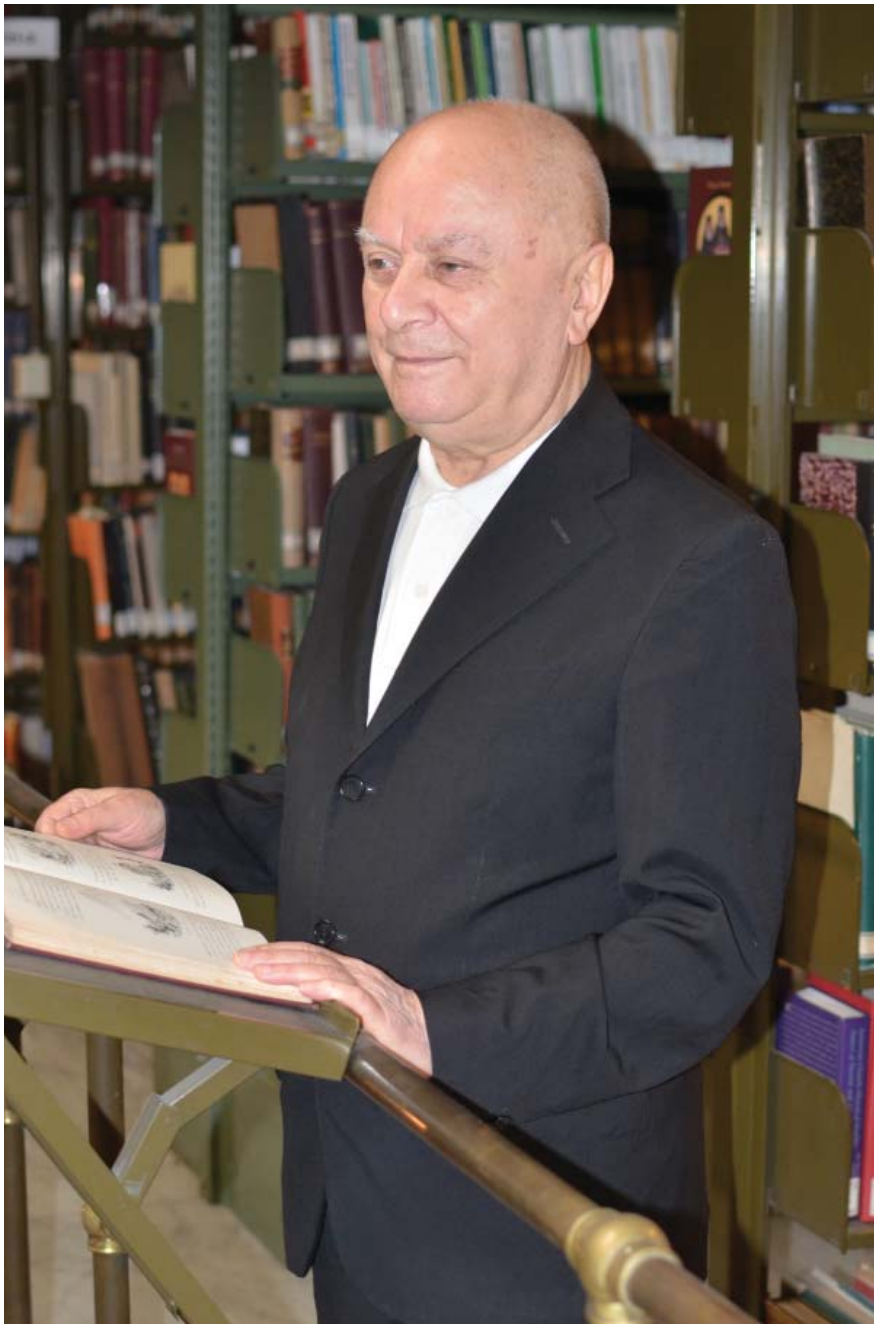
ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA
298

AETHIOPIA FORTITUDO EJUS



Osvaldo Raineri

ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA
298

AETHIOPIA FORTITUDO EJUS

Studi in onore di Monsignor Osvaldo Raineri in occasione del suo 80° compleanno

EXTRACTA

a cura di

Rafał Zarzeczny, S.J.

PONTIFICIO ISTITUTO ORIENTALE
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
I-00185 ROMA
2015

ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA

EDITOR

Edward G. Farrugia, S.J.

WITH

the Professors of the Pontifical Oriental Institute

MANAGING EDITOR

Jarosław Dziewicki

All correspondence concerning manuscripts should be addressed to the Editor; all other correspondence to the Managing Editor.

© 2015 Pontificio Istituto Orientale, Roma.
All rights reserved.

ISSN 1590-7449
ISBN 978-88-7210-392-0

Finito di stampare nel mese di novembre 2015
dalla Tipolitografia 2000 s.a.s. di De Magistris R. & C.
00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06.9412460

SOMMARIO

Abbreviazioni 7
Introduzione 11

Lettere gratulatorie:
Lettera di Berhaneyesus D. Card. Souraphiel, C.M. 13
Lettera di Angelo Card. Comastri 14
Lettera di Fernando Card. Filoni 15
Lettera di Kurt Card. Koch 16
Lettera di Giovanni Battista Card. Re 17
Lettera di Jean-Louis Card. Tauran 18
Lettera di Mons. Jean-Louis Bruguès, O.P. 19
Lettera di Mons. Mieczysław Mokrzycki 20
Lettera di Mons. Silvano M. Tomasi, C.S. 21
Lettera di Mons. Tommaso Ghirelli 23
Lettera di Mons. Maurizio Malvestiti 24
Lettera di Mons. Franco Buzzi 25
Lettera di Mons. Paolo Rudelli 26
Lettera di Mons. Assunto Scotti 27
Lettera di Dr. Gianluigi Radici 28
Tabula gratulatoria 29
Mons. Osvaldo Raineri. Una vita appassionata per la civiltà etiopica 31
Bibliografia di Osvaldo Raineri 35

M. Bais – E. Vergani, La corona di Costantino nella tradizione armena . . . 59
E. Balicka-Witakowska, Master Wäldä Giyorgis of Ḥamsen and His Two Painted Panels 93
A. Bausi, La versione etiopica della *Epistola di Eusebio a Carpiano* 107
D. Ceccarelli Morolli, *Feṯḥa Nagaśt* e *ius romanum*, ovvero cenni circa i rapporti fra diritto romano e diritto etiopico 137
Daniel Assefa, O.F.M. Cap., Seven Mountains (1Enoch 24-25) in the Light of Traditional Ethiopian Commentaries 149
S. Dege-Müller, Ms. Cerulli 165 in the Light of the *Aksimaros'* Manuscript Tradition 163
M. Di Salvo, Le rovine delle basiliche aksumite (IV/VII sec.). Un'analisi architettonica 181

