

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO
DIPARTIMENTO DI FILOLOGIA LINGUISTICA E TRADIZIONE CLASSICA
"AUGUSTO ROSTAGNI"

Quaderni 1999



13

PÀTRON EDITORE

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

QUADERNI

DEL DIPARTIMENTO DI FILOLOGIA
LINGUISTICA E TRADIZIONE CLASSICA
«Augusto Rostagni»

1999

Estratto

PÀTRON EDITORE
BOLOGNA 1999

Andrea Nicolotti

IL MONOFISISMO DELLA CHIESA COPTA VISTO ALLA LUCE DELLE SUE TESTIMONIANZE LITURGICHE

È tradizione radicata definire *Chiese monofisite* quelle Chiese orientali che non recepirono i dettami del concilio di Calcedonia (451). L'Egitto, in particolare, fu una delle regioni nelle quali il movimento anticalcedonese si diffuse maggiormente; alle motivazioni religiose, infatti, si univano le tendenze nazionali e politiche che mal sopportavano la dominazione bizantina.

La suddetta denominazione di *Chiese monofisite* è stata e continua ad essere fonte di equivoci: spesso infatti si ignora che, accanto al monofisismo eterodosso, ne esiste anche uno ortodosso. Molte volte, di conseguenza, si attribuisce a torto alle "Chiese monofisite" una cristologia eterodossa, sulla scorta di quella di Eutiche; egli, l'esponente principale del monofisismo reale, professava l'assorbimento dell'umanità del Cristo nella sua infinita divinità e, conseguentemente, l'esistenza in Lui di una sola natura, quella divina.

Lo scopo di questo breve contributo è la chiarificazione della cristologia della Chiesa d'Egitto, meglio conosciuta come *Chiesa copta* (in arabo *Qibt* o *Qoubt*, da *Αἰγύπτιος*, *Egiziano*), facendo riferimento non agli scritti dei suoi teologi, ma alla dottrina espressa dai suoi testi liturgici più antichi.

La liturgia, essendo specchio della fede di chi la utilizza, è un terreno fertile di ricerca e, molto spesso, al di là delle diatribe fra i teologi, chiarisce la posizione della Chiesa alla quale appartiene. Il culto, infatti, ha sempre rappresentato un quotidiano strumento di edificazione per i fedeli; esso aspirava ad avere la funzione di argine contro le eresie, testimoniando continuamente l'ortodossia della comunità che lo celebrava, secondo il principio della *lex orandi, lex credendi*. Proprio per questo motivo lo studio delle antiche testimonianze liturgiche può contribuire, spesso in modo decisivo, ad accertare l'autentica fede delle Chiese che le hanno generate.

La Chiesa copta, della quale desidero occuparmi in questo articolo, si serve di una liturgia che risulta essere lo sviluppo del rituale del Basso Egitto, utilizzato nella regione tra il Cairo ed Alessandria; esso in epoca medievale si espanse fino a divenire il rito seguito in tutte le diocesi egiziane sottoposte al patriarcato copto di Alessandria. L'anafora¹ – tipo del-

¹ Ovvero la preghiera eucaristica, corrispondente pressappoco al nostro *Canon* romano, che va dall'*Oratio theologica* che precede il *Sanctus* (il romano *Praefatium*) alla dossologia conclusiva (il romano *Per ipsum*).

la sede di San Marco, il presunto fondatore della Chiesa alessandrina, è intitolata all'evangelista medesimo; la successiva traduzione copta fu messa sotto il patrocinio di San Cirillo, ma è diventata lungo i secoli di un uso sempre più ristretto. Essa ha lasciato il posto, nell'uso abituale, ad un'anafora ascritta, e pare con buone ragioni², al nome di San Basilio; essa costituisce una redazione più sobria e forse più arcaica dell'anafora basiliana di rito bizantino. Accanto a quest'ultima la Chiesa copta utilizzò per le feste del Signore un'altra anafora, quella di San Gregorio il Teologo, che se non è l'opera del vescovo di Nazianzo stesso, pare essere perlomeno sorta in un ambiente impregnato del suo pensiero e del suo stile. La liturgia basiliana copta (esiste anche l'originale greco) è quella celebrata abitualmente; essa determina l'ordo communis, cioè la struttura generale e le parti invariabili della celebrazione. Le anafore di Marco-Cirillo e Gregorio, in determinati giorni dell'anno, si inseriscono nello schema della liturgia di Basilio.

Per quanto riguarda la lingua liturgica, originariamente fu quella greca. Fino a questo secolo, si è ritenuto che la scissione tra le Chiese calcedonesi e quelle anticalcedonesi (451) avesse originato anche una separazione nell'utilizzo della lingua: i *Melchiti*, ovvero coloro che seguirono le direttive del concilio e dell'imperatore, avrebbero continuato ad utilizzare il greco, fino alla progressiva bizantinizzazione che li portò nei secoli successivi ad abbandonare la loro propria liturgia. Invece coloro che rimasero fedeli al patriarca di Alessandria avrebbero per reazione abbandonato il greco in favore del copto, sostituito più tardi dall'arabo. Lo studio delle testimonianze eucologiche e liturgiche ha portato all'abbandono di questa posizione, sebbene ancora oggi sia possibile trovarne dei sostenitori³.

All'epoca dell'invasione araba il patriarca Beniamino (623-662) generalizzò l'impiego del dialetto più diffuso nell'alto Egitto, il copto sahidico (da *Sa'id*, alto paese), riducendo sempre più l'uso del greco. Tuttavia, a partire dal IX secolo, tale dialetto dovette lentamente cedere il passo a quello bohairico del Basso Egitto (da *Buhaira*, paese marittimo), utilizzato negli importanti monasteri di Wādī'n Natrûn: questo processo si concluse sotto il patriarcato di Gabriele II (1131-1145). L'utilizzo sempre più diffuso della lingua araba portò al progressivo abbandono del copto: già molti eucologi basso-medievali sono bilingui, e riportano la traduzione araba dei formulari liturgici⁴.

² Cfr. B. Capelle, *Les liturgies basiliennes et Saint Basile*, in J. Doresse - E. Lanne, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile* (Bibliothèque du Muséon 47), Louvain 1960.

