

ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA

304

BETWEEN THE CROSS AND THE CRESCENT

E X T R A C T A



Sami

ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA

304

BETWEEN THE CROSS AND THE CRESCENT

Studies in Honor of
SAMIR KHALIL SAMIR, S.J.
on the Occasion of His Eightieth Birthday

edited by

Željko Paša, S.J.

E X T R A C T A



PONTIFICIO ISTITUTO ORIENTALE
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
I-00185 ROMA
2018

ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA

EDITOR

Edward G. Farrugia, S.J.

EDITORIAL BOARD

Carmelo Giuseppe Conticello, Bert Groen,
Christian Hannick, Željko Paša, S.J., Gianpaolo Rigotti

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.*

© 2018 Pontificio Istituto Orientale, Roma.
All rights reserved.

ISSN 1590-7449
ISBN 978-88-7210-398-2

Finito di stampare nel mese di maggio 2018
dalla Tipolitografia 2000 s.a.s. di De Magistris R. & C.
00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06.9412460

CONTENTS

Abbreviations	IX
Foreword	XVII
Epistolae gratulatoriae	
His Holiness BENEDICT XVI, Pope Emeritus	XXV
His Beatitude Eminence BÉCHARA BOUTROS CARD. RAÏ, Maronite Patriarch of Antioch and All the East	XXVI
His Beatitude LOUIS RAPHAËL I SAKO, Patriarch of Babylon of the Chal- deans	XXVII
His Eminence JEAN-LOUIS CARD. TAURAN, President of the Pontifical Coun- cil for Interreligious Dialogue	XXVIII
His Eminence LEONARDO CARD. SANDRI, Prefect of the Congregation for the Oriental Churches	XXIX
His Eminence ROBERT CARD. SARAH, Prefect of the Congregation for Di- vine Worship and the Discipline of the Sacraments	XXXI
His Eminence KURT CARD. KOCH, President of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity	XXXII
His Excellency Mgr. CYRILLE S. BUTROS, Metropolitan of the Melkite Greek Catholic Archeparchy of Beirut and Byblos	XXXIII
His Excellency Mgr. GABRIELE GIORDANO CACCIA, Titular Archbishop of Sepino and Apostolic Nuncio to the Philippines	XXXIV
His Excellency Mgr. KYRILLOS WILLIAM, Bishop of the Coptic Catholic Church of Assiut	XXXV
His Excellency Mgr. ANTOINE AUDO, S.J., Chaldean Bishop of Aleppo and Syria	XXXVI
His Excellency Mgr. YOUHANNA JIHAD BATAH, Vicar General, Diocese of Beirut in the Syrian Catholic Church	XXXVII
His Excellency Mgr. ANTONIOS AZIZ MINA, Bishop Emeritus of the Coptic Catholic Church of Guizeh – Canon of the Papal Basilica of Santa Ma- ria Maggiore	XXXVIII
R.P. SALIM DACCACHE, S.J., Rector of Saint Joseph University, Beirut ...	XXXIX
R.P. ABDO BADWI – R.P. ABBÉ ÉLIE KHALIFÉ-HACHEM – R.P. JOSEPH OBEID, Holy Spirit University of Kaslik	XLI
Tabula gratulatoria	XLII
 SAMIR KHALIL SAMIR, S.J.: BIOGRAPHY – BIBLIOGRAPHY	
Edward G. FARRUGIA, Samir Khalil Samir: Arab in Culture, Christian in Faith, Copt in Rite	3
Léna DABAGHY, Bibliographie de Samir Khalil Samir, S.J. de 2003 à 2018 .	41

BIBLE

- Nathan GIBSON, Miriam L. HJÄLM, Peter TARRAS, Ronny VOLLANDT, Vevian ZAKI, *Biblia Arabica. An Update on the State of Research* 57
- Juan Pedro MONFERRER-SALA, *Jewish and Christian Bible Encounters in Arabic? On a Fragment of Gn 27:31-34 from the Cairo Genizah in Hebrew and Judaeo-Arabic (T-S AS 70.101)* 85

BYZANTINE AND MELKITE TRADITIONS

- Carmelo Giuseppe CONTICELLO, *Le monachisme sinaïtique: Les sources* . . . 105
- Salim DACCACHE, *Les manuscrits Farḥāt BO 1106 et Yūwāṣāf Vat. Ar. 673 sont-ils des œuvres authentiques? Seul al-Ṣafi Ibn al-ʿAssāl a résumé en arabe l'Échelle sainte de Jean Climaque!* 121
- Alexander TREIGER, *Who Was Macarius of Sinai, the Author of the Responsum on Cheesefare Week?* 137
- Vincenzo RUGGIERI, *The Barbarian Invasions and Byzantine Euchology* . . . 147
- Ray JABRE MOUAWAD, *Les juifs et le Temple dans des icônes melkites de Tripoli – Liban* 157
- Marlène KANAAN, *Deux miracles de Saint Georges d'après un manuscrit arabe inédit* 175
- Souad SLIM, *L'influence du « siècle des Lumières » sur le Patriarcat grec-orthodoxe d'Antioche* 187
- Carsten WALBINER, *Die Lage im griechisch-katholischen Patriarchat von Antiochia, Alexandria und Jerusalem gemäß einer Selbstdarstellung des Patriarchats aus dem Jahre 1879* 201
- Ronney el-GEMAYEL avec la collaboration de Léna et Mona DABAGHY, *Les manuscrits du Patriarcat grec-orthodoxe de Damas dans l'Histoire de Joseph Nasrallah: Index et concordance avec le catalogue d'Élias Gebara* 223

COPTIC AND ETHIOPIC TRADITIONS

- Youhanna Nessim YOUSSEF, *La Lettre de Denys l'Aréopagite à Timothée comme texte liturgique* 279
- Ugo ZANETTI, *Le Mardi Saint chez les Coptes: un lavement des pieds? des présanctifiés?* 289
- Adel SIDARUS, *Deux représentants tardifs de l'âge d'or de la littérature copto-arabe (al-Makīn Ibn al-ʿAmīd, le Jeune et Athanase de Qous, XIV^e siècle)* 299
- Mark N. SWANSON, *The Tell-Tale Rhyme: On the Original Language of Buṭrus al-Sadamantī's Instructive Lives* 317
- Rafał ZARZECZNY, *Inventory of Ethiopic Manuscripts Found in Two Public Libraries in Basel (Switzerland)* 335

SYRIAC AND MARONITE TRADITIONS

Sebastian P. BROCK, Dated Syriac Manuscripts Copied at Deir al-Surian . . .	355
Maroun-Nasser GEMAYEL, Copistes Maronites et manuscrits	373
George A. KIRAZ, Towards a Lexicon of Syriac Loanwords in Christian Arabic	383
Emidio VERGANI, La Miscellanea Assemani della Biblioteca Ambrosiana. Due <i>mēmre</i> Sulla fede (il primo intestato a Efrem)	395
Martin TAMCKE, Ephraem und die Lutheraner	419
Kees den BIESEN, The Irresistible Love of God. Two Syrian Church Fathers on universal salvation in Christ	437
William TOMA, The Presence of Images in the Church of the East	449
Élie KHALIFÉ-HACHEM, La lecture de l'Écriture Sainte dans le monachisme syriaque	471
Jean-Paul DESCHLER, Aus dem Mimro IX Jakobs von Serug über die Taufe. Übertragung in deutsche Zwölfsilber	485
Željko PAŠA, Martyrdom of Babowai the Catholicos and Patriarch, and the Confession of the Faith of Baršawma of Nisibis. Critical Edition and Translation	499
Bishara EBEID, La Chiesa giacobita tra politica imperiale e preservazione dottrinale. La formazione di una identità "nazionale"	527
M. MOUBARAKAH, Contribution du Patriarche maronite Étienne Douaïhy à une controverse française entre catholiques et calvinistes (1673)	547

DIALOGUE AND ISLAMO-CHRISTIAN ENCOUNTER

Jean-Louis Card. TAURAN, Il dialogo interreligioso: Una sfida, o un'occasione da cogliere?	563
Gabriel Said REYNOLDS, God Has Spoken Before: On the Recitation of the Bible in Islamic Ritual Prayer	573
Rocio DAGA PORTILLO, Sunna, Nāmūs and Sharī'a: A Christian-Muslim Debate in the First Centuries of Islam	593
Mariam DE GHANTUZ CUBBE, Scontro o incontro fra Islam e Cristianesimo? Il caso di una conversione al Cristianesimo nell'Aleppo del XVII secolo	611

PHILOSOPHY

Cristina D'ANCONA, <i>Eudaimonia</i> aristotelica e dottrina neoplatonica dell'anima agli inizi della filosofia araba	621
Emilio PLATTI, O.P., Les "Logiciens <i>al-Mantiqiyūn</i> ", le particulier et l'universel	643
Peter STARR, Ishāq ibn Ḥunayn's Version of Περὶ φύσεως ἀνθρώπου: A 'Balance of Alternatives' in Translating ἑαυτοῦ	659

