

# Corpo e anima come luogo di incontro tra visibile e invisibile nella teologia di Teodoro di Mopsuestia

Massimo PAMPALONI SJ

1. L'analogia di un eretico amico di Atanasio: Apollinare di Laodicea; 2. Le analogie cristologiche di Teodoro; 3. Il corpo totale; 4. Incarnazione e umanità di Cristo; 5. Elementi di interesse pastorale attuale

## 1. L'analogia di un eretico amico di Atanasio: Apollinare di Laodicea<sup>1</sup>

Dice san Tommaso d'Aquino, nella sua *Summa Contra Gentiles*, a proposito di un qualche esempio che possa aiutare a far comprendere l'unione del Verbo con la natura umana, che “tra tutte le cose create non c'è nulla che più somigli a quest'unione che l'unione dell'anima e del corpo”<sup>2</sup>. E tale immagine proprio a questo scopo è stata assai usata, infatti, durante il periodo delle controversie cristologiche.

A quanto ci consta, il primo a usarla in questo ambito è stato Apollinare di Laodicea, il quale sviluppò il suo modello cristologico dentro lo schema definito da Grillmeier *logos/sarx*. Secondo Apollinare, in Cristo il Logos divino avrebbe preso il posto del suo *nous* umano<sup>3</sup>,

1 Mi riferisco scherzosamente a un interessante articolo dal titolo geniale: J. T. Lienhard, “Two Friends of Athanasius: Marcellus of Ancyra and Apollinaris of Laodicea”, in *Z. Für Antikes Christ* 10 (2007), 56-66.

2 Tommaso d'Aquino, *Somma contro i Gentili*, lib. IV, cap. XLI, 1126.

3 “Noi non confessiamo che è venuto in un uomo santo il Verbo di Dio, quale era nei progetti, ma che è divenuto carne il Verbo stesso senza assumere un intelletto umano, un intelletto mutevole e prigioniero di ragionamenti sordidi,

in quanto quest'ultimo irrimediabilmente guastato dal peccato. L'uomo si trova nella condizione di soccombere al peccato a causa delle passioni che, grazie appunto all'incapacità del *nous* infralapsario di controllarle, lo conducono a non poter resistere alle loro sollecitazioni e quindi a peccare. Incarnandosi, e svolgendo il ruolo del *nous* in Cristo, il Verbo avrebbe reso impeccabile Gesù e, in lui, ciascuno di noi avrebbe avuto la possibilità di salvezza<sup>4</sup>. Apollinare cercava una *unità essenziale* tra il Verbo e la carne, e pensò di averla trovata, in fondo, applicando un principio aristotelico<sup>5</sup>, ossia, che “è impossibile che una sostanza consista di altre sostanze esistenti in essa in atto, perché due cose in atto nel senso suddetto, non sono mai una sola cosa in atto, a meno che quest'unica cosa sia due in potenza”<sup>6</sup>. Quindi, se il Verbo è natura divina perfetta, come potrebbe unirsi a un uomo completo? Deve esserci un incompleto che venga completato. Dunque, il risultato della incarnazione è *una sola natura del Verbo incarnata*. Se l'uomo avesse avuto il proprio *nous* sarebbe stato un secondo soggetto sussistente oltre al Verbo. Quindi una sola natura e una sola ipostasi, come conseguenza anche della sua interpretazione di *homoousios* (del quale Apollinare è un ferreo difensore), letto, però, in un contesto in cui la distinzione tra *ousia* e *hypostasis* non era ancora stata assimilata. Anche in chiave antiariana, per Apollinare, si doveva sottolineare che la sostanza divina nell'incarnazione fosse proprio quella consustanziale

essendo intelletto divino, immutabile e celeste”, Apollinare di Laodicea, *Ad Diocaesarensis* 2, in *Su Cristo. Il grande dibattito nel Quarto secolo* (ed. E. Bellini), 99.

- 4 Cf. E. Cattaneo, *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque comme ouvre d'Apollinaire de Laodicée. Attribution et étude théologique*, *Théologique Historique* 58, Paris, 1981.
- 5 Cf. R. Arnou, “Nestorianisme et Néoplatonisme. L'unité du Christ et l'union des Intelligibles”, 116-117.
- 6 Aristotele, *Metafisica* 1039a.

al Padre, e non una differente, come volevano gli ariani<sup>7</sup>. Per mostrare un esempio di tutto questo, Apollinare ricorre all'analogia del corpo e dell'anima:

in lui si confessa l'essere creato nell'unità con l'increato e l'increato nella mescolanza con il creato; ma dalle due parti risulta un'unica natura, perché il Verbo completa un'energia parziale così da costituire un tutto insieme alla divina perfezione. Ciò accade anche nell'uomo comune che risulta di due parti imperfette che costituiscono un'unica natura e si indicano con un solo nome: infatti, il tutto si denomina carne, senza che sia eliminata, con questo, l'anima, oppure il tutto si dice anima, senza escludere il corpo, che pure è una realtà diversa dall'anima<sup>8</sup>.

