamente, il principio d'attività) che appartengono ad essa.

D'altronde, Massimo mostra che l'idea severiana d'una differenza "in qualità naturali" o in "proprietà" senza la correlativa affermazione d'una differenza delle nature è inconsequente e attenta alla realtà dell'umanità di Cristo. Essa riduce e pure sopprime l'esistenza di quest'ultima, poichè è la natura che dona esistenza e realtà alle proprietà e qualità che vi si rapportano²¹². Tale punto è particolarmente sviluppato nell'Opuscolo teologico e polemico 21. Massimo mostra che

²⁰⁹ *Lettere*, 12, PG 91, 473B-476D, 485A-C; 13, PG 91, 513A-516D, 517D, 524B-D; 14, PG 91, 536C; 15, PG 91, 561C-565C, 573A, CD.

²¹⁰ Vedi *Opuscoli teologici e polemici*, 22, PG 91, 257A-269D.

²¹¹ Vedi ad esempio *ibid.*, 3, PG 91, 49C.

²¹² Vedi *Lettere*, 12, PG 91, 485BC; 15, PG 91, 569D-572B.

Severo, considerando che Cristo è una natura composta, abolisce le nature nella loro differenza e dunque le qualità che vi si rapportano. Ciò comporta considerare il Cristo come denudato d'esistenza. Se Severo confessa la differenza e pretende così seguire Cirillo, non può ridurla alle sole qualità, ma deve logicamente rapportarla egualmente alle nature come fa Cirillo che rigetta solamente la separazione delle nature. Quest'ultimo, affermando che "la carne è altro rispetto al Verbo secondo la qualità naturale" vuole affermare effettivamente: secondo l'essenza e l'operazione. Al punto che Severo, parlando delle differenze di qualità in Cristo e non rapportando queste qualità alle nature (la cui differenza è per lui abolita nella sola natura composta), finisce per negare l'esistenza di tali qualità (dal momento che "ogni qualità è certamente inesistente al di fuori dell'essenza soggiacente") e, conseguentemente, l'esistenza di Cristo stesso. Dal momento che le qualità sono inseparabili dall'essenza (o natura) alla quale si rapportano, se Severo ammette la separazione delle qualità, deve logicamente ammettere la separazione delle nature. Al contrario, se ammette che le nature sono una, deve logicamente ammettere che le qualità sono ugualmente una e parlare così d'una sola qualità composta come parla d'una sola natura composta affermando, in tal modo, la confusione delle une con le altre. Se confessa delle qualità differenti sarebbe giusto che riconoscesse anche la differenza delle nature. Se egli riconosce alle qualità la possibilità d'essere unite conservando la loro differenza senza essere divise, bisogna che egli riconosca la stessa possibilità per le nature; non può, in effetti, esserci una differenza delle une e non delle altre²¹³.

- *Il senso ortodosso dell'espressione cirilliana: "una sola natura del Verbo di Dio incarnato"*

Massimo, da fine teologo qual'è, non si lascia abbindolare dalle apparenze e mostra con cura che il vocabolario e le formule cirilliane prese in prestito da Severo assumono, presso Cirillo, sensi differenti che non danno adito alle stesse confusioni del suo cosiddetto discepolo. A tal proposito egli si serve della sua eccellente conoscenza delle opere di

²¹³ *Opuscoli teologici e polemici*, 21, PG 91, 252A-260C.

Cirillo per ricollocare queste formule nel loro contesto, mostrando così, com'esse siano completate e chiarite da altri testi del grande Alessandrino, affidandosi instancabilmente a una fine esegesi del suo pensiero che, non solo, ne mostra l'ortodossia di fronte ai diofisiti nestoriani, ma confonde pure l'interpretazione errata che ne donano Severo e i suoi discepoli i quali pretendono appoggiarsi su esso²¹⁴.

Questo è particolarmente vero per la formula "una sola natura del Verbo incarnato". Massimo mostra che, mentre di tale formula Cirillo ha una comprensione ortodossa, Severo l'interpreta nella linea dei suoi predecessori monofisiti²¹⁵.

Massimo mostra che, utilizzando tale formula, san Cirillo cerca solamente di opporsi ai nestoriani che rifiutano di confessare l'unione delle due nature. Quando san Cirillo scrive: «noi uniamo un Cristo, un Figlio, un Signore, una sola natura del Verbo incarnato», il contesto indica chiaramente che per "una sola natura" egli designa un'unica ipostasi. Non ha mai impedito, come fanno i monofisiti di ogni tipo, di parlare di due nature dopo l'unione né ha mai insegnato, come loro, che la differenza tra le nature fosse abolita dall'unione. Dal momento che si parla di due nature per mostrare la differenza delle nature unite, si confessa "una sola natura incarnata del Dio Verbo" per mostrare l'unione ipostatica. Nessuna di queste maniere d'esprimersi elimina l'altra; ciascuna delle formule impiegate separatamente dall'altra esprime il dubbio, una verso Nestorio che nega l'unione ipostatica, l'altra verso Apollinare, Eutiche e Severo che rifiutano (anche se in modi e gradi diversi) la differenza delle nature dopo l'unione. Le due formule appaiono, così, complementari. Del resto, nella formula impiegata da san Cirillo, il termine "incarnato" introduce l'indicazione della nostra essenza e l'espressione mostra, allo stesso momento, le due nature; dal momento che "incarnato" indica l'umanità, "una sola natura del Verbo" indica "il comune dell'essenza con il proprio dell'ipostasi". In effetti, "uno" e "due" s'applicano allo stesso Cristo ma non alla stessa maniera; "uno" riguarda la sua ipostasi, "due" le

²¹⁴ Massimo denuncia sovente il carattere sofista del pensiero severiano e il suo utilizzo sviato dai riferimenti patristici. Vedi particolarmente *Opuscoli teologici e polemici*, 21, PG 91, 252A, C.

²¹⁵ Vedi anche *ibid.*, 21, PG 91, 252D-253C, dove Massimo sottolinea particolarmente che Severo "manipola e falsifica rinnegandolo l'insegnamento autentico di Cirillo, come pure degli autentici Padri".

sue nature. L'unione ipostatica delle nature non implica la loro confusione e la loro differenza essenziale non implica la loro separazione²¹⁶.

- *Cristo non è una natura composta*

Massimo pone particolarmente bene in mostra le difficoltà che implica la nozione severiana dell' "unica natura composta" applicata a Cristo, difficoltà che lo stesso Severo non aveva visto in tutta la loro portata²¹⁷. In primo luogo, una natura composta ha parti che sono contemporanee tra loro e rispetto all'insieme che costituiscono: nessuna preesiste rispetto all'altra. In secondo luogo, le sue parti s'implicano necessariamente l'una all'altra. In terzo luogo, in ogni natura composta il concorso delle parti non procede da una libera scelta ma da una necessità fisica legata alla loro complementarietà e non viene dall'assunzione di uno degli elementi per opera dell'altro ma dalla composizione provenuta da un genere (o da una specie).

Lo stesso è anche per la natura dell'uomo (la cui natura è composta da un'anima e da un corpo), ma non si può attribuire a questo modello, come fanno i severiani, una natura composta a Cristo. In primo luogo, le sue due nature non sono create simultaneamente poiché la sua divinità increata preesiste all'incarnazione da tutta l'eternità. In secondo luogo, esse non s'implicano o non si completano naturalmente l'una all'altra dal momento che il soprannaturale non ha alcuna misura comune con il naturale. In terzo luogo, l'unione della natura divina e della natura umana nell'ipostasi del Verbo è frutto non d'una necessità fisica ma d'una scelta deliberata: non è per la legge della natura dei composti ma oltrepassando la natura dei composti che il Verbo di Dio s'è composto con la carne, ineffabilmente, per assunzione; è per la sua libera volontà, il suo consiglio e il suo amore verso gli uomini che si è fatto uomo; è per modo d'economia, non per una legge di natura che è "divenuto composto e incarnato per noi".

²¹⁶ *Lettere*, 12, PG 91, 477A-481A, 492D-497A, 501BC; 14, PG 91, 536D-537A; 16, PG 91, 584A.

²¹⁷ Come mostra A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, p. 224-225.

San Massimo offre ancora un altro argomento contro la nozione di natura composta. Se il Cristo fosse una natura composta, quest'ultima sarebbe o molto generica o molto singolare. Se fosse una natura generica, essa apparterebbe alla molteplicità degli individui costituenti il genere; ne deriverebbe, allora, una molteplicità di cristi non avendo identità né con Dio, né con gli uomini. Se fosse una natura singolare, tipo quella d'una Fenice supponendo che tale natura possa esistere, Cristo non sarebbe consustanziale né a suo Padre, né a sua Madre, né a Dio, né agli uomini, conseguenza ugualmente inaccettabile. Così san Massimo, rifiutando d'ammettere per tutte queste ragioni che l'unione delle nature possa compiersi secondo una natura composta, confessa che si compie secondo un'ipostasi composta (*ypostasis synthetos*)²¹⁸, escludendo evidentemente la teoria nestoriana della dualità delle ipostasi e facendo ulteriormente considerare l'opposizione simmetrica di Nestorio a Severo²¹⁹.

- *Le incoerenze della sinonimia severiana della "natura" e dell' "ipostasi"*

Alcuni vogliono giustificare la posizione di Severo argomentando che, per lui, le nozioni di nature e ipostasi erano sinonime.

Come Giustiniano, Massimo ha perfettamente coscienza di questa sinonimia nel sistema di pensiero severiano²²⁰ ma, come l'imperatore-teologo, vede giustamente in questa una sorgente di confusioni inestricabili e inaccettabili²²¹, particolarmente perché così Severo è condotto inevitabilmente a confondere quanto rivela propriamente l'una o l'altra natura da quanto rivela l'unica ipostasi.

Una delle incoerenze più stupefacenti e paradossali è quella di giungere sia a un'unione-confusione di tipo apollinarista sia a una differenza-divisione di tipo nestoriano. Effettivamente ammettere che, dopo l'unione, esiste nel Cristo una differenza "nella qualità naturale" implica l'affermazione di una dualità ipostatica. Rifiutando una tale

²¹⁸ Su questa nozione, vedi la nostra Introduzione a MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettres*, Paris, 1998, p. 21-22 e tra i testi di Massimo stesso: *Lettere*, 12, PG 91, 489C, 492D-493A; 13, PG 91, 525D-529A; 15, PG 91, 556D.

²¹⁹ Vedi *Lettere*, 12, PG 91, 488C-489B; 13, PG 91, 516D-520C, 529A-532C.

²²⁰ Lo dice molto esplicitamente nell'*Opuscolo teologico e polemico 2*, PG 91, 40A e C.

²²¹ Vedi ad esempio *Lettere*, 15, PG, 91, 568C-569D.

dualità ipostatica (la cui riconoscenza effettiva consisterebbe nell'aderire al nestorianesimo) e affermando perciò l'unicità dell'ipostasi, Severo è condotto, per la sinonimia ipostasi-natura a confondere le nature raggiungendo così la concezione di Apollinare²²².

e. La critica di san Giovanni Damasceno alla teologia severiana

I sostenitori del progetto d'unione tentano d'accreditare l'idea che san Giovanni Damasceno non solo si sarebbe mostrato tollerante verso la teologia severiana e non l'avrebbe considerata come eretica ma gli avrebbe pure riconosciuto un carattere ortodosso. Così il metropolita Damaskinos (la cui dimenticanza dei Padri sembra venir meno quando gli pare che essi confermino le sue tesi) scrive:

La coscienza dell'unità della fede [tra gli ortodossi e i non-calcedonesi] è già stata espressa nel corso dell'VIII secolo dal grande teologo Giovanni Damasceno che conosceva perfettamente la fede e la teologia delle antiche Chiese orientali ortodosse e non esitava a proclamare l'ortodossia della loro fede. E' così ch'egli sottolinea significativamente la coscienza ecclesiale comune secondo la quale "coloro che provengono dall'Egitto (i copti), benché si siano separati dal seno della Chiesa ortodossa con il pretesto della definizione di Calcedonia" sono considerati e sono di fatto "ortodossi per tutto il resto" (PG 94, 741) ²²³.

L'idea attribuita a san Giovanni Damasceno è che i non calcedonesi sono ortodossi in tutto e che non si può loro rimproverare altro che d'essersi separati dalla Chiesa non riconoscendo Calcedonia. Essi dunque sarebbero scismatici, non eretici. Ecco cosa scrive san Giovanni Damasceno nel capitolo 83 del suo *Libro sulle eresie*:

Gli egiziani ugualmente denominati "schematici" o "monofisiti" si sono separati dalla Chiesa ortodossa con il pretesto del documento approvato a Calcedonia e conosciuto come il *Tomos*. Il nome d' "egiziani" viene loro dal fatto che sono gli egiziani che, tra i primi, hanno inaugurato questa setta sotto il regno degli imperatori Marciano e Valentino.

²²² *Lettere*, 15, PG, 91, 568C-569B.

²²³ Allocuzione inaugurale del terzo incontro della Commissione mista di dialogo (Chambésy, 23-28 settembre 1990), *Episkepsis*, 446, 1990, p. 6.