MISCELLANEOUS THEMES

Philippe LUISIER, La tétrarchie patriarcale d'après les sources orientales de tradition antiochienne et alexandrine et les témoignages byzantins . . .	669
Pino DI LUCCIO, L'acqua in tradizioni religiose del Mediterraneo	687
Jad HATEM, Thérèse d'Avila et la sixième demande du Pater	703
Hubert KAUFHOLD, Georg Grafs römische Kontakte	709
Paola PIZZO, Padre Henry Habib Ayrouth, S.J. (1907-1969). Precursore degli studi sociali e religiosi in Egitto	723

INDEXES

Index of Scripture References	739
Index of Quranic References	743
Index of Personal Names	745
Index of Subjects	765
Index of Works	777
Index of Geographical Names	787
Index of Manuscripts	793

BISHARA EBEID

LA CHIESA GIACOBITA TRA POLITICA IMPERIALE E PRESERVAZIONE DOTTRINALE. LA FORMAZIONE DI UNA IDENTITÀ “NAZIONALE”¹

Abstract: Quando gli Arabi Musulmani conquistarono le province orientali di Bisanzio e l'impero Sassanide applicarono a ciascuna delle confessioni cristiane, nestoriani, miafisiti-giacobiti e melchiti-calcedonesi, già divise in chiese indipendenti gerarchicamente, il termine *tā'ifāh* che ha anche il senso di nazione, con diverso significato, però, da quello acquisito in epoca moderna. Scopo del presente studio è mostrare il processo per mezzo del quale la Chiesa giacobita creò la sua identità nazionale. Tale creazione non fu *ex nihilo*, ma il risultato dell'insieme di alcuni fattori, dottrinale, storico, linguistico, liturgico e culturale, sviluppati gradualmente nel tempo, che portarono a formare una tradizione propria con la quale la medesima Chiesa arrivò a sentirsi distinta dalle altre chiese. Studieremo, dunque, questi fattori e illustreremo gli elementi essenziali che contribuirono a “creare” tale identità nazionale per la Chiesa giacobita.

Keywords: Calcedonia, Cristologia, Severo di Antiochia, Filosseno di Mabbug, Giacobita/i, Giacomo Baradeo, Giovanni di Tella, Henotikon, Miafisita/i, Non-calcedonese/i.

Introduzione

Spesso si attribuisce a Giacomo Baradeo la “creazione” della Chiesa giacobita, oggi chiamata siro-ortodossa, come una Chiesa gerarchicamente indipendente, formando così una identità propria che possiamo definire “nazionale”. In questa sede vogliamo comprendere i motivi sottesi alla formazione di tale identità, gli elementi e i fattori, sviluppatasi in circostanze storiche particolari, che portarono alla “creazione” di una Chiesa indipendente, anche se il termine “creazione”² non è accettato da questa Chiesa, e questo è il motivo per cui lo poniamo tra virgolette.

Partendo dal fattore dottrinale, studieremo, in *brevis*, quali furono i dogmi centrali che fecero sentire a tale Chiesa il bisogno di separarsi e di rimanere fedele a una dottrina distinta dalle dottrine delle altre chiese. Il punto di riferimento rimane il concilio di Calcedonia e lo sviluppo dottrinale post-conciliare fino all'epoca dell'imperatore Giustiniano. La politica

¹ Questo contributo ha come base una relazione letta da noi alla conferenza internazionale della “European Academy of Religion: Ex Null Conference”, avvenuta a Bologna, 18-22 giugno 2017.

² Vedi l'opinione di IBRAHIM, “Mar Giacomo Baradeo”, 69-80.

religiosa post-calcedonese degli imperatori bizantini, caratterizzata di persecuzioni e di tentativi di unione, fu un elemento molto importante nel far emergere nei non-calcedonesi³ la volontà di separarsi anche politicamente da Costantinopoli, separazione poi realizzata con maniera definitiva solo con l'arrivo degli arabi-musulmani nei loro territori.

Nella "creazione" di un'identità nazionale, infine, si cerca di trovare anche altri elementi che aiutino a mantenere una certa unificazione tra i membri di questa "nazione". Non solo sono in gioco, quindi, gli elementi dottrinali e storici, ma anche quelli linguistici, liturgici e culturali. Infatti, è possibile notare che con la definitiva "creazione" della Chiesa giacobita, ad esempio sparisce il greco come lingua, che pure fu così importante per questa corrente dottrinale, e il suo posto venne preso dal siriano e più tardi dall'arabo. Gradualmente si formò anche una tradizione liturgica differente da quella delle altre chiese-confessioni, usando propri costumi e tradizioni. Tutto questo è comprensibile solo se si entra nell'anima del periodo, cosa che abbiamo cercato di fare nel nostro presente contributo. Infine, è importante premettere che con il termine "nazione" non intendiamo il significato che tale termine ha acquisito nella comprensione moderna⁴; nella accezione che usiamo, esso significa un gruppo, una comunità, che condivide la stessa lingua, la stessa dottrina religiosa, la stessa tradizione e la medesima lettura della storia. Gli arabi avrebbero utilizzato per questi gruppi il termine *ṭā'ifah*, mentre gli ottomani *millet*.

1. Il fattore dottrinale: Calcedonia e la discussione teologica post-calcedonese

Possiamo porre come inizio concreto della discussione cristologica con la disputa tra Cirillo di Alessandria e Nestorio di Costantinopoli sul termine *Theotokos* (429-431)⁵. Tale disputa, letta in chiave dottrinale, rivela due comprensioni e due differenti modi di espressione del dogma cristologico esistenti nelle due grandi metropoli dell'Oriente: Alessandria e Antiochia⁶. Questi due approcci, frutto dello sfondo culturale e filosofico delle proprie

³ Nel nostro contributo chiamiamo le chiese che non hanno accettato Calcedonia "miafisite", "non calcedonesi", e nello specifico, la Chiesa "giacobita e siro-ortodossa". Per la Chiesa in Persia e Mesopotamia, conosciuta come la Chiesa d'Oriente, oltre a tale titolo utilizziamo, senza alcuna intenzione offensiva o polemica, il termine "nestoriano".

⁴ È evidente che il significato e l'uso del termine "nazione" nell'antichità non corrisponde al suo significato e uso in tempi moderni, soprattutto a partire dal 1770. Circa il nuovo concetto di nazione vedi HERB – KAPLAN (eds.), *Nations and Nationalism*.

⁵ Sulla controversia si possono vedere WESSEL, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy*; GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1, 447-472, 501-519; MCGUCKING, *St. Cyril of Alexandria*.

⁶ Per un riferimento generale sulle due scuole si veda SELLERS, *Two Ancient Christologies*.

zone, erano sicuramente basati anche su diverse comprensioni dei medesimi termini metafisici utilizzati nell'esprimere questo dogma cristologico: natura, sostanza, ipostasi, persona etc.⁷. Come conseguenza di tale disputa venne convocato il concilio ecumenico di Efeso nel 431 che affermò il titolo mariano *Theotokos*, confermò la dottrina di Cirillo e condannò Nestorio e la sua dottrina⁸. Nestorio insegnava che Maria avrebbe dovuto essere chiamata *Christotokos*, in quanto il nato da Lei è Cristo, Dio e uomo, due nature unite, secondo la volontà, in una congiunzione; le nature non si confondono e rimangono distinte nonostante l'unicità del soggetto, Cristo. Cirillo invece, insegnava che Cristo era una natura divina incarnata, ossia, il Verbo incarnato; l'unione è ipostatica, le due nature per Cirillo, anche se loro proprietà si distinguono, non sono più due dopo la loro perfetta unione. Poiché, inoltre, il soggetto è il Verbo divino, Maria poteva venir chiamata senza nessuna difficoltà la *Theotokos*⁹.

Come è noto, il patriarca di Antiochia dell'epoca, Giovanni († 441), e i suoi vescovi tardarono ad arrivare al concilio di Efeso. Appena arrivati e avendo preso conoscenza di cosa fosse accaduto, non accettarono le decisioni del concilio presieduto da Cirillo, si riunirono attorno a Nestorio e fecero un altro concilio nella medesima città Efeso, nel quale confermarono la dottrina di Nestorio condannando Cirillo. Questo, a nostro avviso, potrebbe essere considerato effettivamente il primo scisma dottrinale di natura cristologica. Furono realizzati vari tentativi per unire le due parti; il loro culmine fu la cosiddetta *formula unionis*, una professione cristologica espressa in linguaggio antiocheno ma che accettava il titolo mariano *Theotokos*, composta nel 433 e firmata da Giovanni di Antiochia e poi da Cirillo di Alessandria, confermando l'ortodossia di essa¹⁰.