³ Ad esempio G. Tropeau nel suo articolo *Églises et chrétiens dans l'Orient musulman*, in J.M. Mayeur (ed.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, vol. IV, Paris 1993, p. 435 ss: "À partir de sa constitution, au milieu du Ve siècle, l'Église jacobite d'Alexandrie... adopta le copte pour... la liturgie".

⁴ Cfr. C. Cannuyer, *I Copti*, trad. it., Roma 1994. Gerhards-Brakmann, *Die koptische Kirche. Einführung in das ägyptische Christentum*, Stuttgart 1994. S. Chauleur, *Histoire de l'Égli-*

La tradizione dei monasteri ci ha lasciato le testimonianze di libri liturgici scritti in greco ancora nel secolo scorso; i manoscritti completi più antichi risalgono invece al XIV secolo. Già nel XVII secolo l'abate francese Eusèbe Renaudot⁵, venuto a conoscenza di un codice greco-arabo proveniente da un monastero copto del deserto di Wādī'n Natrûn, aveva messo in luce la sostanziale ortodossia della cosiddetta Chiesa copta monofisita; egli si rese conto del fatto che le dichiarazioni cristologiche presenti nelle liturgie, pur appartenendo ad una Chiesa "monofisita" che utilizzava un linguaggio teologico differente da quello calcedonese, condannavano l'eresia di Eutiche, e non la sostenevano, come comunemente si credeva. Il Renaudot fu il primo a rendere nota in Occidente tale questione, pur senza giungere a chiarificare in modo inequivocabile, come verrà fatto molto più avanti, l'equivoco terminologico che stava alla base del problema.

A questo punto, si rende necessario un breve approfondimento teologico della cristologia monofisita (monofisismo: *μόνη unica* e *φύσις natura*); etimologicamente, infatti, qualsiasi dottrina che riconosce nel Verbo incarnato una sola *φύσις* dopo l'unione della divinità con l'umanità (ovvero dopo l'incarnazione), può essere considerata "monofisita". L'eresia monofisita è tradizionalmente legata al nome di Eutiche; tuttavia, i termini *monofisismo* ed *eutichianesimo* non sono sinonimi, ma hanno in sé la differenza che intercorre tra il genere e la specie: l'eutichianesimo è una specie di monofisismo, la forma più radicale, più grossolana, quella che ne merita veramente il nome e che comunemente viene denominata *monofisismo reale*. A fianco di esso c'è un tipo di *monofisismo verbale* o *nominale* che consiste in un modo particolare di esprimere il dogma dell'incarnazione, e che non ha nulla a che vedere con l'eutichianesimo: esso è quello professato, tra l'altro, dai cristiani egiziani.

Per quanto concerne l'eutichianesimo, essa è l'eresia cristologica dell'archimandrita di Costantinopoli Eutiche (378-454 circa), il quale, in opposizione al nestorianesimo che rompeva l'unità di Cristo ponendo in Lui due soggetti, uno divino e uno umano, si spinse a difendere l'unità sostanziale di Cristo fino al punto da porre in lui non solo *una* persona, ma anche *una* natura teandrica. L'unione delle due nature del Cristo, umana e divina, che avviene con l'incarnazione, fu concepita come una mescolanza (*κρᾶσις, σύγκρᾶσις*) nella quale la natura umana risulta completamente assorbita dalla natura divina. La cristologia di Eutiche era

se copte, Beyrouth 1966-1969. *Église copte*, in Assfalg-Krüger, *Petit dictionnaire de l'orient chrétien*, Turnhout 1991, pp. 166-171. U. Zanetti, *L'Église copte*, in "Seminarium" XXVI, 3, Roma 1987, pp. 352-363. Jugie M., *Monophysite (Église copte)*, in DThC X, 2, coll. 2251-2305. H. Leclercq, *Alexandrie. Liturgie*, in DACL I, 1, coll. 1183-1204. C. Cannuyer, *op. cit.*, pp. 143-144. I. Ziadé, *Orientale (Messe)*, in DThC XI, 2, coll. 1434-1487. I.H. Dalmais, *Le liturgie orientali*, traduz. it., II ed., Roma 1982.

⁵ Cfr. E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, 2 voll., I ediz. Parisiis 1715, II ediz. Francofurti ad Moenum 1847.

riassunta nella frase che egli pronunciò a Calcedonia dinanzi ai Padri conciliari: "Io professo che il Signore prima dell'unione consisteva di due nature, ma professo una sola natura dopo l'unione"⁶.

La genesi di quest'eresia, oltre che nell'influenza del pensiero ellenico-platonico sul disprezzo del corpo e sulla trascendenza divina, è tutta nel voler esagerare l'atteggiamento di San Cirillo di Alessandria contro il nestorianesimo; nel fervore polemico contro Nestorio, il Dottore s'era lasciato sfuggire qualche frase troppo forte sull'unità profonda dell'uomo-Dio, e aveva adottato la celebre frase apollinaristica *una sola natura incarnata del Dio Logos* (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη)⁷, considerandola di paternità atanasiana. Cirillo, come ogni egiziano autentico, aveva la stessa abitudine mentale di fronte alla tradizione che ebbero i suoi predecessori e successori. Così egli adottò la formula μία φύσις non in forza di un ragionamento dialettico, ma perché convinto che riproducesse fedelmente l'insegnamento di Sant'Atanasio, il quale godeva della fama di campione dell'ortodossia. In tutta buona fede Cirillo attribuì ad Atanasio, e fece propria, la professione di fede contenuta nell'epistola *ad Iovianum*⁸, che la moderna critica testuale ha restituito ad Apollinare di Laodicea, il quale, per salvare l'unità del Verbo incarnato, ne aveva diminuito la natura umana. L'uso che Cirillo fece della terminologia cristologica apollinaristica non nuoce in nulla alla sua ortodossia, poiché egli rimase, malgrado il senso ambiguo dei termini usati, nello spirito della tradizione ecclesiastica.

Infatti il concetto di una fusione della natura divina e della natura umana di Cristo era completamente estraneo alla mentalità di Cirillo⁹: il

⁶ Εὐτυχῆς πρεσβύτερος εἶπεν: Ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν Κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἐνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἔνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ. *Concilium universale Chalcedonense anno 451*, ed. E. Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum* (ACO), Argentorati-Lipsiae-Berolini 1914 ss, vol. II.1.1, p. 143, 10-11.