B. Ebeid, La cristologia del *catholicos* Mar Georgis I. Un'analisi della sua lettera a Mina 203
E.G. Farrugia, S.J., Laicità tra secolarizzazione e inculturazione. Due chiavi per una stessa serratura 221
Getatchew Haile, A Miracle of the Holy Trinity on Honouring the Sabbaths and the End of the World (EMML 4769, ff. 130r-134r) 235
J. Gnisci, The Liturgical Character of Ethiopian Gospel Illumination of the Early Solomonic Period: A Brief Note on the Iconography of the Washing of the Feet in Late Thirteenth- to Early Fifteenth-Century Ethiopian Art 253
Sz. Hiżycki, O.S.B., The *Letters* of Barsanuphius and John: A Few Research Proposals 277
S. Kaplan, Mary of Zion: Biblical Antecedents, Historical Debates and Ethnographic Questions 287
Ph. Luisier, S.J., Encore sur l'ère de Dioclétien et l'ère des Martyrs 299
D. McEwan, An Ethiopian Crucifixion. A Pictorial Interpretation of the Passion and Crucifixion of Christ and the Triumphs and Tribulations of Metropolitan *Abunä* Sälama III 311
M. Pampaloni, S.J., La traduzione e le esigenze etiche del soggetto 339
V. Pisani, Pantaleone da Nicomedia in Etiopia. Il *Gädl* e la tradizione manoscritta 355
V. Polidori, *Recentiores non deteriores*: in un codice tardivo una nuova recensione dello Pseudo-Codino 381
V. Ruggieri, Apologia della *mimesis*: la Santa Sion 391
V. Six, Die Arbeitsweise der Orientalisten im 19. Jh. — Ein nostalgischer Rückblick 405
A. Soldati, Spigolature di grecità aksumita 415
I. Taddia, Orality and Written Documentation in the History of the Horn of Africa 433
R.F. Taft, S.J., La liturgia nella storia del Pontificio Collegio Russicum . . 453
Tedros Abraha, O.F.M. Cap., Jacob of Serug in the Ethiopic Tradition under Review and New Clues about the Background of the Gə'əz Anaphora Ascribed to Jacob of Serug 463
S.J. Voicu, Vincenzo e Vito: note sulla *Collezione aksumita* 479
A. Wadi, O.F.M., Giovanni (Yū'annis, Yoḥannəs), vescovo di Goǧǧām, passato poi al cattolicesimo 493
R. Zarzeczny, S.J., Su due manoscritti etiopici della Biblioteca Casanatense a Roma 501

Bishara Ebeid

LA CRISTOLOGIA DEL *CATHOLICOS* MAR GEORGIS I. UN'ANALISI DELLA SUA LETTERA A MINA

Introduzione

L'assemblea dei vescovi della Chiesa d'Oriente nel 612, guidata da Babai il Grande, l'interprete di Teodoro di Mopsuestia e Nestorio, ha adottato una cristologia "nestoriana"[1], applicando nella sua dottrina cristologica per la prima volta ufficialmente il termine *qnoma*, ossia, la tradizionale traduzione siriaca del greco ὑπόστασις[2], che fino a questo sinodo veniva utilizzato solo nella parte trinitaria[3]. La cristologia di quest'assemblea può riassumersi nel modo seguente: in Cristo esistono due nature (*kyane*) e due ipostasi (*qnome*), unite in una persona (*parsopa*, la traduzione siriaca del πρόσωπον greco)[4]. Con il termine "nestoriano/nestorianesimo" intendiamo questa cristologia particolare della Chiesa d'Oriente dopo il 612, senza alcuna intenzione dispregiativa nei confronti di tale Chiesa né tantomeno accusarla dell'eresia del vero nestorianesimo, ossia, la dottrina dei due figli.

---

[1] Cf. W. Baum – D.W. Winkler, *The Church of the East. A Concise History*, London – New York 2003, pp. 39-40.

[2] Gli studiosi oggi evitano tradurre il termine "qnoma" con "ipostasi" quando si tratta di testi dopo il 612, perché tale termine dopo l'assemblea prende un nuovo significato metafisico diverso da quello di ipostasi, cf. *ibid*., 39, vedi anche S. Brock, "The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials", in G. Dragas (ed.), *Aksum-Thyateira: A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain*, Athens 1985, p. 131. Noi, però, pensiamo che non sia del tutto scorretto tradurlo con ipostasi per vari motivi. Prima di tutto, lo stesso termine è stato usato nella dottrina trinitaria nei testi dopo il 612, includendo quello dell'assemblea del 612, per indicare le tre ipostasi divine, cf. Y.P. Patros, "La cristologia della Chiesa d'Oriente", in E. Vergani – S. Chialà (a cura di), *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale. Atti del 3° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca Milano, Biblioteca Ambrosiana, 14 maggio 2004*, Milano 2006, pp. 29-31. Inoltre, le tre confessioni, calcedonese, monofisita e nestoriana, usano lo stesso termine siriaco *qnoma* nelle loro dottrine cristologiche: riteniamo che le tre confessioni stiano traducendo questo termine per indicare l'ipostasi greca, anche se ogni confessione gli conferisce un significato e una funzione metafisica diversa, come gli studiosi spesso notano. Dunque, non è il termine a essere diverso bensì il contenuto, per cui, riteniamo possibile tradurre *qnoma* con ipostasi spiegando il suo nuovo significato e ruolo metafisico.

[3] Cf. Patros, *La cristologia*, 30.

[4] Cf. Baum – Winkler, *The Church*, 39. Per la dottrina di questa assemblea vedi B.J. Chabot, *Synodicon orientale ou recueil des synodes nestoriens, publié, traduit et annoté par J. B. Chabot d'après le ms. syriaque 332 de la Bibliothèque nationale et le ms K. VI, 4 du Musée Borgia, à Rome*, Paris 1902, pp. 562-580.

Aethiopia fortitudo ejus
OCA 298, Roma 2015, pp. 203-219

In questo seguiremo la medesima comprensione dell'assemblea del 612 che adottò per sé tale termine[5].

Con questo contributo vogliamo analizzare un documento scritto dopo la "nestorianizzazione" della Chiesa d'Oriente. Tale documento riveste una grande importanza soprattutto per due motivi: il primo è che esso fu scritto da un *catholicos* della medesima Chiesa; il secondo, più importante, è il fatto che tale documento venne incluso nella raccolta dei testi canonici della Chiesa d'Oriente conosciuta come il *Synodicon orientale*, ossia, una collezione delle decisioni, dei canoni e degli atti dei sinodi della Chiesa d'Oriente[6].

Il *catholicos* di cui parliamo è Mar Georgis I († 680/681)[7]. Nato, probabilmente, negli inizi del VII secolo, venne eletto vescovo di Adiabene e nel 660 (o nel 665) salì alla sede del catolicosato come successore del suo amico Isho'yahb III, il cui periodo si era caratterizzato per una serie di gravi problemi, soprattutto in Arabia dove era giunta la missione della sua Chiesa. Mar Georgis rimase *catholicos* fino a sua morte, avvenuta nel 680/681. Si sa, inoltre, che egli tenne un sinodo nell'isola di Dirin, in Beth Qaṭraye (nell'attuale Qatar) per risolvere i problemi dei cristiani causati dalla presenza dell'Islam in Arabia. Infatti, i canoni di questo sinodo rispecchiano il nuovo contesto della penisola araba: vi troviamo affrontate le questioni, ad esempio, circa il matrimonio con i musulmani o il pagamento delle tasse di *al-ǧizyah* e *al-ḫarāǧ*[8]. In tale atmosfera, il *catholicos*, qualche anno dopo il sinodo, precisamente tra gli anni 679-680[9], sentì la necessità di inviare una risposta alla lettera inviatagli da un sacerdote di nome Mina, che rivestiva

---

[5] Chabot, *Synodicon orientale*, 573, l. 24 – 574, l. 5 (tr. 591s): ܡܢܝܢܐ ܕܡܬܩܪܝܢ ܠܗ ܡܬܩܪܝܢ ܡܢ ܟܠܗ ܥܕܬܐ ܕܡܪܝܐ ܕܢܦܩ ܡܢ ܟܠ ܥܕܬܐ ܕܡܪܝܐ [...] (574) ܕܡܬܩܪܝܢ ܡܬܩܪܝܢ ܡܢ ܟܠ ܥܕܬܐ ܕܡܪܝܐ ܕܢܦܩ

anche la funzione di corepiscopo in Persia, dove chiedeva alcuni chiarimenti riguardo alla dottrina e la fede della sua Chiesa[10].