⁷ Oltre ai riferimenti in note 5 e 6 rimandiamo il lettore ai seguenti: CLAYTON, *The Christology of Theodoret of Cyrus*; HARDY (ed.), *Christology of the Later Fathers*; McLEOD, *The Roles of Christ's Humanity in Salvation*; ID., *Theodore of Mopsuestia*; ID., "Theodore of Mopsuestia's Understanding"; SIEMENS, *The Christology of Theodore of Tarsus*; GREER, "The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus"; ABRAMOWSKI, "The Theology of Theodore of Mopsuestia"; DEWART – McWILLIAM, "The Notion of 'Person'"; DRIJVERS, "Early Forms of Antiochene Christology"; HAY, "The Christology of Theodore of Mopsuestia"; ID., "Antiochene Exegesis and Christology"; SORO, "The Person and Teachings of Nestorius"; SCIPIONI, *Ricerche sulla cristologia*; MCKINION, *Words*; MEUNIER, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie*; KALANTZIS, "Duo filii"; ID., "Single Subjectivity"; HODGSON, "The Metaphysic of Nestorius".

⁸ Sul concilio di Efeso si veda SCIPIONI, *Nestorio e il Concilio di Efeso*.

⁹ Sulle loro dottrine, oltre ai riferimenti in nota 7 aggiungiamo i seguenti: CHESNUT, "The two Prosopa"; ANASTOS, "Nestorius was orthodox"; ABRAMOWSKI, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis*; DE HALLEUX, "Nestorius: histoire et doctrine"; DUPUY, "La christologie de Nestorius"; GREER, "The Image of God"; HOVHANNISYAN, "On the Christological Teaching of Nestorius"; VINE, *An Approach to Christology*; DU MANOIR DE JUAYE, *Dogme et spiritualité*; VAN LOON, *The Dyophysite Christology*; MCGUCKING, *St. Cyril of Alexandria*.

¹⁰ Per il testo della formula e la sua importanza vedi SIMONETTI (ed.), *Il Cristo*, vol. II, 384-387.

La dottrina cirilliana basata sull'espressione "una natura" divenne subito oggetto di varie interpretazioni tra i seguaci di Cirillo. Un'interpretazione radicale fu quella di Eutiche († 456) che affermò una sola natura in Cristo, quella divina, mentre l'umana non poteva esistere accanto alla grandezza di quella divina e fu assorbita¹¹. A causa di tale dottrina fu convocato un altro sinodo a Efeso nel 449, che restò noto, per i calcedonesi, con il termine latrocinio; fu presieduto dal successore di Cirillo, Dioscoro di Alessandria († 454). Questo sinodo non condannò la dottrina di Eutiche e riaffermò quella di Cirillo; in più, rifiutò qualsiasi espressione di eco antiochena, nonostante Cirillo stesso avesse firmato la *formula unionis* basata sulla cristologia antiochena¹². Questo sinodo, dunque, non solo non riuscì a portare un'unione, ma finì per rafforzare la divisione. Perciò, venne convocato un nuovo concilio a Calcedonia nel 451¹³, che cercò una soluzione accettabile a entrambe le parti, soluzione voluta dall'imperatore Marciano per avere un'unità ecclesiale che avrebbe assicurato l'unità e l'unione dell'impero. Calcedonia affermò l'unicità del soggetto, Cristo, come una ipostasi (ὑπόστασις) e una persona (πρόσωπον); non specificò il modo dell'unione ma affermò che Cristo è conosciuto in due nature, che preservano entrambe le loro proprietà. Quest'ultima affermazione, basata sulla preposizione *in*, non venne accettata dai seguaci di Cirillo, che vedevano nelle conclusioni del concilio un tradimento della dottrina cirilliana, considerata l'unica ortodossa.

Il periodo post-calcedonese fu molto importante a livello dottrinale, perché vide un importante sviluppo metafisico teso a cercare un accordo tra la dottrina di Calcedonia e quella di Cirillo. Tale sviluppo viene oggi chiamato dagli studiosi neo-calcedonismo¹⁴. Dal suo canto, la corrente non-calcedonese sviluppò la sua dottrina tramite personaggi-chiave per l'argomento che qui ci interessa, soprattutto Severo di Antiochia e Filosseno di Mabbug¹⁵. Se i neo-calcedonesi furono lo strumento imperiale, soprattutto

¹¹ Sulla cristologia di Eutiche vedi VARANIC, "The Christology of Eutyches".

¹² Cf. SIMONETTI, "Efeso, II. Concili".

¹³ Sul concilio di Calcedonia si può vedere: SIMONETTI, "Calcedonia, II. Concilio"; DUCAY (ed.), *Il Concilio di Calcedonia*; WHITBY, "The Church Historians"; PRICE – WHITBY (eds.), *Chalcedon in Context*; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1, 54-554; PECORARA MAGGI, *Il processo a Calcedonia*.

¹⁴ Su questo movimento vedi Simonetti, "Neocalcedonismo"; DELL'OSSO, *Cristo e Logos. Il Calcedonismo*; GLEED, *The Development*.

¹⁵ Sulla reazione a Calcedonia in generale vedi WIGRAM, *The Separation of the Monophysites*; FRIEND, *The Rise of the Monophysite Movement*. Per Severo di Antiochia e la sua cristologia vedi GRILLMEIER – HAINTHALER, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/II, 21-180; ALLEN, "Severus of Antioch"; CHESNUT, *Three Monophysite Christologies*, 9-56; SAMUEL, "Further Studies"; ID., "The Christology of Severus of Antioch"; ID., *The Council of Chalcedon*. Per Filosseno di Mab-

dal periodo di Giustiniano e in poi, per realizzare l'unione, questi due personaggi, insieme a tanti altri, furono quelli che cristallizzarono la dottrina non-calcedonese nella sua espressione miafisita, ossia un monofisismo non radicale, che rifiutò qualunque tipo di unione con i calcedonesi se tale unione non si basasse, da una parte, sulla loro comprensione cristologica espressa in termini cirilliani, e dall'altra, sulla condanna di Calcedonia e dei suoi esponenti come il *Tomus* di Leone.

In breve, Severo portò avanti la discussione da parte miafisita interpretando l'espressione cirilliana "una natura del Verbo incarnata" con "una natura da due nature". Egli poteva accettare un dualismo solo a livello teorico e prima dell'unione; ma dopo l'unione non si poteva più parlare di un dualismo, perché altrimenti non vi sarebbe stata più unione; l'unione, per Severo, non cancella le proprietà naturali degli elementi uniti, e questo elemento dottrinale permise a Filosseno di parlare sempre di "divenire senza cambiamento". Però, all'interno della corrente monofisita non era presente solo un monofisismo appena verbale e non radicale, chiamato oggi, come abbiamo detto, miafisismo. Vi si trovavano anche posizioni che insegnavano un monofisismo reale e radicale. Oltre al già citato Eutiche, vale la pena di ricordare Giuliano di Alicarnasso († dopo il 527)¹⁶ e Giovanni Filoppono († 570) per il quale, a causa dell'identificazione dei termini natura e ipostasi, si presentò la questione del triteismo¹⁷. Dunque, i cirilliani conobbero al loro interno delle divisioni, a volte per motivi dottrinali e interpretativi; altre volte per motivi politici. Troveremo, nel proseguimento del nostro lavoro, molto importante quest'ultimo elemento.

2. Il fattore politico-storico: tentativi imperiali di unione e persecuzioni

Quasi tutti gli studiosi concordano nel ritenere che la situazione post-calcedonese presso la sede ad Antiochia fosse molto diversa da quella ad Alessandria¹⁸. A noi qui interessa mostrare come la politica imperiale, tra unione e persecuzione con/contro i non-calcedonesi, si rivelò essere un motivo decisivo nella loro graduale separazione dai calcedonesi e la creazione della propria gerarchia indipendente. Parlando della sede di Antiochia si deve sempre tenere presente il suo rapporto diretto con le sedi episcopali

bug e la sua cristologia vedi DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbog*; CHESNUT, *Three Monophysite Christologies*, 57-112; NIN, "La lettera ai monaci di Senun"; MICHELSON, *Practical Christology*; MATHAI, "The Concept of 'Becoming'".

¹⁶ Cf. GRILLMEIER – HAINTHALER, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/II, 79-110. Vedi anche PERRONE, "Il "Dialogo contro gli aftartodoceti".

¹⁷ Cf. LANG, *John Philoponus*, 5-10, 35-36, 63. Vedi anche GRILLMEIER – HAINTHALER, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/III, 268-280.

¹⁸ Cf. GRILLMEIER – HAINTHALER, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/III, 184-186.

che le appartenevano, come Edessa, Gerapoli (Mabbug) e tutta la Mesopotamia occidentale e orientale. E già questo di per sé rappresentava una notevole differenza con quanto accadeva invece ad Alessandria, dove il potere era concentrato nelle mani dell'arcivescovo della metropoli egiziana.

Abbiamo visto che gli imperatori, dopo il concilio di Calcedonia e le sue conseguenze, cercarono sempre di perseguire una politica religiosa che restaurasse una necessaria unione religiosa nel loro impero¹⁹. Sotto questo prisma si devono leggere i tentativi di unione o le diverse forme di persecuzioni messe in atto. Non è qui la sede per presentare in dettaglio questi avvenimenti, lavoro per altro già abbondantemente analizzato e studiato. Ciò che ci interessa, invece, è come la politica religiosa imperiale aiutò a diffondere la volontà tra i miafisiti siriani di separarsi gerarchicamente e di organizzarsi sotto un proprio profilo e una "nazionalità" distinta.