Per tutte le altre cose essi sono ortodossi. Costoro, per affetto a Dioscoro d'Alessandria deposto dal concilio di Calcedonia per esseri fatto avvocato dei dogmi di Eutiche, si sono opposti a questo concilio e hanno inventato contro di esso una moltitudine di calunniöse imputazioni che in precedenza abbiamo già sufficientemente rifiutato nella presente opera facendone vedere l'inconsistenza e l'assurdità. I loro capi furono Teodosio d'Alessandria da cui è provenuto il nome di "teodosiani" e Giacomo il Siro da cui è provenuto il nome di "giacobiti". Furono testimoni di tutti costoro, sostenitori e campioni della loro causa, Severo, il corruttore d'Antiochia e Giovanni [Filippone] il triteista, che tramò empî pensieri. Essi hanno rinnegato il Mistero della nostra salvezza scrivendo molte cose contro l'insegnamento ispirato da Dio dai seicentotrenta Padri di Calcedonia; hanno posto numerose trappole e, per così dire, hanno posto sul sentiero pietre d'inciampo (cf. Sl. 139, 6) per coloro che sono periti assieme a loro nella funesta eresia. Qualunque cosa insegnino che abbia particolari essenze [divine e umane], introducono la confusione nel Mistero dell'economia. Consideriamo che è necessario discutere brevemente sulla loro empietà e aggiungere dei brevi commenti per rifiutare la loro eresia atea e infame²²⁴.

In questo capitolo si vede come l'opinione di san Giovanni Damasceno sui non-calcedonesi sia senz'alcuna ambiguità e come il metropolita Damaskinos abbia una curiosa maniera di comprendere e di presentare i testi del suo santo patrono²²⁵. Ciò che vuol dire san Giovanni Damasceno all'inizio di questo testo è che i monofisiti d'Egitto e di Siria sono ortodossi in tutto salvo un punto, che non è da poco: il loro rifiuto *della fede cristologica* di Calcedonia. D'altronde è proprio così che p. Giovanni Meyendorff ha compreso tale testo:

Giovanni [Damasceno], pienamente cosciente dell'interpretazione "cirilliana" di Calcedonia come fu definita nel 553, ha consacrato niente meno che una larga parte della sua opera teologica alla polemica contro i monofisiti severiani. Riconoscendo che sono "ortodossi" in tutte le cose eccetto la loro opposizione a Calcedonia, non riconosceva alcuna differenza tra il monofisismo di Eutiche e la cristologia di Dioscoro e di Severo. Il fatto che quest'ultimi rigettassero Calcedonia co-

²²⁴ *Liber de haeresibus*, 83, PG 94, 741A-744A; edizione critica di B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, "Patristische Texte und Studien", n. 22, p. 49-50.

²²⁵ Sull'uso distorto dei testi di san Giovanni Damasceno da parte dei sostenitori del Progetto d'unione vedi l'articolo già citato di TH. ZISIS, "O Agios Ioannis o Damaskenos kai 'Orthodoxia' ton Antichalkedonion [San Giovanni Damasceno e l'ortodossia' dei non calcedonesi]", *Gregorios o Palamas*, 744, 1992, p. 1133-1144.

stituiva, evidentemente per lui, una prova sufficiente della loro appartenenza all'eutichianesimo²²⁶.

Quest'interpretazione (che pone in causa il loro rigetto della fede proclamata a Calcedonia) è anche quella d'altri patrologi²²⁷ ed è largamente confermata, oltre che dal contesto stesso del capitolo citato, dai lunghi passi che san Giovanni Damasceno consacra in altre opere al rifiuto della cristologia dei non-calcedonesi da lui considerati indubitabilmente eretici e collegati al movimento monofisita. Nello stesso *Libro sulle eresie* consacra un capitolo – al quale si riferisce d'altronde nel passo precedentemente citato – ai Severiani che prendono posto tra i diversi eretici dei quali presenta successivamente le posizioni²²⁸. Il suo più celebre trattato, *L'esatta esposizione della fede ortodossa*, riporta al terzo capitolo del terzo libro²²⁹, una critica delle posizioni monofisite eutichiane e, pure, severiane. All'inizio della sua esposizione si possono chiaramente identificare le formule severiane da lui attaccate (particolarmente quella dell' "unica natura" compresa in una prospettiva monofisita e quella della "natura composta"). In seguito il santo designa esplicitamente Severo. San Giovanni Damasceno afferma che l'unione compiuta nel Cristo «non proviene alla maniera di un ingarbugliamento, di una confusione o di quella mescolanza come dicono questi oracoli, Dioscoro, Severo e la loro razza maledetta»²³⁰. Secondo san Giovanni Damasceno, l'errore basilare degli eretici (sia dei monofisiti di ogni specie che dei nestoriani d'ogni genere) è quello di confondere, anche se in sensi diversi, natura e ipostasi²³¹. I loro sistemi teologici discendono dal risultato di queste rispettive confusioni²³².

²²⁶ *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 209-210.

²²⁷ Vedi particolarmente TH. ZISIS, *op. cit.*, p. 1139-1141.

²²⁸ *Liber de haeresibus*, 45, edizione critica di B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, "Patristische Texte und Studien", n. 22, p. 32-33.

²²⁹ *Exposé exact de la foi orthodoxe*, III, 3 ed. B. Kotter, "Patristische Texte und Studien" n. 12, p. 111-116.

²³⁰ *Ibid.*, p. 113-114.

²³¹ Ricordiamo anche che, sia per i nestoriani sia per i monofisiti, "natura" e "ipostasi" sono sinonimi ma questa sinonimia è applicata in sensi differenti. Per i nestoriani, dal momento che vi sono due nature vi sono due ipostasi, per i monofisiti, dal momento che vi è una sola natura vi è una sola ipostasi.

²³² Vedi *Exposé exact de la foi orthodoxe*, III, 3 ed. B. Kotter, "Patristische Texte und Studien" n. 12, p. 112.

Nel medesimo terzo libro dello stesso trattato²³³, dai capitoli 4 al 19, il discorso segue strettamente gli sviluppi cristologici di san Massimo il Confessore ed è ampiamente applicato a rifiutare le posizioni di Severo benché quest'ultimo non sia più designato per nome. Una critica alle posizioni teologiche sul monofisismo moderato si trova pure in quattro altri trattati di san Giovanni Damasceno: *Contro i giacobiti*²³⁴, *Sulle due volontà, energie e altre proprietà naturali nel Cristo*²³⁵, *Lettera all'Archimandrita Giovanni sull'inno del Trisagion*²³⁶ e *Sulla natura composta contro gli Acefali*²³⁷.

f. Alcune riflessioni sulle critiche patristiche alla cristologia severiana

Anche se si ammette la tesi centrale di J. Lebon, ch'egli non cessa di richiamare in tutti i suoi voluminosi studi dedicati generalmente al monofisismo siro e particolarmente a Severo d'Antiochia sulla base della quale stabilisce tutte le sue dimostrazioni, ossia che per i teologi del monofisismo moderato (Timoteo Aeluro, Filosseno di Mabbug, Severo d'Antiochia...) "natura" è un perfetto equivalente d' "ipostasi", non si è impediti di considerare che la teologia di tali autori resta, proprio in virtù di quest'equivalenza, particolarmente confusa. Giustiniano stesso, ben conscio di tale equivalenza presso i teologi monofisiti²³⁸, la denunciava quale sorgente di confusioni e gravi errori dogmatici. Si può rimproverare Massimo il Confessore di criticare la cristologia severiana partendo dalla prospettiva del vocabolario calcedonese e neocalcedonese ma, indipendentemente da questo, egli mostra bene le interne incoerenze e gli errori dogmatici ai quali conducono le espressioni confuse di Severo d'Antiochia che, anche quando utilizza le formule di Cirillo, non ha nella loro comprensione e nel loro utilizzo la flessibilità dell'alessandrino.

²³³ *Ibid.*, p. 116-162.

²³⁴ Edizione di B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. IV, "Patristische Texte und Studien", n. 22, p. 109-153.

²³⁵ Edizione di B. Kotter, *Ibid.*, p. 173-231.

²³⁶ Edizione di B. Kotter, *Ibid.*, p. 304-332.

²³⁷ Edizione di B. Kotter, *Ibid.*, p. 409-417.

²³⁸ *Traité contre les monophysites*, ed. Schwartz, p. 36.

La maggioranza degli specialisti (anche di chi si mostra favorevole a Severo) ammettono che il suo vocabolario resta nella linea dell' apollinarismo²³⁹ e si presta facilmente ad una rigida interpretazione monofisita nella linea dell' eutichianesimo (corrente teologica che, d'altronde, ha sempre comportato dei rappresentanti in seno alle Chiese non calcedoniane²⁴⁰). Massimo il Confessore vide sempre nel monofisismo severiano la sorgente delle energie monoenergiste e monotelite²⁴¹, ragione per cui, durante il suo combattimento contro queste due eresie, ritenne necessario continuare a lottare contro il monofisismo severiano che aveva precedentemente considerato.

Una fondamentale difficoltà del monofisismo severiano²⁴², quella dove il suo carattere eretico è più manifesto e pone molti problemi ai suoi stessi simpatizzanti²⁴³, è, effettivamente, la dottrina sull'unica energia e l'unica volontà in Cristo. L'attività viene riferita all'agente²⁴⁴ e la volontà al "volente"²⁴⁵, ossia la Verbo divino. Tale confusione basilare fu precisamente quella dei monoenergisti e dei monoteliti²⁴⁶. La volontà e

²³⁹ Vedi particolarmente A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, p. 47, 223, 229, 237. J. LEBON stesso lo riconosceva regolarmente nel suo studio *Le monophysisme sévérien*.

²⁴⁰ Succede anche ai nostri giorni. Così, in un recente numero della rivista *Le Monde copte* (datato 19 luglio 1991, p. 141), il professor Rachad Mounir Shoucri difendeva Eutiche con questi termini: «Per quanto riguarda gli avvenimenti del concilio di Calcedonia (541) e, particolarmente, sulla posizione del monaco Eutiche, si può irrevocabilmente stabilire con dei documenti storici che costui ha mantenuto una posizione contraria alla definizione di fede di san Cirillo per quanto riguarda la natura di Cristo? Esistono, in effetti, documenti che si oppongono a quest'interpretazione. [...] Questi documenti fanno apparire Eutiche più ortodosso di Flaviano di Costantinopoli».

²⁴¹ Ai nostri giorni lo storico A. GRILLMEIER condivideva quest'opinione: «Non c'è dubbio che Severo contribuisce già all'insorgenza della crisi monoenergista-monotelita del settimo secolo» (*Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, p. 210).

²⁴² Ma anche dei suoi predecessori il cui sistema è meno elaborato come nel caso di Filosseno di Mabbug o Timoteo Aeluro.

²⁴³ Le critiche di A. Grillmeier si concentrano soprattutto su questo punto. Vedi *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, p. 228-238.

²⁴⁴ Vedi J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, p. 450.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 464.

²⁴⁶ Ricordiamo che, secondo la concezione ortodossa, la volontà è una facoltà che si collega alla natura. Avendo due nature, Cristo, ha dunque due energie e due

l'energia, secondo Severo, non possono essere che divine; solo i loro effetti (ciò che è voluto e l'atto) possono essere divini e umani²⁴⁷. I firmatari non-calcedonesi delle Dichiarazioni comuni sembrano aver rinunciato a questa parte della teologia severiana dal momento che essi confessano chiaramente, con gli ortodossi, due attività e due volontà ma, l'abbiamo già detto, non si riesce a vedere come tale riconoscimento possa fare l'economia di un reale diofisismo. Contrariamente, non si comprende come questa presa di posizione non comporti la rimessa in questione di una gran parte della teologia severiana che, secondo gli specialisti di tale pensiero, riposa ampiamente sulla dottrina dell'unica energia²⁴⁸.

Qui si pone, dunque, un doppio problema di coerenza teologica che i teologi non calcedonesi dovrebbero impegnarsi a risolvere. Su tale cruciale questione dovrebbe, infatti, essere risolta l'ambiguità esistente nell'attuale posizione dei non-calcedonesi²⁴⁹ con la chiara condanna da parte loro del monoenergismo e del monotelismo come eresie, condanna che non compare esplicitamente in alcuna delle Dichiarazioni comuni.

Notiamo solamente che la dottrina severiana dell'unica energia e dell'unica volontà conferma lo squilibrio tra l'umanità e la divinità in seno alla rappresentazione severiana di Cristo e quel minimalismo antropologico che abbiamo precedentemente notato. Come sottolinea A. Grillmeier, esaminando la dottrina severiana dell'unica energia:

volontà: una energia e una volontà divina, una energia e una volontà umana. Questo non impedisce che Egli sia il soggetto (unico) di queste due energie e di queste due volontà.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 450, 461.

²⁴⁸ Vedi particolarmente A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, p. 228-238.