Non ci è pervenuta nessun'altra opera dal *catholicos*, con eccezione di questo documento conservato, come abbiamo detto, nel *Synodicon orientale*[11], scritto in forma di lettera e diviso in quattro parti: La prima parte tratta della dottrina trinitaria. La seconda è sulla dottrina cristologica, nella quale egli inizia spiegando il piano salvifico di Dio, cominciando dalla creazione e arrivando all'incarnazione e tutti gli eventi salvifici di Cristo. In questa stessa parte spiega l'unione delle due nature e le conseguenze di quest'unione. Possiamo dire che la sua cristologia è "nestoriana" basata sulla tradizione antiochena; per questo motivo troviamo la difesa dell'autorità sia di Nestorio che di Teodoro di Mopsuestia[12]. La terza parte è una raccolta di versetti del Nuovo Testamento con funzione probante della propria cristologia e della sua ortodossia, volendo mostrare che l'ortodossia della sua dottrina riposa sul fatto dell'essere in accordo con quella apostolica. La quarta e ultima parte, con la quale si conclude la lettera, è un *florilegium* patristico, con uguale valore di prova circa l'ortodossia della cristologia "nestoriana", mostrando quindi che tale cristologia non è soltanto in accordo con il Nuovo Testamento ma anche con la tradizione patristica della Chiesa universale, poiché i Padri da lui scelti appartengono a tradizioni diverse, greci e latini del IV e V secolo.

Vogliamo quindi analizzare la parte cristologica della lettera del *catholicos* in modo da far emergere come egli ha compreso la dottrina della sua Chiesa espressa nel 612, il modo con cui ha interpretato questa cristologia e quale sviluppo ne faccia. Così procederemo: presenteremo delle citazioni tratte dalla lettera di Mar Georgis accompagnate da una nostra traduzione italiana direttamente dall'originale siriaco, e analizzeremo la dottrina del nostro autore, in particolare il suo contenuto e l'uso della terminologia tecnica in rapporto alla sua tradizione.

La cristologia del catholicos Mar Georgis I

... ܕܒܝܫ ܠܦܪܘܩܢ ܦܪܘܩܢ ܕܟܠ ܟܢܫܬܐ
ܕܟܝܢ ܐܝܟ ܕܟܬܒܘ ܢܒܝܐ ܕܟܬܒ ܐܝܟ
ܡܢ ܫܦܪ ܡܘܡ ܕܢܬܟܢܫ ܦܪܘܩܢ ܐܝܟ

... per la nostra salvezza, il Salvatore di tutti, alla fine dei tempi, è apparso, come [dissero] le predizioni della profezia. E

---

[10] Chabot, *Synodicon orientale*, 227, ll. 24-26 (tr. 491): ܡܢܝܢ ܕܐܝܬ ܒܗ ܡܕܝܢܬܐ ܕܐܦ ܠܗ ܫܘܠܛܢܐ ܕܥܠ ܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܕܐܝܬ ܒܗ

[13]

chi altro poteva perfezionare la nostra salvezza se non il Verbo Dio, che è anche il nostro Creatore, e per mezzo del quale la nostra salvezza è perfezionata? Pertanto, Egli, il Dio Verbo, nella volontà di suo Padre, per la nostra salvezza, [di] noi esseri umani, e per il rinnovo di tutte le creature, e per farci passare dall'errore alla conoscenza della sua divinità, volontariamente senza essere allontanato dal seno di suo Padre, è venuto nel seno della vergine Maria. Colui che, secondo la predizione della profezia, doveva essere dalla discendenza di Davide e Abramo, in modo mirabile sopra la forza della natura, fece un corpo con anima razionale, inabitò in esso e lo unì a sé mediante un'unica unione della sua filiazione. Sebbene il corpo e l'anima siano consustanziali a noi, a causa della loro sensibilità e la loro razionalità, tuttavia, per mezzo dell'unione con il Dio Verbo che li ha assunti e li ha uniti a sé affinché Egli [potesse] manifestare il proprio mistero attraverso di loro e mostrare attraverso di loro la grandezza del potere della sua divinità per la nostra salvezza e il rinnovamento di tutto, noi confessiamo e diciamo che Egli è, nella sua divinità e la sua umanità, unico Figlio di Dio. E anche se le nature sono due, [cioè], Dio secondo la natura e l'ipostasi e uomo secondo la natura e l'ipostasi tuttavia, confessiamo e glorifichiamo un Figlio di Dio, ora e nel suo [secondo] avvento, dall'inizio e per sempre.

Notiamo che per il *catholicos* il soggetto dell'azione salvifica è il Verbo Dio (ܡܠܬܐ ܡܪܝܐ) stesso con l'accordo del Padre. Il nostro autore esprime la dottrina cristologica soteriologicamente, seguendo in questo modo la dottrina dell'assemblea del 612[14]. Il Verbo è l'operatore e il perfezionatore della salvezza degli uomini: Egli formò (ܒܢܐ) per se stesso, nel seno

[13] Chabot, *Synodicon orientale*, 234, ll. 12-27 (tr. 500).

[14] Chabot, *Synodicon orientale*, 565, ll. 7-8 (tr. 582): ܕܢܐ ܡܠܬܐ ܡܪܝܐ ܕܢܐ ܠܗ ܒܥܝ ܡܢ ܠܗ ܒܪܝܬܐ ܕܟܠܗ ܡܠܬܐ ...

della Vergine, un corpo con un'anima razionale (ܦܓܪܐ ܕܢܫܐ ܪܝܫܝܬܐ ܕܐܢܫܘܬܐ), lo assunse (ܢܣܒ) e vi inabitò (ܕܐܬܝܠܕ ܒܗ). È il modo antiocheno e teodoreo con cui l'autore descrive l'incarnazione, i termini assumere e inabitare ne sono conferma[15]. Inoltre, notiamo che la sua visione salvifica è basata sulla dottrina di Teodoro di Mopsuestia. Il *catholicos*, infatti, afferma che Dio Verbo unì a sé un uomo perfetto affinché potesse rivelare la sua natura invisibile attraverso questo uomo, così che gli esseri umani potessero arrivare alla conoscenza della sua divinità (ܡܬܓܠܝܐ ܐܠܗܘܬܗ)[16].