La politica religiosa imperiale influenzava la situazione politica sia interna che esterna dell'impero, e spesso si nota un cambiamento della politica da parte di uno stesso imperatore, molte volte per rendere più sicuro il proprio trono. Il primo esempio su cui ci soffermiamo è il periodo della rivolta di Basilisco (475-476) contro Zenone (474-475 / 476-491) avvenuta nel Gennaio del 475. Zenone seguì la politica del suo predecessore Leone I (457-474) che si può caratterizzare favorevole al calcedonismo. Ma, al tempo stesso, probabilmente per il fatto che Zenone proveniva da una zona non-calcedonese, lasciò che Pietro Fullone, uno zelota non-calcedonese, si impadronisse della sede patriarcale di Antiochia, sia pur per breve tempo. Questo periodo fu marcato da grande violenza e persecuzioni nella zona di Antiochia (e non solo) contro i calcedonesi, provocando una pericolosa instabilità politica nella capitale. Infatti, a Costantinopoli regnava una grande confusione, in quanto non si capiva se l'imperatore fosse veramente favorevole a Calcedonia oppure no. Questo fu uno dei motivi della rivolta di Basilisco contro di lui. Raggiunto il trono imperiale, Basilisco pubblicò subito un editto, la famosa *Enciclica*²⁰, nel quale affermava che la fede ortodossa era quella di Nicea-Costantinopoli (il Credo) e quella di Efeso del 431, condannando però, allo stesso tempo, Calcedonia e il *Tomus* di Leone. Nell'*Enciclica* non veniva menzionata l'espressione "una natura" e, nelle intenzioni dell'imperatore, questo sarebbe stato di ausilio in modo decisivo per realizzare un accordo tra i due partiti ed effettuare l'unione desiderata. Questa politica permise a Pietro Fullone, che nel fra tempo era

¹⁹ Oltre a tutti i riferimenti presentati sopra in nota 15, sul contesto storico post calcedonese e la reazione dei non-calcedonesi a Calcedonia, nella nostra analisi storica seguiamo la presentazione fatta da MARAVAL, "La ricezione di Calcedonia".

²⁰ Sulla *Enciclica* si veda GRILLMEIER – HAINTHALER, *Christ in Christian Tradition*, vol. III, 236-246.

stato esiliato, di tornare sulla sede di Antiochia, continuando la sua azione contro i calcedonesi. Egli iniziò così la sua propaganda *teopaschita* basata sull'aggiunta cristologica al *Trisagion*²¹. Nella medesima zona però, e soprattutto nella sede episcopale di Gerapoli, vi furono delle reazioni decise contro l'*Enciclica*. Tra l'alternarsi di accettazione e rifiuto, in un'atmosfera di violenza tra i due partiti, l'esiliato Zenone riuscì però a tornare alla capitale nel 476 e a riprendersi il trono imperale, segnando così il fallimento del tentativo di Basilisco e della sua *Enciclica*. È interessante notare che Basilisco, sapendo che Zenone si avvicinava alla capitale, tentò di riconciliare i due partiti con una anti-*Enciclica*; ma era ormai tardi. Risulta chiaro, dunque, che gli imperatori nutrivano un interesse piuttosto di tipo politico nella loro volontà di riunire il loro impero ed evitare divisioni di natura religiosa, certamente pericolose per la sicurezza politica della vita nell'impero.

Zenone, tornato al potere con l'appoggio antiocheno calcedonese, riprese la sua politica pro-*Enciclica*. Cambiò di nuovo la mappa dei vescovi della zona di Antiochia, la maggioranza dei quali, durante il periodo di Basilisco, era diventata miafisita. Acacio, il patriarca calcedonese della capitale, consacrò Calandione ad Antiochia, il quale assunse il suo ufficio con le armi. Appena arrivato sulla sua sede, iniziò una azione violenta contro i non-calcedonesi miafisiti, e tra le altre disposizioni si ebbe l'allontanamento di Filosseno, il futuro vescovo non-calcedonese di Mabbug. Ben presto, però, Zenone comprese che la sua politica favorevole a Calcedonia non aveva realizzato alcuna unione, e, su consiglio di Acacio, pubblicò un editto, chiamato *Henotikon*, redatto da Acacio stesso²². Il documento riconosceva che l'unica fede era quella di Nicea-Costantinopoli e di Efeso del 431 e evitava di parlare di una o due nature. Il testo poteva facilmente essere interpretato anche in chiave alessandrina. Infatti, oltre a tutto quanto già menzionato sopra, l'editto accettava e confermava i 12 anatematismi di Cirillo contro Nestorio. Dunque, con questo documento Zenone apriva di nuovo una porta di approssimazione verso i non-calcedonesi.

Per un breve periodo, l'*Henotikon* realizzò l'unione tanto agognata. Ma essendo il documento molto vicino alla cristologia alessandrina, venne strumentalizzato dai non-calcedonesi e considerato come la loro grande occasione. Così ad Antiochia tornò Pietro Fullone e questi, con l'aiuto di Filosseno, da lui ordinato per la sede episcopale di Mabbug nel 485, sostituì nove sedi episcopali, i cui vescovo erano stati deposti da Zenone e Calandione. In poco tempo, ad Antiochia il potere ecclesiastico finì in mano

²¹ Sull'aggiunta al *Trisagion* e tutta la problematica vedi VIEZURE, "Philoxenus of Mabbug"; KLUM-BÖHMER, *Das Trisagion*.

²² Sul *Henotikon* e sulla sua importanza si veda GRILLMEIER – HAINTHALER, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/I, 247-317.

non-calcedonese. Queste circostanze, insieme ad altri motivi, generarono ferme opposizioni all'*Henotikon* soprattutto, almeno all'inizio, da parte dei calcedonesi orientali, ma alla fine, in maniera decisiva, da parte dell'Occidente calcedonese. Tale opposizione finì per creare uno scisma tra Roma e Costantinopoli, conosciuto come lo "scisma di Acacio", che rimase fino al tempo di Giustino I²³. L'*Henotikon*, nonostante le reazioni e le opposizioni, rimase la politica in vigore fino alla fine del periodo di Zenone, utilizzato maggiormente a favore dei miafisiti. Infatti, anche se in qualche maniera ad Antiochia nel periodo in questione si nota una certa tranquillità, nel 489 il vescovo non-calcedonese di Edessa Qiuros, per mezzo di un editto dell'imperatore Zenone e con l'appoggio e l'aiuto di Filosseno, chiuse la scuola dei persiani, caposaldo della cristologia antiochena diofisita di quella città²⁴. Questo evento può essere considerato anche l'inizio dell'azione di propaganda nella Mesopotamia orientale e occidentale dello stesso Filosseno, il quale riuscì a diffondere la dottrina miafisita in questa regione²⁵. Nonostante l'azione di Filosseno si nota che sulla sede di Antiochia dopo Pietro viene consacrato un patriarca calcedonese di nome Flaviano. Notiamo qui un elemento molto importante, non sempre giustamente sottolineato: ad Antiochia e nella sua regione, non vi fu mai un unico potere. A causa delle circostanze contingenti a quella regione, le sedi episcopali videro una continua alternanza tra calcedonesi e non-calcedonesi. Nonostante tale cambiamento, e poiché l'*Henoticon* veniva sempre interpretato in chiave alessandrina, l'attività miafisita restò molto forte nella zona, provocando la conseguente resistenza calcedonese.

L'*Henotikon* determinò la politica religiosa anche del primo periodo dell'imperatore Anastasio (491-508), e in tale atmosfera Filosseno continuò la sua attività contro il calcedonese Flaviano di Antiochia. Tale attività raggiunse la sua acme quando, al posto di Flaviano nel 512, venne consacrato Severo di Antiochia. In questo momento è possibile riscontrare una nuova collaborazione, come al tempo di Pietro e Filosseno, tra i due poteri episcopali in mano miafisita: questa volta è una forte collaborazione

²³ Su questo scisma vedi KÖTTER, *Zwischen Kaisern und Aposteln*.

²⁴ Sulla scuola dei persiani in Edessa vedi GRILLMEIER – HAINTHALER, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/III, 218-251; BECKER, *Fear of God*, 41-76; MATTAM, "The School of Nisibis-Edessa". Da notare che in questa scuola studiarono anche alcuni che diventarono tra i più grandi teologi miafisiti come lo stesso Filosseno e Giacomo di Sarug.

²⁵ Sulla missione di Filosseno in questa zona si veda WITAKOWSKI, "Syrian Monophysite Propaganda". Vedi anche la reazione a tale propaganda da parte di monaci persiani diofisiti in DE HALLEUX, "Le Mamlēā de Ḥabīb"; l'articolo di ABRAMOWSKI in GRILLMEIER – HAINTHALER, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/III, 545-620; vedi anche un nostro articolo che sarà pubblicato negli atti del XII Symposium Syriacum tenuto a Roma 2016, sotto il titolo "The Christology of Ḥabīb's chapters: New considerations".

tra due vescovi teologi, Filosseno e, appunto, Severo. E questo periodo, infatti, segna il punto più alto della loro attività anti-calcedonese. Prima della consacrazione di Severo aveva scritto un documento chiamato *Typus* per l'imperatore Anastasio, che doveva essere un'autorevole interpretazione dell'*Henotikon*. Tal editto presentava espressioni di cristologia miafisita alessandrina, e l'imperatore lo impose ai patriarchi orientali. L'imposizione finì per aumentare le opposizioni e la confusione, soprattutto nella zona di Antiochia, dove il popolo era ormai stanco dei continui cambiamenti, non solo di politiche religiose degli imperatori ma anche della alternanza di pastori, una volta calcedonesi e l'altra miafisiti.

