



# THEOLOGICA LEONIANA

Rivista annuale dell'Istituto Teologico Leoniano  
Anagni (FR)

Numero 8 (2019)

*scripta*  
M·A·N·E·N·T  
EDIZIONI



## THEOLOGICA LEONIANA

Rivista annuale dell'Istituto Teologico Leoniano di Anagni  
[aggregato alla Pontificia Facoltà Teologica *Teresianum* di Roma]

Autorizzazione del Tribunale di Frosinone n. 527/12 del 16.04.2012

*Direttore responsabile*

LORENZO CAPPELLETTI

*Direttore scientifico*

PASQUALE BUA

*Comitato scientifico*

EMILIO BACCARINI (Università di Roma Tor Vergata)

GIOVANNI TANGORRA (Pontificia Università Lateranense)

DARIO VITALI (Pontificia Università Gregoriana)

CATALDO ZUCCARO (Pontificia Università Urbaniana)

*Consiglio di redazione*

PASQUALE BUA, LORENZO CAPPELLETTI, GENNARO PETRUCCELLI, ANTONIO SCENTI

*Segretario di redazione*

GENNARO PETRUCCELLI

DOUBLE BLIND PEER REVIEW

ISBN 978-88-942905-4-7

ISSN 2280-5028

Gli articoli devono essere inviati (in formato .doc) all'indirizzo email: [theologica@leoniano.it](mailto:theologica@leoniano.it).  
Le norme editoriali per la composizione di articoli e segnalazioni bibliografiche sono disponibili  
all'indirizzo: [istituto.leoniano.it/theologica-leoniana](http://istituto.leoniano.it/theologica-leoniana).  
La rivista è indicizzata da [www.rivisteonline.org](http://www.rivisteonline.org)

### Abbonamento 2019-2020

Annuale (= 1 copia): € 10,00 Italia (€ 15,00 Estero e Sostenitore)

Biennale (= 2 copie): € 17,00 Italia (€ 25,00 Estero e Sostenitore)

Informazioni e sottoscrizioni: [theologica@leoniano.it](mailto:theologica@leoniano.it)

*Modalità di pagamento*

Pontificio Collegio Leoniano

Conto Corrente Postale 11872033

IBAN IT13X0834474290000001001667

Specificare nella causale: Abbonamento annuale (o biennale) Theologica Leoniana

© ISTITUTO TEOLOGICO LEONIANO

Via Calzatora, 50

03012 Anagni (Fr) – Italy

Tel.: (+39) 0775.733835 – Fax: (+39) 0775.727857

Sito: [istitutoleoniano.it](http://istitutoleoniano.it) • Email: [istituto@leoniano.it](mailto:istituto@leoniano.it)

## Indice

Presentazione ( <i>Pasquale Bua</i> ) . . . . .	5
---	---

**Prolusione**  
**per l'inaugurazione dell'Anno Accademico 2018-2019**  
 Anagni, 24 ottobre 2018

DENIS CHARDONNENS <i>«Se viviamo dello Spirito, camminiamo anche secondo lo Spirito» (Gal 5,25)</i> <i>L'azione salvifica dello Spirito Santo nell'esercizio della Provvidenza divina. .</i>	9
--	---

**Giornata di studi patristici**  
**in memoria del professor Celestino Noce (1933-2018)**  
 Anagni, 24 maggio 2019

<i>Profilo bio-bibliografico del professor Celestino Noce (1933-2018)</i> a cura di Giovanni Magnante e Pasquale Bua . . . . .	31
---	----

ARMANDO GENOVESE <i>Il recupero dell'Antico Testamento nel cristianesimo latino del IV secolo . . .</i>	33
--	----

PASQUALE BUA <i>In difesa dello Spirito Santo. Didimo il Cieco nel dibattito pneumatologico    antecedente il Concilio Costantinopolitano I . . . . .</i>	47
--	----

FILIPPO CARCIONE <i>Papa Ormisda, la difficile recezione della cristologia calcedonese    e il consolidamento del primato romano . . . . .</i>	67
---	----

LORENZO CAPPELLETTI <i>Associati a Cristo nel martirio:    la simbologia del numero 18 nell'iconologia. Due esempi . . . . .</i>	93
---	----



### Sezione miscellanea

- MARIA GABRIELLA GROSSI  
*Un Dio dai tratti paterni e materni*  
*Analisi narrativa di Luca 15,11-32* . . . . . 107
- SARA ANNA IANNIELLO  
*Donne nella Chiesa, donne della Chiesa*  
*Verso un'ontologia del femminile* . . . . . 135

### Segnalazioni bibliografiche

- FILIPPO CARCIONE [cur.], *Angelo Molle (1967-2016). Omaggio alla memoria di un educatore esemplare*, Tipografia Arte Stampa, Roccasecca 2017 [Gennaro Petruccelli] . . . . . 151
- LUCIANO LEPORE, *Sulle orme dei Patriarchi* (= *Bibbia e Oriente. Supplementa* 25), Sardini, Bornato in Franciacorta 2017 [Paolo Cristiano] . . . . . 152
- DARIO VITALI, «*Un popolo in cammino verso Dio*». *La sinodalità in Evangelii gaudium* (= *Evangelii gaudium. Via per il cammino della Chiesa in Italia* 2), San Paolo, Cinisello Balsamo 2018 [Antonio Galati]. . . . . 154
- DOMENICO SANTANGELO, *Quale democrazia in tempo di globalizzazione? Analisi etico-politica e valutazione della concezione di Amartya Sen alla luce della Dottrina Sociale della Chiesa*, prefazione di Stefano Zamagni, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018 [Emanuele Giannone] . . . . . 157



**PAPA ORMISDA, LA DIFFICILE RECEZIONE  
DELLA CRISTOLOGIA CALCEDONESE  
E IL CONSOLIDAMENTO DEL PRIMATO ROMANO**

**Filippo Carcione\***

Nel 1992, per onorare il santo Patrono, l'Amministrazione Comunale di Frosinone promuoveva un Convegno dal titolo: «Papa Ormisda (514-523). Magistero, cura pastorale e impegno ecumenico». La manifestazione era stata affidata al coordinamento scientifico del professor Celestino Noce, che l'anno dopo completava l'incarico provvedendo alla cura degli Atti<sup>1</sup>. Quel percorso, in cui egli mi volle benevolmente partecipare accanto a validi studiosi tra cui i più noti Antonio Quacquarelli e Francesco Saverio Pericoli Ridolfini, dopo oltre un quarto di secolo non perde di smalto e continua a fornire utili spunti, per esplorare sempre meglio il peso di Ormisda nelle controversie epocali, laddove la difficile recezione della cristologia calcedonese s'intrecciava polemicamente con la resistenza d'Oriente alla lettura papale del primato romano<sup>2</sup>.

L'intreccio polemico era stato incrementato dalla sortita dell'imperatore bizantino Zenone, che nel 482 aveva pubblicato un editto non troppo ossequioso verso il Concilio

\* Professore ordinario di Patrologia presso l'Istituto Teologico Leoniano. Ricercatore all'Università di Cassino e del Lazio Meridionale.

<sup>1</sup> Cfr. C. NOCE [cur.], *Atti del Convegno su Papa Ormisda (514-523). Magistero, cura pastorale ed impegno ecumenico*, Frosinone 1993. La data del Convegno (13 giugno 1992), che si tenne a Frosinone nella Sala Polivalente di via Mazzini, non è riferita dal volume, ma è affidata, come i dettagli del luogo, ai miei documenti d'archivio, dove conservo copia dell'invito alla manifestazione.

<sup>2</sup> Negli Atti, pubblicati con il contributo congiunto dell'Assessorato alla Cultura e della Circoscrizione I di Frosinone per i tipi de La Tipografica, dopo i saluti delle autorità municipali (pp. 5s), una breve introduzione (pp. 7s), l'elenco delle abbreviazioni (pp. 9s) e una corposa bibliografia (pp. 11-17), compaiono nell'ordine i seguenti contributi: C. NOCE, «Papa Ormisda: momenti significativi della sua vita», 19-41; L. ORABONA, «Ormisda e la risoluzione dello scisma di Acacio», 43-56; F. CARCIONE, «La controversia tra Ormisda e i monaci sciti sulla formula *Unus de Trinitate passus est carne*: calcedonismo integralista e calcedonismo integrato a confronto», 57-73; F.S. PERICOLI RIDOLFINI, «Le relazioni di Ormisda con l'episcopato dell'Occidente», 75-84; A. QUACQUARELLI, «Papa Ormisda al vescovo Possessore», 85-95; R. AVRUSCIO, «Papa Ormisda e l'omonimo palazzo a Costantinopoli», 97-118. Segue un'appendice documentaria (pp. 119-122) contenente l'*Epitaffio di Ormisda* e il *Libellus fidei Ormisdae* [testo latino con trad. it., cur. G. Musella]. Di tali materiali mi servirò abbondantemente nel corso di questo lavoro, evitando di ricorrere nelle note successive, salvo motivata eccezione, a citazioni continue quanto pedanti.

---

 FILIPPO CARCIONE
 

---

di Calcedonia, l'*Henótikon*, in seguito al quale, due anni dopo, si registra, per comodità di scuola, la prima grande rottura tra Roma e Costantinopoli, «preludio di una lunga storia di divisione tuttora in atto»<sup>3</sup>, ovvero il cosiddetto “scisma di Acacio”, dal nome del patriarca che aveva ispirato il documento incriminato, meritando la scomunica di papa Felice III. Lo scisma durerà ben 35 anni, e cioè dal 484 al 519, allorché papa Ormisda, con il suo eccellente impegno ecumenico, sarebbe riuscito a recuperare l'unione, convincendo le autorità bizantine a sottoscrivere un suo testo, detto appunto *Libellus fidei Ormisdae*, spedito in Oriente – secondo sintesi delle successive *laudationes* agiografiche altomedievali<sup>4</sup> – allo scopo di restaurare l'ortodossia duofisita, su cui Roma vigilava dal tempo del IV Concilio ecumenico.