⁷ Cfr. *Libri V contra Nestorium*, in ACO I, 1, 6, p. 33, 6. *Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide*, in ACO I.1.5, p. 65, 27. *Epistula XL ad Acacium Melitenum*, in ACO I, 1, 4, p. 26, 8. *Epistula XLVI ad Succensum*, in ACO I, 1, 6, p. 159, 9.

⁸ *Epistula ad Iovianum*, ed. H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen 1904 (ristampa Hildesheim 1970), pp. 250-251: "Professiamo [...] che l'unico Figlio non possiede due nature, una da adorarsi ed una da non adorarsi, ma una sola natura del Dio Verbo incarnata e adorata assieme alla propria carne, in un'unica adorazione". Ὁμολογοῦμεν [...] οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα Υἱόν, μίαν προσκυνητὴν καὶ ἀπροσκύνητον, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προσκυνήσει.

⁹ Cfr. *Cyrilli epistula altera ad Nestorium*, in ACO I.1.1, pp. 26, 25-27; 5: "Né infatti diciamo che la natura del Verbo è divenuta carne trasformandosi, né che si è mutata nell'uomo intero (risultante) di anima e corpo; ma piuttosto affermiamo che il Verbo, avendo unito a sé secondo l'ipostasi la carne animata di anima razionale, inesplicabilmente ed incomprensibilmente si è fatto uomo e si è costituito Figlio dell'uomo, non per sola volontà o beneplacito, ma neppure come per assunzione di una sola persona. E poiché sono distinte le nature confluenti in una vera unione, uno solo è il Cristo ed il Figlio (risultante) da ambedue; non perché sia eliminata la distinzione delle nature a causa dell'unione, ma perché la divinità e l'umanità, concorrendo in una ineffabile e arcana unione, costituiscono un solo Signore

santo patriarca, pur essendo legato alla formula della μία φύσις, riteneva ortodossa anche quella delle δύο φύσεις, successivamente canonizzata a Calcedonia, in quanto una distinzione delle due nature, seppure solo nella sfera del pensiero (ἐν τῇ θεωρίᾳ μόνῃ), è necessaria, mentre è condannabile la divisione che vi introdusse Nestorio¹⁰. Gli Eutichiani, o monofisiti reali, si appellarono impropriamente alla figura del defunto Cirillo, e sostennero che se prima dell'unione ipostatica in Cristo vi erano due nature, dopo l'unione ne restò una sola, risultante della mescolanza (κρῶσις οὐ σύγκρῶσις) delle due nature. Il concilio di Calcedonia, nel condannare tale eresia, preferì abbandonare anche la formulazione dell'*unica natura*

Gesù Cristo e Figlio". Οὐ γὰρ φαμέν ὅτι ἡ τοῦ Λόγου φύσις μεταποιηθεῖσα γέγονε σὰρξ, ἀλλ' οὐδὲ ὅτι εἰς ὅλον ἄνθρωπον μετεβλήθη τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ἐκεῖνο δὲ μᾶλλον ὅτι σὰρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ ἐνώσας ὁ Λόγος ἐαυτῷ καθ' ὑπόστασιν ἀφράστως τε καὶ ἀπειροήτως γέγονεν ἄνθρωπος καὶ κερημάτικεν Υἱὸς ἀνθρώπου, οὐ κατὰ θέλησιν μόνῃν ἢ εὐδοκίαν, ἀλλ' οὐδὲ ὡς ἐν προσλήψει προσώπου μόνου, καὶ ὅτι διάφοροι μὲν αἱ πρὸς ἐνότητα τὴν ἀληθινὴν συνενεχθεῖσαι φύσεις, εἷς δὲ ἐξ ἀμφοῖν Χριστὸς καὶ Υἱός, οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν, ἀποτελεσσασῶν δὲ μᾶλλον ἡμῖν τὸν ἕνα Κύριον καὶ Χριστὸν καὶ Υἱὸν θεότητος τε καὶ ἀνθρωπότητος διὰ τῆς ἀφράστου καὶ ἀπορρήτου πρὸς ἐνότητα συνδρομῆς. *Cyrilli epistula tertia ad Nestorium*, in ACO I.1.1, pp. 35, 21-36, 8: "Né diciamo che la carne si è convertita nella natura della divinità né che la ineffabile natura del Dio Verbo si è mutata nella natura della carne, poiché egli è immutabile [...] Sebbene poi confessiamo che il Verbo si è unito alla carne secondo l'ipostasi, tuttavia noi adoriamo un solo Figlio e Signore Gesù Cristo, né dividendo in parti e separando l'uomo e il Dio [...] né chiamando separatamente un Cristo da parte del Dio Verbo e parimenti un altro Cristo da parte della donna, ma riconoscendo un solo Cristo, cioè il verbo di Dio Padre con la sua propria carne [...] Ma neppure diciamo che il Verbo di Dio abbia abitato nel Figlio della santa Vergine come in un uomo qualunque, affinché non si pensi che Cristo sia un uomo portatore di Dio". Οὐτε δὲ τὴν σὰρκα φαμέν εἰς θεότητος τραπήναι φύσιν οὔτε μὴν εἰς φύσιν σαρκὸς τὴν ἀπόρρητον τοῦ Θεοῦ Λόγου παρενεχθῆναι φύσιν, ἀτρεπτος γὰρ ἐστίν [...] Ἡνώσθαι γὰρ μὴν σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ὁμολογοῦντες τὸν Λόγον, ἕνα προσκυνουμένον Υἱὸν καὶ Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, οὔτε ἀνὰ μέρος τιθέντες καὶ διορίζοντες ἄνθρωπον καὶ Θεὸν [...] οὔτε μὴν Χριστὸν ἰδικῶς ὀνομάζοντες τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον καὶ ὁμοίως ἰδικῶς Χριστὸν ἕτερον τὸν ἐκ γυναικός, ἀλλ' ἕνα μόνον εἰδότες Χριστὸν τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγον μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός. [...] Ἄλλ' οὐδὲ ἐκεῖνο φαμέν ὅτι κατώικηκεν ὁ ἐκ Θεοῦ Λόγος ὡς ἐν ἀνθρώπῳ κοινῶι τῷ ἐκ τῆς ἀγίας Παρθένου γεγεννημένῳ, ἵνα μὴ θεοφόρος ἄνθρωπος νοοῖτο Χριστός. Vedi anche: *Epistula ad Succensum episcopum Diocaesareae*, in ACO I.1.6, pp. 159, 18-160, 2; *Epistula ad Acacium Melitenum*, in ACO, vol. I.1.4, p. 26, 6-9.