²⁴⁹ Dal momento che abbastanza recentemente alcuni teologi non calcedonesi hanno affermato ch'essi non potrebbero mai accettare il ditelismo e il dioenergismo. Così Paul Verghese, divenuto Metropolita Paulos Mar Gregorios, scriveva: «Noi non possiamo mai accettare la formula ditelita[del sesto concilio ecumenico] attribuendo la volontà e l'operazione alle nature invece che all'ipostasi»; «non possiamo dire quanto questo concilio dice quando afferma "due volontà e due operazioni concomitanti l'una con l'altra"». (*The Greek Orthodox Theological Review*, XVI, 1-2, 1971, p. 140-141; ripubblicato in "Does Chalcedon Divide or Unite?", p. 134-135).

innanzitutto, per Severo, l'unione ipostatica significa l'esplicita egemonia del Logos nel Cristo. La parte subordinata è la *sarx* [carne]: «E' evidente [scrive Severo, che quest'ultima] non ha conservato la sua proprietà senza diminuzione». La diminuzione di questa proprietà significa allo stesso tempo, un arricchimento attraverso la divinità. [...] L'origine d'una tale comprensione della funzione della vita divino-umana interiore di Gesù era già presente nella dottrina degli apollinaristi sull'unica *energeia*, l'unica *operatio* nel Cristo la cui sede e sorgente non potrebbero essere che nel dinamismo del Logos»²⁵⁰.

Uguualmente,

«non vi è dubbio che Severo attribuisca l' "io voglio" alla forza di volontà della divinità. [Secondo lui], la volontà umana del Cristo non ha evidentemente bisogno di divenire attiva. [...] Secondo Severo, in ogni azione dell'Emmanuele, ossia del Logos incarnato, la divinità partecipa come *facultas* [facoltà] e come principio naturale. [...] Severo è effettivamente contrario a riconoscere e a valorizzare la vera attività della volontà umana del Cristo. [...] Si ha certamente ragione a dedurre, dalle sue esplicazioni, che Severo non può riconoscere la volontà umana come una sorgente spontanea, ossia autonoma, di azioni nell'attività del Logos incarnato»²⁵¹.

Tale concezione incide su quella della libertà umana di Cristo:

il principio della libera decisione è, anche per l'azione umana del Verbo incarnato, precisamente il Logos nella sua divinità. Poiché egli opera già una scelta mentre l'organo dell'intelligenza umana non è ancora capace d'agire o di decidere. Dunque, dal momento che il patriarca situa la libertà di scelta e di decisione effettiva nel Logos in quanto tale, non ha fondamentalmente superato Apollinare nella sua interpretazione della libertà [...] di Cristo²⁵².

Identiche osservazioni erano state precedentemente fatte dal padre G. Florovsky:

Per Severo, la difficoltà s'è mostrata insormontabile particolarmente a causa del modo maldestro e rigido del linguaggio monofisita e anche perché, nelle sue riflessioni, egli parte sempre dalla Divinità e dal Logos, non dalla persona del Dio-uomo. Formalmente parlando, questo era il percorso tracciato

²⁵⁰ *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, p. 228-229.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 230, 232, 233, 236.

²⁵² *Ibid.*, p. 237.

da san Cirillo, ma nella sostanza ciò portava all'idea della passività umana e, si potrebbe perfino dire, all'idea della non libertà del Dio-uomo. Queste tendenze, per dir così, rivelano l'indistinto carattere della visione cristologica [dei severiani]. Per questi monofisiti conservatori, la parte umana nel Cristo [...], in ogni avvenimento, non sembra agire liberamente e la parte divina non manifesta se stessa nella libertà della parte umana²⁵³.

Un'altra importante difficoltà del pensiero di Severo d'Antiochia, che san Massimo sottolinea particolarmente e che alcuni storici moderni pongono ugualmente in evidenza, è il fatto che egli considera l'unione della divinità in Cristo in maniera analoga a quella dell'anima e del corpo nell'uomo, secondo il modello d'una unione naturale²⁵⁴. Questo esprime "una tendenza ad accettare una simbiosi d'ordine naturale tra l'umanità e la divinità nel Cristo"²⁵⁵ e comporta anche il rischio di ritenere il risultato di tale unione come se fosse un terzo elemento²⁵⁶, mentre il concetto calcedonese dell'unione ipostatica permette una pericorese delle nature evitando ogni loro confusione.

Una delle basilari confusioni prodotta dalla sinonimia di "natura" e "ipostasi" è propriamente quella della persona del Verbo, Figlio di Dio, e della sua natura divina. Una tal confusione appare in alcune espressioni di J. Lebon come la seguente: «noi dottori riserviamo con cura l'appellativo di natura alla divinità del Verbo, ossia al Verbo stesso»²⁵⁷. Così, dal momento che i teologi monofisiti affermano che "il Verbo è composto", questo non implica solo che l'ipostasi del Verbo sia composta, ma che lo sia la sua stessa natura divina...

Un'altra manifesta difficoltà di tale sinonimia si è palesata quando Severo, ammettendo che su Cristo si possa parlare di "due nature dal

²⁵³ *The Byzantine Fathers of the Fifth Century*, "The Collected Works of Georges Florovsky" t. VIII, Vanduz, 1987, p. 330.

²⁵⁴ Oggi questa concezione è ancora trasmessa dai teologi non calcedonesi. Vedi il discorso inaugurale del papa della Chiesa copta Shenouda III alla seconda riunione plenaria della Commissione mista di dialogo (Anba-Bishoy, 1989), *Episkepsis*, 422, 1989, p. 6.

²⁵⁵ A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, p. 223-224.

²⁵⁶ Come nota A. GRILLMEIER: «Il paradigma corpo-anima, nel quale Severo vedeva l'analogia più espressiva, cade precisamente su questo punto: poiché l'unione dell'anima e del corpo, in quanto parti naturali incomplete in una natura significa anche la formazione d'una nuova essenza (*ousia*) astratta» (*ibid.*, p. 227).

²⁵⁷ *Le monophysisme sévérien*, p. 324.

solo pensiero" (*dyo fyseis en theoria*) ciò significa nel quadro del suo sistema terminologico: "due ipostasi (o due persone) dal solo pensiero"²⁵⁸, il che, evidentemente, è inaccettabile poiché anche per il pensiero Cristo non può avere due ipostasi o due persone. Ugualmente, l'affermazione che il Cristo è "(a partire) da due nature" (*ek dyo fyseon*) significa, per quest'equivalenza, che è "(a partire) da due ipostasi"²⁵⁹ il che è completamente aberrante.

Di fatto, in Severo e i suoi predecessori, la sinonimia tra natura e ipostasi o persona non è così rigorosa come J. Lebon pretenderebbe dimostrare in tutti i suoi studi e, in realtà, i monofisiti moderati sono obbligati, per evitare delle manifeste aberrazioni come quelle che segnaliamo, a destreggiarsi sulle parole. Essi, allora, considerano questi termini tanto in un senso quanto in un altro la qual cosa, evidentemente, non può che aumentare la confusione²⁶⁰. Sia nel primo che nel secondo caso il termine "natura" e quello di "ipostasi" prendono il loro senso proprio e definito... Da qui proviene il carattere rigido della teologia severiana nell'uso ripetitivo e ostinato di certi formulari cirilliani e il carattere sovente sfuggente e inafferrabile delle sue interpretazioni che agli occhi dei suoi adepti lo fanno apparire un teologo sottile, ma agli occhi dei suoi avversari un teologo inconsistente.

Supponendo pure che il vocabolario dei monofisiti possa essere utilizzato in un senso accettabile e ortodosso (come in Cirillo), bisognerebbe preferire a questo, il vocabolario calcedonese e neocalcedonese perché si è mostrato atto ad evitare ogni ambiguità e confusione e a risolvere tutti i problemi teologici che si sono ulteriormente posti. Al contrario, il vocabolario precedente si presta ad essere utilizzato da diverse evidenti eresie (come ad esempio il monoenergismo e il monotelismo e, più tardi, l'iconoclasmo)²⁶¹.

²⁵⁸ Vedi J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, p. 345-346.

²⁵⁹ Vedi *ibid.*, p. 371-372.

²⁶⁰ Su queste fluttuazioni e queste inconseguenze nella teologia di Timoteo Aeluro, vedi A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, p. 62-65.

²⁶¹ M. JUGIE per quanto favorevole alla teologia severiana e pronto, seguendo J. Lebon, a considerare la sua dottrina come un "monofisismo verbale" nota: «[se essa] era d'una efficacia sovrana per mantenere la vera unità di Cristo [...], questa terminologia presentava però, da altri punti di vista, dei seri inconvenienti. Se

Qualunque cosa si pensi sulla validità della teologia di Severo d'Antiochia è ben poco contestabile che, dal punto di vista degli sviluppi teologici del sesto secolo e particolarmente delle elucidazioni terminologiche esposte dai teologi ortodossi postcalcedonesi – che distinguevano l'umanità dalla divinità di Cristo, l'una in rapporto all'altra e in rapporto alla sua persona o ipostasi chiaramente identificata come soggetto – essa costituisce una reale regressione. Severo s'è trafitto da solo utilizzando un sistema terminologico ereditato dall'apollinarismo che costituiva un'*impasse*²⁶².

IX. *Il profilo di Dioscoro*

Un altro problema si è posto trattando il profilo di Dioscoro, patriarca d'Alessandria, che durante il Brigantaggio d'Efeso (449) fu ricevuto da

colpiva al cuore il nestorianesimo, poteva proteggere tutte le forme di monofisismo reale ed eretico. Essa rompeva l'armonia e la continuità del linguaggio teologico ricevuto, non solo in Occidente, ma pure in Oriente. *Physis*, nella teologia trinitaria, aveva ricevuto un senso ben preciso, distinto dal senso dei termini *hypostasis* e *prosopon*. Era anomalo far dire natura a *physis* nella *theologia* [la dottrina della Trinità considerata in se stessa], e fargli dire persona e ipostasi nell'*oikonomia* [l'economia relativa all'incarnazione del Verbo]. Inoltre, per aver sempre considerato la divinità in Gesù, non c'era il pericolo di lasciare l'umanità nell'ombra? Quest'esclusivo sguardo sul Dio Verbo, che teneva sotto la sua onnipotente influenza la natura umana poteva, a lungo andare, portare a considerare tale natura come un puro automa privo di spontaneità, di libertà e d'attività veramente umane. La storia ha mostrato che questo pericolo non era illusorio» (*"Monophysisme"*, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, 2, Paris, 1929, col. 2217-2218).

²⁶² Vedi A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, p. 47: «Un immenso peso gravava sulla tradizione alessandrina dell'antico Oriente a causa dell'ideologia *mia physis* fondata sugli'inganni apollinaristi; [...] Severo non è riuscito a sbarazzarsi di questi pesi. Senza dubbio ne fu incapace perchè non era pronto a portare a termine in alcun modo, con le sue possibilità, una riflessione sulla prospettiva aperta da Calcedonia. Così fu egli stesso ad arrestare l'accesso a una problematica illuminante che potesse indicare dove e come dev'essere situata l'unità in Cristo e, inoltre, dove e come si potesse determinare la differenza in Lui tra il Dio e l'uomo». Vedi anche la sezione dello stesso studio intitolata: *"Un éclaircissement du problème manqué"*, p. 212-214.

Eutiche nella sua comunione e, in seguito, divenne il primo a capeggiare l'opposizione a Calcedonia. Dioscoro è venerato come santo dalle Chiese non calcedonesi. Il progetto d'unione pretende assolverlo dagli anatemi che gli sono stati pronunciati, poiché i promotori di tale progetto intendono riabilitarlo pienamente. La ragione da essi avanzata è che Dioscoro sarebbe stato anatematizzato per ragioni disciplinari e per la sua opposizione a Calcedonia, non per delle ragioni dogmatiche. Questo era stato già affermato da alcuni storici moderni e sembra trovare una formale giustificazione nel testo della sua deposizione redatto alla fine del suo processo al concilio di Calcedonia dove sono esplicitamente menzionate solo le prime ragioni²⁶³.

Si deve pertanto constatare che, nelle condanne delle quali era oggetto, tanto da parte dei concili che da parte dei Padri che lo giudicavano isolatamente, Dioscoro è strettamente associato ad Eutiche e considerato eretico in virtù di tale associazione. Certamente al concilio di Calcedonia Dioscoro s'è dichiarato estraneo alla confusione eutichiana delle nature²⁶⁴, ma l'attivo sostegno che apportò ad Eutiche e il fatto d'averlo accettato nella sua comunione, significano che egli condivideva le concezioni e le posizioni eretiche da lui professate²⁶⁵, che si sentiva in comunione di fede con lui e che, quindi, meritava d'incorrere nella condanna e nell'anatema assieme a lui.

Durante il processo di Dioscoro, al concilio di Calcedonia, furono anteposte le innumerevoli infrazioni canoniche e disciplinari²⁶⁶ di quest'ultimo ed è in nome di queste che fu deposto. Inoltre, Dioscoro

²⁶³ Vedi J. MEYENDORFF, *Unité de l'empire et division des chrétiens*, Paris, 1993, p. 190-191.

²⁶⁴ «Non diciamo né confusione, né divisione, né cambiamento. Anatema a chi dice confusione, cambiamento e mescolamento!» (*Mansi*, t. VI, col. 676).