La stessa analogia, senza il brutale realismo ingenuo di Apollinare, è ripresa anche da Cirillo. La cosa è comprensibile, visto l'orizzonte teologico compatibile tra i due. Ma colpisce molto di più il fatto che la medesima analogia cristologica sia stata usata dagli autori che si trovano all'esatto opposto di un ideale *spectrum* cristologico, ossia gli antiocheni e, in modo particolare in quanto polemizza proprio con lo stesso Apollinare, in Teodoro di Mopsuestia.

7 Cf. A. Tuilier, "Le sens de l'Apollinarisme dans le controverses théologiques du IVe siècle", in *Studia Patristica* 13 (1975), 295-305 (TU 116).

8 Apollinare di Laodicea, ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΝ ΧΡΙΣΤΟΙ ΕΝΟΤΗΤΟΣ 5, in *Su Cristo. Il grande dibattito nel Quarto secolo, Di fronte e attraverso* (ed. E. Bellini), Milano, 1978, 51. Oppure anche: "La carne, che è sempre mossa da un altro, da ciò che la muove e la conduce –qualunque esso sia– (la carne) che non è in se stessa un vivente perfetto, ma dev'essere unita a un'altra realtà per divenire un vivente perfetto, si congiunse in unità con il principio dirigenziale e si unì al principio dirigenziale celeste, divenendo simile a esso secondo la sua passibilità e prendendo la divinità divenuta simile a lei secondo l'energia. Si formò così un unico vivente, composto da ciò che è mosso e da ciò che muove: non sono due o il risultato di due realtà perfette e automoventesi, perché l'uomo è un altro vivente rispetto a Dio e non Dio, ma servo di Dio. E anche se fosse una delle potenze celesti, sarebbe lo stesso. Ora la carne, divenuta carne di Dio, è vivente dopo essersi unita con Dio a formare una sola natura", Apollinare di Laodicea, fr. 107 (Lietzmann), in *Su Cristo. Il grande dibattito nel Quarto secolo*, 73.

## 2. Le analogie cristologiche di Teodoro

Mentre, ovviamente, in Apollinare l'enfasi dell'analogia stava sulla profonda unità di *una natura* (e ipostasi) che risultava da due realtà che si completavano in uno, pur essendo diverse, in Teodoro vediamo che l'attenzione è sul mostrare come, due realtà *complete* possano stare insieme in un uno.

Il primo problema è proprio sulla *completezza* delle due nature. Cosa significa questo per Teodoro? Che sono due nature con due ipostasi, ossia nature *realmente esistenti*<sup>9</sup>. Non solo, ma che hanno anche due *prosōpa*, che per Teodoro significa “il loro potere naturale di rivelarsi all'esterno”<sup>10</sup>. Come è possibile, allora, pensare una unità? Teodoro sviluppa perciò la sua nozione di *prosōpon comune*. Cosa è? Un terzo *prosōpon*? Una mistura degli altri due? La spiegazione di Teodoro è funzionale, direi anzi euristica. Poiché nei Vangeli Gesù Cristo agisce sia in modo divino che umano, ma sempre dicendo “io”, ciò significa che se due nature possono manifestarsi visibilmente come una, allora *devono* internamente funzionare e agire come uno. Per spiegare questo, Teodoro ricorre a tre analogie. La prima è quella del Tempio: egli è Tempio e, al contempo, *nel* Tempio, fin dal primo momento del concepimento e per sempre. Notiamo che questa analogia è presa da Gv 2,19-21. Anche la seconda è tratta dalla Scrittura, ed è da Mt 19,6-7, quella che fa dell'unione tra l'uomo e la donna una sola carne. La terza, appunto, è quella del corpo e dell'anima:

Poiché noi parliamo dell'uomo come fatto di un'anima e di un corpo, noi riteniamo che l'anima e il corpo siano due nature ma un solo essere umano composto da entrambe... Così anche l'anima è unita al suo cor-

9 F. G. McLeod, “Two Major Attempts to Articulate an Authentic Role for Christ's Humanity in Salvation”, in *Ir. Theol. Q.* 79 (2014), 241-264, 246.