### 1. L'*Henótikon* di Zenone e la consegna politica del silenzio sul formulario cristologico controverso nel dibattito post-calcedonese

In verità, dietro la sintesi, c'è una dinamica molto più complessa. L'*Henótikon* di Zenone, tanto in Occidente<sup>5</sup> quanto in Oriente<sup>6</sup>, fu generalmente bollato dalla storiografia calcedonese come un editto monofisita, senza trovare, di contro, grande entusiasmo nelle cristianità che respinsero il IV Concilio ecumenico, al di là di qualche riconoscimento, pur solenne ma periferico, come quello riscosso dal Sinodo armeno di Dvin (506-508)<sup>7</sup>. Ebbene, una sua attenta lettura mostra che esso, benché superficiale, non contiene affatto passaggi ereticali<sup>8</sup>.

---

<sup>3</sup> L. ORABONA, *La società cristiana del Medioevo* (= Studi di storia del cristianesimo e storia della Chiesa 2), Aversa 1993, 27. Il tema è naturalmente molto più articolato, giacché tensioni e dissapori tra Roma e Costantinopoli si presentano sin dal momento della *translatio imperii* operata da Costantino tra il 324 e il 330, quando la promozione capitolina dell'antica Bisanzio fertilizzava il terreno del plurisecolare scontro ecclesiastico a venire tra la Roma del Tevere e la Roma del Bosforo. Cfr. la lezione di G. DRAGON, *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)* (= Biblioteca di cultura storica 186), Torino 1991, 369-494 [orig. fr. 1974].

<sup>4</sup> Cfr. L. DUCHESNE [cur.], *Liber Pontificalis*, I, Paris 1886, 270; PAOLO DIACONO, *Historia romana: PL 95, 976-977*; INCMARO, *Vita Remigii: PL 125, 1169*; ANONIMO, *Vita Germani*, in B. MOMBRIUS [cur.], *Sanctuarium seu Vitae sanctorum*, Paris 1910, 584.

<sup>5</sup> Cfr. LIBERATO DI CARTAGINE, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*, XVII, in E. SCHWARTZ [cur.], *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, II/5, Berlin 1914, 128.

<sup>6</sup> Cfr. EVAGRIO SCOLASTICO, *Historia ecclesiastica* III,14, cur. J. Bidez – L. Parméntier, London 1898, 111-114.

<sup>7</sup> Cfr. M.K. KRİKORIAN, «Calcedonia: storia, conflitti cristologici e riconciliazione», in A. DUKAY [cur.], *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, Atti del Simposio Internazionale della Pontificia Università della Santa Croce (Roma, 8-9 marzo 2001), Città del Vaticano 2003, 127-128.

<sup>8</sup> Non si può, peraltro, non tener presente, ai fini di una lettura equilibrata e non prevenuta del testo,

---

 Papa Ormisda, la difficile recezione della cristologia calcedonese
 

---

L'editto imperiale rinnova, anzitutto, la fedeltà al Credo niceno-costantinopolitano: «Non abbiamo avuto né abbiamo né avremo altro Simbolo [...] dei 318 Padri, che è stato confermato dai [...] 150 Padri»<sup>9</sup>. E stessa autorità del Simbolo prodotto dai primi due Concili ecumenici, il Niceno I del 325 e il Costantinopolitano I del 381, ricavabili dal numero dei partecipanti storicamente attribuito agli stessi, si riconosce al III, il Concilio Efesino del 431, che sancì la condanna di Nestorio: «Ad esso si sono uniformati anche i santi padri riuniti ad Efeso ed hanno condannato l'empio Nestorio».

La lista dei concili ecumenici approvati finisce qui. Non c'è il Calcedonese del 451, ma ne viene recepito l'effetto, cioè la condanna di Eutiche, che aveva negato la duplice natura del Cristo, asserendo che l'Incarnazione aveva prodotto una mescolanza teandrica, cioè una fusione di divinità e umanità in una sola realtà ibrida, in cui l'onnipotenza della divinità avrebbe finito per sublimare i limiti dell'umanità, mortificandone l'integrità. Il testo, infatti, continua così: «Questo Nestorio noi lo condanniamo insieme con Eutiche». Dei Padri della Chiesa solo Cirillo di Alessandria è menzionato esplicitamente come *auctoritas* per il suo più propagandato testo anti-nestoriano: «Accogliamo i 12 anatematismi pronunciati da Cirillo di beata memoria, che è stato arcivescovo della santa Chiesa cattolica di Alessandria».

Quindi, Zenone esplicita la fede cristologica in questi termini, sommari ma non erronei:

«Professiamo l'Unigenito Figlio di Dio, il quale è realmente diventato uomo, il Signore nostro Gesù Cristo, consustanziale al Padre secondo la divinità e lo stesso consustanziale a noi secondo l'umanità, il quale è disceso e si è incarnato dallo Spirito santo e da Maria, Vergine e Madre di Dio».

Si ammette, dunque, una duplice *ousia*, due sostanze, quella divina, la stessa del Padre, contro ogni rigurgito ariano che voleva il Figlio subordinato alla Prima Persona, e quella umana, la stessa nostra in tutto e per tutto, contro ogni tendenza apollinarista

---

che Zenone, succeduto a Leone I nel 474, aveva alle sue spalle un curriculum nient'affatto favorevole al riconoscimento del monofisismo come legge di Stato, tant'è che, insieme al patriarca Acacio, aveva combattuto strenuamente l'usurpatore Basilisco (475-476), allorché costui aveva pubblicato la sua *Encyclica* in cui benediceva apertamente la dottrina condannata a Calcedonia, salvo poi una vana ritrattazione all'ultimo momento attraverso un'*Antiencyclica*, mentre le proteste di massa ne accompagnavano la deposizione. Per uno studio dei documenti di Basilisco e la loro profonda diversità dall'*Henotikon* di Zenone in rapporto alla dottrina ortodossa e al diritto canonico cfr. le analisi di E. DOVERE, *Medicina legum*, II. *Formula fidei e normazione tardoantica*, Bari 2011, 1-70.

<sup>9</sup> Leggo da M. SIMONETTI [cur.], *Il Cristo*, II. *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo* (= Testi e traduzioni 2), Firenze – Milano 1986, 466-469 [= d'ora in avanti MS].

---

 FILIPPO CARCIONE
 

---

che intendeva l'umanità assunta dal Verbo priva di anima razionale (*noûs*), dunque un'umanità incompleta. È vero, però, che il testo, pur censurando essenzialmente qualsiasi riduzione antropologica fino all'estremismo docetista, accelera sull'unità del Verbo incarnato, senza spendersi troppo sulla distinzione tra divinità e umanità, a scampo di strumentalizzazioni nestoriane:

«Egli è uno solo e non due. Di uno solo infatti affermiamo che sono i prodigi e i patimenti, che volontariamente ha sopportato nella carne. Non approviamo coloro che dividono o confondono o introducono un'apparenza, giacché l'Incarnazione irreprensibile e reale dalla Madre di Dio non ha apportato l'aggiunta di un Figlio. Infatti la Trinità è rimasta Trinità, anche se si è incarnato Uno della Trinità, il Dio Logos».

In buona sostanza, il documento non è altro che un «tentativo di evitare il linguaggio di Calcedonia, pur mantenendo una cristologia ortodossa (né quella di Nestorio, né quella di Eutiche)»<sup>10</sup>, una vera consegna politica del silenzio sul formulario controverso a tutti i sudditi dell'Impero. Infatti, con la massima prudenza, Zenone lascia cadere, senza compromettersi, il termine-chiave nella risoluzione del IV Concilio ecumenico, cioè *phýsis*, che storicamente non aveva valenza semantica comune nell'Oriente cristiano e, dunque, creava problemi di recezione dottrinale. La Scuola antiochena, utilizzando lo schema cristologico distintivo del *Lógos-ánthropos* e preferendo parlare di *synápheia* (= legame) per fugare ogni paura di assorbimento dell'umano nel divino, trasferiva sul termine *phýsis* il significato di *ousía*, con ciò intendendo quanto i Latini indicavano con il termine *natura*, ovvero il motivo ontologico per cui la Trinità è sostanzialmente un solo Dio. Diversamente, la Scuola alessandrina, utilizzando lo schema cristologico unitario del *Lógos-sárx* e preferendo parlare di *hénosis* (= unione) per fugare ogni paura di risoluzioni separanti i soggetti agenti, era avvezza ad usare *phýsis* quale sinonimo di *hypóstasis*, per predicare ciò che i Latini indicavano come *persona*, ovvero il motivo ontologico per cui l'unico Dio è distintamente Trino<sup>11</sup>. Tant'è che lo stesso Cirillo, da buon alessandrino, aveva parlato di *mía phýsis* del Verbo incarnato<sup>12</sup>, intendendo appunto per *phýsis* non *natura* ma *persona*, e dunque l'unica Persona divina della Trinità, la Seconda, che nella pienezza dei tempi si fece uomo.

<sup>10</sup> M. SHERIDAN, «Le Chiese nella tradizione alessandrina: copta, etiopica, eritrea», in *Credere Oggi* 25 (2005) 3, 21-33: 23.

<sup>11</sup> Per il pluralismo terminologico vigente tra le due grandi Scuole resta in cattedra per l'ottimo compendio il manuale di F.S. PERICOLI RIDOLFINI, *Oriente cristiano*, Roma 1977, 12s.

<sup>12</sup> Cfr. *Lettera a Succenso*, 6, in *MS*, 396s.



## Papa Ormisda, la difficile recezione della cristologia calcedonese

Con simili presupposti, ben si comprendono le lunghe polemiche, che dal IV secolo andavano contrapponendo le due Scuole, laddove gli Antiocheni, vedendo gli Alessandrini ostili alla formula delle *dúo phýseis*, li accusavano di non distinguere con sufficiente chiarezza le due nature del Cristo, offuscandone, sulle note dell'eresia apollinarista, la piena umanità. Viceversa, gli Alessandrini, vedendo gli Antiocheni insistere marcatamente sulle *dúo phýseis* fino a usare un'inquisita «metafora dell'ina-bitazione» per descrivere il rapporto teandrico<sup>13</sup>, li rimproveravano di non illustrare bene l'unità ipostatica del Verbo incarnato, perdendosi, sulle note dell'eresia adozionista, nella dottrina dei due Figli, quello celeste, Uno della Trinità, e quello terrestre, il Gesù storico, nato da Maria: ragione per cui Nestorio, negando alla Vergine il titolo di *Theotókos*, aveva meritato la condanna efesina. Or dunque, non sempre ma spesso, le due Scuole, essendo l'un l'altra prevenute e utilizzando un lessico diverso, erano rimaste nella reciproca incomprensione, anche quando convergevano teologicamente sulle stesse posizioni<sup>14</sup>.