Anche se esprime l'unione come inabitazione del Verbo nel corpo, allo stesso tempo, egli afferma che il Verbo ha unito a sé (ܡܚܒܪ ܡܢܘܢ) il corpo e l'anima. Per Mar Georgis la "inabitazione", che chiama anche "assunzione", significa "unione", seguendo così la dottrina dell'assemblea del 612[17]. Tale fatto lo aiuta a rilevare l'unicità del soggetto e la distinzione delle nature utilizzando la dottrina cristologica delle due nature *(kyane*) e due ipostasi (*qnome*). Dunque, anche se il corpo e l'anima, che sono consustanziali alla natura umana (ܕܐ ܟܝܢܐ), sono uniti con il Verbo, come conseguenza si hanno due nature e due ipostasi: Dio nella sua natura e ipostasi (ܟܝܢܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܕܩܢܘܡ) e l'umano nella sua natura e ipostasi (ܟܝܢܐ ܕܐܢܫܘܬܐ ܕܩܢܘܡ). Quest'affermazione ci permette di sostenere che le due nature, secondo il pensiero del nostro autore, sono concrete. Nonostante, inoltre, che vi siano due nature-ipostasi, il soggetto è unico, il Figlio di Dio. A nostro avviso, il *catholicos* è stato in grado di sviluppare quest'ultima dottrina a causa del tipo dell'unione che insegna, ossia, l'unica unione della filiazione (ܡܫܝܚܘܬܐ ܡܫܝܚܝܘܬ ܡܢ) del Figlio di Dio di cui parleremo in dettaglio in seguito.

Dalla citazione sopra riportata, potrebbe sembrare che quest'unico soggetto venga identificato con il Verbo di Dio. Se fosse così, sarebbe in lampante opposizione alla dottrina ufficiale della Chiesa d'Oriente, che sottolineava come il risultato dell'unione fosse Cristo, una persona (*parsopa*) in due nature e due ipostasi[18]. Ma continuando la lettura, si evince invece che il *catholicos* rimaneva veramente fedele alla dottrina della sua Chiesa:

---

[15] Cf. F.G. McLeod, *The Roles of Christ's Humanity in Salvation*: *Insights from Theodore of Mopsuestia*, Washington DC 2005, pp. 170-179.

[16] Cf. F.G. McLeod, *The Image of God in the Antiochene Tradition*, Washington DC 1999, pp. 169-170.

[17] Cf. Chabot, *Synodicon orientale*, 565.

[18] Vedi per esempio Chabot, *Synodicon orientale*, 566, ll. 5-12 (tr. 582): ܗܘܐ ܕܡܬܚܙܝܢ ܠܗ ܒܦܓܪܗ ܕܒܪܢܫܐ ܕܐܝܟ ܕܢܫܬܡܫ ܒܗ ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܕܐܝܟ ܕܢܫܬܡܫ ܒܗ ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܢܫܘܬܐ ܕܐܝܟ ܕܢܫܬܡܫ ܒܗ ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܕܐܝܟ ܕܢܫܬܡܫ ܒܗ ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܢܫܘܬܐ ܕܐܝܟ ܕܢܫܬܡܫ ܒܗ ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܕܐܝܟ ܕܢܫܬܡܫ ܒܗ ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܢܫܘܬܐ

ܡܢܘ ܕܢܐܡܪ ܠܡܫܝܚܐ ܗܘܐ ܐܝܟ ܒܪܢܫܐ ܕܐܬܡܫܚ ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ ܘܐܠܗܘܬܐ ܕܡܫܚܬܗ ܠܒܪܢܫܐ ܐܝܟ ܕܐܬܢܒܐ ܕܕܘܝܕ ܩܕܝܫܐ ܕܐܡܪ ܥܠ ܗܢܐ ܐܠܗܝ ܐܠܗܟ ܡܫܚܟ ܒܫܡܢܐ ܕܦܪܝܣܐ ܥܠ ܚܒܪܝܟ. ܠܐ ܐܝܟ ܡܢܢܝܢ ܕܐܬܡܫܚܘ ܒܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܘܒܚܝܠܐ ܕܥܠܝܐ. ܘܐܦ ܕܐܦܠܐ ܡܕܡܝܢ ܕܠܐ ܢܦܠܓ ܡܢ ܬܪܬܝܗܘܢ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܩܕܝܫܐ ܕܟܬܒܐ ܕܩܕܝܫ ܒܪܢܫܐ ܡܫܝܚܐ ܐܬܡܫܚ

importante che rappresenta, a nostro avviso, un'interessante sviluppo apportato dal *catholicos*, sul quale torneremo più avanti.

La seconda ragione di tale rifiuto è che Cristo non è solo Dio, Egli è anche l'uomo che è unto per mezzo della divinità (ܡܫܝܚܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܒܪܢܫܐ). Cristo, infatti, è l'unione delle due nature-ipostasi, per cui non può essere chiamato solo Dio, né può essere chiamato solo uomo. Egli è Dio e uomo insieme. Cristo è il Verbo Dio (ܡܠܬܐ ܐܠܗܐ) che ha assunto (ܢܣܒ) un essere umano, un uomo (ܒܪܢܫܐ), lo unì a se stesso (ܥܡܗ ܐܚܕܗ) e ne fece la sua abitazione (ܡܫܟܢܗ). È chiara ora la sua cristologia: anche se l'inizio dell'azione è compiuto dal Verbo, il risultato non si identifica solo con Lui, perché Cristo è il Verbo e l'uomo insieme, uniti con unione inseparabile (ܚܝܐ ܕܠܥܠܡ) per sempre. Così è mostrata la fedeltà del *catholicos* alla dottrina dell'assemblea del 612[22]. Egli, però, ancora non ha spiegato cosa è Cristo: è una persona (*parsopa*)? E quale sarebbe il rapporto, da una parte, tra ipostasi e natura e, dall'altra, quello tra loro e l'unico soggetto?

ܐܢ ܕܐܝܟ ܕܡܠܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܗܝ
ܕܒܪܢܫܐ ܐܠܗܝܬܐ ܐܦ ܗܝ ܟܠܗ ܚܕ :
ܕܐܝܟ ܐܢ ܕܡܬܚܕܝܢ ܗܘܝܢ ܚܕ ܒܪܝܬܐ
ܚܕ ܡܫܝܚܐ ܚܕ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ.[23]

Se la somiglianza[24] di Dio era natura ed ipostasi, è chiaro che anche la somiglianza dell'uomo è natura e ipostasi. Due nature ipostatizzate in un solo Cristo, un [solo] Figlio di Dio.

Il contesto generale di questa citazione è il desiderio del *catholicos* di mostrare l'ortodossia della propria cristologia e la sua concordanza con il Nuovo Testamento. Nel nostro caso specifico, egli si riferisce a Fil 2,5-7. Egli sviluppa l'interpretazione che ne aveva dato Babai il Grande[25], e ne fa, inoltre, una sua interpretazione per dimostrare la dualità delle nature e delle ipostasi in Cristo, sviluppando allo stesso modo l'interpretazione di questo versetto fatta dall'assemblea del 612[26].