Il potere ecclesiastico ad Antiochia rimase in mano miafisita fino alla salita al trono di Costantinopoli di Giustino I (518-527)²⁶, con il quale la politica religiosa cambiò totalmente, divenendo chiaramente a favore dei calcedonesi, soprattutto grazie alla riconciliazione con Roma, avvenuta nel 519 in un sinodo tenuto a Costantinopoli. Il documento della riconciliazione venne imposto a tutti i vescovi per ordine imperiale; Giustino diede ai vescovi un'unica scelta: accettare le decisioni del sinodo o lasciare le loro sedi. Fece anche uso dell'esercito per stabilire la fede calcedonese nel suo impero. Su richiesta di suo nipote Giustiniano, mantenne una certa tolleranza. Ma la situazione non restò molto positiva: ad Antiochia, nonostante l'adozione di una politica più tollerante da parte dell'imperatore, il patriarca calcedonese Efrem continuò a perseguire una politica di repressione. Così

numerosi monasteri miafisiti furono evacuati con la forza e saccheggiate dalla truppa, i reclusi furono scacciati dalle loro celle e gli stiliti dalle loro colonne. Non furono perseguitati soltanto chierici o monaci, ma anche laici, uomini e donne persino fanciulli²⁷.

A livello teologico, le proposte dei neo-calcedonesi, soprattutto i monaci sciti, che cercavano di concordare Calcedonia e Cirillo, giocarono un ruolo decisivo nel formulare un accordo cristologico. La ricerca di un accordo cristologico, infatti, è l'elemento che marca la politica religiosa dell'imperatore e teologo Giustiniano I (527-565)²⁸. Per lui,

l'impero era una struttura amministrativa unica stabilita da Dio, con a capo

²⁶ Nella nostra presentazione storica per l'epoca di Giustiniano seguiamo MARAVAL, "La politica religiosa di Giustiniano". Per un approfondimento segnaliamo: GRAY, "The Legacy of Chalcedon"; MENZE, *Justinian*; Guillaumont, "Justinien et l'Église de Perse".

²⁷ MARAVAL, "La ricezione di Calcedonia", 150.

²⁸ Sulla discussione teologica durante il regno di Giustiniano vedi GRILLMEIER -HAINTHALER, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/II, 317-481.

l'imperatore, e che accettava la verità di una sola ortodossia cristiana definita dai concili ecumenici. Non poteva perciò non più dei suoi predecessori, tollerare dissensi nei riguardi di questa ortodossia. Il suo dovere era quello di difendere la *vera fede*. Di qui le numerose leggi che emetterà contro tutti i dissensi religiosi, al primo posto dei quali porrà i dissensi cristiani, le eresie, che considerava più pericolose del paganesimo o del giudaismo stessi²⁹.

Seguendo il consiglio che egli stesso aveva dato a suo zio, cioè di applicare una politica più tollerante con i non-calcedonesi, ma, al contempo, restando attento a non rompere le relazioni con Roma, vediamo Giustiniano interessato a non lesinare alcun sforzo per trovare un accordo con i più importanti esponenti dei non-calcedonesi di allora, come Filosseno e Severo. Grande appoggio egli l'ebbe da sua moglie Teodora († 548), proveniente da circoli non-calcedonesi. Ella sostenne fino alla sua morte il miafisismo e appoggiò i miafisiti, anche in opposizione alla volontà del marito. A Costantinopoli si organizzarono delle conferenze tra calcedonesi e non-calcedonesi, la prima delle quali avvenne nel 532. Dopo questa conferenza, nel 533 l'imperatore stesso pubblicò due editti dogmatici che, pur non usando termini tecnici o metafisici, condannava insieme sia i nestoriani, ossia la cristologia divisiva, sia i monofisiti radicali, sperando così di trovare una formula che potesse essere accolta dai due partiti. Tali documenti, però, solo dettero tempo ai miafisiti, ancora presenti nella capitale nel palazzo di Teodora, di organizzarsi meglio. Nella capitale, la divisione fra i due partiti politici, gli azzurri e i verdi, si rifletteva anche in quella tra calcedonesi e non-calcedonesi. Tanto vero, che alla fine del 533 i verdi presero apertamente posizione contro il concilio di Calcedonia. In questa atmosfera di confusione, avvenne la consacrazione di due patriarchi miafisiti: Teodosio per Alessandria e Antimo per Costantinopoli, con la speranza, ma a rischio di un nuovo scisma con Roma, che la situazione si calmasse. La reazione dei calcedonesi non tardò a palesarsi e il papa stesso venne a Costantinopoli per protestare contro tale consacrazione. Venne convocato un sinodo nella capitale nel 536, durante il quale si riaffermarono i quattro concili ecumenici, Nicea, Costantinopoli, Efeso e Calcedonia, e l'ortodossia del *Tomus* di Leone; si condannò gli eretici Nestorio, Eutiche e altri, tra cui anche Severo di Antiochia. Le decisioni del concilio vennero accettate dall'imperatore. Tale accettazione fece ritornare Giustiniano a una politica religiosa favorevole al calcedonesimo. Per essere applicata ripresero allora le repressioni in Oriente. Di nuovo si ebbe un periodo di gravi persecuzioni contro i non-calcedonesi. L'uso della violenza ebbe come risultato la loro

²⁹ MARAVAL, "La politica religiosa di Giustiniano", 373; Il testo citato da P. Maraval è in MEYENDORFF, *Unité de l'empire*, 228.

emigrazione verso zone più sicure, che in quel momento era l'impero Sassanide. Un grande numero di vescovi e chierici miafisiti vennero esiliati, tra i quali Severo e Teodosio. Si realizzò, così, una unione imposta con la forza, che provocò una reazione negativa nelle anime dei non-calcedonesi. È in tale contesto che dobbiamo leggere la consacrazione di due vescovi non-calcedonesi su richiesta di *al-Mundir* dei *Ġassanidi*³⁰. Infatti, con la benedizione di Teodora, Teodoro venne consacrato per le tribù arabe, come vescovo di Bosra; e Giacomo Baradeo per la città di Edessa, con il titolo di Metropolita generale della Siria e dell'Asia Minore. Questa azione di per sé ci mostra due cose: 1) il bisogno di vescovi non-calcedonesi nella zona di Antiochia e della Siria settentrionale; e 2) la necessità di persone che organizzassero le comunità non-calcedonesi³¹.

Seguirono altri due editti importanti pubblicati dall'imperatore teologo: quello contro Origene e l'origenismo nel 543 e nel 553; e quello conosciuto come *Tria Capitula* nel 553. Questi documenti, e altri come quelli del 544-545, e del 551, insieme alle decisioni del quinto concilio ecumenico tenutosi nel 553³², si considerano come l'ultimo tentativo imperiale a favore di un'unione che non avvenne mai. Da parte dei non-calcedonesi, divenne chiaro che non sarebbe più stato possibile cambiare la politica imperiale e per farla tornare a loro favore contro Calcedonia. Una tale speranza sparì soprattutto a causa delle persecuzioni, degli esili e della emigrazione. La conseguenza normale e naturale fu quella di trovare un modo di sopravvivenza, cercando la modalità di conservare e preservare la loro propria identità.

3. *Preservare la propria identità*

Il desiderio di preservare la dottrina e l'identità non sorse, ovviamente, come una creazione *ex nihilo*. In tutti i tempi difficili, la comunità non-calcedonese in Siria e Mesopotamia, spesso in rapporto con il patriarca di Alessandria, cercò di garantire la propria sopravvivenza in ogni modo. Ad esempio, è il caso del vescovo di Tella, Giovanni († 538). Avendo compreso che la politica religiosa di Giustino non era favorevole all'*Henotikon* e che

³⁰ I *Ġassanidi* erano una tribù arabo-cristiana alleata con Bisanzio, soprattutto quando la politica degli imperatori era anti-calcedonese, per altro vedi FISHER, *Between Empires*, 173-193; TRIMINGHAM, *Christianity among the Arabs*, 178-187.

³¹ Cf. GRILLMEIER – HAINTHALER, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/III, 189-190; BROCK, "Ya'qub Burd'oyo", 431.