E non troppa lezione aveva fatto alle parti la memoria della *formula unionis* siglata nel 433 da Giovanni di Antiochia e Cirillo di Alessandria, che, per evitare all'Oriente

<sup>13</sup> Così Teodoro di Mopsuestia († 428), destinato più tardi a condanna ecumenica nel Costantinopolitano II (553). Per costui il Verbo avrebbe preso dimora nell'umanità come in un tempio, rimanendone diversificato come lo scrigno dal tesoro ivi contenuto, come l'uomo dal vestito che lo ricopre. Cfr. J.N.D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1972, 372s [or. ingl. 1968]. D'altro canto, in una direzione più aderente al contesto in cui si esprime, invita a leggere il suo pensiero J.A. MCGUKIN, «Il lungo cammino verso Calcedonia», in DUKAY [cur.], *Il Concilio di Calcedonia*, 31s, che scrive: «Teodoro, discepolo di Diodoro, fu il più grande esegeta tra i Siriani. Sebbene il suo nome sia rimasto associato per sempre al modo in cui fu trascinato retrospettivamente nello scandalo efesino, e alla conseguente condanna nel 553 da parte del Costantinopolitano II, la sua opera aspirava prevalentemente a combattere i teologi ariani e apollinaristi [...]. Teodoro li attacca per aver recato danno all'idea di un'autonoma soggettività nella loro descrizione dell'umanità di Cristo».

<sup>14</sup> Spinse questo tema fino a comprendere lo stesso Nestorio come vittima innocente di malintesi lessicali il celebre articolo dal titolo provocatorio di M.V. ANASTOS, «Nestorius was Orthodox», in *Dumbarton Oaks Papers* 16 (1962) 117-140, al quale s'aggiunse più tardi, con argomentazioni che restano tuttora altamente suggestive, la monografia di L.I. SCIPIONI, *Nestorio e il Concilio di Efeso. Storia, dogma, critica* (= Studia Patristica Mediolanensia 1), Milano 1974, ove lo studioso italiano raccoglieva i frutti di un lungo lavoro cominciato con la sua tesi dottorale (*Ricerche sulla cristologia del Libro di Eraclide di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico*, Freiburg CH 1956). Anche l'antica Chiesa siro-orientale, che riparò e si organizzò in territorio persiano per sfuggire alle persecuzioni bizantine che la tacciavano di "nestorianesimo", non risulta aver mai prodotto professioni di fede riconducibili a una cristologia divisiva, cioè di tipo duoipostatico: in tal senso cfr. gli articoli di F.S. PERICOLI RIDOLFINI, «Le professioni di fede della Chiesa siro-orientale», in *Studi e ricerche sull'Oriente cristiano* 13 (1990) 123-147; «La "disputa" tra i vescovi siro-orientali di Persia e i monofisiti del 612», in *Studi e ricerche sull'Oriente cristiano* 18 (1995) 3-22.

---

 FILIPPO CARCIONE
 

---

cristiano la frattura dopo l'Efesino, avevano già provato a conciliare con equilibrio i termini di unità e distinzione iscritti nel dogma cristologico, accettando l'uno – come prova della sua fede nel monismo ipostatico del Verbo incarnato con rigetto dell'adonismo – il titolo di Maria *Theotókos* e con ciò la professione della *communicatio idiomatum* tradizionalmente cara alla Scuola alessandrina benché elaborata solo più tardi nella forma migliore dal *Tomus ad Flavianum* di papa Leone Magno (449)<sup>15</sup>, riconoscendo l'altro – come prova della sua distanza dalla dottrina della mescolanza teandrica con rigetto dell'apollinarismo – la perfetta umanità di Cristo composta sia di *noûs* (anima razionale) che di *sàrx* (corpo) e con ciò la legittimità del formulario duofisita (*dúo phýseis*) fin lì ritenuto veicolo della divisione imputata alla Scuola antiochena tra Persona divina e persona umana. La mediazione teologica raggiunta nell'accordo si ricapitola sanamente in questi termini:

«Professiamo [...] Gesù Cristo [...] Dio perfetto e uomo perfetto per anima razionale e corpo [...]. Infatti è avvenuta l'unione di due nature. Perciò professiamo un solo Cristo, un solo Figlio, un solo Signore. Secondo questo concetto dell'unione senza confusione, professiamo la Santa Vergine Madre di Dio [...]. Quanto alle espressioni che gli evangelisti e gli apostoli riferiscono al Signore, sappiamo che quegli uomini che parlavano di Dio alcune le hanno considerate in comune, riferendole all'unico *prósopon*, altre invece le hanno divise, riferendole alle due nature, e ci hanno trasmesso quelle degne di Dio secondo la divinità di Cristo e quelle umili secondo la sua umanità»<sup>16</sup>.

Il Simbolo calcedonese, nel condannare il monofisismo di Eutiche dopo il suo temporaneo quanto irregolare successo nel *latrocinium ephesinum*<sup>17</sup>, aveva senz'altro sposato con sentenza ecumenica la terminologia antiochena, dando a *phýsis* il significato

---

<sup>15</sup> Cfr. *DH* 293: «Salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas, et ad resolvendam condicionis nostrae debitum natura inviolabilis est unita passibili [...]».

<sup>16</sup> *MS*, 386s.

<sup>17</sup> Il nome fu dato con alto disprezzo da Leone Magno al “conciliabolo” efesino del 449, perché durante i lavori, tra i tanti soprusi di Eutiche e compagni, complice la presidenza tenuta dal patriarca monofisita Dioscoro di Alessandria, ai legati romani era stato impedito di leggere il *Tomus ad Flavianum*, mentre lo stesso vescovo Flaviano di Costantinopoli, per essersi opposto alle prevaricazioni degli eretici, veniva percosso così malamente che pochi giorni dopo passò a miglior vita. Per le dure proteste del Papa e i tanti passi mossi per l'invalidazione di quell'assemblea si vedano le sue lettere in SCHWARTZ [cur.], *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, II/4, 19 (a Teodosio II); 21 (al clero costantinopolitano); 22 (ad Atanasio di Tessalonica); 24 (a Pulcheria); 26 (a Teodosio II).

---

 Papa Ormisda, la difficile recezione della cristologia calcedonese
 

---

latino di *natura* e reiterando nei primi versi finanche il linguaggio della *formula unionis* del 433<sup>18</sup>. Vi si recita:

«Seguendo perciò i santi Padri insegniamo a professare tutti concordemente un solo e stesso Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, lo stesso perfetto nella divinità e perfetto nell'umanità, lo stesso veramente Dio e veramente uomo, consustanziale al Padre secondo la divinità e consustanziale a noi secondo l'umanità [...] lo stesso Cristo [...] si fa conoscere in due nature senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione [...]»<sup>19</sup>.

Le ultime due locuzioni avverbiali, che insistono su indivisibilità e inseparabilità delle *duo phýseis* in cui Cristo «si fa conoscere», pongono già il freno alla deriva dualista del nestorianesimo, da cui peraltro il IV Concilio ecumenico si tutela ulteriormente, mutuando il senso della *communicatio idiomatum*. Infatti, il Simbolo prosegue: «Non è stata eliminata la distinzione delle due nature a causa dell'unione», cioè non si è verificata una mescolanza teandrica, ma nemmeno le due nature sono rimaste soggetti diversi congiunti solo moralmente, come da schema adozionista, in quanto sul piano ontologico c'è stata un'autentica unione, che permette di predicare dello stesso Verbo incarnato la duplice serie di proprietà naturali rimaste, a loro volta, perfettamente integre e immutabili nei rispettivi ordini nonostante l'unione. Il mistero è tutto qui: «[...] sono state preservate le proprietà dell'una e dell'altra natura [...]», confluendo in una sola individualità (*hen prósopon*) e in una sola persona (*mía hypóstasis*). Quindi, in chiusura, c'è ancora un forte segnale di vigore anti-nestoriano:

«[...] non viene ripartito o diviso in due *prósopa*, ma uno solo e lo stesso è il Figlio, Unigenito, Dio Verbo, Signore Gesù Cristo. Così ci hanno insegnato anticamente i profeti intorno a lui e poi lo stesso Signore Gesù Cristo, e il Simbolo dei Padri ci ha trasmesso».

Ciononostante, il Concilio di Calcedonia, che pur aveva tra le sue fonti la migliore tradizione cristologica latina giunta all'apogeo con il *Tomus ad Flavianum* di Leone

---

<sup>18</sup> Così A. DE HALLEUX, «La définition cristologique à Chalcedoine», in *Revue théologique de Louvain* 7 (1976) 155-170: 155. Cfr. W. KASPER, ««Uno della Trinità...». Per la rifondazione di una cristologia spirituale in prospettiva trinitaria», in S. SORRENTINO [cur.], *La teologia in discussione*, Napoli 1991, 65-66; G. STRZELCZYK, *Communicatio idiomatum. Lo scambio delle proprietà, Storia, status quaestionis e prospettive* (= Tesi Gregoriana. Serie Teologia 105), Roma 2004, 141-142.

<sup>19</sup> MS, 444s.