Babai usa questo versetto per dire che il Verbo, in quanto un'ipostasi della Trinità, cioè somiglianza di Dio, ha assunto l'ipostasi dell'umanità, senza che le due ipostasi diventino un'unica ipostasi, poiché così si avrebbe confusione e la doppia consustanzialità risulterebbe distrutta. L'assemblea, invece, rilegge lo stesso versetto per dire che l'unico soggetto, Gesù Cristo,

---

[22] Infatti, egli segue il testo dell'assemblea e le sue espressioni citati sopra, cf. nota 18.

[23] Chabot, *Synodicon orientale*, 240, ll. 27-29 (tr. 508).

[24] Abbiamo scelto tradurre il termine ܕܡܘܬܐ (*dmūta*) con somiglianza sapendo che esso viene tradotto spesso con quello immagine, però, essendo lo stesso termine con cui la Peshitta ha tradotto il greco ὁμοίωσις (somiglianza) della Gen 1,26 abbiamo preferito utilizzare anche noi il termine somiglianza. Inoltre, il greco di Fil 2,5-7 è μορφή che il siriaco della Peshitta ha preferito tradurre con ܕܡܘܬܐ (*dmūta*).

[25] Cf. Vaschalde, *Babai Magni*, *Liber*, 266s.

[26] Cf. Chabot, *Synodicon orientale*, 565.

è la somiglianza di Dio secondo la sua natura divina e la somiglianza dello schiavo secondo la sua natura umana, e che la somiglianza di Dio è colui che assume mentre quella dello schiavo è l'assunto. Il *catholicos* prende ambedue le interpretazioni e le mette insieme usando i due concetti di natura e ipostasi. La somiglianza di Dio, secondo il nostro autore, è una natura e ipostasi. È chiaro che intende dire che la somiglianza di Dio è il Verbo, una ipostasi della natura divina. Se è così, allora, appoggiandosi a Paolo, dire che questa somiglianza assunse la somiglianza dello schiavo significa, per il nostro autore, che essa assunse un'altra natura e ipostasi. Ciò che permette affermare tutto ciò, a nostro avviso, sta nell'uso dello stesso termine somiglianza (ܕܡܘܬܐ) per ambedue le realtà. Per Mar Georgis ciò significa ipostasi di una natura. Allora, la somiglianza di Dio è ipostasi della natura divina e la somiglianza dello schiavo è ipostasi della natura umana.

La seconda parte della citazione è di grande importanza, poiché ci mostra come il *catholicos* comprenda il rapporto tra ipostasi (*qnoma*) e natura (*kyana*). In Cristo, dice, vi sono due nature ipostatizzate o ipostatiche (ܟܝܢܐ ܩܢܘܡܝܐ). Una natura senza ipostasi non esiste e se in Cristo ci sono due nature, secondo il nostro *catholicos*, esse devono essere ipostatizzate o ipostatiche. Questo, per noi, significa che esse hanno ciascuna la sua ipostasi che le fa esistere. Se è così, allora le nature in Cristo sono due nature singolari concrete e non due nature generali o comuni. Appare chiaro adesso come il *catholicos* legga l'interpretazione di Babai sul versetto Fil 2,5-7 e la interpreti. Ma, a nostro avviso, egli qui si differenzia da Babai, dando al termine *qnoma* il suo significato tradizionale, ossia, che far esistere la natura generale rendendola concreta e singolare[27]. La continuazione della nostra analisi illuminerà ulteriormente questo punto. Qui aggiungiamo solo che questo uso del termine *qnoma* è un ulteriore motivo che, come abbiamo detto in apertura, non riteniamo la sua traduzione con "ipostasi" così sbagliata[28].

Queste due nature concrete sono unite ed esistono nell'unico Cristo, che è anche l'unico Figlio di Dio (ܡܫܝܚܐ ܚܕ ܗܘ ܘܒܪܗ ܚܕܝܐ). Sembra

[27] Sul significato del termine *qnoma* in Babai e come tale termine prenda un nuovo significato nel pensiero di Babai, vedi L. Abramowski, "Babai der Grosse: Christologische Probleme und ihre Lösungen", OCP 41/2 (1975), pp. 289-343, *ibid*. 297-314; vedi anche Scipioni, *Ricerche*, 130-132.

[28] Cf. nota 2. Ciò non significa che il *catholicos* non sia d'accordo con il significato metafisico che Babai aveva dato al termine *qnoma,* ma è chiaro che egli resta più fedele alla cristologia ufficiale della sua Chiesa, che non ha applicato l'esatto significato metafisico di *qnoma* e il suo rapporto con quello di *parsopa*, come era stato sviluppato da Babai. Il rifiuto, infatti, da parte dell'assemblea del 612 di applicare il termine *parsopa* alla dottrina trinitaria ne è una conferma. Questo significa, a nostro avviso, che all'interno della stessa Chiesa vi erano diversi usi e comprensioni dello stesso termine. Nonostante ciò, è notevole che essi condividono la stessa dottrina cristologica.

che, per l'unione della filiazione del Figlio di Dio e perché l'azione dell'incarnazione è del Verbo e Figlio di Dio, il *catholicos* identifichi Cristo con il Figlio di Dio, che è uno e rimane uno dopo l'incarnazione. Facendo questo tipo di identificazione, su cui torneremo, non significa che le due nature non siano distinte, o che diventino una sola natura, come dicono i monofisiti. Infatti, così il *catholicos* spiega questa condizione:

(832) ܘܠܐ ܢܬܪܚܩܘܢ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܡܫܬܡܥܝܢ ܠܗ ܫܘܚܠܦܐ ܘܫܘܚܠܦܐ ܕܠܐ ܡܫܬܡܥ ܠܗ ܫܘܚܠܦܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܐܝܬܝܗ ܠܢ ܡܢ ܩܕܡ ܡܠܟܘܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܢܝ

Questo passo è una chiara polemica contro i monofisiti. Per il *catholicos*, così come per la sua Chiesa[30], il problema della cristologia dei monofisiti è la dottrina *teopaschita*. Le espressioni come "la natura umana è stata inghiottita (ܒܠܥܝܢܢܗ) da quella divina" indicano come i teologi della Chiesa d'Oriente comprendevano la cristologia monofisita. Per questo, il *catholicos* pone enfasi nel dire che l'unione non fu solo inseparabile (ܡܫܬܘܦܘܬܐ ܕܠܐ ܦܪܝܫܐ), ma anche senza cambiamento (ܕܠܐ ܫܢܝܐ ܠܐ ܡܫܬܢܝܐ). Entrambe le nature, nonostante siano unite, non sono cambiate, trasformate o perse. Questa condizione è importante per evitare il *teopaschismo*. Le passioni e tutte le altre proprietà umane naturali, infatti, devono essere attribuite all'umano in Cristo, e per questo la distinzione tra le nature e le loro proprietà è necessaria.

Inoltre, in questa citazione sembra esserci un'identificazione tra il Verbo e il Cristo. Il *catholicos* afferma chiaramente che l'umanità e la divinità appartengono a Cristo, vero Dio che abitò nell'uomo. La divinità è di questo vero Dio (ܡܫܝܚܐ ܡܠܟܐ) che unì la sua umanità alla sua divinità (ܕܡ ܡܫܬܘܦܘܬܗ ܥܡ ܡܫܬܘܦܘܬܗ ܐܠܗܘܬܐ). Tuttavia, tale identificazione è accettabile solo nel caso che le passioni si attribuiscano a Cristo e non a Dio. Facendo così ci si allontana dalle blasfemie *teopaschite*, in quanto il Cristo, dice il *catholicos*, è un uomo unto da Dio (ܡܫܝܚܐ ܕܐܢܫܐ ܡܫܝܚܐ). In realtà si tratta della *communicatio idiomatum* particolare usata dalla cristologia "nestoriana", che pone l'accento all'unico soggetto-risultato dell'unione, ossia, Cristo e non a colui che iniziò l'azione salvifica cioè il Verbo, evitando così la loro identificazione[31].