¹⁰ Cfr. in proposito *Epistula XLIV ad Eulogium*, in ACO I, 1, 4, p. 35, 4-13: "Alcuni attaccano la professione che hanno formulato gli Orientali, e dicono: "Per qual motivo il vescovo di Alessandria ha tollerato e lodato coloro che nominano due nature?" [...] A chi ci rimprovera queste cose, bisogna dire che non si deve fuggire e respingere tutto quanto dicono gli eretici; infatti essi professano molte cose che anche noi professiamo. [...] È così anche per Nestorio, quando parla di due nature significando la distinzione tra la carne ed il Verbo di Dio; altra infatti è la natura del Verbo e altra quella della carne. Ma egli non professa con noi l'unione". Επιλαμβάνονται τινὲς τῆς ἐκθεσεως ἧς πεποιήνται οἱ Ἀνατολικοί, καὶ φασιν· διὰ τί δύο φύσεις ὀνομαζόντων αὐτῶν ἠνέσχετο ἢ καὶ ἐπήνεσεν ὁ τῆς Ἀλεξανδρείας; [...] Χρὴ δὲ τοῖς μεμφομένοις ἐκεῖνα λέγειν ὅτι οὐ πάντα ὅσα λέγουσιν οἱ αἰρετικοί, φεύγειν καὶ παραιτεῖσθαι χρὴ· πολλὰ γὰρ ὁμολογοῦσιν ὧν καὶ ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν. [...] Οὕτω καὶ ἐπὶ Nestorioῦ, κἂν λέγηι δύο φύσεις τὴν διαφορὰν σημαίνων τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ Θεοῦ Λόγου· ἕτερα γὰρ ἡ τοῦ Λόγου φύσις καὶ ἕτερα ἡ τῆς σαρκός. Ἄλλ' οὐκέτι τὴν ἔνωσιν ὁμολογεῖ μεθ' ἡμῶν. Vedi anche in *Epistula XL ad Acacium Melitenum*, in ACO I, 1, 4, p. 27.

di Apollinare-Cirillo, ritenendola, sebbene spiegabile in senso ortodosso, troppo suscettibile di fraintendimento, e la sostituì con quella più evoluta e meno pericolosa delle *due nature*; tuttavia, pur essendo stato rifiutato il monofisismo nella sua forma reale o eutichiana da tutte le Chiese, non tutti vollero accettare il dogma ed il linguaggio calcedonese, preferendo rimanere strenuamente attaccati all'espressione cirilliana.

L'equivoco terminologico che sta alla base della crisi è legato al significato che si vuole dare alla parola φύσις; *natura* indica ciò che una cosa è (*id quod est*), l'insieme di tutto ciò per cui una cosa è quella che è (*id quo est*), per agire e manifestarsi secondo quello che è, e per avere una consistenza propria. Per Apollinare, Teodoro di Mopsuestia e Nestorio, ed infine per Cirillo di Alessandria essa aveva un senso differente da quello che andava affermandosi tra i teologi, e non significava semplicemente l'essenza considerata come astratta dal supposto nel quale sussiste, ma designava un *essere concreto* e sussistente di per sé stesso, un soggetto di attribuzione; il concetto di φύσις, per costoro, non poteva dunque convenire che ad una realtà dotata di attività propria (la figura reale del Cristo), e non ad una essenza statica, astratta (la sua umanità o la sua divinità a prescindere dalla persona). Ciò vuol dire che, in tal senso, φύσις era un sinonimo complementare di ὑπόστασις e di πρόσωπον: era una natura che nello stesso tempo non può non essere anche una persona, una natura-persona. Cirillo utilizza indifferentemente le espressioni ἕν πρόσωπον, μία ὑπόστασις e μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, ad indicare l'unica concreta e inscindibile realtà del Cristo.

Chiunque faccia propria questa terminologia, volendo restare nell'ortodossia, non potrà non riconoscere che una sola φύσις nel Verbo incarnato, poiché non vi è in Cristo che un'unica persona, la persona del Verbo, che ha in sé vera divinità e vera umanità. Il teologo monofisita (quando non sia, si badi bene, eutichiano), non nega l'esistenza reale della natura umana presa dal Verbo, e la mantiene integra e senza mescolanza dopo l'unione, né tantomeno nega la sua natura divina; egli però considera queste nature continuamente sotto la dipendenza del Verbo, che le ha fatte proprie, e che costituisce innegabilmente un'unica persona. Questa concezione non ha nulla di eterodosso, e contrasta fortemente sia con l'idea nestoriana, sia con l'idea eutichiana; tuttavia la terminologia che considera φύσις come sinonimo di ὑπόστασις e di πρόσωπον si prestava facilmente ad equivoci, e poteva essere utilizzata in senso eutichiano. Questo modo di esprimersi, difeso dagli anticalcedonesi perché proprio del patriarca Cirillo di Alessandria e perché palesemente antinestoriano, non ebbe la preferenza della μεγάλη Ἐκκλησία, che a Calcedonia ne volle canonizzare un altro; nel concilio, in effetti, si preferì un linguaggio francamente diofisita, pur con tutte le precauzioni necessarie, proprio per evitare che quello monofisita potesse essere travisato in senso eutichiano. L'episcopato ivi convenuto non condannò certamente le parole di San Cirillo, che seppur imprecise sono chiaramente ortodosse, ma preferì utilizzare espressioni più chiare, che non potessero in alcun modo prestarsi ad