---

 FILIPPO CARCIONE
 

---

Magno<sup>20</sup>, non era riuscito ad allontanare da sé il sospetto di essere un riscatto larvato del nestorianesimo e, contestualmente, una sconfessione indiretta di Cirillo e del Concilio Efesino. Sicché era rimasto indigesto anche a quelle frange “alessandrine”, che pur erano lontane dalla dottrina cristologica della mescolanza teandrica insegnata dagli epigoni di Eutiche e del tutto estranea al genuino pensiero di Cirillo. La loro totale diversità fu già ben rilevata, a suo tempo, dal monumentale lavoro di Joseph Lebon<sup>21</sup>, il quale precisava che non a caso l’anti-calcedonismo, al di là delle tante conventicole registrate nei cataloghi eresiologici d’epoca<sup>22</sup>, si frazionò in due grandi filoni antagonisti, ovvero un “monofisismo apparente” (cioè un monofisismo distante solo verbalmente dall’ortodossia calcedoniana) e un “monofisismo reale” (cioè un monofisismo alternativo sul piano sostanziale all’ortodossia calcedoniana): per cui sarebbe meglio parlare di “Cirilliani” ed “Eutichiani”. I nodi verranno al pettine, al punto da produrre all’inizio del VI secolo scomuniche reciproche nel composito movimento monofisita, quando Severo di Antiochia, grande teologo di genuina formazione cirilliana, polemizzava aspramente con personaggi ritenuti eredi dell’anti-calcedonismo eutichiano, quali il vescovo Giuliano di Alicarnasso, accusato di tendenze aftartodocete<sup>23</sup>, il monaco palestinese Nefalio, imputato di venature teopaschite<sup>24</sup>, e l’*impious*

---

<sup>20</sup> Cfr. H.R. DROBNER, «Fonti teologiche e analisi della formula calcedoniana», in A. DUKAY [cur.], *Il Concilio di Calcedonia*, 42-52 (che prima di Leone Magno invoca nell’ordine Tertulliano, Ilario, Girolamo, Ambrogio, Ambrosiaster e Agostino).

<sup>21</sup> Cfr. J. LEBON, *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcedoine*, 5 vol., Paris 1909.

<sup>22</sup> Cfr. TIMOTEO DI COSTANTINOPOLI, *De iis qui ad Ecclesiam accedunt*: PG 86, 11-68; LEONZIO DI BISANZIO, *De sectis*: PG 86, 1193-1268; M. RICHARD [cur.], «Le traité de Georges hiéromoine sur les hérésies», in *Revue des études byzantines* 28 (1970) 239-269.

<sup>23</sup> Cfr. SEVERO DI ANTIOCHIA, *La polémique antijulianiste*, in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* [d’ora in avanti CSCO] 244; 295; 318. Contro l’aftartodocetismo (cioè la tesi secondo cui la *passio Christi* sarebbe stata apparente e non autentica per l’incorruttibilità del corpo umano del Signore, messa fittiziamente dal Verbo di Dio sulla scena della storia a mero scopo pedagogico, ovvero semplicemente per insegnare all’uomo che la sofferenza è catartica), Severo rimarca che l’umanità di Cristo non ha subito sublimazioni ontologiche di alcun genere, ma è rimasta completamente e perfettamente intatta nei suoi limiti vissuti fino in fondo dal Verbo incarnato.

<sup>24</sup> Cfr. ID., *Contra Nephaliom*: CSCO 120. Contro il teopaschismo (cioè la tesi secondo cui la mescolanza teandrica avrebbe prodotto un vero coinvolgimento ontologico di Dio nella sofferenza e nella morte), Severo espone la sua dottrina dell’unità ipostatica *katà synthesin* (per composizione), che, mentre ribatte a formulari moraleggianti di sapore nestoriano adozionista contemplanti un’unità etica *katà chârîn* (per grazia) o *katà eudokîan* (per benevolenza), esclude parallelamente la fusione ontologica di stampo eutichiano. Ciò significa che con l’Incarnazione la Persona divina del Verbo, da semplice che era, è divenuta composta per l’assunzione dell’umanità: si è così realizzato un soggetto teandrico, in cui la duplice realtà converge in un’unica entità individuale che da un lato esclude vissuti separati concreti ma

---

 Papa Ormisda, la difficile recezione della cristologia calcedonese
 

---

Grammatico, autore più sfuggente e più difficile da decodificare teologicamente per i suoi artefici retorici complicati e talora contraddittori, ma comunque sospettato di cedimenti agnoeti<sup>25</sup>.

## 2. Al di là dell'apologetica ortodossa: la lotta dei papi contro il cesaropapismo bizantino durante lo "scisma di Acacio"

Tornando ora all'*Henótikon*, il documento, senza rigettare la sostanza del Simbolo calcedonese, mirava soltanto a congelarne la terminologia, per cercare di recuperare almeno quelle aree del dissenso monofisita, che, al netto del discorso, ne facevano una mera questione di vocabolario. L'intento ecumenico di Zenone era pura strategia politica<sup>26</sup>, per ricompattare il più possibile l'Impero Romano d'Oriente, quando alle sue porte, in area mesopotamica, dai tempi di Arcadio, l'espansionismo sassanide s'era fatto sempre più pressante allo scopo di portare oltre l'Eufrate i vessilli del Regno Per-

dall'altro, essendo appunto composta, non sfocia in una mescolanza che non distingue più ciò che è di Dio e ciò che è dell'uomo. Perciò, pur essendo anipostatica e vivendo di un supporto personale divino, l'umanità fu la protagonista naturale della passione. Nemmeno la composizione, che permane anche dopo la resurrezione e l'ascensione, introduce una qualche alterazione in Dio, ma semplicemente esprime lo specifico apporto ipostatico del Verbo nell'economia salvifica: Dio nella Seconda Persona della Trinità, senza perdere nulla della sua eterna e infinita onnipotenza, accettò di condividere attraverso la *kénosis* tutti i limiti umani, fuorché il peccato, al fine di sottrarre alla perdizione eterna la stirpe adamitica generata sotto la seduzione diabolica, elevandola con sé alla destra del Padre nella vita del mondo che verrà.

<sup>25</sup> Cfr. Id., *Contra impium Grammaticum*: CSCO 58; 183-184. Contro l'agnoetismo (cioè la tesi secondo cui l'umanità del Cristo, come non avrebbe patito né fame né sete né dolore fisico, così non sarebbe stata soggetta all'ignoranza dei comuni mortali, possedendo dalla nascita ogni tipo di scienza, nonché la piena coscienza della sua missione redentrice e delle verità escatologiche), Severo contempla espressamente l'umanità del Salvatore nel suo progresso cognitivo secondo le tappe biologiche della stirpe adamitica: Cristo, per la sua totale consustanzialità a noi, insieme alla fame, alla sete e alla sofferenza, sperimentò autenticamente lo sviluppo della propria scienza, in tutti i sensi, dall'infanzia alla maturità. L'*impium* Grammatico potrebbe identificarsi con Giovanni di Cesarea, stando a L. PERRONE, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal Concilio di Efeso (431) al secondo Concilio di Costantinopoli (553)* (= Testi e ricerche di scienze religiose 18), Brescia 1980, 249-260.

<sup>26</sup> Il carattere strumentale quanto vago dell'*Henótikon*, che di fatto si lavava le mani sulla *vexata questio* lessicale per non compromettere gli equilibri politici, fu ben colto anche dagli stessi monofisiti, che ne rimasero scontenti quanto i calcedonesi. Per cui, scrive G. OSTROGORSKY, *Storia dell'Impero bizantino* (= Biblioteca di cultura storica 97), Torino 1968, 56 [orig. ted. 1963]: «Invece di due partiti ora ce ne erano tre: i monofisiti dichiarati, i duofisiti dichiarati e i tiepidi dell'uno e dell'altro campo che accettavano la formula imperiale».

---

 FILIPPO CARCIONE
 

---

siano<sup>27</sup>, mentre poco interessava, oramai, il consenso della vecchia Roma e dell'Occidente calcedonese dopo il golpe di Odoacre messo a segno nel 476<sup>28</sup>. Solo in quest'ottica va letto il passaggio più discusso dell'*Henótikon*, su cui sarebbe sedimentato lo "scisma di Acacio":

«Sapendo perciò che né le sante e cattoliche Chiese di Dio in nessun luogo né i vescovi cari a Dio che vi sono a capo né il nostro Regno hanno mai accolto o accolgono altro simbolo o definizione di fede eccetto il predetto insegnamento, ci siamo uniti senza nutrir dubbi. Abbiamo scritto ciò non per innovare la fede ma per dare a voi sicurezza. Ognuno poi che ha professato o professa qualcosa di diverso o ora o quandochessia, o a Calcedonia, o in qualsiasi altro concilio, costui lo condanniamo»<sup>29</sup>.

Il cenno «o a Calcedonia» è sbrigativo e neanche troppo drastico, presupponendo una generica censura *sub conditione*, ovvero semmai quel Concilio avesse detto qualcosa di diverso dalla legge di Stato. Si tratta di un artificio letterario per suggerire un'ipotesi dell'irrealtà, come a dire che neanche l'Imperatore, di fatto, credeva che il Simbolo del 451 avesse mai potuto insegnare qualcosa di eretico. Tuttavia, tale cenno apriva la vera questione, che farà immediatamente esplodere la contestazione della cattedra romana. Il potere laico s'accreditava prepotentemente come criterio ultimo di verità, oltre che custode indefettibile di una sicura Tradizione («abbiamo scritto non per innovare la fede ma per dare a voi sicurezza»). Il cesaropapismo imperiale, fermentato sin dalla svolta costantiniana, arrivava adesso a maturazione piena, azzerando *auctoritas et libertas Ecclesiae*, di cui il papa si sentiva il supremo garante, in quanto primato universale per la successione petrina.

L'*Henótikon* operava una vera *calcatio* sul magistero della Chiesa e, pur senza contrastare la sostanza del Simbolo duofisita né accusandolo *apertis verbis* d'eresia, significava, comunque, una *diminutio* dei pronunciamenti canonici, esposti di fatto al

---

<sup>27</sup> Cfr. M. MAZZA, «Bisanzio e Persia nella tarda antichità. Guerra e diplomazia da Arcadio a Zenone», in A. CARILE [cur.], *La Persia e Bisanzio*, Convegno Internazionale (Roma, 14-18 ottobre 2002) (= Atti dei Convegni Lincei 201), Roma 2004, 39-76.