²⁶⁵ Vedi G. BAREILLE, "Dioscore", *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IV, 1911, col. 1373-1374.

²⁶⁶ Tra le quali estorsioni di fondi, sottrazione di viveri destinati ai poveri, minacce di morte, un tentativo di omicidio (quello del diacono Ischyron) e un assassinio (quello del patriarca di Costantinopoli Flaviano, deceduto a seguito delle torture fattegli subire da Dioscoro), atti ben poco compatibili con la santità che i non calcedonesi riconoscono a questo triste personaggio del quale fanno, ancora oggi, venerare le reliquie. Vedi G. BAREILLE, "Dioscore", *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IV, 1911, col. 1370, e gli *Actes du procès de Dioscore*, in SCHWARTZ, *Concilium Chalcedonense*, I, 2, § 1-42; traduzione in A.-J. FESTUGIERE (ed.), *Éphèse et Chalcedoine. Actes des conciles*, Paris, 1982, p. 845-895, *passim*.

fu accusato a più riprese d'eresia e una delle infrazioni disciplinari per le quali fu deposto è quella di non aver risposto a tre successive convocazioni dei Padri perché rispondesse di fronte a loro su diverse colpe tra le quali gli errori dogmatici. Si può, però, credere che se si fosse recato alla convocazione dei Padri conciliari e avesse espresso le sue posizioni dogmatiche sarebbe stato formalmente ed esplicitamente deposto proprio per queste, come lo pensa l'autore del *De sectis*²⁶⁷:

Essi chiedono: «Perché non accettate Dioscoro se non fu deposto per ragioni di fede?» Noi rispondiamo che, in verità, è per non essere stato deposto per ragioni di fede che non si è recato al sinodo, affinché le sue posizioni non fossero sottomesse a un interrogatorio; ma se fosse venuto e fosse stato interrogato sarebbe stato deposto come eretico, poiché era proprio questo. Ma poiché non è giunto, dopo essere stato intimato per tre volte, e poiché [i Padri] hanno fatto di ciò la ragione della sua deposizione, perciò è stato detto²⁶⁸ che non è stato deposto per ragioni di fede²⁶⁹.

Il Metropolita Damaskinos afferma che «la Commissione interortodossa, avendo esaminato le fonti dell'epoca come le opere di Dioscoro [...] constata che non [gli] si potrebbe attribuire il diffamante titolo di eretico monofisita»²⁷⁰. Per quanto riguarda l'esame delle opere di Dioscoro, la Commissione non ha dovuto faticare molto poiché, fino a quest'oggi, non è stato possibile trovare alcuna opera di Dioscoro. Le sole tracce della sua opera sono degli anatemi contro il Concilio di Calcedonia conservati in trattati monofisiti scritti da altri autori. Non si può, però, sicuramente stabilire l'autenticità delle formule attribuitegli. Altri scrittori citano alcuni rari estratti delle opere di Dioscoro ma queste non sono presentate in favore della sua ortodossia come quest'estratto d'una lettera inviata attraverso lui da Gangre ad Alessandria citata da Giustiniano:

²⁶⁷ Su quest'importante opera della fine del sesto secolo del quadro patriarcale di Costantinopoli, il cui autore a tutt'oggi non è stato chiaramente identificato, vedi A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, p. 641-652.

²⁶⁸ Questo fu detto dal vescovo Anatolio del quale i partigiani della riabilitazione di Dioscoro citano gli argomenti piuttosto che quanto citiamo nel prossimo paragrafo.

²⁶⁹ *De sectis*, 6, PG 86, 1233B-1237D; edizione critica di F. DIEKAMP, *Doctrina Patrum*, 2^a ed., Munster, 1981, p. 177-179.

²⁷⁰ "Risposta", *Episkepsis*, 521, 1995, p. 15.

A meno che il sangue di Cristo non sia per natura il sangue di Dio e non dell'uomo, come potrà essere diverso dal sangue dei capri espiatori, dei vitelli e delle giovenche? Sono cose terrestri e corruttibili. Il sangue dell'uomo è, per natura, ugualmente terrestre e corruttibile²⁷¹.

Si vede qui una posizione tipicamente doceta che san Giustiniano non esitò a qualificare come blasfema.

Per quanto riguarda le fonti dell'epoca, esse sono lungi dall'andare nel senso voluto dal Metropolita Damaskinos e dalla Commissione alla quale fa riferimento, poiché gli *Atti* stessi del concilio di Calcedonia comportano parecchie accuse d'eresia. Il primo accusatore di Dioscoro, Eusebio di Dorileo (che nel 448 era stato anche l'ufficiale accusatore di Eutiche) dopo avergli rimproverato un "crimine contro la fede ortodossa", dichiarò:

Abbiamo effettivamente accusato il suddetto Dioscoro di condividere le opinioni dell'eretico Eutiche che è stato anatematizzato e deposto e di chi, volendo confermare l'eresia di Eutiche nel concilio recentemente convocato nella Metropoli di Efeso, [...] ha, fintanto che lo poteva, rovinato la corretta fede introducendo il fermento d'una insolita eresia nella Chiesa cattolica²⁷².

Un altro accusatore, Teodoro diacono d'Alessandria, qualifica ugualmente Dioscoro come eretico e parla della sua preoccupazione d'allontanare o eliminare coloro che erano prossimi a Cirillo per «l'odio ch'egli portava contro l'ortodossia della fede» di quest'ultimo²⁷³. Atanasio, prete d'Alessandria, disse ugualmente che Dioscoro fu «preso dall'odio verso la fede ortodossa di Cirillo poiché egli [era] eretico»²⁷⁴. Oltre a ciò, san Giovanni Damasceno affermerà senza esitazione che «Dioscoro d'Alessandria [è stato] deposto dal concilio di Calcedonia per essersi fatto avvocato dei dogmi d'Eutiche»²⁷⁵.

Gli altri Padri che hanno trattato tali questioni, consideravano egualmente Dioscoro eretico associandolo sia ad Eutiche (ch'egli ha soste-

²⁷¹ Citato da GIUSTINIANO, *Contro i monofisiti*, ed. Schwartz, p. 24.

²⁷² Testo in SCHWARTZ, *Concilium Chalcedonense*, I, 2, § 5; traduzione in A.-J. FESTUGIÈRE (ed.), *Éphèse et Chalcédoine. Actes des conciles*, Paris, 1982, p. 851-852.

²⁷³ *Ibid.*, § 47; traduzione p. 861.

²⁷⁴ *Ibid.*, § 57; traduzione p. 867.

²⁷⁵ *Liber de haeresibus*, 83, PG 94, 744A; edizione critica di B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, "Patristische Texte und Studien" n. 22, p. 49-50.

nuto) sia a Severo (il cui pensiero prolunga la sua linea). Così vediamo san Saba raccomandare ad un eretico del movimento monofisita d'«accettare il concilio di Calcedonia e d'unirsi con la Chiesa cattolica dopo aver lanciato l'anatema su Eutiche e Dioscoro»²⁷⁶. L'autore della Vita di san Saba, san Cirillo di Scitopolis, rimprovera a Severo d'Antiochia di «riconoscere un uguale valore tanto agli insegnamenti del grande e teoforo Cirillo, arcivescovo di Alessandria, che di Dioscoro, che era stato ricevuto nella sua comunione, essendo unito come lui nella dottrina, l'eretico Eutiche, e che aveva fatto uccidere il santissimo e ortodossissimo Flaviano, arcivescovo di Costantinopoli»²⁷⁷.

Dioscoro è considerato ugualmente eretico da san Giustiniano (che lo colloca nel movimento apollinarista e manicheo e considera il suo pensiero cristologico blasfemo, contrario a quello di sant'Atanasio e di san Cirillo d'Alessandria, opposto all'insegnamento della scrittura e dei Padri)²⁷⁸, dall'autore del *De sectis*²⁷⁹, da san Timoteo di Costantinopoli²⁸⁰, sant'Atanasio il Sinaita²⁸¹, san Sofronio di Gerusalemme (che lo presenta come "difensore d'Eutiche" e lo dichiara "anatema per sempre")²⁸², san Niceforo patriarca di Costantinopoli²⁸³ e san Fozio²⁸⁴, per citare solo qualche esempio.

Al concilio di Costantinopoli del 536, Dioscoro fu associato ad Eutiche nella condanna²⁸⁵.

²⁷⁶ CIRILLO DI SCITOPOLIS, *Vita di san Saba*, LVI, ed. E. Schwartz, Leipzig, 1939, p. 147; trad. A. J. Festugière, Paris, 1962, p. 75.

²⁷⁷ *Ibid.*, LVI, ed. E. Schwartz, Leipzig, 1939, p. 149; trad. A.-J. Festugière, Paris, 1962, p. 78.

²⁷⁸ *Contro i monofisiti*, ed. Schwartz, p. 24, 27. Vedi particolarmente p. 27: «Dioscoro e Timoteo Aeluro sono eretici poiché è stato mostrato che dividevano le opinioni dei Manichei e di Apollinare».

²⁷⁹ Cfr. *De sectis*, PG 86, 1217-1228, *passim*.

²⁸⁰ *Sulla ricezione degli eretici*, PG 86, 52, 56-68, *passim*.

²⁸¹ *Hodègos*, ed. Uthemann, CCSG 8, p. 91, 94, 98, 100, 105, 135, 136, 198, 211, 256, 260, 304, 318.

²⁸² *Lettera sinodale*, PG 87, 3186B, 3190C.

²⁸³ *Lettera al papa Leone III*, PG 100, 192D.

²⁸⁴ *Lettera agli armeni*, in JEAN DARROUZES, "Deux lettres inédites de Photius aux Arméniens", *Revue des études byzantines*, 29, 1971, p. 162-170= Lettera n. 285 dell'edizione B. Laourdas e L.G. Westerink in PHOTIUS, *Epistulae et Amphilochia*, t. III, "Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana", Leipzig, 1985, p. 98-112.

²⁸⁵ Vedi ACO III, n. 126, p. 178-180.

Dioscoro fu anatematizzato da molti altri concili - nel sinodo del Laterano (649)²⁸⁶, nel sesto concilio ecumenico (Costantinopoli III, 680-681)²⁸⁷, nel settimo concilio ecumenico (Nicea II, 787)²⁸⁸ - assieme a noti eretici, non a persone che erano venute meno nella disciplina ecclesiastica. La stessa cosa riguarda il *Synodikon dell'Ortodossia*²⁸⁹ testimone che l'anatematizzazione di Dioscoro fa parte e proviene dalla coscienza dogmatica vivente e permanente della Chiesa.

Testimoniano ugualmente la condanna di Dioscoro, solo o associato a Severo o a Eutiche, i testi liturgici dei Vespri e dei Mattutini della domenica dei santi Padri dei sei primi concili ecumenici che la Chiesa ortodossa celebra ogni anno tra il 13 e il 19 luglio.

Padri santi, voi avete conservato scrupolosamente la tradizione apostolica; [...] riuniti in concili, avete rigettato la bestemmia di Ario, rifiutato Macedonio, l'avversario dello Spirito, condannato Nestorio, Eutiche, *Dioscoro*, Sabellio e Severo l'Acefalo.

Assieme avete abbattuto le dottrine di Sergio e di Pirro, d'Onorio, Eutiche, *Dioscoro* e Nestorio, salvando il gregge fedele dal loro precipizio.

Venite, fedeli, riproviamo chiaramente l'errore di Severo, d'Eutiche e di Giacomo [Baradeo], di Teodoro [d'Alessandria] e, assieme a loro, quello di *Dioscoro* e celebriamo con cantici divini i santi Padri del quarto concilio.

Noi tutti, fedeli, proclamiamo due nature di Cristo senza confusione e condanniamo *ogni eresia di Dioscoro* e d'Eutiche, seguendo in ciò la definizione dei santi Padri e le parole di Cirillo.

Il quarto concilio, quello di Calcedonia, ha rigettato *Dioscoro*, Severo ed Eutiche, e bandito per sempre i rovi delle loro eresie confondendo le nature del Salvatore lontano dalla santa Chiesa di Cristo con la quale proclamiamo la vera fede.

²⁸⁶ Testo citato *supra* p. 47.

²⁸⁷ Che afferma il suo accordo con «il concilio dei secentotrenta Padri ispirato da Dio tenuto a Calcedonia contro Eutiche e Dioscoro, gli odiatori di Dio» (*Les Conciles oecuméniques, 2. Le décrets*, Paris, 1994, p. 278-279).

²⁸⁸ Testo citato *supra* p. 48.

²⁸⁹ Testo citato *supra* p. 49.

Noi, i fedeli, a giusto titolo ti proclamiamo contemporaneamente Vergine e pura Madre di Dio, o Maria, chiudendo così la bocca a Nestorio e rigettando l'eresia di Dioscoro²⁹⁰.

Le Dichiarazioni comuni e i loro commenti si focalizzano sulla persona di Dioscoro. Ma l'analisi di teologi monofisiti che hanno adottato le stesse posizioni e seguito la sua stessa linea di pensiero, permetterebbe facilmente di giungere a simili conclusioni dal momento e a maggior ragione perché le loro opere esistono e ci permettono di essere giudicate. E' il particolare caso di Timoteo Aeluro²⁹¹, Pietro Mongo, Filosseo di Mabbug, Giovanni di Tella. E' il caso, ancor più, dei numerosi discepoli di Severo d'Antiochia, che si trovano negli elenchi d'eretici stilati dai Padri²⁹².