interpretazioni eterodosse, sulla scorta di quella di Eutiche; un gruppo minoritario di vescovi, pur condividendo nella sostanza la dottrina della maggioranza, rifiutò invece il linguaggio proposto dai Padri conciliari, per restare in maniera esclusiva legato a quello di Cirillo. Si tratta dei fautori del cosiddetto *monofisismo severiano*, che prende il nome dal suo più illustre difensore, Severo patriarca d'Antiochia (†538), il quale intrattenne rapporti con la Chiesa copta e da essa viene tuttora considerato come santo. Il severianismo è dunque un monofisismo solo *verbale*, basato su una semplice logomachia, in quanto rigetta chiaramente il monofisismo reale o eutichianesimo, cioè la mescolanza della divinità e dell'umanità; esso intende, con le proprie parole, affermare semplicemente l'unità e l'unicità della persona nel Cristo. Alla formula calcedonese delle due nature, una umana e una divina, in un'unica persona divina, oppone quella di un'unica persona-natura del Verbo incarnato, dotata di umanità e divinità perfette. Ugualmente, pur rifiutando l'espressione *due nature* o φύσεις *post unionem*, ne ammetteva *due essenze*, δύο οὐσίαι, il che è equivalente. Dioscoro, Patriarca di Alessandria dal 451 al 454, condannato dal concilio di Calcedonia, giustificò davanti ai Padri l'utilizzo della formula μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, e affermò che tra l'umanità e divinità di Cristo non vi è alcuna confusione né alcun cambiamento, chiarendo una posizione completamente ortodossa, sebbene linguisticamente meno precisa. In definitiva, il preteso monofisismo copto non fu altro che un colossale malinteso; ed è questo il dramma dell'Egitto cristiano dal 451 sino a oggi. Ci furono vescovi copti che tentarono, per quanto era in loro potere, di mettere fine alla rottura con la μεγάλη Ἐκκλησία; ma la resistenza del popolo, e soprattutto quella dei monaci, ebbe sempre il sopravvento¹¹.

La sostanziale uniformità di questi due modi di espressione cristologica, e la perseveranza della Chiesa copta in questa dottrina, mantenuta fino ad oggi, potranno essere richiamate efficacemente dal testo della *Dichiarazione comune* che una commissione mista di dialogo teologico tra la Chiesa ortodossa e le Chiese orientali ha stipulato a Ginevra nel set-

¹¹ Cfr. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, vol. V, Parisii 1935, pp. 398-442, 492-524. M. Gordillo, *Compendium theologiae orientalis*, Romae 1950, pp. 226-236, 257-267. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain 1909. M. Jugie, *Monophysisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. X, 2, coll. 2216-2251. M. Jugie, *Monofisiti*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. VIII, coll. 1299-1302. M. Jugie, *Eutiche ed Eutichianesimo*, *ibid.*, vol. V, coll. 866-870. P. Parente, *Unione ipostatica*, *ibid.*, vol. XII, coll. 817-826. M. Schmaus, *Dogmatica cattolica*, vol. I, Casale 1959, pp. 208-216. B. Bartmann, *Teologia dogmatica*, Alba 1949, pp. 298-301, 561-591. C. Kopp, *Glaube und Sakramente der Koptischen Kirche*, Roma 1932, pp. 21-27. W. H. C. Friend, *Monophysitism*, in A.S. Atiya (a cura di), *The Coptic Encyclopedia*, vol. V, New York 1991, pp. 1669-1678. M. Roncaglia, *La Chiesa copta dopo il concilio di Calcedonia: monofisismo reale o monofisismo nominale?*, in "Rendiconti dell'Istituto lombardo di scienze e lettere" 102 (1968), pp. 493-514. P. Parente - A. Piolanti - S. Garofalo, *Dizionario di teologia dommatica*, Roma 1952, pp. 126-127.

tembre del 1990: "1) Entrambe le famiglie concordano nel condannare l'eresia di Eutiche [...]. 2) Entrambe le famiglie condannano l'eresia nestoriana [...]. 4) Entrambe le famiglie riconoscono concordemente che le nature (di Cristo, n.d.r.), con le loro proprie energie e volontà, sono unite ipostaticamente e naturalmente, senza confusione, senza mutazione, senza separazione e senza divisione, e che esse sono distinte soltanto nel pensiero (ἐν τῇ θεωρίᾳ μόνῃ). [...] 7) La Chiesa ortodossa è d'accordo che le Chiese orientali ortodosse continuino a mantenere la propria terminologia tradizionale cirilliana μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, poiché esse riconoscono la doppia consostanzialità del Logos negata da Eutiche. Anche la Chiesa ortodossa usa questa terminologia. Gli ortodossi orientali riconoscono giustificato l'uso che gli ortodossi fanno della formula delle due nature, poiché questi riconoscono che la distinzione è soltanto nel pensiero (ἐν τῇ θεωρίᾳ μόνῃ). [...] 9) Alla luce della nostra dichiarazione di accordo sulla cristologia e delle osservazioni comuni di cui sopra, abbiamo ora compreso chiaramente che entrambe le famiglie hanno sempre mantenuto fedelmente la stessa e autentica fede cristologica ortodossa e l'ininterrotta continuità della tradizione apostolica, benché possano aver usato termini cristologici in modi differenti" ¹².

Chiarita la posizione teologica della Chiesa copta, e lumeggiato il problema terminologico, possiamo ora passare ad analizzare alcuni passi presenti nella liturgia copta, seguendone l'originaria recensione greca, a dimostrazione di quanto detto finora riguardo alla sua cristologia.

Per questo scopo, incomincerei citando una professione di fede eucaristica che precede il rito della comunione, e che viene recitata dal sacerdote ¹³:

Πιστεύω, πιστεύω, πιστεύω καὶ ὁμολογῶ ἕως ἐσχάτης ἀναπνοῆς, ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ σὰρξ ἢ ζωοποιὸς ἢ ἔλαβες, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἐκ τῆς ἀγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου, καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας· καὶ ἐποίησας αὐτὴν μίαν σὺν τῇ θεότητι σου, μὴ ἐν μίξει, μὴ ἐν φυρμῷ, μὴ ἐν ἀλλοιώσει. Καὶ ἐμαρτύρησας ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν, καὶ παρέδωκας αὐτὴν ὑπὲρ ἡμῶν πάντων ἐπὶ τοῦ ξύλου τοῦ σταυροῦ τοῦ ἀγίου, ἐν τῷ θελήματί σου. Ἀληθῶς πιστεύω, ὅτι θεότης σου οὐδ' οὐ μὴδέποτε χωρισθεῖσα ἐξ ἀνθρωπότητός σου, ἐν ἀτόμῳ, οὐδὲ ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, μετέδωκας αὐτὴν εἰς λύτρωσιν, καὶ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, καὶ εἰς ζωὴν τὴν αἰώνιον, τοῖς ἐξ αὐτῆς μεταλαμβάνουσι. Πιστεύω ὅτι αὕτη ἐστὶν ἀληθῶς. Ἀμήν.