³² Sugli editti di Giustiniano e sul concilio ecumenico di Costantinopoli II si veda GRILLMEIER – HAINTHALER, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/II, 385-462; Sul Concilio vedi anche MURPHY – SHERWOOD, *Constantinople II et III*; FRANK, "The Council of Constantinople II"; YANNOPOULOS, "Il secondo concilio di Costantinopoli".

l'imperatore avrebbe imposto la fede calcedonese anche con metodi violenti, con le armi e con persecuzioni, in pratica obbligando all'emigrazione, come difesa dispose l'ordinazione di molti diaconi e sacerdoti non-calcedonesi³³. Oltre alla sua professione di fede³⁴, egli ci ha lasciato due opere importanti, la *Regula ad Diaconos*³⁵ e *Quaestiones et Responsiones*³⁶, che devono essere lette in questa prospettiva. In esse è chiaro che per Giovanni l'Eucaristia dei calcedonesi non è più valida e fornisce consigli ai sacerdoti e diaconi su come servire le comunità non-calcedonesi³⁷. Si può quindi affermare che già dal tempo difficile di Giustino i non-calcedonesi avevano iniziato a considerare eretici i calcedonesi e che la loro Eucaristia non fosse valida e, di conseguenza, impossibile la comunione con loro. L'unica condizione per l'unione sarebbe stata quella di accettare le proposte dottrinali dei non-calcedonesi³⁸; cosa già vista al tempo di Giustiniano. Infatti, Giovanni di Tella, nella conferenza tenuta a Costantinopoli nel 532 dove probabilmente egli stesso fu il capo della delegazione non-calcedonese, rifiutò la richiesta dell'imperatore di sospendere le ordinazioni e rigettò le proposte dottrinali di unione³⁹. Questo rifiuto diviene una chiave che aiuta a capire come si sentisse la comunità non-calcedonese in Siria. Si può pensare che la preoccupazione di Giovanni fosse di preservare valida l'unione eucaristica, nel caso i vescovi fossero stati esiliati; in questa ottica si dovrebbero leggere le sue azioni e le sue opere⁴⁰.

Il corpo ecclesiastico, però, non può basarsi unicamente sul sacerdozio e il sacramento eucaristico, è necessaria anche la presenza dei vescovi che guidino le varie comunità non-calcedonesi. Il terreno era pronto per la vera organizzazione e separazione gerarchica, operata da Giacomo Baradeo⁴¹. Il vescovo di Edessa, come abbiamo detto, era stato eletto e consacrato su richiesta delle comunità non-calcedonesi delle zone che ne avevano bisogno. Anche Giacomo, avendo vissuto per molto tempo a Costantinopoli, aveva molto chiaro il fatto che non vi fosse più alcuna reale speranza di unione con i calcedonesi. I non-calcedonesi avrebbero dovuto cercare di

³³ In riguardo vedi MENZE – AKLAM, *John of Tella's Profession of Faith*, 76-90; GRILLMEIER – HAINTHALER, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/III, 187-189; MENZE, "The Regula ad Diaconos", 74-80.

³⁴ Per il testo della sua professione e un commento su di essa vedi MENZE – AKLAM (eds.), *John of Tella's Profession of Faith*.

³⁵ Per il testo e un commento su di esso vedi MENZE, "The Regula ad Diaconos".

³⁶ Per il testo e un commento su di esso vedi NAU, "Les canons".

³⁷ Cf. MENZE, "The Regula ad Diaconos", 80-89.

³⁸ Cf. MENZE – AKLAM (eds.), *John of Tella's Profession of Faith*, 44-49.

³⁹ Cf. *Ibid.*, 9.

⁴⁰ Cf. MENZE, "The Regula ad Diaconos", 80-83.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, 90.

pensare come dare continuità alle loro comunità. A nostro avviso, questo è il motivo principale della sua instancabile attività nell'ordinare vescovi e di organizzare la sua Chiesa in Siria e Mesopotamia. L'azione definitiva di tale organizzazione fu la consacrazione di un patriarca non-calcedonese ad Antiochia e l'organizzazione della comunità non-calcedonese in terra sassanide, stabilendo una metropoli generale e creando così nuovi centri miafisiti, culturali ed educativi⁴².

A questo punto il corpo ecclesiastico è completamente organizzato, con un patriarca, vescovi, sacerdoti e diaconi al servizio della comunità non-calcedonese, che si trovava estesa tra i due imperi, quello bizantino e quello sassanide. Era una comunità che condivideva la stessa dottrina: il monofisismo severiano non radicale, chiamato successivamente monofisismo verbale e miafisismo. Entrò in chiara polemica con tutte le frangi estreme all'interno del monofisismo stesso, condannando Eutiche, Giuliano di Alicarnasso, Giovanni Filoppono e altri.

Ma oltre al fattore dottrinale, sviluppatosi contro il nestorianesimo — la dottrina della Chiesa d'Oriente — il calcedonismo e l'estremismo monofisita, non va dimenticato il fattore linguistico. Accanto alla lingua greca parlata ad Antiochia, il siriano è sempre stato presente come lingua della periferia e delle sedi episcopali, sia della provincia che di quelle localizzate fuori dall'impero bizantino. Però, con il tempo e con la organizzazione di questa Chiesa e la sua separazione gerarchica dalla Chiesa imperiale calcedonese, assistiamo a un'altra graduale separazione, ossia, quella del siriano dal greco, con il siriano che rimase la lingua di questa comunità. Siriano e greco coesistevano nelle comunità non-calcedonesi della Siria. Severo, ad esempio, scrisse in greco. Filosseno, Giovanni di Tella e Giacomo di Sarug, invece, scrissero in siriano, pur conoscendo il greco molto bene. Lo stesso Filosseno preparò una nuova traduzione siriana della Bibbia, conosciuta con il nome di *Filosseniana*⁴³, il cui testo è molto vicino all'originale greco, accusando di eretica e "falsificata", la *Peshitta*, utilizzata dai diofisiti persiani. La sua traduzione della Bibbia avrebbe dovuto sostituire quella "eretica", e diventare la Bibbia della comunità non-calcedonese di lingua siriana. La necessità di una traduzione siriana, oltre ai motivi polemici appena detti, significa che non tutti conoscevano il greco, segnando la necessità di traduzioni in siriano. Una evidenza sono le traduzioni delle opere di Severo in siriano, avvenute molto presto. A nostro avviso, ciò non significa solo l'ignoranza del greco all'interno di buona parte di questa comunità, ma anche è plausibile ritenere che fosse un desiderio di salvaguardarsi ri-

⁴² Cf. GRILLMEIER – HAINTHALER, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/III, 190-192.

⁴³ Purtroppo la "Filosseniana" non ci è pervenuta, cf. MICHELSON, "A Bibliographic Clavis", 289-291.

spetto alle autorità imperiali filo-calcedonesi. Infatti, i testi di Severo in greco sarebbero stati agevolmente letti e fatti oggetto di condanna più facilmente, se i suoi testi fossero restati in greco. Più difficoltà l'avrebbero avuta a polemizzare con una lingua che non apparteneva alla maggioranza dei calcedonesi, ossia appunto il siriano. Questa accortezza, di fatto, salvò dalla distruzione le traduzioni siriane di tante opere greche miafisite, che sarebbero state altrimenti completamente distrutte, come difatti avvenne per gli originali greci di queste opere. Anche la diffusione del miafisismo in terra sassanide, dove il greco non era in uso, giocò un ruolo importante nell'eclissi del greco dalle comunità non-calcedonesi. La separazione decisiva, però, si ebbe quando l'impero sassanide e le province orientali di Bisanzio vennero occupate dagli arabi-musulmani, che provocò una definitiva separazione culturale.

A questi fattori si deve aggiungere anche l'elemento liturgico. Fin dai tempi di Pietro Fullone la famosa espressione aggiunta al *Trisagion* venne considerata una differenziazione liturgica per motivi dottrinali. Tale differenziazione continuò a crescere con il graduale ma continuo processo di separazione. La distinzione dai calcedonesi circa l'Eucaristia non si limitò soltanto al negare la validità di quella celebrata dai non-calcedonesi, ma si giunse anche alla distinzione circa il modo di prepararla e di celebrarla⁴⁴. Anche la distinzione liturgica divenne un elemento di rafforzamento della propria identità.

Un simile processo, con conseguenze a tutti i livelli come abbiamo visto nel caso della Chiesa miafisita, si osserva in quanto avvenne nella Chiesa d'Oriente, con l'adozione nel 612 di una cristologia molto diversa dal resto delle altre confessioni cristiane, calcedonesi e non-calcedonesi, chiamata cristologia nestoriana⁴⁵. Tra i motivi della "creazione" dell'identità nestoriana si individua quello della presenza dei miafisiti in terra sassanide percepita come pericolosa e il loro rapporto politico con il palazzo imperiale sassanide. Ciò ci indica che già nell'anno 612 la presenza della Chiesa miafisita nell'impero sassanide aveva un proprio profilo specifico, diverso da quello della Chiesa d'Oriente; e ben organizzato ed efficace, al punto da essere percepito dalla Chiesa d'Oriente come qualcosa contro la quale si dovevano mettere in opera dei provvedimenti che difendessero, a loro volta, la propria identità sotto un profilo dottrinale distinto e differente.

Conclusion

Scopo principale del nostro contributo non è stato descrivere come av-

⁴⁴ Cf. MENZE, "The Regula ad Diaconos", 73-74.