10 Per lo scopo dell'articolo ci è sufficiente citare dall'antologia F. G. McLeod, *Theodore of Mopsuestia, The Early Church Fathers*, New York, 2008, 51 [tutte le traduzioni dall'inglese sono mie].

po, con un singolo essere umano che risulta da[ll'unione di] entrambi. Rimane ancora la distinzione delle nature, con l'anima che è una cosa e la carne un'altra. La prima è immortale; l'altra mortale. Una è razionale, l'altra irrazionale. Eppure sono un solo uomo. Ciascuna di per sé non può mai assolutamente e propriamente essere chiamata "uomo", se non forse con l'aggiunta di qualche nozione, come un uomo "interiore" o "esteriore". Ma [un tale sé parziale] non è un uomo in senso assoluto, ma un sé con un [aspetto] interno ed esterno, così che uno [l'anima] può apparire essere dentro e l'altro fuori. Noi parliamo anche in modo simile di Cristo Nostro Signore, l'Illustre, ossia che la forma di servo sussiste nella forma di Dio. Non è che l'Assumente sia l'assunto, né l'assunto l'Assumente. L'unità, però, tra l'assunto e l'Assumente non può essere separata, vedendo che non è impossibile venir separati di alcun modo<sup>11</sup>.

Apollinare, per sottolineare l'unità finale di una unica natura deve ammettere che *almeno* una delle nature non sia completa. In questo senso, non teologicamente ma logicamente l'analogia di Apollinare funziona meglio. Con Teodoro, invece, il problema è maggiore. Ma egli lo ritiene superato in virtù dell'unione *prosopica*, che ritiene essere una *esatta congiunzione*. Questa unione è considerata da Teodoro come metafisica, ma egli specifica anche alla luce di Gv come le due nature, sebbene distinte, agiscano come uno<sup>12</sup>. Da dove proviene una tale concezione? Sempre dalla Scrittura: "[Teodoro] arriva a una tale posizione osservando come i racconti evangelici descrivono Cristo come realmente attuando ora in modo umano e ora in modo divino, ma sempre facendolo come una sola realtà"<sup>13</sup>. Nella stessa maniera euristica egli concepisce il *prosōpon*. La comprensione di Teodoro è molto più specializzata del senso comune di "ciò che appare" della

11 Teodoro di Mopsuestia, *Contra Apollin.* IV, PG 66,997C-999A, trad. mia dall'inglese di F. G. McLeod, *Theodore of Mopsuestia*, 154.

12 Cf. F. G. McLeod, "Two Major Attempts to Articulate an Authentic Role for Christ's Humanity in Salvation", 244.

13 Cf. F. G. McLeod, "Two Major Attempts to Articulate an Authentic Role for Christ's Humanity in Salvation", 246.

persona. Esso rappresenta “il modo in cui un uomo funziona secondo la propria unica natura e può essere conosciuto come tale dalla sua attività”<sup>14</sup>. Quindi, similmente a quanto accade per l’ipostasi, ci sono due azioni distinte ma “la sorgente di queste azioni [è situata] in un soggetto comune che abbracci in modo misterioso il Verbo e Gesù come il soggetto operativo combinato delle due nature”<sup>15</sup>.

Quello che è mancato agli avversari di Teodoro è stata la comprensione di quanto realmente egli stesse intendendo con 2 *prosōpa*: non due soggetti uniti in modo accidentale, ma, con i due *prosōpa*, Teodoro semplicemente intendeva dire che nei Vangeli Cristo “funziona” come un unico soggetto operante in due modi, distinti ma uniti<sup>16</sup>. È a questo livello che va compresa la sua analogia del corpo e dell’anima: non un modello esplicativo completo del fatto – che resta al di là della nostra capacità di piena comprensione<sup>17</sup> – bensì una descrizione euristica, una immagine che possa provocare nel lettore/ascoltatore un *insight* della questione<sup>18</sup>.

### 3. Il corpo totale

Oltre che a una funzione di analogia per l’incarnazione, la comprensione dell’essere umano come dotato di corpo e di anima porta Teodoro a valorizzarne anche una dimensione ulteriore, straordina-

<sup>14</sup> *Ibid.* 247.

<sup>15</sup> *Ibid.* 247.

<sup>16</sup> *Ibid.* 247.

<sup>17</sup> Importante è notare come questo principio sia stato usato come base fondamentale degli eccellenti risultati ecumenici frutto del dialogo tra le chiese calcedonesi e non calcedonesi. Per questo cfr. A. Olmi, *Il consenso cristologico tra le chiese calcedonesi e non calcedonesi, 1964-1996*, Analecta Gregoriana 290, Roma, 2003.

<sup>18</sup> Per una rilettura in chiave lonerganiana di queste tre analogie mi permetto di rimandare al mio M. Pampaloni, “The Way to Chalcedon: An Unexpected Journey. There and Back Again”, in *Lonergan’s Anthropology revisited. The next fifty years of Vatican II* (ed. G. WHELAN), 2015, 129-179.

riamente ricca in altri ambiti, non ultimo quello pastorale. Tale dimensione è la sua concezione dell'uomo – e quindi di Cristo – come immagine di Dio e legame di tutto l'universo<sup>19</sup>.