<sup>28</sup> Mi pare di poter dare adeguata conclusione al discorso con le parole di W. TREADGOLD, *Storia di Bisanzio*, Bologna 2005, 76 [orig. ingl. 2001]: «Odoacre s'impadronì dei territori dell'ultimo imperatore romano d'Occidente [...]. Ora l'unica parte dell'Impero Romano che rimaneva romana era l'Impero d'Oriente, o bizantino. Come unico imperatore, Zenone cercò di occuparsi delle continue dispute religiose sul monofisismo. Rendendosi conto che anche la maggior parte di coloro che rifiutavano il Concilio di Calcedonia concordava con esso nella convinzione che il Cristo fosse del tutto umano, l'Imperatore cercò un modo per mettere d'accordo l'ampia maggioranza dei cristiani che usava parole diverse per esprimere lo stesso concetto».

<sup>29</sup> *MS*, 468s.

---

 Papa Ormisda, la difficile recezione della cristologia calcedonese
 

---

controllo dell'Imperatore, laddove fosse un suo decreto a imporsi come cassazione di vertenze squisitamente dogmatiche. A tal fine, la sudditanza del patriarcato bizantino ossigenava ampiamente l'aspirazione egemonica dell'Imperatore, indebolendo dall'interno della Chiesa le rivendicazioni monarchiche di un pontefice romano ampiamente mortificato prima dal canone 3 del Costantinopolitano I e poi da quel famigerato canone 28, che sin da Leone Magno era stato ritenuto la nota stonata del pur venerato Concilio di Calcedonia, intanto perché violava «l'intangibilità dell'ordine canonico delle sedi maggiori stabilito a Nicea *usque finem mundi*»<sup>30</sup>.

Il canone 3 del Costantinopolitano I, in effetti, recita: «Il vescovo di Costantinopoli avrà il primato d'onore dopo il vescovo di Roma, perché tale città è la nuova Roma»<sup>31</sup>. E il canone 28 del Calcedonese completa:

«Giustamente i Padri concessero privilegi alla sede dell'antica Roma, perché la città era città imperiale. Per lo stesso motivo i 150 vescovi dilette da Dio concessero alla sede della santissima nuova Roma, onorata di avere l'imperatore e il senato, e che gode privilegi uguali a quelli dell'antica città imperiale di Roma, eguali privilegi in campo ecclesiastico e che fosse seconda dopo di quella. Di conseguenza, i soli metropolitani delle diocesi del Ponto, dell'Asia, della Tracia, e inoltre i vescovi delle parti di queste diocesi poste in territorio barbaro saranno consacrati alla sacratissima sede della santissima Chiesa di Costantinopoli»<sup>32</sup>.

Al di là di tutto, s'impone comunque il fatto che il successore di Pietro aveva dovuto subire l'aggancio primaziale del vescovo costantinopolitano<sup>33</sup>, vedendo calpestate il fondamento neotestamentario della sua universale potestà ecclesiastica (e cioè

---

<sup>30</sup> G.H. RUYSSSEN, «Una rivisitazione del canone XXVIII del Concilio di Calcedonia», in *Iura Orientalia* 9 (2013) 146-179: 174. Il Niceno I del 325, al canone 6, aveva riservato un'esclusiva e inalienabile giurisdizione super-metropolitana alle Chiese di Roma, Alessandria e Antiochia. Cfr. G. ALBERIGO [cur.], *Decisioni dei Concili ecumenici* (= *Classici delle religioni* 4), Torino 1978, 107s. Di per sé, il canone 3 del Costantinopolitano I nel 381, pur allargando al vescovo della capitale d'Oriente un primato onorifico in rotta di collisione con la tradizionale dottrina pontificia, non aveva ancora toccato l'assetto canonico, lasciando Costantinopoli nel ruolo di sede suffraganea della metropoli di Eraclea. Cfr. M. ARRANZ – S. PARENTI, «Liturgia patristica orientale. Tracce per uno studio sistematico», in A. QUACQUARELLI [cur.], *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, 605-655: 646.

<sup>31</sup> ALBERIGO [cur.], *Decisioni*, 123.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 174.

<sup>33</sup> Così M. PAVAN, «Cristianesimo e Impero Romano nel IV secolo», in G. BONAMENTE – F. FUSCO [cur.], *Costantino il Grande: dall'antichità all'umanesimo*, Atti del Colloquio sul cristianesimo antico (Macerata 18-20 dicembre 1990), Macerata 1992, 1-16: 12: «[...] l'ancoraggio alla vecchia Roma sanciva il primato di questa, il riconoscimento della "nuova" Roma sanciva la derivazione di Costantinopoli, storica e ideale, dalla Roma del Tevere, facendone derivare anche l'autorità religiosa».

---

 FILIPPO CARCIONE
 

---

Mt 16,18). I due canoni citati venivano a statuire che fossero le contingenze storico-politiche a determinare l'assetto ecclesiastico, in virtù di una *romanitas* civica ora in evoluzione per la *translatio Imperii* in Oriente. Su queste basi, nei secoli a venire, l'ecclesiologia bizantina farà lievitare la dottrina della pentarchia, relegando il papa al ruolo di patriarca d'Occidente, *primus inter pares* in un vertice gerarchico che gli affiancava onorificamente e giuridicamente Costantinopoli e si completava con i diritti patriarcali di Alessandria, Antiochia e Gerusalemme: in tutto cinque patriarcati di riferimento, come i cinque sensi del corpo umano, in una Chiesa, corpo mistico di Cristo, che, nelle letture più lealiste alla ragione di Stato, avrebbe dovuto esercitare, per sua vocazione, una diaconia gregaria all'Unto del Signore, chiamato a reggere le sorti del mondo terreno, cioè l'Imperatore<sup>34</sup>.

Che cesaropapismo e primato romano fossero i veri punti a tappeto nel braccio di ferro tra Roma e Bisanzio – e non tanto il merito del dibattito cristologico – è ben colto da papa Gelasio, successore di Felice III dal 492<sup>35</sup>, in una famosa lettera inviata due

---

<sup>34</sup> Sugli sviluppi istituzionali della dottrina pentarchica cfr. V. PERI, «La pentarchia: istituzione collegiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica», in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, Atti della XXXIV Settimana di Studio del CISAM (Spoleto, 3-9 aprile 1986), Spoleto 1988, 209-311. Per la maturazione propriamente anti-monarchica dell'ecclesiologia bizantina, al di là dei suoi diversi accenti legati o meno all'indirizzo cortigiano, se ne veda il lungo fermento polemico ben tracciato da Y. SPITERIS, *La critica bizantina al primato romano nel XII secolo* (= *Orientalia Christiana Analecta* 208), Roma 1972. In questo contesto, a completamento del quadro storico-teologico, va anche detto che l'unica autorità imperiale, che i Bizantini riconosceranno fino alla caduta di Costantinopoli (1453), era la loro, non avendo alcun valore le benedizioni papali accordate tra IX e X secolo ai sovrani transalpini, prima franchi poi tedeschi; anzi la Sede romana, così facendo, s'era in qualche modo posta fuori della Chiesa, violando il disegno della Provvidenza, per cui un solo vero Impero era rimasto nella storia dopo la fine dell'antica Roma con la deposizione di Romolo Augustolo (476). Per avere un'idea chiara della controversia politico-istituzionale tra i due imperi venutisi a creare e delle forti implicazioni ecclesiastiche, basti leggere il pittoresco ma lucidissimo resoconto di un vescovo lombardo a capo della missione latina, che nel 968, dietro mandato del suo imperatore Ottone I, visitò la corte imperiale bizantina per una proposta matrimoniale, ricevendo invece le fredde risposte di Niceforo Foca. Cfr. LIUTPRANDO DI CREMONA, *Relatio de legatione constantinopolitana*, in J. BECKER [cur.], *Liutprandi Opera* (= *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum ex MGH separatim editi* 2), Hannover – Leipzig 1915, 176-209.

<sup>35</sup> Giova, in ogni caso, dire pure che Felice III, morto Acacio (489), s'era a sua volta adoperato fino all'ultimo con i nuovi patriarchi costantinopolitani, Fravitta e poi dal 490 Eufemio, per recuperare l'unione ecclesiastica. Sia pur prive di riscontri positivi, le trattative risultano d'estremo interesse, perché confermano l'inconsistenza totale di frizioni intrinseche al dogma calcedonese, continuando ad avere nell'agenda polemica la sortita imperiale dell'*Henótikon* e allargando ora l'attrito sulla *damnatio memoriae* di Acacio chiesta da Roma. I relativi carteggi sono stati ben vagliati da E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma* (= *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Abteilung N.F.* 10), München 1934, 51; 78-79; 82-85; 111-113.



---

 Papa Ormisda, la difficile recezione della cristologia calcedonese
 

---

anni dopo ad Anastasio, che aveva ereditato la guida dell'Impero alla scomparsa di Zenone avvenuta nel 491. Qui, andando oltre la difesa d'ufficio dovuta a Calcedonia, Gelasio si spende soprattutto per chiarire le idee all'Imperatore con la sua magistrale lezione sulla distinzione dei poteri:

«Duo quippe sunt, Imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem»<sup>36</sup>.

Due sono le massime istituzioni chiamate a governare questo mondo, il *sacerdotium* e il *regnum*, che discendono ciascuno da Dio in regime di reciproca autonomia e competenza, anche se un *gravius pondus* spetta al primo, riassunto nella *auctoritas sacra pontificum*, in quanto deve rendere conto al giudizio divino di tutti gli uomini, imperatori compresi.