⁴⁵ Cf. REININK, "Tradition and the Formation of the 'Nestorian' Identity".

venne la separazione della Chiesa giacobita da quella calcedonese, mediante l'organizzazione di una gerarchia propria, soggetto sul quale la bibliografia è già importante. Piuttosto, abbiamo voluto mostrare come tale storia possa portare in evidenza gli elementi principali sui quali questa Chiesa pose le sue fondamenta per formare quella che abbiamo indicato come "identità nazionale" distinta, ossia la sua *etnogenesi*.

Per formare una tale identità, non è stata sufficiente la condivisione della medesima dottrina. A tale fattore, pur importante, sono da aggiungere anche quello storico-politico e le sue conseguenze. Abbiamo visto che per i non-calcedonesi non era assolutamente possibile accettare un accordo cristologico che non fosse basato sulla dottrina cirilliana sviluppata da Severo e i suoi compagni, assieme alla condanna di Calcedonia e del *Tomus* di Leone. Quando accettarono gli editti imperiali di unione, come l'*Henotikon* e il *Typos*, ciò avvenne solo in forza di una loro interpretazione alessandrina. Le caratteristiche di questi accordi sono molto interessanti in quanto non vi si trovano i termini tecnici metafisici, la cui interpretazione era appunto fonte di polemica; ma la loro formulazione permetteva sempre di ricavarne le proprie posizioni cristologiche. Ogni volta che la politica religiosa imperiale volse a loro favore, li troviamo diffondere la loro dottrina nella zona di Antiochia e del nord di Siria, nella Mesopotamia occidentale e orientale. Anch'essi talvolta fecero ricorso alla violenza, creando un'atmosfera negativamente pesante nelle aree della loro espansione. La politica perseguita fu quella di insediare sempre più vescovi non-calcedonesi in territorio antiocheno, anche se non sempre con grande successo, vista la costante alternanza in tali sedi tra vescovi calcedonesi e quelli non-calcedonesi. Nei momenti di appoggio imperiale, li vediamo organizzarsi a livello gerarchico, sacerdotale e diaconale, con le ordinazioni fatte da alcuni vescovi, come Giovanni di Tella, allo scopo di preservare almeno il sacramento eucaristico e la continuazione delle comunità locali. Quando si perse la speranza in un definitivo appoggio proveniente dalla politica religiosa imperiale alla loro dottrina, iniziarono a stabilire da soli il loro cammino: separazione dalla Chiesa imperiale calcedonese, con la consacrazione di vescovi e infine del patriarca.

A causa della immigrazione miafisita in territorio sassanide, favorita dalle circostanze storiche a cui abbiamo già accennato, questa Chiesa iniziò a strutturarsi fortemente anche in questo territorio, dando origine anche a un'altra separazione, quella linguistica, abbandonando gradualmente la lingua greca. A questo si aggiunse anche quello culturale e liturgico, seguendo l'assioma *lex orandi, lex credendi*, sentirono la necessità di differenziarsi anche in questo piano.

Al tempo della formazione dell'identità nestoriana avvenuta nel 612, la

comunità siriana miafisita era già formata con un'identità ecclesiastica distinta dal resto delle altre chiese. Una tale identità si cristallizzò al tempo dell'invasione arabo-musulmana. Agli occhi degli arabi, i miafisiti già possedevano tutti gli elementi necessari per essere chiamati *ṭā'ifah*, una comunità con propria "identità nazionale". Ma tali elementi si erano formati, tante volte senza la consapevolezza dei non-calcedonesi, nel lungo percorso della loro separazione dai calcedonesi, in modo che possiamo parlare anche di una vera e propria *etnogenesi*.

Bibliografia

- ABRAMOWSKI, Luise, "The Theology of Theodore of Mopsuestia", in Id., *Formula and Context: Studies in Early Christian Thought*, (Collected Studies 365), Hampshire 1992, II 1-36.
- , *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius* (CSCO 242/ Subs. 22) Louvain 1963.
- ALLEN, Pauline, "Severus of Antioch as Theologian, Dogmatician, Pastor, and Hymnographer. A Consideration of his Work on the Feast of Ascension", *Questions liturgiques* 92 (2011) 361-375.
- ANASTOS, Milton V., "Nestorius was orthodox", *DOP* 16 (1962) 119-140.
- BECKER, Adam H., *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006.
- BROCK, Sebastian P., "Ya'qub Burd'oyo", in S. BROCK – A. BUTTS – G. KIRAZ – L. VAN ROMPAY (eds.), *Gorgians Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway 2011, 431-432.
- CHESNUT, Roberta C., "The two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heraclidis", *JTS* 29 (1978) 392-409.
- , *Three Monophysite Christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbog and Jacob of Sarug*, London 1976.
- CLAYTON, Paul B., *The Christology of Theodoret of Cyrus. Antiochene Christology from the council of Ephesus (431) to the council of Chalcedon (451)*, Oxford – New York 2007.
- DE HALLEUX, André, "Le Mamlēā de 'Ḥabīb' contre Aksenāyā. Aspects textuels d'une polémique christologique dans l'église syriaque de la première génération post-chalcédonienne", in C. LAGA – J. A. MUNITIZ – L. VAN ROMPAY (eds.), *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert Van Roey for His Seventieth Birthday* (Orientalia Lovaniensia Analecta 18), Leuven 1985, 67-82.
- , "Nestorius: histoire et doctrine", *Irénikon* 66 (1993) 38-51, 163-177.
- , *Philoxène de Mabbog, sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain 1963.
- DELL'OSSO, Carlo, *Cristo e Logos. Il Calcedonismo del VI secolo in Oriente* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 118), Roma 2010.
- MCWILLIAM DEWART, Joanne, "The Notion of 'Person' Underlying the Christology of Theodore of Mopsuestia", *Studia Patristica* 12 (1975) 199-207.
- DRIJVERS, Hendrik Jan Willem, "Early Forms of Antiochene Christology", in C. LAGA – J. MUNITIZ – L. VAN ROMPAY (eds.), *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert Van Roey for His Seventieth Birthday* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 18), Leuven 1985, 99-114.
- DUCAY, Antonio (ed.), *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, Città del Vaticano 2003.
- DUPUY, Bernard, "La christologie de Nestorius", *Istina* 40 (1995) 56-64.
- FISHER, Greg, *Between Empires. Arabs, Romans and Sasanians in Late Antiquity*, Oxford – New York 2011.

- FRANK, G. L. C., "The Council of Constantinople II as a Model Reconciliation Council", *Theological Studies* 52 (1991) 636-650.
- FREND, William Hugh Clifford, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries*, Cambridge 1972.
- GLEED, Benjamin, *The Development of the Term ἐνωπόστατος from Origen to John of Damascus* (Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language, 113), Leiden – Boston 2012.
- GRAY, Patrick T. R., "The Legacy of Chalcedon. Christological Problems and Their Significance", in M. MAAS (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge – New York, 2005, 215-238.
- GREER, Rowan A., "The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus", *JTS NS* 17 (1966) 327-341.
- GREER, Rowan A., "The Image of God and the Prosopic Union in Nestorius' Bazaar of Heracleides", in R. A. NORRIS (ed.), *Lux in Luminae: Essays in Honor of W.N. Pittenger*, New York 1966, 46-61.
- GRILLMEIER, Aloys, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1: *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)* (*Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band 1, *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*), Freiburg – Basel – Wien 1979), translation by J. Bowden, London 1975².
- GRILLMEIER, Aloys – HAINTHALER, Theresia, *Christ in Christian Tradition*, vol. II/I: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). Reception and Contradiction, The development of the discussion about Chalcedon from 451 to the beginning of the reign of Justinian*, (*Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band 2/2, *Das Konzil von Chalcedon – Rezeption und Widerspruch (451-518)*), Freiburg 1986), translation by J. Cawte – P. Allen, London 1987.
- , *Christ in Christian Tradition*, vol. II/II: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). The Church of Constantinople in the Sixth Century*, (*Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band 2/2, *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*), Freiburg i.Br. 1989), translation by J. Cawte – P. Allen, London 1995.
- , *Christ in Christian Tradition*, vol. II/III: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). The Churches of Jerusalem and Antioch from 451 to 600*, (*Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band 2/3, *Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien (nach 451-600)*), translation by M. Ehrhardt, Oxford 2013.
- GUILLAUMONT, Antoine, "Justinien et l'Église de Perse", *DOP* 23/24 (1969/1970) 39-66.
- HARDY, Edward Rochie (ed.), *Christology of the Later Fathers*, Louisville 2006.
- HAY, Camillus, "Antiochene Exegesis and Christology", *Australian Biblical Review* 12 (1964) 10-23.
- , "The Christology of Theodore of Mopsuestia", *Australian Biblical Review* 9 (1961) 43-45.
- HERB, Guntram Henrik – KAPLAN, David H. (eds.), *Nations and Nationalism: A Global Historical Overview*, 4 vols., Santa Barbara; Denver; Oxford, 2008.
- HODGSON, Leonard, "The Metaphysic of Nestorius", *JTS* 19 (1917) 46-55.
- HOVHANNISYAN, Hovhannes, "On the Christological Teaching of Nestorius", *Etchmiadzin* 2 (2015) 15-28.
- İBRAHİM, G. Y., "Mar Giacomo Baradeo animatore della rinascita della Chiesa di Antiochia dei SIRO-ORTODOSSI", in E. VERGANI – S. CHIALÀ (eds.), *La tradizione cristiana Siro-occidentale (V-VII secolo). Atti del 4° incontro sull'Oriente cristiano di tradizione siriana Milano Biblioteca Ambrosiana, 13 maggio 2007*, 69-80.
- KALANTZIS, George, "Duo filii and the homo assumptus in the Christology of Theodore of Mopsuestia: The Greek Fragment of the Commentary on John", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 78 (2002) 57-78.