X. *Il profilo del concilio di Calcedonia*

Benché ciò non appaia nelle Dichiarazioni comuni, i rappresentanti delle Chiese non calcedonesi restano profondamente e – lo affermano queste – definitivamente ostili al concilio di Calcedonia²⁹³. Alcuni tra

²⁹⁰ Questi testi e altri simili si trovano nei *Minei* di luglio.

²⁹¹ Si troverà una confutazione delle posizioni teologiche di Timoteo Aeluro particolarmente in san GIUSTINIANO, *Contro i monofisiti*, ed. Schwartz, p. 24-27.

²⁹² Vedi particolarmente: *De sectis*, PG 86, 1928-1937; san SOFRONIO DI GERUSALEMME, *Lettera sinodica*, PG 87, 3190C-3193A: «Anatema per sempre: Dioscoro, difensore di Eutiche, Timoteo Aeluro, Pietro Mongo, Acacio, Zenone, Pietro il Fullone, Pietro l'Iberico, Severo e gli Acefali, Teodosio d'Alessandria, Antimio di Trebisonda, Giacomo Baradeo, Giuliano d'Alicarnasso, Gaiano d'Alessandria, Giovanni Filippone, Temistio, Pietro il Siro, Sergio l'Armeno [...]»; ANASTASIO IL SINAITA, *Sull'eresie*, in Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum*, Rome, 1868, p. 257-271; *Doctrina patrum*, ed. Diekamp, p. 269-270; san GERMANO DI COSTANTINOPOLI, *Sulle eresie e i concili*, PG 98, 72C-73A.

²⁹³ Vedi ad esempio le dichiarazioni dei rappresentanti delle Chiese non calcedonesi nel corso delle discussioni della terza consultazione a Ginevra (1970) riportate in *The Greek Orthodox Theological Review*, 16, 1971, p. 30-34: «Non vi aspettate da noi che accettiamo Calcedonia» (P. Habte Mariam [Chiesa d'Etiopia]); «siamo completamente chiari: Calcedonia per noi non è accettabile» (Metropolita Severo Zakka Iwas [Chiesa di Siria]); «non si deve portare disprezzo verso la posizione delle chiese non calcedonesi: non ci sarà alcuna formale

loro rifiutano pure i concili ecumenici che sono seguiti a questo, la qual cosa è logica dal momento che questi ultimi ricordano e confermano la fede di Calcedonia.

E' significativo che il concilio di Calcedonia non sia menzionato nelle due Dichiarazioni comuni, come se non fosse mai esistito perfino agli occhi degli stessi ortodossi e come se gli altri concili che l'hanno ulteriormente confermato non fossero esistiti.

Non si può che rimanere stupefatti leggendo il paragrafo 9 della Seconda dichiarazione comune:

Alla luce della nostra dichiarazione comune sulla cristologia e delle affermazioni comuni summenzionate, abbiamo ora compreso che le nostre due famiglie hanno sempre lealmente conservato la stessa e autentica fede cristologica ortodossa e hanno mantenuto l'ininterrotta continuità della fede apostolica, benché esse abbiano utilizzato termini cristologici in maniera differente. E' questa fede comune e questa lealtà continua alla tradizione apostolica che devono essere alla base della nostra unità e comunione.

Prima di tutto si noterà che non è la Dichiarazione comune ad essere giudicata alla luce della Tradizione della Chiesa ortodossa ma la Tradizione della Chiesa ortodossa viene giudicata alla luce della Dichiarazione comune.

Inoltre, ci si può chiedere di quale luce si tratta, poiché la Dichiarazione comune getta un velo opaco sul concilio di Calcedonia e su tutti i concili posteriori che hanno chiarito il dogma di fronte ad ambigue espressioni precalcedonesi che potevano essere molto bene interpretate sia in senso ortodosso sia eterodosso. Per stabilire il suo accordo, la stessa Dichiarazione si serve precisamente dell'ambiguità di queste formule precalcedonesi che sembrano essere interpretate nel senso della cristologia anticalcedonese e severiana piuttosto che in quello della teologia ortodossa.

L'espressione "alla luce della nostra Dichiarazione comune" contrasta significativamente con quella utilizzata abitualmente dai concili e dai sinodi (e che si trova d'altronde all'inizio della definizione di Calcedo-

accettazione di Calcedonia» (P. Paul Verghese, futuro Metropolita Paulos Mar Gregorios [Chiesa d'India]).

nia): “seguendo i santi Padri...²⁹⁴”. Sarebbe effettivamente difficile per la Dichiarazione affermare che essa segue i santi Padri dal momento che se li seguisse giungerebbe, evidentemente, a conclusioni di tutt’altro genere.

Com’è possibile che la Seconda dichiarazione comune possa affermare che le “due famiglie hanno sempre lealmente conservato la stessa e autentica fede cristologica ortodossa” dal momento che, dopo il concilio di Calcedonia, la Chiesa ortodossa, attraverso la voce dei Padri e dei concili, non ha mai cessato di condannare come eretica la fede cristologica degli anticalcedonesi?

Questa formulazione comporta, d’altronde, un consenso: l’unità di fede non è stata stabilita in seguito a discussioni teologiche intraprese tra la Chiesa ortodossa e le Chiese non calcedonesi sulla base di un accordo che queste discussioni avrebbero permesso di trovare. Le Dichiarazioni affermano che un tale accordo e una tale unità di fede sono sempre esistiti. D’altronde ciò era ammesso *a priori*, prima dello stesso approfondimento delle discussioni teologiche, poiché già al primo incontro ad Aarhus il comunicato precisava:

Riconosciamo in ciascuno di noi l’unica fede ortodossa della Chiesa. Quindici secoli di allontanamento non ci hanno fatto deviare dalla fede dei nostri Padri. [...] Sull’essenza del dogma cristologico le nostre due tradizioni continuano a trovarsi in un pieno e profondo accordo con la tradizione universale della Chiesa una e indivisa²⁹⁵.

Gli “esperti” delle commissioni di dialogo sembrano, dunque, aver fatto la parte di una comparsa ed esser serviti come garanzia teologica per un’iniziativa il cui termine era già stato precedentemente definito senza che si abbia potuto tener conto della loro opinione.

E’ ugualmente audace affermare che “sull’essenza del dogma cristologico le nostre due tradizioni continuano a trovarsi in pieno e profondo accordo con l’universale tradizione della Chiesa una e indivisa” poiché

²⁹⁴ Su questa formula e il suo senso vedi G. FLOROVSKY, “St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers”, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, “The Collected Works of Georges Florovsky” t. I, Belmont, 1972, p. 105-107. J. PELIKAN, *La tradition chrétienne*, t. II, *L’esprit du christianisme oriental (600-1700)*, Paris, 1994, p. 9-39.

²⁹⁵ In *Le Dossier préparatoire au dialogue théologique officiel avec les Églises anciennes d’Orient*, Supplément au S.O.P. n. 61, 1981, p. 2 e 4.

gli anticalcedonesi sono stati considerati, dal concilio di Calcedonia e da quelli seguenti, come coloro che non confessavano la fede ortodossa avendo una fede non conforme alla Tradizione della sola e unica Chiesa di Cristo²⁹⁶ e, perciò, come coloro che, per tale fatto, erano esclusi dal suo seno e dalla sua comunione.

La Dichiarazione, nella formulazione succitata, insiste due volte sul rispetto e il mantenimento de "la tradizione apostolica". Ma la tradizione apostolica, compresa nel suo abituale ampio senso che designa quanto è stato trasmesso dagli apostoli e dai loro successori, include i numerosi Padri che hanno condannato la cristologia delle Chiese non calcedonesi. Essa non testimonia alcun accordo, anzi, il contrario.

Dal momento che le Chiese non calcedonesi non hanno mai riconosciuto la fede ortodossa, com'è stata definita dal concilio di Calcedonia e dagli ulteriori concili ecumenici che l'hanno confermata, si può concludere che l'accordo consiste, di fatto, nel riconoscimento unilaterale da parte dei firmatari ortodossi delle Dichiarazioni comuni della fede delle Chiese non calcedonesi.

La Seconda dichiarazione comune stipula:

Le due famiglie ricevono i tre primi concili ecumenici che formano la nostra comune eredità. Quanto ai quattro ulteriori concili della Chiesa ortodossa, gli ortodossi affermano che, per essi, i punti 1-7 summenzionati sono anche l'insegnamento di questi ulteriori quattro concili mentre gli orientali ortodossi considerano quest'affermazione degli ortodossi come una loro interpretazione. In questo senso, gli orientali ortodossi rispondono positivamente a questa affermazione²⁹⁷.

Dietro a questa formulazione pesante e imbarazzata si nasconde questa semplice affermazione: i non calcedonesi rifiutano di accettare i quattro concili ecumenici posteriori al concilio di Efeso. Essi conside-

²⁹⁶ Ricordiamo – *en passant* – che il concetto di "Chiesa indivisa" del quale si fa un abbondante uso nel quadro delle relazioni ecumeniche di ogni genere, è aberrante dal punto di vista dell'ecclesiologia ortodossa tradizionale secondo la quale la Chiesa, oggi come ieri, è unica, una e non divisa, come viene confessato nel Credo: "Credo nella Chiesa una..." nel quale non si esprime un ricordo né una speranza ma una realtà attuale e permanente.

²⁹⁷ Seconda dichiarazione comune, § 8.

rano l'affermazione degli ortodossi, in base alla quale i quattro ultimi concili sono in accordo con i primi tre, come propria all'interpretazione di questi ultimi (gli ortodossi) e non li obbliga per nulla²⁹⁸.

Ciò significa che le definizioni e le decisioni canoniche dei concili ecumenici non hanno più valore normativo e universale tale da impegnare tutte le Chiese e i loro fedeli. Questa o quella Chiesa possono legittimamente riconoscerli come opinioni e prese di posizioni particolari che non obbligano se non chi le assume. Qui si è in pieno relativismo. In fondo, i firmatari ortodossi ammettono che si possa adottare di fronte ai concili un'attitudine analoga al "libero esame" che i protestanti applicano di fronte alla Sacra Scrittura.

E' necessario ricordare quello che, per altro, è evidente: la Chiesa ortodossa non è la Chiesa dei primi tre concili ma è, secondo un'espressione consacrata, "la Chiesa dei sette concili"²⁹⁹.

Ciascun concilio, nella sua definizione di fede, s'appoggia sui precedenti e li conferma. Assieme essi formano un insieme indissociabile. Non è dunque possibile a un fedele né a una Chiesa definire una fede "à la carte" prendendo in questo o quel concilio quanto conviene alla propria definizione di fede e rifiutando il resto. D'altronde ogni concilio

²⁹⁸ Al momento i non calcedonesi non si mostrano disposti ad ammettere i quattro concili ecumenici posteriori ad Efeso e ritengono tale questione "prematura ed intempestiva", con il pretesto che ciò suppone "lo studio sistematico degli Atti di questi concili che esigerebbe un tempo considerevole" (vedi Metropolita DAMASKINOS, "Risposta", *Episkepsis*, 521, 1995, p. 18). Costoro preconizzano che la comunione venga precedentemente stabilita e che tali punti vengano trattati posteriormente. Tale ordine è evidentemente inaccettabile dal punto di vista dell'ecclesiologia tradizionale della Chiesa ortodossa secondo la quale la comunione non può stabilirsi che sulla base d'una perfetta e totale unità di fede. Non si può che essere scettici sulla profonda attitudine dei non calcedonesi quando si legge, ad esempio, questo pensiero di P. Verghese (attualmente Metropolita Paulos Mar Gregorios), uno dei principali promotori non calcedonesi del Progetto d'unione: «L'argomento dell'*Horos* [definizione di fede] del VI concilio è per noi fondamentalmente inaccettabile. [...] L'accettazione del VI concilio è, per noi, ben più difficile dell'accettazione di Calcedonia» (*The Greek Orthodox Theological Review*, XVI, 1-2, 1971, p. 137-141).

²⁹⁹ Mons. KALLISTOS WARE ha scelto significativamente quest'espressione come sottotitolo del suo libro *L'Ortodossia*.

lio ecumenico include esplicitamente o implicitamente le definizioni di fede dei precedenti. Si può pure paradossalmente dire che ogni concilio ecumenico contiene potenzialmente le definizioni di fede di quelli seguenti ed è in perfetta unità con quest'ultimi. Così san Teodoro Studita sosteneva che se si accetta la dottrina del primo concilio ecumenico come vincolante si è, per questo stesso motivo, impegnati ad aderire a tutti gli altri³⁰⁰.