E sulla stessa linea, ma con più sfortuna, si muove papa Anastasio II, salito al soglio di Pietro nel 496. In verità, dalle fonti disponibili egli può apparire poco impegnato nell'apologetica calcedonese: non perché non ci crede, ma proprio perché sa che, a monte di tutto, ci sono, più concretamente, i temi complementari della *libertas Ecclesiae* e della *monarchia Petri*, risolti i quali si scioglierà poi facilmente tutto il resto, compreso il dibattito cristologico, essendo davvero inconsistenti i termini polemicici che riguardano in materia Roma e Costantinopoli. Per creare, dunque, un clima di comunione finalizzato al recupero della sua *leadership* ecclesiastica in un contesto che sul piano dogmatico non vede distanze significative, Anastasio II accoglie con benevolenza e solennità il diacono Fotino di Tessalonica arrivato a Roma nel 497 come legato del suo vescovo Andrea, fedelissimo alle direttive dell'imperatore Anastasio I. Purtroppo, il Papa non otterrà nulla se non quel marchio d'infamia rimbalzato dal *Liber Pontificalis*<sup>37</sup> fino a Dante, il quale, lasciando il girone dei dannati per eresia, legge sopra il coperchio di un sepolcro emanante un fetido odore: «Atanasio papa guardo / lo qual trasse Fotin dalla via dritta»<sup>38</sup>. Ovviamente niente di più infondato!

Fotino, dal canto suo, non era certo andato a Roma per allontanare il Papa dall'ortodossia, ma solo per curare, con mandato del suo vescovo, i buoni uffici dell'Imperatore bizantino, interessato all'allineamento politico generale quale che fosse la fede delle parti e non a una sponsorizzazione militante del monofisismo. La colpa del Papa,

---

<sup>36</sup> PL 59, 42.

<sup>37</sup> Cfr. DUCHNESNE [cur.], *Liber Pontificalis*, 269.

<sup>38</sup> *Inferno* XI, 8s.

---

 FILIPPO CARCIONE
 

---

per altro verso, sta semplicemente nell'essersi illuso di veder riconosciute le sue prerogative primaziali in Oriente attraverso una spicciola *captatio benevolentiae* all'insegna di un'ospitalità finita, purtroppo, nel peggiore dei modi sia per la carenza di risultati sia per gli equivoci ingenerati<sup>39</sup>.

Con l'inizio del VI secolo l'imperatore Anastasio I accentuerà le velleità di un controllo ecclesiastico universale, intervenendo finanche nello scisma romano, seguito alla morte di Anastasio II nel 498, per sostenere il più accomodante Lorenzo contro il papa legittimo, l'integerrimo Simmaco<sup>40</sup>. A Oriente, intanto, l'Imperatore continuerà nel solco del suo predecessore Zenone, confermando l'*Henótikon* come bandiera unio-nista dell'Oriente cristiano, laddove la corte costantinopolitana, rispetto a Calcedonia, tentava di far passare la sua propaganda nell'essere *né pro né contra* ma semplicemente *super*, essendo quel Concilio il pomo della discordia e, dunque, da porre all'angolo per spegnere il focolaio di un dissenso monofisita, che, secondo una consolidata letteratura<sup>41</sup>, al di là delle sue contraddizioni dottrinali interne, convergeva allora nel consolidarsi come vessillo delle spinte separatiste diffuse soprattutto in Egitto e Siria<sup>42</sup>,

---

<sup>39</sup> Corretta messa a punto sulla penosa vicenda in C. CAPIZZI, *L'imperatore Anastasio I (491-518). Studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità* (= *Orientalia Christiana Analecta* 184), Roma 1969, 113-119.

<sup>40</sup> Lo scisma laurenziano durerà fino al 507, anche se sacche di resistenza rimarranno fino alla morte del papa scismatico avvenuta nel 515, quando è ormai Ormisda a sedere sulla cattedra di Pietro. Per le interferenze politiche bizantine nella spaccatura romana rinvio al lucido contributo di J. MOORHEAD, «The Laurentian Schism. East and West in the Roman Church», in *Church History* 47 (1978) 125-136. Per la risposta di Simmaco alle interferenze bizantine resta utile riferimento S. VACCA, «Il principio *prima sedes a nemine iudicatur*. Genesi e sviluppo fino a papa Simmaco (498-514)», in G. MELE – N. SPACCAPELO [cur.], *Il papato di san Simmaco (498-514)*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Oristano, 19-21 novembre 1998), Cagliari 2000, 153-190. L'impegno di Ormisda nel recuperare gli ultimi laurenziani rimasti è ricordato nel suo epitaffio: «Sanasti patriae laceratum scismate corpus / Restituens propriis membra revulsa locis». Cfr. NOCE [cur.], *Atti*, 119. A questo fatto sembra alludere DUCHESNE [cur.], *Liber Pontificalis*, 209, ove si dice: «[Hormisda] clerum composuit».

<sup>41</sup> Cfr. W.C.H. FRENCH, *The Rise of Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Century*, Cambridge 1972. Più specificamente G. DOWENY, «Coptic Culture in the Byzantine World. Nationalism and Religious Independence», in *Greek, Roman and Byzantine Studies* 1 (1958) 119-135; W. WITAKOWSKI, «Syrian Monophysite Propaganda in V-VI Century», in L. RYDÉN – J.O. ROSENQVIST [cur.], *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium*, Papers Read at the Colloquium Held at the Swedish Research Institute (Istanbul, 31 May – 5 June 1992), Stockholm 1993, 57-66. In controtendenza i dubbi posti da A.H.M. JONES, «Were Ancient Heresies National or local Movements in Disguise?», in *Journal of Theological Studies* 10 (1959) 280-298; E. WIPSYCKA, «Le nationalism a-t-il existé dans l'Égypte byzantine?», in *Journal of Juristic Papyrology* 22 (1992) 83-128.

<sup>42</sup> Va detto che in tali aree, in ogni caso, s'affermò storicamente fino ai nostri giorni l'impianto anti-calcedonese più squisitamente "cirilliano", che sarebbe meglio cominciare a definire non più polemi-

---

 Papa Ormisda, la difficile recezione della cristologia calcedonese
 

---

regioni più di tutte vessate dalla pressione fiscale dell'imperialismo bizantino e all'epoca in cerca di un'identità nazionale marcata, peraltro, attraverso la coeva espunzione del greco dalla liturgia per far posto alle lingue locali particolarmente floride nella complicata ragnatela orientale<sup>43</sup>.

Intanto, senza produrre risultati dinanzi a inestinguibili aneliti regionali che oggi definiremmo "sovranisti", la politica religiosa dell'imperatore Anastasio cominciava, per contro, a ottenere soltanto l'aumento dell'opposizione calcedonese: un'opposizione fatta senz'altro di sinceri apologeti del duofisimo<sup>44</sup>, ma ampiamente cavalcata da quel partito nostalgico d'Oriente, che non si rassegnava alla fine ingloriosa della vecchia Roma in mani barbare e sognava il recupero dell'Occidente, criticando le scelte imperiali accusate di ridurre l'Impero bizantino a «una monarchia puramente orientale»<sup>45</sup>. In questo contesto, si spiega la rivolta del generale Vitaliano, che, con l'alibi di voler restaurare l'autorità di Calcedonia, si mosse nel 514 contro Anastasio, che in quei tempi difficili, d'intesa con il patriarca costantinopolitano Timoteo, comprendeva la necessità di intavolare subito trattative con il Papa per spegnere il focolaio d'opposizione cavalcante l'apologia del simbolo duofisita.

---

camente "monofisismo" (per indicare l'unicità della natura teandrica mescolata, dato che non fa oggettivamente parte della loro professione), ma con spirito più ecumenico "miafisismo" (per far emergere la loro fede nell'unità ontologica dello stesso soggetto, vero Dio e vero uomo). Cfr. A. MENGOSI, «I cristiani di tradizione siriana del Vicino e Medio Oriente», in A. FERRARI [cur.], *Popoli e Chiese dell'Oriente Cristiano* (= Studi di storia 44), Roma 2008, 135-176: 142.

<sup>43</sup> Utile mappa in V. POGGI, «Situazione linguistica dell'Oriente bizantino nel secolo V», in G. FIACCADORI [cur.], *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente*, Atti del III, IV e V Seminario sul tema: «Recupero di testi classici attraverso recezioni in lingue del Vicino e Medio Oriente» (Brescia, 21 novembre 1984; Roma, 22-27 marzo 1985; Padova-Venezia, 15-16 aprile 1986), Roma 1990, 105-124; E. PATLAGEAN, «Lingue e confessioni religiose tra Oriente e Occidente», in A. CARANDINI – L. CRACCO RUGGINI – A. GIARDINA [cur.], *Storia di Roma*, III. *L'età tardoantica*, 1. *Crisi e trasformazioni*, Torino 1993, 975-989.

<sup>44</sup> Così il combattivo gruppo monastico degli Acemeti (che significa «non dormienti», in quanto si alternavano ininterrottamente nell'Ufficio divino), vicinissimi al patriarca costantinopolitano Macedonio deposto da Anastasio nel 511 per il suo atteggiamento nient'affatto convinto della politica religiosa imperiale e poi esiliato con i suoi chierici più fedeli, tra cui, con tutta probabilità, lo storico d'indirizzo calcedonese Teodoro il Lettore. Cfr. L. DUCHESNE, *L'Église au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1925, 24-25; 42; C. CAPIZZI, «Origine e sviluppo del monachesimo nell'area di Costantinopoli fino a Giustiniano», in *Il monachesimo nel primo millennio*, Atti del Convegno Internazionale di Studi a cura dell'Accademia Internazionale di Propaganda Culturale (Casamari, 24-26 febbraio), Roma 1989, 87-96; «Teodoro il Lettore», in A. DI BERNARDINO [cur.], *Patrologia*, V. *Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno († 750). I Padri orientali*, Genova 2000, 42-43.

<sup>45</sup> Ch. DIEHL, *Storia dell'Impero bizantino*, Roma 1977, 9 [orig. fr. 1924].