Il testo da cui vorrei partire è contenuto nel suo commento alla lettera ai Romani, in particolare quando commenta Rm 8,19: *La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio*:

Dio fece l'intera creazione come un solo corpo, sia il visibile che l'invisibile, come egli disse nella lettera ai Corinzi, "poiché noi siamo divenuti un spettacolo per il Cosmos, per gli angeli e per le genti" (1Cor 4,9). Poiché ci sono alcune differenze tra le cose, alcune sono cose visibili e il resto invisibile, egli scelse di unire tutte le cose in uno solo e fece l'uomo, che ha un corpo che naturalmente unisce cose visibili e apparenti (perché esso è fatto di terra, aria, fuoco e aria), con l'invisibilità dell'anima e altri aspetti che appartengono alle cose invisibili. Ed egli fece l'uomo come un pegno di amicizia per tutte le cose, perché le cose visibili sono utili all'uomo, come impariamo proprio grazie a una tale esperienza, e coloro che sono conoscibili comprendono che queste cose sono poste in movimento per il nostro bene. ... Quindi, le nature invisibili sono poste tra le cose che ci appartengono affinché possano rallegrarsi, se in ogni momento incliniamo verso il meglio. ... Ed è chiaro che le nostre disposizioni verso il male sono un dolore per loro, vista la loro amicizia<sup>20</sup>.

Un altro testo, dove spiega la stessa visione è tratto dal commento alla lettera degli Efesini, in particolare al commento del versetto Ef 1,10:

- 19 F. G. McLeod è stato l'autore che più ha contribuito alla conoscenza di Teodoro negli ultimi decenni. In particolare, proprio questa concezione dell'uomo come *legame* dell'universo è stata da lui sviluppata si può vedere, come esempi oltre alle opere che ho già citato, F. G. McLeod, *The Image of God in Antiochene Tradition*, Washington D.C., 1999; F. G. McLeod, *The Roles of Christ's Humanity in Salvation*, Washington D.C., 2005.
- 20 Per semplicità, per gli scopi di questa comunicazione è sufficiente riferirsi al testo tradotto da me dall'inglese tratto da C. D. Gregory, *Theodore of Mopsuestia's Commentary on Romans: An annotated translation*, Louisville (KY), 1992.

*Per restaurare (o meglio, ricapitolare) in Cristo tutto quanto è in cielo e sulla terra.* Ricapitolazione significa chiaramente essere un riassunto conciso di molti significati. Perché [l'autore] vuole affermare in modo specifico che il Dio dell'universo fece tutta la creazione come un solo corpo, [Sw129] composto di molte membra sia dall'ordine razionale che sensibile. Egli fece, però, un solo essere vivente, che è relazionato, come essere umano, alle nature invisibili per mezzo della sua anima e unito alle nature visibili per mezzo del suo corpo. Perché Dio fece il nostro corpo dai quattro elementi fondamentali di terra, aria, acqua e fuoco e costituì un essere umano per essere il suo pegno di amicizia per tutta la creazione, poiché tutto era stato unito in lui<sup>21</sup>.

Il passo di un *mēmṛā* di Narsai, fedele interprete di Teodoro, ci aiuta sintetizzare con una immagine:

Un doppio vessillo costruì, lo fece con abilità corpo manifesto e anima nascosta, un solo uomo. Dipinse in lui il suo potere di creazione come in un'immagine: gli esseri muti nel suo corpo e quegli razionali nella struttura della sua anima<sup>22</sup>.

La tradizione antiochena ha sempre visto l'espressione di Gn 1,26 "a immagine e somiglianza" non tanto come qualcosa di relativo alla presenza nell'uomo di una qualche parte legata in modo speciale a Dio; quanto, ancora una volta, funzionale<sup>23</sup>: è una funzione di *luogo-tenente* di Dio nel mondo creato. È il potere sul mondo che viene a lui passato da Dio, che lo fa "immagine" di Dio. Nei commenti biblici di Isho'dad di Merv (IX sec.), un altro autore fedele al pensiero di Te-

21 Theodorus Mopsuestenus, *In Ep. Efesios*, in *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas Beati Pauli Commentarii*, I. (ed. H.B. Swete), 128-131.

22 Narsai, *Hom 66*, Mingana, v. II, 239. Oppure: "Venite, facciamo l'uomo ragionevole a nostra imagine/e per la affinità (ܟܪܫܬܐ) del suo corpo e della sua anima uniamo tutte le cose/perché a causa dell'anima è affine (ܟܪܫܬܐ) ai celesti/ e per la struttura del corpo è prossimo dei corporei", Narsai, *Homélies sur la Création*, I, 149-151 (ed. Ph. Gignoux), PO 34, 161-162, Paris, 1968, 535.