- , “Single Subjectivity and the Prosopic Union in Cyril of Alexandria and Theodore of Mopsuestia”, *Studia Patristica* 47 (2010) 59-64.
- KLUM-BÖHMER, Edith, *Das Trishagion als Versöhnungsformel der Christenheit: Kontroverstheologie im V. u. VI. Jh.*, München 1979.
- KÖTTER, Jan-Markus, *Zwischen Kaisern und Aposteln. Das Akakianische Schisma (484-519) als kirchlicher Ordnungskonflikt der Spätantike*, Stuttgart 2013.
- LANG, Uwe Michael, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the sixth Century. A Study and Translation of the Arbitrator* (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents, 47), Leuven 2001.
- VAN LOON, Hans, *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, Leiden – Boston 2009.
- DU MANOIR DE JUAYE, Hubert, *Dogme et spiritualité chez Saint Cyrille d’Alexandrie* (Études de théologie et d’histoire de la spiritualité, 2), Paris 1944.
- MARAVAL, Pierre, “La politica religiosa di Giustiniano”, in L. PIETRI (ed.), *Storia del cristianesimo. Religione, politica, cultura*, vol. III: *Le Chiese d’Oriente e d’Occidente (432-610)*; (Histoire du Christianisme, vol. III: *Les Églises d’Orient et d’Occident (432-610)*), edizione italiana a cura di E. PrinziValli, Roma 2002, 373-406.
- , “La ricezione di Calcedonia nell’impero d’Oriente”, in L. PIETRI (ed.), *Storia del cristianesimo. Religione, politica, cultura*, vol. III: *Le Chiese d’Oriente e d’Occidente (432-610)*, (Histoire du Christianisme, vol. III: *Les Églises d’Orient et d’Occident (432-610)*), edizione italiana a cura di E. PRINZIVALLI, Roma 2002, 119-153.
- MATTAM, Abraham, “The School of Nisibis-Edessa: First Theological University in Christendom”, *Christian Orient* 6 (1985) 30-39.
- McGUCKING, John Anthony, *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy, its History, Theology and Texts*, Leiden – New York – Köln 1994.
- McKINION, Steven A., *Words, Imagery, and Mystery of Christ. A Reconstruction of Cyril of Alexandria’s Christology*, Leiden – Boston – Köln 2000.
- McLEOD, Frederick G., *The Roles of Christ’s Humanity in Salvation. Insights from Theodore of Mopsuestia*, Washington 2005.
- , *Theodore of Mopsuestia*, London – New York 2009.
- McLEOD, Frederick G., “Theodore of Mopsuestia’s Understanding of Two Hypostaseis and Two Prosōpa Coinciding in One Common Prosōpon”, *Journal of Early Christian Studies* 18 (2010) 393-424.
- MENZE, Volker-Lorenz – AKLAM, Kutlu (eds.), *John of Tella’s Profession of Faith. The Legacy of a Sixth-Century Syrian Orthodox Bishop* (Texts from Christian Late Antiquity, 25), Piscataway 2009, 76-90.
- MENZE, Volker-Lorenz, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford – New York 2008.
- , “The Regula ad Diaconos: John of Tella, his Eucharistic Ecclesiology, and the Establishment of an Ecclesiastical Hierarchy in Exile”, *OC* 90 (2006) 44-90.
- MEUNIER, Bernard, *Le Christ de Cyrille d’Alexandrie. L’Humanité, le salut et la question monophysite* (Théologie Historique, 104), Paris 1997.
- MEYENDORFF, Jean, *Unité de l’empire et division des chrétiens*, Parigi 1933.
- MICHELSON, David A., “A Bibliographic Clavis to the Works of Philoxenos of Mabbug”, *Hugoye* 13.2 (2010) 273-338.
- MICHELSON, David A., *Practical Christology of Philoxenos of Mabbug*, Oxford 2014.
- MURPHY, Francis Xavier – SHERWOOD, Polycarp, *Costantinople II et III* (Histoire des Conciles Ecuméniques, III), Paris 1973.
- NAU, François, “Les canons et les préceptes de Jean, évêque de Tella”, *Le Canoniste contemporain* 26 (1903) 401-419, 532-542.
- NIN, Manuel, “La lettera ai monaci di Senun di Filosseno di Mabbug: un esempio di cristologia anticalcedoniana in ambiente siriano nel VI secolo”, in E. VERGANI – S. CHIALÀ (eds.), *La*

- tradizione cristiana Siro-occidentale (V-VII secolo). *Atti del 4° incontro sull'Oriente cristiano di tradizione siriana Milano Biblioteca Ambrosiana, 13 maggio 200*, Milano, 2007, 83-108.
- PECORARA MAGGI, M. ROSA, *Il processo a Calcedonia. Storia e interpretazione*, Milanon 2006.
- PERRONE, LORENZO, "Il "Dialogo contro gli aftartodoceti" di Leonzio di Bisanzio e Severo di Antiochia", *Cristianesimo nella storia* 1 (1980) 411-442.
- PRICE, Richard M. – WHITBY, Mary (eds.), *Chalcedon in Context. Church Councils, 400-700*, Liverpool 2009.
- REININK, Gerit Jan, "Tradition and the Formation of the 'Nestorian' Identity in Sixth- to Seventh-Century Iraq", *Church History and Religious Culture* 89 (2009) 217-250.
- REMBAN, Mathai M. A., "The Concept of 'Becoming' in the Christology of Philoxenos of Mabug", *The Harp* 2 (1989) 71-77.
- SAMUEL, Vilakuvēlil Cherian, "Further Studies in the Christology of Severus of Antioch", *Ekklesiastikos Pharos* 58 (1976) 270-301.
- , "The Christology of Severus of Antioch", *Abba Salama* 4 (1973) 126-190.
- , *The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch*, London 1957.
- SCIPIONI, Luigi I., *Nestorio e il Concilio di Efeso: storia, dogma e critica* (Studia Patristica Mediolanensia, 1), Milano 1974.
- , *Ricerche sulla cristologia del "Libro di Eraclide" di Nestorio. La formula teologica e il suo contesto filosofico*, Friburgo 1957.
- SELLERS, Robert Victor, *Two Ancient Christologies. A study in the Christological thought of the schools of Alexandria and Antioch in the early history of Christian doctrine*, London 1940.
- SIEMENS, James, *The Christology of Theodore of Tarsus. The Laterculus Malalianus and the Person and Work of Christ*, Turnhout 2010.
- SIMONETTI, Manlio (ed.), *Il Cristo*, vol. II: *Testi teologici e spirituali in Lingua Greca dal IV al VII Secolo*, Milano 2003⁵.
- SIMONETTI, Manlio, "Calcedonia, II. Concilio", in *NDP*, vol. I, 828-860.
- , "Efeso, II. Concilio", in *NDP*, vol. I, 1582-1586.
- , "Neocalcedonismo", in *NDP*, vol. II, 3441.
- SORO, Bawai, "The Person and Teachings of Nestorius of Constantinople with a Special Reference to his Condemnation at the Council of Ephesus", in *Syriac Dialogue*, vol. III, Vienna 1998, 67-91.
- TRIMINGHAM, John Spencer, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London 1979.
- VARANIC, Vasilije, "The Christology of Eutyches at the Council of Constantinople 448", *Philotheos* 8 (2008) 208-221.
- VINE, Aubrey Russell, *An Approach to Christology: An Interpretation and Development of Some Elements in the Metaphysics and Christology of Nestorius*, London 1948.
- WESSEL, Susan, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 2004.
- WHITBY, Michael, "The Church Historians and Chalcedon", in G. MARASCO (ed.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, Leiden – Boston 2003, 449-495.
- WIGRAM, William Ainger, *The Separation of the Monophysites*, London 1923.
- WITAKOWSKI, Witold, "Syrian Monophysite Propaganda in the Fifth to Seventh Centuries", in L. RYDÉN – J. O. ROSENOVIST (eds.), *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium: Papers read at the Colloquium held at the Swedish Research Institute in Istanbul 31 May – 5 June 1992* (Swedish Research Institute in Istanbul. Transactions, 4), Stockholm 1993, 57-66.
- YANNOPOULOS, Panayotis, "Il secondo concilio di Costantinopoli o quinto concilio ecumenico", in G. ALBERIGO (ed.), *Storia dei concili ecumenici*, Bologna 1993², 121-133.