---

 FILIPPO CARCIONE
 

---

Fu così che tra il 514 e il 517, entrando in scena dopo Simmaco, papa Ormisda inviava a Costantinopoli, dietro richiesta, ben due missioni capeggiate da Ennodio di Pavia, per chiudere lo “scisma di Acacio”. Queste non sortirono effetti pratici, perché nel frattempo le milizie di Anastasio erano riuscite a sconfiggere Vitaliano, vanificando la necessità dell’Imperatore di cedere al Papa; tuttavia, iniziavano a schiudere un nuovo clima. Come è stato ben documentato<sup>46</sup>, esse, al di là del fallimento immediato, rappresentavano il ritorno autorevole del Papa all’attenzione di Costantinopoli e contribuiscono, in ogni caso, a sedimentare la svolta bizantina alla morte di Anastasio nel 518, allorché il partito nostalgico del recupero occidentale portava al potere il generale Giustino affiancato dal nipote Giustiniano, suo successore dal 527, figura centrale nella storia bizantina, il quale scriverà nel baricentro programmatico della politica imperiale la soluzione unitaria del dibattito cristologico, agendo con uno slancio continuo nelle controversie contemporanee, tanto da far porre nella comunità scientifica il quesito se possedesse in proprio competenze teologiche da professionista<sup>47</sup>.

### 3. Il *Libellus fidei Ormisdae* tra riscatto della *libertas Ecclesiae* e rilancio del primato romano in Oriente

Gli eventi seguiti all’ascesa di Giustino mostrano bene come il dibattito cristologico tra Roma e Bisanzio, semmai vi fosse stata un’autentica *vexata quaestio* nel merito del dogma, si sciogliesse in partenza. Il nuovo governo di Giustino abrogava subito la validità dell’*Henótikon*, restaurando solennemente l’autorità di Calcedonia, senza “se” e senza “ma”. Allo stesso tempo venivano ripristinati nelle loro sedi quei vescovi d’Oriente, che ne erano stati espulsi per la resistenza alla politica religiosa di Anastasio ritenuta troppo arrendevole verso i monofisiti<sup>48</sup>. Sembravano essersi create tutte le

---

<sup>46</sup> Cfr. C. CAPIZZI, «Sul fallimento di un negoziato di pace ecclesiastica fra il papa Ormisda e l’imperatore Anastasio I (515-517)», in *Critica storica* 17 (1980) 23-54.

<sup>47</sup> Eloquenti in tal senso l’interrogativo di F. AMARELLI, «Giustiniano: un teologo al vertice dell’Impero?», in *Labeo* 21 (1975) 238-244.

<sup>48</sup> Cfr. M.V. ANASTOS, «The Emperor Justin I’s Role in the Restoration of Chalcedonian Doctrine», in *Byzantina* 13 (1985) 125-139. Di contro, venivano espulsi i vescovi monofisiti riusciti a insediarsi precedentemente, tra i quali eccelle per l’incidenza nel dibattito epocale – e dunque merita uno speciale rilievo – quel Severo di Antiochia di cui s’è parlato, tanto attivo anche sul fronte anti-eutichiano, divenuto patriarca nel 512, autore di una cospicua produzione letteraria pervenutaci generalmente in lingua siriana, esiliato in Egitto con l’avvento di Giustino, ma rimasto sempre all’attenzione imperiale come punto di riferimento per il recupero del dissenso non eutichiano. Il suo ascendente carismatico attraversava i partiti cristologici, riscuotendo applausi a tutto campo per le sue invettive contro la rilassatezza dei costumi e

---

 Papa Ormisda, la difficile recezione della cristologia calcedonese
 

---

condizioni perché si dichiarasse ricomposto in partenza lo scisma di Acacio. Eppure non fu così, in quanto la vera partita, quella che c'era sempre stata, riguardava la *monarchia Petri* una con la *libertas Ecclesiae*.

La legazione romana, che Ormisda invia a Costantinopoli nel 519, otterrà il risultato, ma dovrà lavorare sodo. Il *Libellus fidei Ormisdae*, che essa recava per ordine del Papa, individuava bene i termini del braccio di ferro tra Roma e Costantinopoli, chiedendo alle autorità bizantine di riconoscere la giusta causa del successore di Pietro, più che un'ortodossia cristologica ben presente nell'animo generale. Basta uno sguardo per capirlo bene già dall'*incipit*:

«Prima salus est recatae fidei regulam custodire et a constitutis Patrum nullatenus deviare. Et quia non potest nostri Jesu Christi praetermitti sententia dicentis: “Tu

---

per le sue campagne a promozione del monachesimo. Cfr. F. GRIFFIN, «La vie à Antioche d'après les homélies de Sévère. Invectives contre les courses de chevaux, le theatre et les jeux olympiaques», in G. WIESSNER [cur.], *Erkenntnisse und Meinungen*, II (= Göttinger Orientforschung Syriaca 17), Wiesbaden 1978, 115-130; M. NIN, «Monaci e monachesimo nella predicazione di Severo di Antiochia a proposito delle “Omèlie Cattedrali” LV e LXI», in *Augustinianum* 34 (1994) 207-221. Severo morirà nel 538, dopo che Giustiniano aveva fatto vari tentativi per ricondurlo con i suoi numerosissimi seguaci ai motivi della politica religiosa imperiale, restituendogli persino la cattedra antiochena per qualche anno (531-536), prima di rispedirlo nell'esilio egiziano dinanzi alla sua irriducibile recalcitranza anticaledonese. Tra le iniziative imperiali unioniste, rimaste tutte senza risultati, quella che ebbe maggior eco tra i contemporanei fu l'incontro ecumenico promosso nel 532, di cui ci danno resoconto un testimone greco pervenutoci in lingua latina e una versione siriana degli atti riguardanti l'evento. Cfr. INNOCENTE DI MARONIA, *Collactio cum Severianis*, in SCHWARTZ [cur.], *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, IV/2, 169-184; S.P. BROCK [cur.], «The Conversation with the Syrian Orthodox under Justinian (532)», in *Orientalia Christiana Periodica* 47 (1981) 87-121. Dette fonti attestano che l'incontro ecumenico del 532 tra calcedonesi e severiani si tenne nel cosiddetto Palazzo Ormisda, il cui nome, motivato in passato con le soluzioni più disparate, è stato ricondotto, con convincenti argomentazioni, proprio alla memoria di papa Ormisda dall'intervento di Rossana Avruscio al Convegno tenutosi a Frosinone nel 1992: secondo la ricostruzione della relatrice, in quel Palazzo s'erano svolti già i lavori che sarebbero approdati al superamento dello scisma acaciano; da qui sarebbe emersa la dedica toponomastica affermata nella storia in ricordo di chi fu il massimo protagonista del grandioso evento, in quanto autore del *Libellus fidei*, su cui si basò l'unione. Cfr. NOCE [cur.], *Atti*, 97-118. Quanto a Severo di Antiochia, a dispetto della *damnatio memoriae* ortodossa e di tante controversie storiche più formali che sostanziali, egli potrebbe aver lasciato, addirittura fino ai nostri giorni, una traccia significativa del suo magistero nel rito bizantino che continua a recitare l'inno cristologico *O Monoghenés*, qualora, diversamente da quel che ha accreditato la tradizione imperiale, ne fosse stato davvero lui l'autore – e non Giustiniano – come ha sempre rivendicato la Chiesa siro-occidentale non calcedonese (cfr. G. GHARIB, *Le icone di Cristo. Storia e culto*, Roma 1993, 115), la quale parimenti mantiene anch'essa *ab antiquo*, con naturale orgoglio, l'uso liturgico del medesimo inno.

---

 FILIPPO CARCIONE
 

---

es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam”, haec, quae dicta sunt, rerum probantur effectibus, quia in Sede apostolica immaculata est semper catholica servata religio»<sup>49</sup>.

Insomma, ai fini della salvezza eterna la *conditio sine qua non* è osservare e conservare la retta fede, il canone dell’ortodossia, di cui è punto di riferimento supremo e assoluto la Sede apostolica, la Chiesa di Roma, grazie alla quale la religione cattolica si è sempre preservata dalla macchia dell’eresia. Ciò perché è al vescovo di quella Chiesa che il Cristo continua a riferire le parole di Mt 16,18: «*Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*». Di conseguenza, vengono condannati tutti coloro che «*de hac spe et fide separari*», anzitutto Nestorio («*praecipue Nestorium hereticum*»), ma con lui, per altro verso, tutti gli alfieri del monofisismo, a partire da Eutiche e Dioscoro condannati a Calcedonia: «*uno cum isto anathematizantes Eutichen et Dioscorum [...] in sancta Synodo [...] Chalcedonensi damnatos*».

Naturalmente – continua Ormisda – la scomunica ingloba il patriarca bizantino Acacio, per il fatto stesso che la cattedra romana lo ha associato a quelli come complice: «*condamnamus et anathematizamus Acacium [...] ab apostolica Sede damnatum eorum complicem [...]*». Per l’avvenire tutti i nomi di costoro non dovranno essere più recitati nei dittici della liturgia, proprio perché si sono separati dalla Chiesa cattolica, vale a dire esplicitamente e non altri che la Chiesa di Roma: «*eorum nomina inter sacra non recitanda esse mysteria [...] sequestratos a communione Ecclesiae catholicae [...] id est non consentientes Sedi apostolicae*».

Senz’altro viene garantita la memoria di Calcedonia, ma attraverso una sola citazione, con uno spicciolo appellativo di *sancta Synodus*, senza troppi apprezzamenti di merito dottrinale. In verità, il referente esclusivo per l’ortodossia cristologica è Leone Magno, il cui magistero nella dottrina romana era la scuola suprema per tutte le Chiese, laddove lo stesso Concilio di Calcedonia, con il suo duofisismo, non era stato altro per il Papa che un semplice ufficio di registrazione del famoso *Tomus ad Flavianum*. Per questo, Ormisda chiude imponendo alle autorità bizantine di recitare soltanto:

«Quapropter suscipimus et probamus epistolas Beati Leoni papae universas, quas de christiana religione conscripsit. Unde, sicut praediximus, sequentes in

---

<sup>49</sup> Leggo, per omaggio di circostanza, da NOCE [cur.], *Acti*, 120s. Per l’approfondimento filologico del testo e gli opportuni confronti con le varianti della tradizione manoscritta è, altresì, necessario riferirsi alle seguenti edizioni: *CSEL XXXV/2*, 520-522; *PL* 63, 293; *DH* 393-365; A. THIEL, *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II*, I, Brunsbergae 1868, 754s.