23 Cf. F. G. McLeod, "Man as the Image of God: Its Meaning and Theological Significance in Narsai", in *Theol. Stud.* 42 (1981), 458-468, n. 34, 465-466.



odoro, troviamo un elenco dei motivi per cui all'uomo spetta questo titolo, ma in particolare quello per cui l'uomo è la sintesi del mondo, "poiché in lui è racchiusa e unita l'intera creazione degli esseri spirituali e corporei, e poiché egli è posto come un'immagine nella città del mondo così che per mezzo di lui l'intera creazione può mostrare il suo amore verso il suo Creatore"<sup>24</sup>. Non solo, ma l'immagine ha anche la funzione di rivelare Dio agli esseri intelligenti, come sempre dice Narsai:

Per mezzo di lui ho rivelato la mia natura nascosta alle nature intelligenti; e per mezzo di lui annuncio la mia *potestas* sia agli esseri muti che a quelli dotati di parola. Lo pongo come una immagine davanti alle creature perché esse lo guardino; affinché per mezzo dell'amore che avranno per lui, tutti mi conoscano<sup>25</sup>.

Dunque, anche i commentaristi successivi a Teodoro raccolgono come importante la sua concezione antropoteologica. In sintesi, allora, la presenza nel mondo dell'uomo è funzionale essenzialmente in due sensi: come immagine e come *legame* con l'universo. Come immagine, oltre a quanto detto, significa che tutti gli esseri, servendo l'uomo hanno la possibilità di servire Dio. Ma ancora più interessante è il concetto di *legame* con tutto l'universo<sup>26</sup>.

24 Cf. F. G. McLeod, "Man as the Image of God: Its Meaning and Theological Significance in Narsai", n. 34, 465.

25 Narsai, *Homélies sur la Création*, III,247-250 (ed. Ph. Gignoux), PO 34, 161-162, Paris, 1968, 599.

26 Teodoro di Mopsuestia, *De incarnatione* (PG 66,991s.): "Ed egli (Cristo) tiene il posto dell'immagine in due sensi. Coloro che amano certe (persone) molto spesso si fanno delle immagini di esse dopo la morte e considerano così di avere sufficiente sollievo dalla loro morte; e guardando, per così dire, verso un'immagine, essi pensano di star vedendo colui che non è visto né presente, tranquillizzando così la fiamma e la forza del desiderio. L'altro senso, a coloro che hanno immagini degli imperatori nelle città sembra di onorare con il culto e l'adorazione coloro che sono presenti come se essi fossero presenti e vedessero. Ognuno di questi due esempi, in qualche modo, sono compiuti attraverso

Nella visione di Teodoro non si ha né l'immanenza del Logos in uno dei due mondi di cui è composto l'uomo, come avviene nel quadro stoico, che potrebbe in qualche modo venire alla mente; né la continuità di gradi dell'esistenza, che leghino in un continuo il visibile e l'invisibile, il sensibile e l'intelligibile, come in un quadro neoplatonico (Posidonio, ad esempio)<sup>27</sup>. Il contatto avviene in un luogo preciso: l'uomo. Dotato di anima, razionale e invisibile; e di corpo, fatto con la stessa materia di tutto quanto è visibile. In lui, dunque, si ha una sintesi, una ricapitolazione della creazione. Tale legame, se leggiamo bene i testi che abbiamo visto, è qualcosa di molto concreto. Istituisce, cioè, un legame del tutto particolare dell'uomo con la creazione<sup>28</sup>, come dice nel commento a Rm 8,19 citato in precedenza: "Questo significa che Dio fece l'intera creazione *come un solo corpo*, sia il visibile che l'invisibile"<sup>29</sup>. Ancora una volta, per comprendere l'intuizione di Teodoro, lasciamo la parola al suo *alter ego* poetico, Narsai:

(L'uomo) immagine del Creatore è ammirabile, tanto è notevole la sua costituzione; così che la sua signoria (ܠܗܘܘܬܐ) si estende su tutte le cose, e tutto ciò che esiste gli fu assoggettato. I viventi e i dotati di ragione sono tutti legati a lui; e a causa della loro affinità con lui, l'onorano come un re.

di Lui. Per tutti coloro i quali sono con lui e abbracciano la virtù e sono pronti restitutori dei debiti a Dio lo amano e lo onorano grandemente; e sebbene la divina natura non sia veduta, essi in verità lo amano come Dio, vedendo attraverso di lui e sempre essendo presente a lui. In verità essi ascrivono tutto l'onore (a lui) come ad un'immagine imperiale, poiché la natura divina è, come dire, in lui ed è vista in lui. Perché se il Figlio è davvero Colui che è detto abitare, il Padre è anche con lui ed è creduto da ogni creatura essere insieme inseparabile dal Figlio; e lo Spirito, inoltre, non è assente, nella misura in cui Egli è venuto a lui al posto di (in place of) un'unzione ed è sempre con lui chi è stato assunto".