La stessa posizione è stata lungamente sviluppata da san Fozio in una delle sue lettere agli Armeni. La riflessione del santo patriarca merita d'essere citata per esteso:

Avete dichiarato con enfasi che la vostra fede è corretta e, attraverso una menzione, avete confermato, almeno in base alla vostra comprensione, la ricezione dei [primi] tre concili. Ma per quanto riguarda i seguenti il vostro silenzio costituisce un'ingiuria al loro insieme e non siete arrossiti nell'accusare l'altro [il quarto, quello di Calcedonia] e d'accumulare contro quest'ultimo un cumulo di dissonanti espressioni [...]. Come, dunque, si può affermare la propria venerazione per i concili, quando si insulta quello che ha la stessa dignità, o prendere in considerazione i loro dogmi quando se ne rigetta la conferma? Poiché, in realtà, il concilio di Calcedonia costituisce la conferma e il sigillo dei tre che l'hanno preceduto. Se è quarto nella successione non è minore in nulla ad alcun altro per dignità. Maltrattando con simili termini la demenza di Ario, bandisce il simile traviamiento di Macedonio e di Nestorio; scaccia Eutiche e Dioscoro i quali, sebbene siano autori opposti [rispetto ai precedenti] si equivalgono [ai primi] nel pronunciare la medesima bestemmia, [e formano] una coppia che s'impegna mutuamente nelle tenebre. Egli [il concilio] anatematizza contemporaneamente il loro insipido chiacchiericcio. Effettivamente ciascuna delle due menzionate eresie nega in blocco la nostra salvezza e spinge allo stesso precipizio coloro che le seguono: la prima dividendo l'ipostasi osa negare la partecipazione della nostra natura all'essenza divina; la seconda, unificando le nature, ardisce imprudentemente fino a distruggere una di esse. In tali condizioni chi dirà, sopprimendo il concilio di Calcedonia, che venera gli altri? Oppure se ammette quest'ultimo, come può non accettare l'altro che lo conferma? Questo non è possibile. Non è veramente possibile riprovare Severo [d'Antiochia], Pietro [Mongo], Teodoro e Timoteo [Aeluro], riprovare Giovanni [di Tella] che fatica realmente invano, Conone, Eugenio e tutta la corte dei loro predecessori nella setta. Non è possibile spolmonarsi di grida poiché la verità manifesta i tratti con la quale è caratterizzata, non attraverso il rumore delle voci,

³⁰⁰ *Réfutation*, 30, PG 99, 192-193.

ma attraverso la natura delle cose. Ugualmente se qualcuno vi avesse detto d'onorare il primo dei sacri concili e di rifiutare il secondo, l'avreste accusato di menzogna e non l'avreste ricevuto tra i fedeli malgrado ogni sua protesta e giuramento; o ancora se qualcuno dichiarasse d'accettare i due primi e di rifiutare il terzo, non lo giudichereste degno di fede sui primi, così noi se alcuni parlano con venerazione dei primi tre concili senza riconoscere il quarto, non meritiamo, dopo avervi seguito come giudici per gli altri, d'essere sospettati d'ingiustizia portando contro voi la stessa sentenza che avete posto per gli altri e non potremo credere che siete nella verità per quanto riguarda l'unico concilio [rifiutato]. Ricevi, dunque, il contenuto dei tre ma non negare il quarto poiché è un'unica cosa con questi e ciò [rifiutare i tre] comporterebbe rigettare i dogmi del quarto. Perché t'impadronisci di questi [tre] imparentati [al quarto]? Non lo farai affinché attraverso la parvenza dell'accettazione dei tre, l'errore dell'empietà versato insidiosamente, divenga più facilmente ammissibile per le persone poco informate e per disporti apparentemente un rifugio contro mali peggiori dal momento che non sei impudentemente prodigo di biasimi verso tutti? [...] Come colui che combatte giudiziosamente senza partito preso per uno solo di questi [concili] merita nella sua inconfondibile speranza di cingere la corona a nome di tutti i concili, così colui che affila la sua lingua contro uno qualsiasi [di questi concili], merita d'essere colpito da un'espressa condanna come se si fosse rivoltato contro l'insieme di essi. Così, il terzo concilio non risparmiò per nulla Nestorio benché non disse alcun male dei precedenti ma, dal momento che non gli rivolgeva il suo acconsentimento fu deposto come se li avesse denigrati tutti. In seguito il quarto concilio, anche se Eutiche e Dioscoro aderivano senza dubbio ai precedenti, per il fatto d'essere insorti contro quest'ultimo, li inglobò nella stessa condanna di Nestorio. Chiunque onorerà la loro opinione costui, colpito dallo stesso giudizio, non sarà punito ingiustificatamente³⁰¹.

Se i non calcedonesi ammettono realmente i concili di Nicea I, Costantinopoli I ed Efeso comprendendoli in senso autenticamente ortodosso, ammetterebbero anche, in virtù della profonda unità di fede che unisce questi concili e per il fatto che testimoniano tutti la stessa Veri-

³⁰¹ *Lettre aux arméniens*, in JEAN DARROUZES, "Deux lettres inédites de Photius aux Arméniens", *Revue des études byzantines*, 29, 1971, p. 162-170. La stessa lettera è stata pubblicata come Lettera n. 285 da B. Laourdas e L.G. Westernik in Photius, *Epistulae et Amphilochia*, t. III, "Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana", Leipzig, 1985, p. 98-112. Sulla posizione di san Fozio di fronte ai non calcedonesi, vedi lo studio del padre TH. ZISIS, "O M. Photios kai e enose ton Armenion me te Orthodoxe Ekklesia [Fozio il Grande e l'unione degli armeni con la Chiesa ortodossa]" in *Praktikà IE' theologikoy Synedrioy "Megas Photios"*, Tessalonica, 1995, p. 581-603.

tà, quello di Calcedonia e i seguenti. E' dunque impossibile riconoscere un'unità di fede e una comunione tra gli ortodossi e i non calcedonesi se quest'ultimi non ammettono la fede espressa dai quattro ultimi concili o, piuttosto, l'unica e stessa fede espressa, sotto l'ispirazione dello stesso e unico Spirito Santo, dall'insieme dei concili ecumenici.

Certamente ogni concilio ha la funzione di esplicitare e di precisare la fede davanti a errori riguardanti precedenti espressioni e definizioni di questa stessa fede. Ogni concilio diviene, così, la norma interpretativa dei precedenti. In tal modo, «per la tradizione ortodossa, è la definizione di Calcedonia che costituisce la norma interpretativa del concilio ecumenico di Efeso e del II di Costantinopoli»³⁰². Le ambiguità sussistenti nella definizione di fede del concilio di Efeso, che appariranno nelle interpretazioni erronee in seguito sviluppate, hanno reso necessarie le precisazioni apportate dalla definizione di fede di Calcedonia. Ugualmente, le erronee interpretazioni nate da quanto rimane d'ambiguo o di non precisato, necessitano delle esplicitazioni apportate dal secondo concilio di Costantinopoli.

Si sa che il riferimento alla sola Scrittura è insufficiente dal momento che la Scrittura può dar luogo a una moltitudine d'interpretazioni delle quali, la maggior parte, può essere errata. Le più aberranti sette "cristiane" si richiamano alla Scrittura e tali sette sono tanto nell'errore quanto si dichiarano "fondamentaliste", ossia pretendono attenersi ad un'interpretazione letterale della Scrittura. Ugualmente il riferimento ai primi tre concili diviene insufficiente e addirittura senza valore dal momento che questi sono compresi in maniera erronea e danno luogo ad interpretazioni eretiche. I concili, come la Scrittura, devono essere compresi in riferimento alla "regola della fede" e alla Tradizione della Chiesa assunta nella sua globalità³⁰³.

Dal momento che i primi tre concili sono compresi in un senso che non concorda con quello definito dai concili seguenti, si può considerare che non sono compresi in senso ortodosso. Rifiutando Calcedonia e i

³⁰² A. DE HALLEUX, "Actualité du néochalcédonisme. À propos d'un accord récent", in *Patrologie et oecuménisme*, Leuven, 1990, p. 500.

³⁰³ Vedi su tal argomento G. Florovsky, "The Fonction of Tradition in the Ancient Church", in *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, "The Collected Works of Georges Florovsky" t. I, Belmont, 1972, p. 73-92.

concili ulteriori, i teologi anticalcedonesi testimoniano di fatto che essi non comprendono più i concili precedenti in senso ortodosso, conforme alla "regola della fede" e alla Tradizione della Chiesa. I Padri di Nicea o di Efeso non si sono certo espressi con il vocabolario del concilio di Calcedonia o di Costantinopoli II o III, ma avrebbero indubbiamente riconosciuto in questi concili un'espressione ugualmente adeguata della fede ortodossa. La coscienza ortodossa permette di distinguere la verità e l'errore al di là della differenza delle formulazioni di fede. Il fatto che i non calcedonesi rifiutino le definizioni di fede posteriori al concilio di Efeso e si mostrino incapaci di riconoscere la stessa fede dietro le differenti formulazioni indica chiaramente che sono estranei a una tale coscienza.

L'idea che le Chiese non calcedonesi avrebbero conservato la fede ortodossa com'è stata definita prima del concilio di Calcedonia è assurda dal punto di vista dell'ecclesiologia ortodossa. La nozione di "fede precalcedonese" oggi non può che avere un'esistenza puramente storica e astratta. Aveva un senso prima di Calcedonia ma, considerata come realtà attuale, non è che una pura finzione. Dopo Calcedonia non può neppure esistere la fede ortodossa non calcedonese ma solo una fede anticalcedonese ed eterodossa. Rifiutando Calcedonia e non riconoscendo la loro fede in quella definita dalla Chiesa a Calcedonia, le Chiese non calcedonesi hanno adottato una fede differente non solo da quella che era stata professata a Calcedonia ma pure da quella professata prima di Calcedonia dal momento che si tratta dell'unica e stessa fede della Chiesa ortodossa. Ciò anche per il fatto che, come abbiamo precedentemente visto, la cristologia di san Cirillo d'Alessandria s'è trovata reinterpretata nel quadro della cristologia severiana e vi ha cambiato natura; la fede che la Chiesa ortodossa confessava prima di Calcedonia s'è trovata reinterpretata da gruppi dissidenti elevati in Chiese non calcedonesi e ha cambiato natura. La fede delle Chiese non calcedonesi non è più "l'antica fede" della Chiesa ortodossa ma è divenuta una fede estranea ad essa.

La fede delle Chiese non calcedonesi è sovente venerata o considerata come venerabile per la sua antichità. Come ha notato p. Giorgio Florovsky, se l'antichità è uno dei criteri dell'autentica tradizione, non è l'unico e, preso a se stante, non è sufficiente.

L'antichità per se stessa non è un'adeguata prova della vera fede. [...] Le eresie possono anche fare appello al passato e invocare l'autorità di certe "tradizioni". In effetti, le eresie sono sovente rimaste attaccate al passato. Alcune formule antiche possono spesso essere pericolose ed erronee. Lo stesso Vincenzo di Lerino era pienamente cosciente di tale pericolo. E' sufficiente citare tale enfatico passo: «Ed ora che sorprendente rovesciamento di situazione! Gli autori della stessa opinione sono considerati cattolici, i loro successori eretici; i maestri sono assolti, i loro discepoli condannati; gli autori dei libri saranno figli del Regno mentre i loro figli andranno nella Geenna». L'antichità in quanto tale non può che essere un tenace partito preso: «la semplice antichità senza verità non è che un antico errore»³⁰⁴.

Per i firmatari ortodossi delle Dichiarazioni, non c'è possibilità di potersi astrarre dal concilio di Calcedonia e dai concili seguenti che lo confermano, né di rifiutare certi punti della loro definizione dogmatica, né di non riferire alcune loro decisioni canoniche e, allo stesso tempo, continuare a considerarsi ortodossi. Neppure alle Chiese non calcedonesi non è possibile considerarsi in unione con la Chiesa ortodossa adottando un simile atteggiamento.

Ciascuno dei concili ecumenici, stabilito per volontà di Dio come pilastro della fede, occupa nella Chiesa ortodossa un posto essenziale e inalienabile. J. Pelikan ricorda che per Padri come san Sofronio di Gerusalemme, san Massimo il Confessore o san Gregorio il Grande, i "quattro [primi] concili occupano nella struttura dell'autorità dogmatica un posto speciale, comparabile a quello dei quattro Vangeli"³⁰⁵. Un simile valore è stato riconosciuto dai Padri ai concili che si sono ulteriormente aggiunti.

Ogni concilio riconosciuto dalla Chiesa ortodossa, quale espressione adeguata della sua coscienza dogmatica, possiede un valore assoluto e intangibile nella misura in cui la definizione di fede affermata è vera.

³⁰⁴ "St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers", in *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, "The Collected Works of Georges Florovsky" t. I, Belmont, 1972, p. 105-106. L'ultima citazione è di san CIPRIANO DI CARTAGINE, *Lettere*, 74.

³⁰⁵ *La tradition chrétienne*, t. II, *L'esprit du christianisme oriental (600-1700)*, Paris, 1994, p. 31.

Non ci si può dire ortodossi rifiutando (o non accettando) anche un solo concilio.