Credo, credo, credo e confesso fino all'ultimo respiro che questa è la carne vivificante che prendesti, o Cristo Iddio nostro, dalla santa Signora nostra madre di Dio e sempre vergine Maria; e la hai resa una realtà sola con la tua divinità, non

¹² Il testo francese originale è nella rivista "Episkepsis" 446 (1990), pp. 17-22, la traduzione italiana in "Il Regno/Documenti" 654 (1991), pp. 105-108.

¹³ Il testo è ricavato dall'edizione critica della liturgia di San Gregorio che ho approntato nella mia Tesi di laurea in Letteratura cristiana antica (Relatore prof. Ezio Gallacet), dal titolo "La Divina Liturgia di San Gregorio il Teologo", discussa presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino l'11 marzo 1999.

in commistione, né in confusione, né in alterazione. E hai professato sotto Ponzio Pilato la bella testimonianza, e l'hai data per tutti noi sul legno della croce santa per tua volontà. Veramente credo che la tua divinità, giammai separata dalla tua umanità in un attimo, né in un batter d'occhio, l'hai data in redenzione e in remissione dei peccati, e per la vita eterna per coloro che ne partecipano. Credo che è veramente così. Amen.

Il testo di quest'orazione rigetta con chiarezza il monofisismo reale eterodosso, o eutichianesimo: la carne (l'umanità) che Cristo ha preso nell'incarnarsi si è unita alla divinità *non in commistione, né in confusione, né in alterazione*, salva l'identità e la perfezione di entrambe nell'unica persona del Verbo incarnato. Il noto inciso μὴ ἐν μίξει, μὴδὲ ἐν φυρμῷ, μὴδὲ ἐν ἀλλοιώσει fu introdotto all'interno della professione dal patriarca Gabriele II Ibn Turaik (1131-1145), il compilatore del Lezionario della Settimana Santa e uno dei grandi legislatori della rinascita copta. Poco dopo la sua salita al seggio di Marco, quando si trovava al monastero di san Macario, decise di inserire nella professione queste parole che riprendono molto da vicino la formulazione cristologica di Calcedonia, proprio quella che la Chiesa copta aveva sempre rifiutato di accettare. Come anche affermato dai Padri conciliari, in Cristo le due nature, anche dopo l'unione ipostatica (ovvero dopo l'unione sostanziale tra l'umanità e la divinità di Cristo in un'unica persona, avvenuta nell'incarnazione) rimangono senza confusione e senza mutazione. Gli eutichiani, invece, concepiscono l'assorbimento della natura umana nella natura divina come una conversione o una composizione (ἐνωσί κατὰ ἀλλοίωσιν, κατὰ σύγχυσιν oppure κατὰ σύνθεσιν). È ben noto in proposito l'esempio della goccia: l'umanità di Cristo è paragonata da Eutiche ad una goccia d'acqua che cade e viene assorbita dall'immensità del mare.

In una delle orazioni della frazione, inveniamo una vera e propria professione di fede cristologica:

Ὁ ὦν, ὁ ἦν, ὁ ἐλθὼν, καὶ πάλιν ἐρχόμενος· ὁ ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς καθήμενος. Ὁ ἄρτος, ὁ καταβάς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ· ὁ μέγας ἀρχιερεὺς, ὁ ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας ἡμῶν· τὸ φῶς ἀληθινόν, ὁ πρὸ πάντων αἰώνων. Ὁς ὦν ἀπαύγασμα τῆς δόξης, καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ τοῦ ἰδίου σου Πατρὸς· ὁ εὐδοκήσας καὶ καταξιώσας κατελθεῖν ἐκ τῶν ὑψωμάτων τοῦ οὐρανοῦ, ἐκ κόλπων τοῦ ἀπροσίτου φωτὸς καὶ ἀληθινοῦ καὶ ἀοράτου μόνου Πατρὸς. Σαρκοθεῖς δὲ ἐκ Πνεύματος ἀγίου, καὶ ἐκ τῆς πανενδόξου, ἀχράντου, ἀγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου, καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, καὶ τελείως ἐνανθρωπήσας. Οὐ κατὰ μετάστασιν, τὴν ἀνθρωπότητα ἀναλλοιώσας· ἐνώσας ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν, ἀφράστως καὶ ἀπερινοήτως, ἀτέπτως δὲ καὶ ἀσυγχύτως, ψυχὴν ἔχουσαν λογικὴν τε καὶ νοεράν. Οὕτως προήλθες ἐξ αὐτῆς θεανθρωπωθεῖς, ὁμοούσιος Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Οὐ δύο πρόσωπα οὖν, οὐδὲ δύο μορφὰς ἤγουν, οὐδὲ ἐν δυοῖς φύσεσι γνωριζόμενος, ἀλλ' εἰς Θεὸς, εἰς Κύριος, μία οὐσία, μία βασιλεία, μία δεσποτεία, μία ἐνέργεια, μία ὑπόστασις, μία θέλησις, μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη καὶ προσκυνουμένη. Σταυρωθεῖς δὲ ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ ὁμολογήσας τὴν καλὴν ὁμολογίαν· παθὼν καὶ ταφείς καὶ ἀναστὰς τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθὼν εἰς οὐρανοῦς, καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης τοῦ Πατρὸς, πατήσας τὸν θάνατον, καὶ τὸν ἄδην σκυλεύσας, συντρίψας πύλας χαλκᾶς, καὶ μοχλοῦς

σιδηροῦς συνθλάσας, καὶ τὸν αἰχμάλωτον Ἀδὰμ ἀνακαλεσάμενος ἐκ φθορᾶς, καὶ ἡμᾶς ἐλευθερώσας ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου δουλείας. Δι' ὃ δεόμεθα καὶ παρακαλούμεν σε, φιλόανθρωπε, ἀγαθὲ, καταξίωσον ἡμᾶς ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ τολμᾶν ἀφόβως ἐπιβοᾶσθαι τὸν πάντων δεσπότην ἐπουράνιον Θεὸν, Πατέρα ἅγιον, καὶ λέγειν: Πάτερ ἡμῶν, κ.τ.λ.