27 Cf. R. A. Norris, *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford, 1963, 146-148.

28 Cf. F. McLeod, *Theodore of Mopsuestia*, 27.

29 Cf. nota 20.

*Corpo e anima come luogo di incontro tra visibile e invisibile nella teologia*

Egli ha potuto unire il mondo dell'alto e di basso, con la sua sostanza, il mare e la terra; con la sua vitalità, i venti e le brezze, con il suo riposo l'estate e l'inverno. Le creature gioiscono in lui, e l'ascoltano come un maestro ;

gli angeli si rallegrano , gioiscono a suo servizio. Le nature mute e quelle dotate di ragione si riuniscono con amore presso di lui; e si rallegrano perché la loro natura fu associata alla sua gloria<sup>30</sup>.

La sua funzione di immagine sarebbe perdurata fintanto che l'uomo fosse rimasto nell'obbedienza. Con la caduta, non solo l'uomo ha "scelto" di morire, ma si è frantumato anche il legame con l'intera creazione. Ma attenzione: non solo si è frantumato il legame tra la creazione e l'uomo, ma la stessa creazione senza il legame dell'uomo si trova in pericolo di disgregarsi. Così Teodoro nel passo del commento alla *Lettera ai Romani* che stiamo vedendo:

Quando Adamo venne all'esistenza egli ricevette il comandamento da Dio, udendo nello stesso momento che se lo avesse trasgredito sarebbe morto. Essi [gli altri esseri creati] stavano guardando quale sarebbe stato il risultato di queste cose, e [l'uomo] divenne mortale a causa della trasgressione che sorse dal rifiuto, e l'anima venne divisa dal corpo, come è logico. La connessione costruita per l'uomo nella creazione venne dissolta. Quando questo avvenne, le nature senzienti gemettero per causa degli eventi, non avendo più nulla in comune con noi poiché eravamo diventati la causa di un tale male. Con il passare del tempo le persone divennero sempre più inclinate verso il peggio, legando a se stessi il rifiuto che porta alla morte. Tutti si disperarono di noi e acquisirono un gran disprezzo per noi. Così, non desiderarono fare più nulla per noi, sia ignorandoci come estranei, sia aborrendoci come nemici di Dio<sup>31</sup>.

30 Narsai, *Homélies sur la Création*, IV,91-100 (ed. Ph. Gignoux), PO 34, 161-162, Paris, 1968, 617.

31 In C. D. Gregory, *Theodore of Mopsuestia's Commentary on Romans: An annotated translation*, cf. nota 20.

Massimo PAMPALONI SJ

E ancora nel commento a Ef 1,10:

Ma dopo che la morte venne introdotta a causa del nostro peccare, allora avvenne la dissoluzione di entrambi gli elementi; perché l'anima venne separata dal corpo e [Sw130] il corpo, una volta separato, subì una disintegrazione totale. Il legame della creazione venne così dissolto<sup>32</sup>.

Merita leggere la versione poetica di questo, come sempre in Narsai:

Tutta la creazione si lamenta sulla bella immagine di Adamo,  
alla quale era stata unita per mezzo dell'amore, e della quale il peccato  
ruppe il legame. Gli esseri spirituali, come stranieri, scostarono via da  
lui il loro sguardo;

non volevano più muovere gli elementi per mantenerlo in vita. Contro  
di lui si rivoltarono anche gli animali e i rettili si infuriarono e si nas-  
cosero nella terra; e tutti i suoi possedimenti lo disprezzarono, perché  
aveva disprezzato la parola del suo signore<sup>33</sup>.

Non solo gli angeli, ma tutta la creazione “geme” a causa di questa  
perdita. Ancora Narsai, fa dire al Nemico, soddisfatto: “Non fu Ada-  
mo e i membri della sua generazione che solo divennero corrotti,/  
perché l'intera natura è inclusa sotto i lacci della mortalità”<sup>34</sup>.

#### 4. Incarnazione e umanità di Cristo

Non c'è bisogno, a questo punto, di dilungarci sulle conseguenze  
cristologiche di questo quadro antropotologico di Teodoro. Se lo ab-  
biamo compreso, non ci sono difficoltà ad applicarlo a Cristo. Dice  
ancora Teodoro nel commento a Romani:

32 Theodorus Mopsuestenus, *In Ep. Efesios*, 128-131.

33 Narsai, *Homélie sur la Création*, IV,280-285 (ed. Ph. Gignoux), PO 34, 161-162,  
Paris, 1968, 627.

34 Narsai, *Metrical Homelies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and  
Ascension* (ed. F.McLeod), IV,57-58, PO 40, 182, Turnhout, 1979, 141.