ܗܘܝܢ ܕܡܗܝܡܢܝܢ ܡܪܝܡ ܕܐܦ ܗܘ
(242) ܕܡܫܬܡܥ ܘܐܡܪ ܠܗ ܫܠܡ ܠܟ ܡܠܝܐ ܢܥܡܬܐ
ܥܡܟ ܡܪܝܐ ܡܬܒܪܟ ܐܢܬ ܒܢܫܐ ܘܬܗܘܐ ܒܒܛܢܟ
ܘܬܝܠܕ ܒܪܐ ܘܡܢ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܘܡܢ ܚܝܠܐ ܕܥܠܝܢܐ
ܕܢܩܪܐ ܩܕܝܫ ܗܘܐ ܕܡܢ ܒܪܟ ܢܬܩܪܐ ܒܪܐ ܘܗܢܐ
ܕܡܬܬܩܪܐ ܩܕܝܫ ܗܘܐ ܕܡܢ ܒܪܟ ܗܘ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ
ܕܐܬܝܠܕ ܒܗ ܡܫܝܚܐ ܡܠܟܐ ܕܐܢܫܐ ܡܫܝܚܐ ܕܡܢ ܩܕܡ
ܡܫܬܡܥ ܕܡܢ ܩܕܡ ܡܪܝ ܡܠܟܐ ܕܡܫܝܚ ܒܫܡܗ ܕܡܫܝܚܐ
ܕܐܠܗܐ

ܒܟܠ ܙܡܢܐ ܕܡܬܟܠܠܬܗ ܘܠܥܠܡ ܥܠܡܐ ܗܘ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܕܡܬܚܕܐ ܥܡ ܦܓܪܐ ܕܒܪܢܫܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܩܢܘܡܐ ܚܕ ܕܠܐ ܡܬܚܡܐ ܘܠܐ ܡܦܪܫ ܒܟܠ ܐܬܪܬܐ ܕܡܬܟܠܠܬܗ ܐܝܟ ܕܒܝܠܕܘܬܗ ܘܒܪܒܝܘܬܗ ܘܒܚܫܘܩܘܬܗ ܘܒܡܘܬܗ ܘܒܩܒܪܗ ܕܦܓܪܗ ܥܡ ܢܦܫܗ ܕܒܫܡܝܐ ܘܠܐ ܡܬܚܡ

nonostante questo, ancora non sappiamo se per il *catholicos* la *parsopa* è del Verbo ed è stata data all'uomo assunto, come insegna Babai[38]. Ciò che è chiaro dal testo è che egli comprende il titolo "Verbo" come ipostasi distinguendolo da quello "Figlio" che è la *parsopa*. Egli dice, infatti, il Verbo dal momento dell'unione e per sempre è con l'ipostasi umana. Ciò ci fa intendere che per lui il Verbo significa "ipostasi", mentre dicendo alla fine della citazione "un solo Figlio in due nature", ci permette di capire che il Figlio è la *parsopa*, ed è diverso, dal punto di vista nominale, dal Verbo. Al nostro avviso si tratta di una distinzione tra due nomi, a ciascuno dei quali appartiene un concetto metafisico diverso.

È chiaro, dunque, che l'unione, per il nostro autore, seguendo la sua tradizione[39], è personale avvenuta nella persona della filiazione, rifiutando altri tipi di unione, ossia, unione naturale o ipostatica. Essendo la natura e l'ipostasi umana assunte dal Verbo nella sua *parsopa* sorge la questione se tale fatto abbia avuto degli effetti sulla natura umana:

ܗܠܝܢ ܕܐܝܟ ܕܡܪܝܢ ܕܒܗܪܐ ܕܬܒܘܪ ܠܐ ܡܢ ܟܠܗ ܕܟܝܢܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܪܝܬܐ ܕܒܪܢܫܐ ܕܒܪܝܬ ܒܪܢܫܐ ܕܒܪܝܬ ܒܪܢܫܐ ܕܒܪܝܬ

fermazione per noi significa che il *catholicos* intendeva dire che l'umanità risplendeva come il sole perché è stata divinizzata. Il passo seguente, infatti, lo riteniamo essere un sostegno alla nostra tesi:

ܡܬܬܝܗܒܐ ܕܒܗ ܢܬܬܩܝܡ ܫܪܪܐ ܕܒܪܝܬܢ ܕܢܗܘܐ ܡܫܬܠܡܐ ܠܬܪܝܨܘܬܐ ܕܐܠܗܘܬܗ ܕܡܠܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܕܒܪܢܫܐ ܘܡܫܬܠܡ ܠܦܪܨܘܦܐ ܘܢܗܘܐ ܠܗ ܠܡܐ ܘܢܬܩܪܐ ܒܪܢܫܐ ܘܢܬܩܢ ܠܢ ܦܪܨܘܦܐ ܕܦܪܝܩܘܬܢ ܘܢܬܩܢ ܠܢ ܫܪܪܐ ܕܒܪܝܬܢ ܘܠܥܠܝܐ ܘܠܬܚܬܝܐ ܕܢܬܥܠ ܡܢ ܥܠܬܐ ܕܡܟܝܢܘܬܢ ܠܬܪܥܝܡܘܬܐ ܕܐܠܗܘܬܗ ❖[43]

La vostra fratellanza, infatti, dovrebbe consolidare la propria speranza nella verità della dottrina divina che è: il Dio Verbo ha assunto il principio sacro della nostra natura, corpo animato e razionale, e l'ha unito alla sua persona (*parsopa*) in modo che Egli diventi e si chiami uomo, e perfezioni la nostra salvezza e [perfezioni] il rinnovo delle [creature] superiori e inferiori, e [in modo che] noi ci alziamo dall'abbassamento della nostra miseria all'esaltazione degli status della sua divinità.

Questa citazione è di grande importanza per comprendere lo sviluppo operato dal nostro autore nel pensiero "nestoriano". In primo luogo, afferma che la natura umana in Cristo fu divinizzata a causa dell'unione nella *parsopa*. Dunque, nonostante il loro rifiuto di unione ipostatica o naturale che permise lo sviluppo di tale dottrina, i "nestoriani", con la loro cristologia delle due *qnome* e una *parsopa*, potevano arrivare alla medesima dottrina della divinizzazione. Tale dottrina, inoltre, permetteva di sviluppare la dottrina soteriologica della divinizzazione degli uomini in Cristo, cosa che è pienamente nella citazione sopra menzionata. Allora, anche la cristologia "nestoriana" e la sua unione personale potevano arrivare allo stesso punto che le altre confessioni con le loro dottrine già insegnavano[44].