Tu che sei colui che è, colui che era, colui che è venuto e di nuovo viene, colui che siede alla destra del Padre; tu che sei il pane disceso dal cielo e colui che ha dato vita al mondo; il grande sommo sacerdote, il principio della nostra salvezza; la luce vera, colui che è prima di tutti i secoli. Tu che sei colui che è riflesso splendente della gloria, ed effigie della sostanza del tuo proprio Padre; colui che si compiacque e si degnò di scendere dalle altezze del cielo, dal seno della luce inaccessibile e del vero, invisibile unico Padre. Tu che ti sei incarnato ad opera dello Spirito Santo e della gloriosissima, intemerata, santa Signora nostra la madre di Dio e sempre vergine Maria, e ti sei fatto perfettamente uomo. Non hai cambiato l'umanità dotata un'anima razionale e intelligente secondo trasmutazione, ma l'hai unita a te stesso secondo l'ipostasi, in modo indicibile e inintelligibile, senza mutazione e confusione. Così procedesti da essa facendoti Dio-uomo, consostanziale al Padre secondo la divinità, e consostanziale a noi secondo l'umanità. Non due persone, dunque, né due forme, in verità, né fosti conosciuto in due nature, ma un solo Dio, un solo Signore, una sola sostanza, una sola regalità, una sola signoria, una sola operazione, una sola ipostasi, una sola volontà, una sola natura incarnata e adorata del Verbo di Dio. Tu che poi fosti crocifisso sotto Ponzio Pilato, ed esprimesti la bella testimonianza. Hai patito e fosti sepolto, e risorgesti il terzo giorno, e salisti al cielo e sedesti alla destra della magnificenza del Padre, calpestando la morte, spogliando l'ade, avendo infranto le porte bronzee, avendo rotto i chivvistelli ferrei, e avendo richiamato dalla corruzione Adamo prigioniero, e liberato noi dalla schiavitù del diavolo. Perciò ti preghiamo e ti invociamo, amante degli uomini, buono, rendici degni di osare con cuore puro di implorare senza timore il Dio, Signore di tutte le cose, sovraceleste, Padre santo, e dire: Padre nostro, *etc.*

La prima chiara affermazione di fede che appare dalla lettura dell'orazione, è quella della vera umanità di Cristo: Gesù Cristo possedeva la nostra stessa natura umana, e quindi era vero uomo. Il concetto è così espresso: "Tu che ti sei incarnato dallo Spirito Santo e dalla gloriosissima, intemerata, santa Signora nostra la madre di Dio e sempre vergine Maria, e ti sei fatto perfettamente uomo (τελείως ἐνανθρωπήσας)". Tale asserzione è contraria al pensiero dei doceti; essi riducevano la corporeità di Cristo ad una pura parvenza o ad una sostanza eterea, astrale, spinti dal desiderio di mantenere alto l'onore e la trascendenza di Dio, che sembrava venir macchiata a motivo dell'unione con la materia umana.

Gesù Cristo, in quanto vero uomo, poteva veramente patire; benché semplice corollario della tesi precedente, questa proposizione dovette essere espressamente definita nel concilio di Efeso (431), ove è detto che il Verbo di Dio ha sofferto nella carne, che fu crocifisso, morì e risuscitò. Così la formula di San Cirillo: "Se qualcuno non professa che il Verbo di Dio ha patito nella carne, è stato crocifisso nella carne ed ha gustato la

morte nella carne... sia anatema¹⁴". La medesima fede è professata all'interno della liturgia di Gregorio, nell'ultima orazione dell'inclinazione: "Tu che ti sei incarnato, ti sei fatto uomo e fosti crocifisso per noi, tu che hai sofferto volontariamente nella carne e sei rimasto impassibile come Dio (ὁ σαρκωθεὶς καὶ ἐνανθρωπήσας, καὶ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, καὶ παθὼν ἐκουσίως σαρκί, καὶ μείνας ἀπαθῆς, ὡς Θεός)".

La liturgia copta concepisce l'unione di Dio e dell'uomo in Cristo in una forma assolutamente interiore ed intima, fisica e personale, e rigetta ogni separazione reale. L'espressione utilizzata da Cirillo di Alessandria per indicare quello che i teologi calcedonesi chiamano comunemente *unione ipostatica* o *unione nella persona*, fu quella di *unione fisica* (ἔνωσις φυσική), oppure di *unione secondo la natura* (ἔνωσις κατὰ φύσιν), o ancora *secondo l'ipostasi* (ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν); in virtù della sinonimia dei termini φύσις-ὑπόστασις-πρόσωπον, che abbiamo già esaminato, queste espressioni non hanno nulla di eterodosso, e stanno ad indicare l'unità di ipostasi o di persona nel Cristo, e non un'unità di essenza o di natura nel senso calcedoniano. La ἔνωσις è la φύσις o ὑπόστασις del Verbo che, senza mutazione, si è rivestito dell'umanità. Ritorniamo al testo dell'*oratio fractionis* della liturgia di Gregorio: "Non hai cambiato l'umanità dotata un'anima razionale e intelligente secondo trasmutazione, ma l'hai unita a te stesso secondo l'ipostasi, in modo indicibile e inintelligibile, senza mutazione e confusione (Οὐ κατὰ μετάστασιν, τὴν ἀνθρωπότητα ἀναλλοιώσας· ἐνώσας ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν, ἀφράστως καὶ ἀπερινοήτως, ἀτρέπτως δὲ καὶ ἀσυγχύτως, ψυχὴν ἔχουσαν λογικὴν τε καὶ νοερὰν)". Troviamo l'espressione cirilliana ἐνώσας καθ' ὑπόστασιν, a riprova di quanto abbiamo appena detto. La condanna del monofisismo reale o eutichianesimo, è evidente: le due nature si sono unite nell'unica persona senza mutazione e confusione, proprio come affermato a Calcedonia: Il Verbo è da riconoscersi "in due nature, senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione, senza che in alcun modo la differenza delle nature sia stata annullata a causa dell'unione, ma piuttosto conservata la proprietà di ciascuna delle due nature anche quando concorrono a formare una sola persona e una sola ipostasi; non ripartito o diviso in due persone, ma unico e medesimo Figlio Unigenito, Dio, Verbo, Signore Gesù Cristo"¹⁵. Il Verbo si è fatto uomo, si è appropriato della natura umana, si è