Quale fu, quindi, il risultato di tutto questo? Il Signore disse loro come ci avrebbe messo sulla strada giusta, risollevandoci e rendendoci immortali, così che nessuno mai più avesse bisogno di aver paura ancora della distruzione e della dissoluzione del comune legame della creazione. Ricevuta questa promessa, essi furono felici, sapendo che sarebbe stata la divina grazia a rettificare i nostri errori e ci avrebbe restaurato, in modo onorabile, tutto ciò che noi, con il nostro comportamento, ci avevamo sottratto. Anche il legame di tutte le cose sarebbe continuato, non permettendo più alcun tipo di dissoluzione, e l'amore della creazione per se stessa sarebbe continuato intatto. Essi quindi non si sottraggono dal fare tutto per il nostro bene, sebbene sono provati nelle situazioni peggiori, si rivelano obbedienti, nella speranza delle cose che verranno a causa della promessa di Dio<sup>35</sup>.

Riprendiamo anche il testo del commento a Efesini:

[Dio] allora restaurò (o meglio ricapitolò) in Cristo tutte le cose nei cieli come sulla terra, effettuando un rinnovamento e una reintegrazione dell'intera creazione a lui collegata. Perché facendo il suo corpo incorruttibile e impassibile con la sua resurrezione e ritornando [il suo corpo] alla sua anima nello stato immortale, così che mai più possa ritornare allo stato corruttibile, [Dio] ha mostrato di aver restaurato il Suo legame di amicizia con tutta la creazione. Ciò venne raggiunto molto più pienamente in Cristo, con ogni creatura che ci guardava in relazione a lui. Perché Dio Verbo abitò [nella sua natura], con tutti convinti che la natura divina si manifesta attraverso di lui a causa della sua inabitazione. Quindi Egli chiamò questo "restaurazione di tutto" perché tutte le cose sono riunite in uno e ricerca questa unicità per mezzo di una armonia l'uno con l'altro<sup>36</sup>.

Dio rinnova questo legame dissolto dal peccato dell'uomo in una maniera tale che non possa mai più correre il pericolo di essere di-

35 C. D. Gregory, *Theodore of Mopsuestia's Commentary on Romans: An annotated translation*, cf. nota 20.

36 Theodorus Mopsuestenus, *In Ep. Efesios*, 128-131.

strutto. È l'incarnazione. Il Verbo assume la nostra natura e così tutta la creazione viene ricapitolata in Cristo. E qui comprendiamo l'enfasi così profonda, per Teodoro, sulla umanità di Cristo. La resurrezione rende il corpo di Cristo incorruttibile e, riunendosi all'anima nel suo stato glorioso non potrà mai più passare per la corruzione. L'umanità di Cristo è il luogo del nuovo legame con tutta la creazione e, per la *esatta congiunzione*, tutta la creazione, in Cristo, vive la vita con Dio. La salvezza di ogni uomo è essere innestato nella umanità glorificata di Cristo. La salvezza della creazione è vivere in questo legame restaurato con lo stesso Figlio di Dio.

##### 5. Elementi di interesse pastorale attuale

Nella teologia di Teodoro vi sono svariati elementi che rivestono un grande interesse filosofico e teologico, dai quali, per l'obiettivo del presente lavoro, ne scelgo due.

###### *Una teologia della creazione cristiana*

Visto il tempo che stiamo vivendo, queste concezioni di Teodoro avranno forse rammentato a più di un lettore la questione della salvaguardia del creato o, come si dice oggi, di una "ecologia integrale". È un tema che, con la pubblicazione di recenti interventi pontifici in materia, ha subito una accelerazione e una diffusione ben oltre la cerchia delle facoltà di teologia, dove da molti anni già circolava sotto forma di tesi più o meno adeguate al deposito tradizionale della fede. Ritengo che in questa sede sia sufficiente solo richiamare brevemente al fatto di come la teologia ecologica – o ecologia teologica, come la si voglia intendere – venga però spesso presenta su basi che non sono del tutto cristiane, che rispondono più a delle agende non solo estranee, ma apertamente in conflitto con i valori antropologici cristiani. Riprendere la nozione di "uomo creato a immagine di Dio" con *tutte* le sue dimensioni, compresa quella sensibile, che formano tale imma-

*Corpo e anima come luogo di incontro tra visibile e invisibile nella teologia*

gine; e soprattutto la sua funzione di *legame* dell'universo, è, a mio avviso, un potente antidoto a quanto ho appena detto<sup>37</sup>.

Il ruolo dell'umanità di Cristo nella economia salvifica, così come presentato dalla teologia antiochena e, soprattutto, da Teodoro, con il suo forte collegamento con *tutta la creazione*, apre la possibilità di pensare il nostro rapporto con la creazione a partire da coordinate perfettamente bibliche e cristiane. La responsabilità etica dell'uomo nei confronti della creazione è dovuta al fatto che egli rappresenta Dio in mezzo alle cose create; la sua obbedienza a Dio è ciò che lo mantiene nella sua funzione. Egli è responsabile di mantenere questo legame. In Cristo il legame è definitivo, ma *quad nos*, col fatto che viviamo ancora come *viatores* (siamo ancora nella prima *katastasis*, direbbe Teodoro), noi carichiamo ancora la responsabilità di essere "il visibile del Figlio", perfetta immagine del Padre, a favore di tutto il creato. In più, ci permette di ricordare una cosa che in molti hanno perduto, ossia la posizione speciale dell'uomo nel piano della creazione, non comparabile certo a quello di uno qualsiasi tra gli elementi intramondani.