Certamente la definizione di fede di ciascun concilio non dice tutto su Dio e non prende posizione contro tutti gli errori possibili riguardanti la fede. Da questo punto di vista ciascun concilio, non essendo completamente parziale e avendo in sé una certa pienezza, completa i precedenti in modo che oggi la norma della fede ortodossa è definita dall'insieme dei concili ortodossi, oltre che dalla Scrittura e dagli insegnamenti dei Padri. Questi tre pilastri della fede si sostengono e si chiariscono a vicenda costituendo la Tradizione e informando la coscienza dogmatica della Chiesa che definisce attraverso la grazia dello Spirito Santo, in lei presente e vivente, la loro corretta interpretazione³⁰⁶. La Tradizione così compresa ha un carattere immutabile e intangibile. Come scrive mons. Kallistos Ware:

Tra gli elementi della tradizione un posto immutabile è dato alla Bibbia, al *Credo*, alle definizioni dottrinali offerte dai concili ecumenici. Sono cose che gli ortodossi accettano come assolute e immutabili, non possono essere né annullate, né revisionate³⁰⁷.

Le definizioni dottrinali di un concilio ecumenico sono infallibili. Così, agli occhi degli ortodossi, le professioni di fede stabilite dai sette concili possiedono, con la Bibbia, un'autorità irrevocabile e permanente³⁰⁸.

XI. *La relativizzazione dei concili ecumenici*

Per giustificare le loro insostenibili posizioni, di fronte alla tradizione della Chiesa, i firmatari e i sostenitori del Progetto d'unione non hanno altra fonte che quella di tentare di dimostrare la relatività dei concili non nel senso per cui questi s'illuminano vicendevolmente, ma nel

³⁰⁶ Vedi J. PELIKAN, *La tradition chrétienne*, t. II, *L'esprit du christianisme oriental (600-1700)*, Paris, 1994, p. 9-39.

³⁰⁷ *L'Orthodoxie. L'Église des sept conciles*, Paris, 1968, p. 269.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 276. Vedi anche su questo punto I. KARMIRIS, "The Distinction between the "Horoi" and the "Canons" of the Early Synods and their Significance for the Acceptance of the Council of Chalcedon by the Non-Chalcedonian Churches", *The Greek Orthodox Theological Review*, XVI, p. 79-84.

senso per cui le loro definizioni di fede e le decisioni canoniche non avrebbero che un valore relativo³⁰⁹. In questa prospettiva, le definizioni di fede e le decisioni canoniche dei concili sono considerate il risultato di fattori politici che pongono in gioco opposti partiti tra loro dove il più forte finisce per far prevalere la sua opinione o anche il risultato di fattori sociali o psicologici³¹⁰. Questa concezione storicistica e sociologica è quella della "scienza" moderna (per la quale il riferimento a fattori spirituali è interdetto *a priori* per il suo stesso metodo) e quella di confessioni cristiane che l'assumono come norma ma non potrebbe essere quella della Chiesa ortodossa per la quale i concili da essa ricevuti sono segnati nelle loro conclusioni (definizioni di fede e decisioni canoniche) dal sigillo dello Spirito Santo che ha illuminato i Padri che hanno positivamente contribuito a elaborarle. Come ha mo-

³⁰⁹ E' stato dato, a tal riguardo, una particolare eco in Occidente alla comunicazione di padre Hilarion ALFEYEV alla Commissione teologica sinodale del Patriarcato di Mosca intitolata "Il dialogo con i precalcedonesi e la ricezione dei concili. A proposito della ricezione dei concili ecumenici nella Chiesa antica", Supplemento al S.O.P. n. 217, aprile 1997. Si noti che tale testo non è stato diffuso neppure nella stessa Russia per timore di reazioni del popolo ortodosso. L'autore, attuale responsabile dell'ecumenismo nel Dipartimento delle relazioni esterne del patriarcato di Mosca, rivela una sorprendente ignoranza sulla cristologia delle Chiese non calcedonesi poiché scrive di primo acchito che costoro «parlano dell'unione delle due [*sic*] nature, divina e umana» (p. 1); mostra anche sorprendenti ma significative posizioni *a priori* poiché scrive che «dopo il concilio di Calcedonia del 451 si sono formate due famiglie di Chiese ortodosse [*sic*], i calcedonesi e i precalcedonesi» (p. 1). Non stupisce che da tale principio l'autore possa dedurre ulteriormente che il concilio di Calcedonia «non è mai stato unanimemente recepito da tutta la pienezza (pleroma) della Chiesa [*sic*] cristiana» (p. 6) e che il suo «processo di ricezione [...] rimane sempre incompiuto» (p. 7). D'altronde ogni argomentazione sviluppata dall'autore consiste nel relativizzare le decisioni dei concili in una prospettiva sociologica e umanitaria. Così in una sezione intitolata dagli editori del testo francese "la sinergia dello Spirito Santo e delle persone umane" non viene detto assolutamente nulla sull'azione ispiratrice e illuminatrice dello Spirito Santo e sono messi in evidenza solo i fattori umani per sottolinearne la relatività (p. 3); il divino (situato nell'ordine d'una realtà obiettiva inaccessibile) è separato dall'umano (situato nell'ordine della ragione): «L'essenza del dogma discende dal dominio divino mentre la ricerca, che mira ad esprimere tale dogma in parole, proviene piuttosto dall'attività della ragione umana» (p. 3).

³¹⁰ Quest'idea appare molto nettamente nella Risposta del metropolita DAMASKINOS e nel Rapporto del p. Hilarion Alfeyev (vedi i riferimenti *supra*).

strato il p. G. Florovsky, l'autorità dei concili ortodossi non è un'autorità canonica, formale e istituzionale ma carismatica:

In Verità, tali concili che furono effettivamente riconosciuti come "ecumenici" nel senso della loro autorità indefettibile e infallibile, furono riconosciuti, immediatamente o dopo un certo tempo, non in virtù della loro competenza canonica formale ma in ragione del loro carattere carismatico; sotto la direzione dello Spirito Santo essi hanno testimoniato la Verità in conformità con la Scrittura tale com'è stata trasmessa dalla Tradizione apostolica³¹¹.

La spiegazione umanista (attraverso procedimenti puramente umani) per i concili fornita da certi sostenitori del Progetto d'unione contrasta con il modo con il quale ne parlano i Padri, modo che testimonia la loro venerazione e rispetto verso i Padri conciliari e l'ispirazione dello Spirito Santo manifestata nelle decisioni del concilio. Così, tanto per fare un esempio, san Sofronio di Gerusalemme parla de «l'assemblea piena della saggezza di Dio, costituita da seicentotrenta celebri Padri recanti il lume della fede, assemblea d'origine divina che tenne le sue divine riunioni a Calcedonia»³¹².

Certi concili furono rigettati dalla Chiesa ortodossa, in quanto non conformi alla Verità, dopo qualche mese, qualche anno o, anche, qualche decennio che si erano tenuti. L'esempio più conosciuto è quello del sinodo d'Efeso del 449 oramai denominato "brigantaggio d'Efeso"³¹³, ma si potrebbero citare anche i concili di Lione II [1274] o di Firenze [1438-1439]. Ciononostante, è impossibile che un concilio sia rinnegato o soltanto messo tra parentesi e che la sua definizione di fede sia nascosta parecchi secoli più tardi, come pretendono fare oggi i firmatari delle Dichiarazioni comuni e i sostenitori del Progetto d'unione e come alcuni di loro tentano di giustificarlo³¹⁴.

³¹¹ "The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers", in *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, "The Collected Works of Georges Florovsky" t. I, Belmont, 1972, p. 96.

³¹² *Lettera sinodica*, PG 87, 3185.

³¹³ Sia detto *en passant*: tale conciliabolo continua ad essere considerato come un concilio autentico dalle Chiese non calcedonesi e da certi sostenitori del Progetto d'unione che lo stanno già chiamando Efeso II.

³¹⁴ Come, ad esempio, il p. H. ALFEYEV, *loc. cit.*, p. 8-9.

Il carattere definitivo e intangibile delle definizioni dogmatiche dei concili ecumenici è affermato dai concili stessi. Lo stesso concilio di Calcedonia stipula nella conclusione della sua definizione di fede:

Essendo stato da noi formulato tutto ciò con una totale precisione e correttezza, il santo concilio ecumenico ha definito che non era permesso ad alcuno di professare, redigere o comporre un'altra confessione di fede, né di pensare o d'insegnare diversamente. Quanto a coloro che oserebbero comporre un'altra confessione di fede, pubblicarla o insegnarla, o trasmettere un altro Simbolo a chi vuole convertirsi alla conoscenza della verità abbandonando il paganesimo, il giudaismo o qualunque eresia, coloro, se sono vescovi o chierici, sono decaduti dall'episcopato se vescovi, dal clero se chierici; se sono monaci o laici sono anatematizzati³¹⁵.

Il concilio di Costantinopoli II (553) riprende quest'ultima condanna dopo aver confermato le definizioni dei quattro concili ecumenici precedenti e affermato l'unità e l'identità della loro fede³¹⁶. La stessa cosa riguarda il concilio di Costantinopoli III (680-681) che, dopo aver affermato di seguire "i cinque concili, santi ed ecumenici" precedenti, riprende testualmente la conclusione del concilio di Calcedonia summenzionata³¹⁷.

Qui si vede a qual sorte sono votati, da questi stessi concili, i firmatari delle Dichiarazioni comuni e coloro che le approvano.

XII. *La questione della cancellazione degli anatemi*

La Seconda dichiarazione comune preconizza la cancellazione degli anatemi e delle condanne dalle "due famiglie"³¹⁸; il comunicato della Commissione comune (Ginevra, 1-6 novembre 1993) propone misure concrete per la cancellazione effettiva di tali anatemi e condanne considerate come l'ultimo ostacolo all'Unione e allo stabilirsi della comunione.

Per giustificare la possibilità d'una tale azione è stata avanzata l'opinione che le decisioni canoniche avessero un carattere meno in-

³¹⁵ *Les Conciles oecuméniques*, t. 2, *Les décrets*, Paris, 1994, p. 200-201.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 270-271.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 290-291.

³¹⁸ Seconda dichiarazione comune, § 10.

tangibile rispetto alle decisioni dogmatiche. E' effettivamente vero che la Chiesa può praticare l'economia nella loro applicazione e modificare certi canoni adattandoli all'evoluzione delle circostanze (ad esempio alcune pene prescritte dai canoni nel caso di determinate mancanze hanno conosciuto delle variazioni – aggravamenti o alleggerimenti – a seconda delle epoche).

E' comunque necessario sottolineare che qui gli anatemi in questione non sono legati propriamente alla parte canonica delle decisioni conciliari ma alla loro parte dogmatica: figurano nella definizione di fede che è intangibile. Per quanto riguarda gli eretici la costante posizione della Chiesa ortodossa è quella di considerare che la loro anatematizzazione non può essere abrogata dopo la loro morte se non si sono pentiti³¹⁹. Il Metropolita Damaskinos sembra averne coscienza dal momento che la tattica consiste propriamente nel tentare di spostare la condanna dei capi monofisiti dal terreno dogmatico a quello canonico sforzandosi di far ammettere che la condanna non è stata per eresia ma per ragioni disciplinari (rifiuto delle decisioni di un concilio, separazione dal corpo della Chiesa). Ma quest'argomento, l'abbiamo precedentemente mostrato, è inaccettabile. E' impossibile ammettere, dal punto di vista della Tradizione della Chiesa, la cancellazione degli anatemi nei riguardi di Dioscoro o nei riguardi di Severo d'Antiochia e degli altri rappresentanti del monofisismo moderato.

Cancellare questi anatemi con il pretesto di una reciprocità non ha, d'altronde, alcun senso dal momento che gli anatemi lanciati contro i Padri ortodossi da Chiese non ortodosse sono ecclesialmente invalidi e privi di ogni valore³²⁰ o piuttosto, come diceva san Fozio, questi non fanno che ingigantire infinite volte tali Padri³²¹ o ancora, come affermano gli Atti del VII concilio ecumenico, li rendono degni d'elogi poiché essi sono un omaggio indiretto alla loro ortodossia.

Togliere gli anatemi non risolverebbe, d'altronde, il problema di fondo e lascerebbe sussistere molte difficoltà.

³¹⁹ Vedi la Lettera del patriarca di Gerusalemme Diodoro I al patriarca di Costantinopoli Bartolomeo I in data 22 settembre 1992 (testo greco in *Orthodoxos Typos* del 23 ottobre 1992; traduzione francese nell'opuscolo di Jean BESSE, *Le sens de Chalcedoine*, Lavardac, 1993, p. 8).

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ PG 102, 838.