Il secondo punto da notare è che il *catholicos* afferma che la *parsopa* dell'unione è dello stesso Verbo Dio in cui Egli ha unito a sé un uomo perfetto, ossia, un corpo animato razionalmente (ܕܢܗܘܐ ܡܫܬܠܡܐ ܠܦܪܨܘܦܐ ܘܢܗܘܐ ܠܗ ܠܡܐ ܘܢܬܩܪܐ ܒܪܢܫܐ ܘܢܬܩܢ ܠܢ ܦܪܨܘܦܐ ܕܦܪܝܩܘܬܢ ܘܢܬܩܢ ܠܢ ܫܪܪܐ ܕܒܪܝܬܢ ܘܠܥܠܝܐ ܘܠܬܚܬܝܐ). Prendendo in considerazione tutto ciò che abbiamo già analizzato della cristologia di Mar Georgis possiamo già vederne alcuni punti fermi. Innanzitutto è chiaro che nel suo pensiero non si ha identificazione tra i termini *parsopa* e *qnoma*, cioè persona e ipostasi. Per lui la persona (ܦܪܨܘܦܐ) è dell'ipostasi (ܩܢܘܡܐ) del Verbo, ossia, è la sua proprietà particolare della filiazione. In altre parole, la *parsopa* è l'*idioma* del Verbo con cui è ricono-

[43] Chabot, *Synodicon orientale*, 240, ll. 19-23 (tr. 507-508).

[44] In un altro articolo, di prossima pubblicazione, affronteremo la questione sulla divinizzazione della natura umana di Cristo secondo la lettera di Mar Georgis I comparandola con le dottrine delle altre due confessioni, monofisita e calcedonese.

sciuto come Figlio di Dio. Si tratta, di conseguenza, dell'applicazione della dottrina di Babai il Grande riguardo alla *parsopa* nel campo trinitario[45], cosa che l'assemblea del 612 invece non fece[46].

La cosa interessante, però, è che il nostro autore applica il termine *parsopa* alla dottrina trinitaria soltanto quando parla del Verbo eterno in campo cristologico, cioè di colui che inizia l'azione dell'incarnazione, distinto dall'uomo. Leggendo, infatti, la parte trinitaria della lettera si nota che Mar Georgis non usa il termine *parsopa*. Possiamo dire allora che il termine *parsopa* è esclusivo per il Verbo eterno? O possiamo spiegare la sua assenza dalla parte trinitaria come una volontà del *catholicos* di rispettare la dottrina dell'assemblea del 612? Una lettura più approfondita della parte trinitaria della lettera, prendendo in considerazione la funzione del concetto "nome" in Babai[47], il quale lo comprende diversamente dalla definizione che ne diamo oggi[48], potrebbe aiutare a dare una risposta soddisfacente al quesito:[49]

ܘܐܝܟ ܕܢܚܢܢ ܡܫܝܚܝܐ ܠܡܬܠܝܬܐ ܕܡܪܝܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܢܘܕܝܢ ܘܢܫܒܚܝܢ ܗܕܐ ܩܢܘܡܐ ܒܬܠܬ ܩܢܘܡܐ ܕܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܕܠܐ ܡܦܪܫܝܢ ܐܠܐ ܚܕ ܩܢܘܡܐ ܒܬܪܥܝܬܐ ܘܒܬܪܝܬܐ ܘܒܫܘܠܛܢܐ ܘܒܪܝܬܐ ܕܠܐ ܡܦܪܫܝܢ ܐܠܐ ܚܕ ܩܢܘܡܐ ܕܐܝܟ ܕܒܪ ܡܢ ܩܕܡ ܘܐܝܟ ܕܠܐ ܩܕܡ ܘܐܚܪ ܠܐ ܐܬܝܠܝܬ ܘܠܐ ܐܬܝܪܝܬ ܐܝܟ ܕܒܪ ܡܢ ܩܕܡ ܘܐܚܪ ܠܐ ܐܬܝܠܝܬ ܘܠܐ ܐܬܝܪܝܬ (229)

[49]: ܗܕܐ ܩܢܘܡܐ

E noi cristiani, secondo la tradizione e il comandamento del nostro Signore Gesù Cristo, confessiamo e glorifichiamo in maniera distinta questa unica natura della divinità, adorata nella trinità dei nomi e delle ipostasi del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Nonostante confessiamo tre nomi ipostatici, noi, però, glorifichiamo una divinità, nell'unicità della natura, della potenza, della volontà e dell'autorità, senza differenza né diversità e neanche allontanamento dell'uno dall'altro. È un Padre eterno di un Figlio eterno, uno Spirito proceduto dalla natura del Padre senza separazione, e ambedue sono nel Padre e con il Padre eternamente, senza immaginare o dire che ci sia [in loro] anteriorità e posteriorità.

---

[45] Cf. Scipioni, *Ricerche*, 116-119.

[46] Infatti, l'assemblea del 612 non ha menzionato mai il termine *parsopa* in campo trinitario, preferendo così la fedeltà alla tradizione della loro Chiesa, che utilizzava questo termine soltanto e esclusivamente in campo cristologico. Per la parte trinitaria del testo dell'assemblea, vedi Chabot, *Synodicon orientale*, 564-565.

[47] Cf. nota 21.

[48] Secondo L. Scipioni "del nome stesso, Babai ha una concezione ben diversa dalla nostra comune accezione di *vox significativa ad placitum*; il nome sarà la definizione di una precisa realtà fisica per l'intelligenza e l'espressione verbale o vocale procedente dall'intelligenza", Scipioni, *Ricerche*, 146.

[49] Chabot, *Synodicon orientale*, 228, l. 26 – 229, l. 1 (tr. 492).

Non è questa la sede per spiegare in modo dettagliato la dottrina trinitaria del nostro autore e come vede le relazioni tra le tre ipostasi divine, con tutto quello che segue. Qui ciò che ci interessa è il fatto che Mar Georgis conferma l'unicità della natura (*kyana*) divina, ma allo stesso tempo parla del carattere trinitario di questa natura in maniera particolare. L'unica natura della divinità è adorata nella trinità dei nomi e delle ipostasi del Padre, Figlio e Spirito Santo (ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܕܚܕ ܟܝܢܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܕܬܠܬ ܦܪܨܘܦܐ ܘܬܠܬ ܩܢܘܡܐ). A nostro avviso, prendendo la dottrina di Babai sul nome della persona (ܫܡܐ ܕܦܪܨܘܦܐ)[50], possiamo sostenere che qua si tratta di due concetti diversi: il nome e l'ipostasi. Sotto il concetto "nome" vi leggiamo *parsopa*. Possiamo così anche ritenere che, quando il *catholicos* dice "ipostasi del Padre", egli voglia significare ipostasi con la proprietà particolare della paternità, cioè una *parsopa* il cui nome è Padre; lo stesso vale per il Figlio e lo Spirito. Ciò che conferma la nostra opinione è che Mar Georgis menziona subito che credere nella Trinità significa confessare tre nomi ipostatici (ܫܡܗܬܐ ܕܦܪܨܘܦܐ ܕܬܠܬ). Hai mai affermato Babai qualcosa del genere? Possiamo dire che si tratta di un concetto nuovo?