*Teologia del corpo*

Questa teologia, però, non aiuta soltanto una riflessione più approfondita circa la questione ecologica, ma anche quella sul corpo che, talvolta, appare ipertrofica nella bibliografia dei nostri campi di studio, soprattutto quando essa viene basata sulle assurdità del *gender* e dei deliri di epigoni ritardati di Foucault, del decostruzionismo

37 Un esempio interessante è stata una tesi di dottorato discussa di recente presso il Pontificio Istituto Orientale, dove l'autore ha voluto tracciare delle linee di teologia ecologica a partire dall'*exameron* di Giacomo di Sarugh. Solo che i giorni della creazione su cui si è soffermato, e che sono stati la base della sua elaborazione, sono stati solo il terzo e il quarto: ossia, ha sviluppato una teologia ecologica, che rispondesse alle sfide contemporanee, sviluppandola dalla creazione *senza l'uomo*. Non è forse un sintomo importante della necessità di attenzione e discernimento su questi argomenti?

Massimo PAMPALONI SJ

e simili prospettive incompatibili con qualsiasi sana antropologia. Il corpo è parte del nostro essere immagine e somiglianza di Dio, in quanto svolge una funzione di *rivelazione*. In questo ritrovo sia delle implicazioni cognitive con Lonergan, sia alcune suggestioni etiche levinasiane. Il *prosōpon* per Teodoro abbiamo detto che è ciò che manifesta, rivela, svela, comunica, quanto è più interiore. Il corpo è quindi il luogo della manifestazione dell'interiorità umana. L'immagine molte volte usata in campo siriano, del corpo come arpa che permette alla musica interna di manifestarsi va letta dentro lo spirito delle analogie cristologiche. Non devo pensare il corpo come qualcosa che "solo" serve a manifestare la musica interiore, senza avere un suo valore proprio. È invece l'unità dei due che permette di comprendere il mondo interiore di chi mi sta davanti e di accoglierne l'epifania. Come il "volto dell'altro" è il luogo della sua rivelazione e, al contempo, il limite davanti al quale *devo* fermarmi, così è il corpo dell'altro: non è un disponibile, un utilizzabile. È il luogo della rivelazione. Come l'umanità di Cristo è il luogo della rivelazione del Verbo, così il corpo umano è il luogo della rivelazione dell'uomo. E se ricordiamo che è sacramentalmente unito a Cristo, non ho difficoltà a riconoscere nell'altro che mi è davanti l'immagine di Cristo. Non, quindi, per un qualche motivo estrinseco; ma perché sacramentalmente unito all'umanità di Cristo.

E lasciando un'ultima volta la parola a Teodoro:

Perché il Fattore intese [tutto questo dover essere così] fin dai tempi antichi, e così fin dall'inizio fece ogni cosa per questo fine, che Egli potesse adesso portare [il Suo piano] a compimento con la più grande facilità attraverso Cristo. Questo avverrà nell'età futura quando tutti gli uomini e le potenze spirituali guarderanno a lui nel modo in cui intende Dio e acquisiranno una pace solida e armoniosa tra di essi<sup>38</sup>.

38 Theodorus Mopsuestenus, *In Ep. Efesios*, 128-131.



## Perichoretic Ecclesiology: Some Thoughts on the Problems Posed (not only) by the United Churches

István BAÁN

1. Negotiations after Florence; 2. Consequences of the Union; 3. The Second Vatican Council and the Eastern Churches; 4. Catholic-Orthodox dialog and the United Churches; 5. Where do we go from here?; 6. The inadequacy of the concept of sister Church; 7. What does the status of *sui iuris* Church imply?

About six centuries after the Council of Florence (1438-39) and four decades after the official beginning of the theological dialog between the Catholic and Orthodox Churches (1979), an evaluation of the ecclesiological results of the last half a millennium's attempts at unification between East and West can hardly appear hasty.

Although the negotiations on Union appeared to be concluded in 1439 at the Council of Florence, the Union was never implemented. The Greek and Latin negotiators needed each other far too much in both the ecclesiastical and secular, political spheres for any honest, free and profound discussion to take place. Caught in the pincers of the Turkish onslaught, the Byzantine Empire in its death throes saw Western military assistance as its last hope. For this, however, the price would be Union. In order to meet the challenge of the rival council meeting in Basel and to strengthen the prestige of the council that he summoned at first for Ferrara and later moved to Florence, Pope Eugene IV considered a union with the Greek Church essential. However, behind the superficial façade of common interests, deep differences remained, and the specific "disputed questions" only represented the tip of the iceberg. According to the Bull of Union, the