Esiste presso i non calcedonesi un rifiuto totale e definitivo ad ammettere l'ortodossia dei promotori e dei difensori del concilio di Calcedonia e, pure, l'idea che costoro sono eretici. Uno dei principali partecipanti non calcedonesi al progetto d'unione, Paul Verghese, divenuto Metropolita Paulos Mar Gregorios, affermava apertamente qualche tempo fa': «Per noi Leone [il Grande, autore del Tomo] è propriamente eretico»³²². Si osa dirlo di meno ma per le Chiese non calcedonesi anche san Massimo il Confessore è ugualmente eretico. L'autore non calcedonese della sua celebre *Vita* siriana lo presenta come figlio d'una prostituta, empio, bestemmiatore ed eretico³²³. Il capitolo della *Cronaca* del patriarca Michele il Siro³²⁴ che gli è dedicato è intitolato: "Sull'eresia dell'empio Massimo"³²⁵. Il testo riprende il contenuto d'un trattato che un altro non calcedonese, Simeone di Kenesrin, scriveva contro Massimo sotto il titolo: "Sull'origine dell'eresia dei massimiani che dura ancor oggi nella Chiesa dei calcedonesi"³²⁶. Se si farà l'unione tra le Chiese non calcedonesi e la Chiesa ortodossa quale *Vita* di san Massimo si leggerà? Leone e Massimo (per non considerare che due esempi tra molti altri) continueranno ad essere considerati eretici dalle Chiese non calcedonesi o esse taceranno su costoro mentre la Chiesa ortodossa continuerà a considerarli santi e a celebrare la loro festa? Inversamente, la Chiesa ortodossa celebrerà le feste di "san Dioscoro" e di "san Severo" o tacerà su essi mentre i non calcedonesi continueranno a venerare le loro reliquie? Sarà ancor peggio se si venereranno uno accanto all'altro come santi coloro che sono morti come martiri per aver confessato la fede ortodossa e coloro che li hanno perseguiti e martirizzati³²⁷.

³²² "Ecclesiological Issues concerning the Relation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Church", *The Greek Orthodox Theological Review*, XVI, p. 139, Cf. P. 140: "Noi consideriamo Leone come eretico".

³²³ Testo edito da S. BROCK, "An Early Syriac Life of Maximus the Confessor", *Analecta Bollandiana*, 91, 1973, p. 299-346.

³²⁴ Questo testo e il suo autore hanno un gran prestigio e una grande autorità in seno alla Chiesa monofisita siriana.

³²⁵ Testo in A. GUILLAUMONT, *Les "Kephalaia gnostica" d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris, 1962, p. 176-180.

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ Si può particolarmente pensare al patriarca monofisita d'Alessandria Timoteo Aeluro che ebbe una parte di responsabilità nell'assassinio del patriarca ortodosso Proterios.

Non si può che essere dubbiosi davanti al senso che può avere la recente proposta del Patriarcato d'Antiochia che le "due famiglie di Chiese" propongono ai loro studenti in teologia lo studio dei Padri d'entrambe le Chiese ponendoli su un piano d'uguaglianza. Non si vede come, ad esempio, sarebbe possibile studiare assieme Severo e Massimo come se fossero entrambi Padri di una stessa Chiesa e in comunione di fede!

Non ci si può che indignare davanti alla proposta della Commissione di dialogo di "purificare" (*sic*) i testi agiografici e liturgici da ogni cosa che potrebbe urtare i non calcedonesi³²⁸. Nel *Sinassario* tutto ciò significherebbe la sparizione di sezioni intere della vita di alcuni santi, come pure la totalità della rubrica che è loro dedicata (non sussisterebbe quasi nulla, ad esempio, della *Vita* di san Massimo il Confessore). La festa dei santi Padri dei sei primi concili ecumenici subirebbe un cambiamento nella quasi totalità dei suoi testi se non sarà pure rimpiazzata da una nuova festa: quella "dei Padri dei tre primi concili ecumenici" o, nel migliore dei casi, quella "dei Padri dei concili ecumenici salvo Calcedonia". A molti santi ortodossi verrebbe gravemente amputato o largamente modificato il canto liturgico proprio alla loro festa.

XIII. *La rimessa in discussione dell'unità e dell'unicità della Chiesa*

Le due Dichiarazioni comuni parlano di "due famiglie di Chiese" non solo perché l'Unione non è ancora realizzata ma perché parlare veramente d' *una* Chiesa è impossibile nelle condizioni del Progetto d'unione che esse hanno stabilito. In effetti, la Chiesa ortodossa e le Chiese non calcedonesi non hanno una fede che si esprime nello stesso modo, non riconoscono gli stessi concili, non venerano gli stessi santi... Non potendo logicamente parlare d' *una* Chiesa, le Dichiarazioni scelgono l'espressione "le due famiglie", espressione che ha fatto pensare

³²⁸ Vedi Metropolita Damaskinos, "Le Dialogue théologique de l'Église orthodoxe et des Églises orientales orthodoxes. Réflexions et perspectives", *Episkepsis*, 516, 1995, p. 17: «a) Purificare [*sic*] i testi liturgici dagli elementi che hanno provocato delle liti nel passato o che potrebbero creare confusione dopo il ristabilimento della comunione ecclesiale [...]; c) Adattare le feste del calendario (*Synodikon dell'Ortodossia*, anatemi, tropari, ecc.).»

immediatamente un buon numero di lettori³²⁹ alla celebre teoria ecumenica delle branchie, teoria familiare a molti promotori del progetto d'unione, ferventi militanti ecumenisti³³⁰ ma che è, in realtà, incompatibile con la nozione e la confessione della Chiesa una, concetto inerente alla fede e all'ecclesiologia ortodossa.

Il revisionismo che i firmatari ortodossi delle Dichiarazioni comuni manifestano verso il passato della Chiesa attenta ugualmente alla coscienza che ha la Chiesa ortodossa nel tempo della sua unità e della sua unicità nonché della sua stessa ortodossia. Come scrive G. Mantzaridis:

La Chiesa ortodossa ha la coscienza ch'essa costituisce la continuazione ininterrotta dell'unica Chiesa indivisa. Questa coscienza è fondata sull'unità, attraverso le epoche, con la Chiesa apostolica. L'unità della Chiesa in quanto caratteristica essenziale della sua natura non può essere sottomessa a negoziazione. Non ci sono molte Chiese perché non ci sono molti Cristi né molti corpi di Cristo. Questa posizione non è né retrograda né conservatrice ma tradizionale e conforme alla comprensione che la Chiesa ha di se stessa. E' la posizione che la Chiesa ha dal suo inizio e che ha sempre espresso nella tradizione ecclesiologica. Per tale ragione il modo nel quale viene affermata la restaurazione della piena comunione tra le Chiese non calcedonesi e la Chiesa ortodossa, crea delle serie difficoltà per il discernimento e la stessa identità ortodossa. Non è possibile, alla luce del nuovo accordo dogmatico, che i sinodi condannati dai concili ecumenici siano considerati ortodossi nel contenuto del loro insegnamento poiché un insegnamento non trova il suo compimento solo nella formulazione del dogma ma esprime anche l'unità e l'identità della Chiesa. E non è neppure possibile che delle persone anatematizzate nel *Synodikon dell'Ortodossia* siano considerate come Padri di un'altra Chiesa che, finalmente, dev'essere riconosciuta identica alla Chiesa che ha composto il *Synodikon*. In ogni tempo e, particolarmente, in quelli cruciali nei quali attualmente viviamo, sono imperative l'attenzione all'identità attraverso le epoche e la coscienza dell'Ortodossia³³¹.

³²⁹ Per esempio i padri athoniti ("Suggestions", *op. cit.* P. 20).

³³⁰ Come il metropolita Damaskinos o il metropolita Paulos Mar Gregorios.

³³¹ Η empeiriké theologia sten oikologia kai ten politiké, Tessalonica, 1994, p. 157-158.

CONCLUSIONE

Il dialogo tra la Chiesa ortodossa e le Chiese non calcedonesi non è nuovo, contrariamente a quanto lasciano credere certi attuali partigiani del Progetto d'unione.

Nel corso dei secoli non solo teologi ortodossi e teologi anticalcedonesi hanno esposto e sviluppato, gli uni verso gli altri, le loro rispettive posizioni ma sono stati elaborati numerosi progetti d'unione nel corso dei secoli fino ai nostri giorni.

La storia ci mostra che, sfortunatamente, gli anticalcedonesi (eccetto in seno alla Chiesa armena³³²) non hanno mai variato le loro posizioni e che tutti i passi verso la loro direzione sono stati compiuti dalla Chiesa ortodossa il che ha condotto, in parecchi casi, un buon numero di gerarchi di questa non solo a sfiorare l'eresia ma pure a cadervi. Il caso più estremo e più drammatico è avvenuto nel VII secolo con l'eresia monoenergista e con quella monotelita. In esse si sono inabissati tutti i patriarcati orientali, patriarchi, vescovi ed "esperti" compresi. Queste ultime eresie sono nate da compromessi teologici elaborati dai patriarchi ortodossi di Costantinopoli e d' Alessandria che, con la quasi totalità dei teologi dell'epoca, erano persuasi del carattere perfettamente ortodosso di tale compromesso, prima che il combattimento teologico condotto da un piccolissimo numero di fedeli - san Sofronio di Gerusalemme (che all'origine era un semplice monaco), san Massimo il Confessore e il suo discepolo e compagno Atanasio - non fosse giunto, con il sostegno della Chiesa di Roma, alla condanna dell'eresia attraverso il concilio del Laterano e in seguito alla sua sradicazione definitiva, una ventina d'anni dopo il loro martirio e la loro morte, con il VI concilio ecumenico (Costantinopoli III, 680).

Prima di ciò parecchi tentativi d'unione ebbero luogo al più alto livello e, particolarmente, al tempo della promulgazione dell' *Enciclica* dell'imperatore Basilio (476) e dell' *Henotikon* dell'imperatore Zenone (482). Questi documenti furono fortunatamente rigettati dal popolo ortodosso che rappresentava la coscienza della Chiesa di fronte al compromesso di qualcuno dei suoi più importanti gerarchi. Questi presentano alcuni caratteri comuni con l'attuale Progetto d'unione, particolarmente il rifiuto di numerare le nature di Cristo e il silenzio

³³² Vedi *supra*, nota 148.

sul concilio di Calcedonia. Esiste ogni probabilità che l'attuale Progetto d'unione conosca la stessa sorte se non gli saranno apportate delle sostanziali modifiche.

Non si può ammettere che il Progetto d'unione sia fondato su delle Dichiarazioni comuni di fede espresse interamente con un vocabolario precalcedonese senza che si possa determinare se i diversi firmatari lo comprendono in senso ortodosso o eterodosso, dal momento che molte delle formulazioni sono ambigue e si riferiscono storicamente a teologi differenti.

La nostra analisi ha mostrato che le Dichiarazioni comuni (salvo per quanto riguarda le volontà e le energie sulle quali sussiste nondimeno un'ambiguità) erano espresse in termini che convenivano perfettamente ai teologi anticalcedonesi "monofisiti" e che i firmatari ortodossi avevano accettato di riconoscervi la loro fede senza che vi fosse alcuna reciprocità, ossia senza che i firmatari ortodossi accettassero, allo stesso tempo e alla stessa maniera, di riconoscere nel vocabolario calcedonese un'espressione ugualmente corretta della fede ortodossa. Questo ci permette di pensare che i firmatari delle due parti non confessano effettivamente e fondamentalmente la medesima fede o che, se è confessata la stessa fede, i firmatari "ortodossi" professano la fede dei non calcedonesi.

Poiché gli anticalcedonesi accusano la definizione di Calcedonia d'essere una confessione di fede nestoriana o d'aprire le porte al nestorianesimo, il dialogo teologico avrebbe dovuto permettere agli ortodossi di spiegare che, confessando il Cristo "in due nature" esistenti "nella realtà e di fatto", essi non intendevano che le due nature fossero separate in Cristo o tra loro né, *a fortiori* che esistessero due persone. La teologia calcedonese ha conosciuto, soprattutto nel VI e VII secolo come nei secoli ulteriori, esplicitazioni e precisazioni che mostravano in forma assolutamente evidente ch'essa era incompatibile con il nestorianesimo. Inoltre, quindici secoli di storia hanno provato che il nestorianesimo, oggi ridotto ad una piccolissima comunità, non ha mai rappresentato un reale pericolo per la Chiesa ortodossa. Da parte dei non calcedonesi che sollevano tali argomenti esiste, dunque, una certa misura di cattiva fede.

Da un altro punto di vista, è sconsiderato pensare che gli anatemi stabiliti dalla coscienza della Chiesa ortodossa contro i capi e i teologi del monofisismo moderato possano essere cancellati. Non esiste alcun Pa-

dre di nessun secolo che non abbia considerato Severo d'Antiochia (figura ancor oggi emblematica della teologia calcedonese) eretico ed alcuno ha pensato che la sua condanna potesse essere tolta. Coloro che pensano il contrario si situano chiaramente al di fuori del *consensus Patrum* e della coscienza universale e tradizionale della Chiesa ortodossa ("quant'è stato creduto da tutti, sempre e dappertutto"). Ciò avviene quando si riconosce ortodossa la fede degli anticalcedonesi, giudicata eretica da tutti i Padri passati e dalla Chiesa che ha espresso da quindici secoli, su tal tema, un'invariata coscienza dogmatica, sia nei suoi concili, sia nella sua pratica liturgica.

Perché il Progetto d'unione possa essere accettabile e si realizzi con profitto, non a detrimento di tutti, devono essere stabilite nuove discussioni con le quali si possa pervenire ad una nuova Dichiarazione comune priva delle precedenti ambiguità e con un certo numero di nuove precisazioni che permettano d'assicurare che le due parti confessano esattamente la fede della Chiesa ortodossa.