Prendendo in considerazione il fatto che il nostro autore ha una diversa comprensione dell'ipostasi rispetto a quella di Babai, come si è visto, possiamo fare l'ipotesi che il nome ipostatico, nel nostro caso, significhi qui il nome con cui l'ipostasi si distingue da un'altra ipostasi, ossia, ciò che è la *parsopa* per Babai[51]. Il contesto generale della citazione ci aiuta a sostenere tale interpretazione. Il Padre è Padre e non è Figlio perché il secondo è generato dal Padre. Lo Spirito non è il Figlio e neanche è il Padre perché è proceduto dalla natura del Padre, che è la causa della Trinità. Natura del Padre (ܟܝܢܐ ܕܐܒܐ), a nostro avviso, qui è la natura ipostatica o ipostatizzata (ܟܝܢܐ ܕܐܒܐ) del Padre, ossia l'ipostasi del Padre. Quest'uso, infatti, lega la nostra ipotesi con ciò che abbiamo detto sul termine "natura ipostatizzata o ipostatica", che abbiamo incontrato nella parte cristologica della lettera del *catholicos*, e conferma di nuovo che egli usa e comprende in modo diverso il concetto di *qnoma*. Con tale dottrina, inoltre, è chiaro che Mar Georgis lega il concetto *parsopa* all'ipostasi e non alla natura. "Padre", è un nome ipostatico che distingue l'ipostasi del Padre, una natura divina ipostatizzata, dalle altre due: è la *parsopa* di Babai.

Questo sviluppo di Mar Georgis lo riteniamo assai interessante. Desiderando rispettare la volontà della sua Chiesa, non applicò il termine *parsopa* alla dottrina trinitaria. Sentendo, però, la necessità di distinguere tra il generale e il particolare, e capendo, inoltre, che la distinzione in Babai fatta

[50] Cf. nota 21.

[51] Cf. Scipioni, Ricerche, 110-113.

per mezzo dei termini *qnoma* e *parsopa* complicava il sistema metafisico, motivo per cui essa non fu accettata da parte dell'assemblea del 612, egli creò un nuovo concetto, il nome ipostatico (ܫܡܐ ܕܩܢܘܡܐ), che è ciò che distingue l'ipostasi da un'altra.

Il nome ipostatico della seconda ipostasi divina è "Figlio". Parlando, dunque, in campo cristologico, la *parsopa* del Figlio, che è il suo nome ipostatico, viene data alla natura e ipostasi umana assunta. Essa diventa così anche nome dell'ipostasi umana. "Figlio", nell'incarnazione diventa il nome comune delle due nature ipostatizzate. "Cristo" è anche un nome comune poiché esso manifesta le due realtà. Dicendo "Cristo", infatti, significa il Verbo inabitato nell'uomo assunto. Ambedue sono nomi comuni del soggetto risultato[52], ma vi è o no una differenza tra loro?

Dopo tutta quest'analisi, possiamo dire che per il *catholicos* tra il nome "Figlio" e il nome "Cristo" c'è, probabilmente, una differenza. "Figlio" è il nome dell'ipostasi del Verbo dato all'uomo assunto. "Cristo", invece, è il nome del risultato dell'unione. Al nostro avviso, dietro di tale differenza si trova il motivo per cui il termine *parsopa* non venne usato nella parte trinitaria e rimase esclusivo per la parte cristologica. *Parsopa* è l'unica manifestazione delle due realtà, ossia, Cristo che si identifica con il Figlio, il nome ipostatico del Verbo, soltanto parlando di Lui dopo l'incarnazione, e ciò, alla fine, spiega perché il *catholicos* ha attribuito la *parsopa* al Verbo.

Conclusioni

Con il nostro contributo abbiamo analizzato la cristologia della lettera del *catholicos* Mar Georgis I. L'importanza di tale lettera risiede nel fatto che essa fu scritta da un *catholicos* dopo la "nestorianizzazione" della Chiesa d'Oriente, ossia, dopo l'assemblea del 612, e in contesto di controversia con una corrente cristologica dentro la stessa Chiesa d'Oriente, che insegnava una persona (*parsopa*) e un'ipostasi (*qnoma*) in Cristo: ci riferiamo alla controversia di Sahdona-Martyrius[53]. Inoltre, il fatto che la lettera si include nel *Synodicon* orientale le dà un valore canonico-dottrinale.

---

[52] Chabot, *Synodicon orientale*, 241, ll. 20-23 (tr. 509): ܗܠܝܢ ܕܡܬܩܪܝܢ ܠܗ ܡܫܝܚܐ ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܕܡܠܬܐ ܕܐܢܫܘܬܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܕܡܠܬܐ ܕܐܢܫܘܬܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܕܡܬܚܒܪܝܢ ܗܘ ܡܫܝܚܐ ܕܡܬܩܪܝ ܠܗ ܒܪܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܡܠܬܐ ܕܐܢܫܘܬܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܕܡܬܚܒܪ

Abbiamo mostrato come la cristologia "nestoriana", ovvero delle due *qnome*, fu compresa da Mar Georgis, e quale comprensione avesse e quale uso facesse dei termini tecnici utilizzati nell'esprimere il dogma cristologico. Egli desiderò rimanere fedele alla dottrina della sua Chiesa, ma ciò non significa che non ne fece uno sviluppo interessante. Il punto importante nella sua cristologia fu il desiderio di conciliare la dottrina di Babai sulla *parsopa*, applicata dall'ultimo in campo trinitario, con il rifiuto dell'assemblea del 612 di fare tale applicazione. Così egli gioca con il concetto "nome" e ne impiega uno nuovo, il "nome ipostatico". Tale concetto con quello di "natura ipostatica" sono un'importante indicazione del fatto che egli aveva una comprensione diversa da quella di Babai riguardo al termine ipostasi (*qnoma*). Inoltre, abbiamo visto che egli distingue tra i titoli "Verbo", "Figlio", e "Cristo": il primo indica la seconda ipostasi della Trinità; il secondo è il suo nome ipostatico, ossia indica la sua *parsopa*, la sua proprietà della filiazione; il terzo, invece, è il nome che indica il risultato dell'unione delle due nature, è il loro nome comune, che si identifica con quello "Figlio" solo quando questi è usato in campo cristologico, ossia, quando si parla del Verbo incarnato.

Infine, il *catholicos* poteva arrivare alla dottrina sulla divinizzazione della natura umana di Cristo sostenendo il tipo dell'unione personale in opposizione a quello ipostatico o naturale. La divinizzazione dell'umano in Cristo è la base della divinizzazione degli uomini. Tutto ciò indica che la differenzazione nell'uso dei termini metafisici e sfondi filosofici non dovrebbe significare necessariamente anche differenzazione nel contenuto della dottrina. In questo Mar Georgis I è un vero ponte ecumenico tra le diverse confessioni dell'Oriente cristiano.

---

prossimo lavoro. Sulla controversia di Martyrius vedi A. de Halleux, "Martyrios-Sahdona. La vie mouvementée d'un «hérétique» de l'Église nestorienne", OCP 24/1 (1958), pp. 93-128. Vedi anche Id., "La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme", OCP 23/1 (1957), pp. 5-32. Sui problemi, invece, della sua cristologia vedi L. Abramowski, "Martyrius-Sahdona and Dissent in the Church of the East", in Ch. Jullien (ed.), *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide* (Cahiers de Studia Iranica, 36), Paris 2008, pp. 13-27.