¹⁴ Εἰ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον παθόντα σαρκί καὶ ἐσταυρωμένον σαρκί καὶ θανάτου γευσάμενον σαρκί γεγονότα τε πρωτότοκον ἐκ τῶν νεκρῶν, καθὼς ζῶν τέ ἐστι καὶ ζωοποιὸς ὡς Θεός, ἀνάθεμα ἔστω. *Anathematisma XII Cyrilli Alexandrini ad Nestorium*, in ACO, vol. I.1.1, p. 42, 3-5.

¹⁵ Ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως ἀχωρίστως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημέης διὰ τὴν ἔνωσιν, σωιζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Υἱὸν μονογενῆ Θεὸν Λόγον Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. *Concilium universale Chalcedonense anno 451*, in ACO, vol. II.1.2, pp. 129, 30-130, 2.

unito a questa natura secondo la sua persona. Il monofisiti verbali affermano appunto che Cristo risulta ἐκ δύο φύσεων, ma rifiutano energicamente di dire, con i calcedonesi, che il Cristo esiste ἐν δύο φύσεσιν dopo l'unione, proprio a causa del senso speciale che attribuiscono a φύσις; la formula calcedonese, infatti, appare ai Severiani come nestoriana, quasi dividesse la persona del Verbo in due persone. Per questo motivo Severo stesso ha proposto la formula δύο φύσεις μετὰ τὴν ἔνωσιν ἐν θεωρίᾳ, per evitare la confusione delle due nature ma anche per evitare la suddivisione in due persone del Verbo dopo l'unione; come abbiamo visto, tale formula è stata richiamata nella *Dichiarazione comune* del 1990 sopra riportata.

Nell'orazione segue l'espressione "consostanziale al Padre secondo la divinità, e consostanziale a noi secondo l'umanità (ὁμοούσιος Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα)". Questa formula è identica a quella riportata all'interno della definizione calcedonese; essa riprende il termine più discusso del IV secolo, ὁμοούσιος, per determinare il rapporto dell'unico Cristo tanto con la divinità quanto con l'umanità. Questo ritorno al termine-chiave di Nicea, e la sua applicazione al rapporto dell'uomo Cristo con noi, prende indubbiamente di mira Eutiche, il quale ammetteva questo termine *consostanziale* per il nostro rapporto con Maria, ma non con Cristo, in quanto la carne di quest'ultimo non era della stessa sostanza della nostra. A questa tendenza eutichiana verso il monofisismo Calcedonia contrappose l'accentuazione enfatica delle due nature. Precedenti di questa definizione si possono trovare nel simbolo antiocheno di unione del 433 e in Leone Magno.

Il testo dell'orazione continua nella salvaguardia dell'unicità della persona del Verbo incarnato: "Non due persone, dunque, né due forme, in verità, né fosti conosciuto in due nature, ma un solo Dio, un solo Signore, una sola sostanza, una sola regalità, una sola signoria, una sola operazione, una sola ipostasi, una sola volontà, una sola natura incarnata e adorata del Verbo di Dio (Ὁὐ δύο πρόσωπα οὖν, οὐδὲ δύο μορφὰς ἤγουν, οὐδὲ ἐν δυοὶ φύσεσιν γνωριζόμενος, ἀλλ' εἰς Θεὸς, εἰς Κύριος, μία οὐσία, μία βασιλεία, μία δεσποτεία, μία ἐνέργεια, μία ὑπόστασις, μία θέλησις, μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη καὶ προσκυνουμένη)". È di facile comprensione la spinta antinestoriana che sta dietro alla redazione di questo testo: in Cristo non vi sono due persone, e conseguentemente neppure due nature (dove *natura*, come abbiamo visto, è sinonimo per i Severiani di *persona*), ma vi è un solo di Dio, "una sola natura (= *persona*) incarnata e adorata del Verbo di Dio", secondo la nota espressione di Cirillo. Le espressioni *una sola operazione* e *una sola volontà* rimandano invece all'eresia monotelita e monoenergetista. Ancora una volta, questo modo di esprimersi deriva dal linguaggio proprio dei monofisiti verbali: non avendo accettato la definizione che vede in Cristo due nature, tantomeno essi potevano accettare l'esistenza di due volontà e di due operazioni in un'unica persona. La θέλησις, in questo caso, è considerata non come facoltà statica, né come termine dell'atto del volere, ma come determinazio-

ne della persona ad agire, e l'ἐνέργεια è considerata come la funzione dell'agente verso il termine dell'azione. I Severiani argomentano in questo modo la loro dottrina: vi è un solo agente in Cristo, che agisce tanto per la divinità quanto per l'umanità; dire che nel Verbo incarnato ci sono due operazioni, due ἐνέργεια, per i Severiani equivarrebbe ad affermare che in lui vi sono due soggetti, due persone. Similmente in Cristo non c'è che una sola volontà, in quanto il soggetto è unico; differentemente, per i motivi suddetti, si cadrebbe nel nestorianesimo. L'unica attività e l'unica volontà sono considerati non dal punto di vista delle nature (fisico), ma della persona (ipostatico), mentre le Chiese calcedonesi operano la differenza tra il *principium quod*, che è l'unica persona del Cristo, ed il *principium quo*, che è duplice come le sue nature, distinte ma intimamente unite nell'incarnazione. Anche qui, non si tratta della negazione dell'esistenza di operazione e volontà propria per ciascuna delle due nature, ma del desiderio di considerarle unite in un'unico soggetto agente, il Verbo incarnato. La dottrina calcedonese è ancora una volta, nella sostanza, complementare e non opposta alla presente.

ISBN 88-555-2531-X



9 788855 525312

L. 57.000