## Papa Ormisda, la difficile recezione della cristologia calcedonese

omnibus apostolicam sedem et praedicantes ius omnia constituta, spero, ut in una communione vobiscum, quam Sedes apostolica praedicat, esse merear, in qua est integra et verax christianae religionis soliditas».

Lo spessore di questa sentenza, più interessata a chiarire il primato romano che un'ortodossia cristologica scontata, si coglie ancor più considerando che nell'epistolario di Leone c'erano pure le lettere seccamente contrarie al fastidioso canone 28 di Calcedonia, che aveva germinato *in nuce* l'ordinamento della pentarchia ai danni della *monarchia Petri*<sup>50</sup>. E, a riprova di un indirizzo strategico volto a rimarcare la centralità romana come riferimento inalienabile per la vita di tutte le Chiese, deve essere colto anche il nome di Pietro Fullone («*Petrum nihilominus Antiochenum*») posto a chiusa nella lista dei condannati, che si ricava scorrendo l'intero *Libellus*. Il patriarca antiocheno, morto nel 488, aveva avuto l'ardire di inserire in autonomia, ovvero senza *placet* pontificio, la ben nota aggiunta al *Trisàghion*: iniziativa, questa, che aveva subito crescenti contestazioni più per essere divenuta un vessillo propagandistico del fronte politico anti-calcedoniano che per una supposta fede teopaschita del suo autore, un personaggio così versatile da aver dato modo a qualcuno di vedere in lui il misterioso autore del *Corpus dionysianum*<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Rassegna di queste lettere in V. MONACHINO, *Il canone 28 di Calcedonia. Genesi storica* (= Collana di testi storici 10), L'Aquila 1979, 97-110.

<sup>51</sup> Cfr. K. RUH, *Storia della mistica occidentale, I. Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, Milano 1995, 39s. L'espressione aggiunta da Pietro Fullone al *Trisàghion* («Santo Dio, Santo forte, Santo immortale...») è la seguente: «*crucifixus pro nobis*». Per un rapido approccio teologico alla preghiera liturgica in predicato resta utile J. MATEOS, *La célébration de la Parole dans la liturgie byzantine. Étude historique* (= Orientalia Christiana Analecta 191), Roma 1971, 99-102. Per una contestualizzazione storica dell'aggiunta fa sempre scuola il lavoro monografico di E. KLUM-BÖHMER, *Das Trishagion als Versöhnungsformel der Christenheit Kontroverstheologie im V. und VI. Jahrhundert*, München – Wien 1979. Con lo stesso intento pastorale volto a tacitare qualsiasi tentativo di proporsi più o meno opportunamente alla cristianità eccedendo i pronunciamenti romani allorché l'autorità pontificia doveva recuperare bene il suo ruolo di guida ecumenica, Ormisda congelava nel medesimo periodo una formula di pari sapore sponsorizzata da alcuni monaci sciti come integrazione del magistero calcedonese per il recupero del dissenso monofisita, almeno quello di marca severiana: «*Unus de Trinitate passus est carne*» (cfr. *CSEL* 35, 718s). In ogni caso, quest'ultima formula, fortemente caldeggiata da Giustiniano con il continuo fine politico di ridurre l'opposizione all'ortodossia di Stato, verrà più tardi canonizzata con l'approvazione di papa Giovanni II attraverso ben due documenti: cfr. *PL* 66, 17-24. L'atteggiamento di Giustiniano, a cui Giovanni II non avrebbe saputo opporre la stessa determinazione di Ormisda nel frenare le ingerenze imperiali al di là del merito teologico delle questioni, fu visto come un vero atto di *despotic control* da parte di M.V. ANASTOS, «Justinian's Despotic Control over the Church as Illustrated by His Edicts on Theopaschite Formula and His Letter to Pope John II in 533», in F. BARIŠIĆ [cur.], *Mélanges G. Ostrogorsky*, II (= Recueil de travaux de l'Institut des Études Byzantines 8), Beograd 1964, 1-11. A parte

FILIPPO CARCIONE

Il carteggio, che accompagnò la sottoscrizione del *Libellus* e la fine ufficiale dello scisma acaciano, si ritrova raccolto nella *Collectio Avellana*: qui si coglie tutta la difficoltà delle autorità bizantine di fronte alla legazione di Ormisda<sup>52</sup>, che con autorevolezza, lucidità e determinazione rilanciava le rivendicazioni primaziali di Roma, perché di questo si trattava davvero. Specie il patriarca Giovanni II<sup>53</sup>, succeduto a Timoteo nel 518, benché sincero calcedonese, mostrò resistenze, trovando inaccettabile la radiazione perpetua dai dittici di Acacio, che era pur sempre un suo predecessore e la cui *damnatio memoriae* era stata respinta anche dai patriarchi Eufemio e Macedonio deposti ai loro tempi dall'imperatore Anastasio e ricordati come santi dal partito calcedonese d'Oriente<sup>54</sup>: ciò significava la capitolazione totale del pareggio ecclesiastico delle due Rome, la vecchia e la nuova, come ormai da tempo insegnava l'ecclesiologia costantinopolitana.

I legati pontifici si mostrarono irremovibili sotto la guida di un formidabile Germano di Capua<sup>55</sup>. Fu così che Ormisda vinse il suo braccio di ferro<sup>56</sup> e quel trionfo ve-

questo giudizio, resta il fatto che, con il magistero di Giovanni II, la lezione cirilliana faceva il suo ingresso solenne nel magistero romano: la Sede apostolica benediceva così quel nuovo indirizzo cristologico definito "neo-calcedonismo", che da tempo s'impegnava a stemperare le letture più "antiochene" del IV Concilio ecumenico, cercando di leggere il più possibile il Simbolo duofisita con le lenti "alessandrine". Sarà un percorso in salita, spesso doloroso e non indenne da equivoci. Cfr. la chiave interpretativa del processo dettata a suo tempo dalla tesi dottorale di S. HELMER, *Neochalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*, Bonn 1962.

<sup>52</sup> Cfr. L. MAGI, *La Sede romana nella corrispondenza degli imperatori e dei patriarchi bizantini (VI-VII sec.)* (= Publications Universitaires de Louvain 8), Roma - Lovanio 1972, 45-48.

<sup>53</sup> Cfr. *CSEL* 35, 607-610.

<sup>54</sup> La buona fama di Eufemio, che fu espulso da Costantinopoli nel 495 per essersi spinto - pur senza formale rigetto dell'*Henótikon* - a far dichiarare da un sinodo capitolino di tre anni prima la conciliabilità del IV Concilio ecumenico con l'ortodossia di Stato violando così di fatto la consegna imperiale di mantenersi silentemente *super partes*, fu raccolta anche nel mondo latino più strettamente anti-monofisita, come si evince da VITTORE DI TUNNUNA, *Cronicon*, a. 492: *PL* 68, 948. Per la vicenda personale di Macedonio, morto nel 516 tra il fango della propaganda imperiale (con l'accusa di aver addirittura alterato il testo dei Vangeli per favorire le strumentalizzazioni nestoriane) e poi recuperato alla commemorazione liturgica dei sinassari bizantini con la fine dello scisma acaciano, cfr. D. STIERNON, «Macedonio di Costantinopoli», in A. DI BERARDINO [cur.], *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, II, Casale Monferrato 1983, 2062s.

<sup>55</sup> Non entro nell'analisi del contesto e dei dettagli riguardanti la presenza e l'azione di questa legazione pontificia che sostò efficacemente a Costantinopoli tra il 25 marzo 519 e il 9 luglio 520, rinviando a quanto già detto in un mio precedente lavoro. Cfr. F. CARCIONE, «S. Germano e il successo ecumenico della sua missione bizantina nel 519-520», in ID. [cur.], *Germano di Capua († ca. 541). Ambasciatore ecumenico a Costantinopoli e modello di santità per il Cassinate* (= Collana di Storia e cultura religiosa medievale 1), Venafro 1999, 17-44.

<sup>56</sup> Dopo Giovanni II, morto all'inizio del 520, il patriarca Epifanio confermerà devotamente l'adesione alle direttive pontificie, inviando come segno di rispetto verso la cattedra di Pietro «calicem aureaum gemmatum, patenam argenteam et alium calicem argenteum et vela duo» (*CSEL* 35, 739).



## Papa Ormisda, la difficile recezione della cristologia calcedonese

niva a ridare, oltre che conferme del primato romano su scala ecumenica, grande sicurezza a un intero mondo latino, che stentava ancora a svegliarsi dall'incubo per la fine dell'Impero Romano d'Occidente, mentre nuove cristianità transalpine, ancora da catechizzare bene, andavano sorgendo – come quella dei Burgundi che nel 517, dopo il battesimo di Sigismondo, s'affiancavano ai Franchi convertitisi meno di un ventennio prima al seguito di Clodoveo<sup>57</sup> – e altre, più antiche, vessate dalla dominazione dei barbari ariani, dovevano essere recuperate alla fede cattolica dopo il crollo coatto di tante strutture ecclesiastiche locali<sup>58</sup> o, comunque, tutelate con l'arma della diplomazia<sup>59</sup> se non semplicemente facendo sentire la vicinanza pontificia<sup>60</sup>. Quanto al *Libellus*, esso diverrà carta d'identità per la dottrina del primato romano, venendo continuamente richiamato tra le massime fonti in materia, fino a meritare una parziale incorporazione nella proclamazione infallibilista del Concilio Vaticano I (1870). La *Pastor Aeternus*, al capitolo IV, ne mutua letteralmente l'*incipit*<sup>61</sup>.

Di sicuro, il trionfo di Ormisda fu favorito dalle ambizioni universaliste di Giustino, che, condizionato probabilmente anche dalla formazione ricevuta nell'ambiente d'origine<sup>62</sup>, durante il governo dello zio Giustino, costruendosi il consenso delle genti

<sup>57</sup> La cura di Ormisda per queste giovani Chiese d'area gallica si ricava bene da tre lettere conservatesi nel suo epistolario, ove il Papa dà chiarimenti dottrinali, per lo più cristologici, nonché disposizioni su aspetti concernenti la vita monastica e l'organizzazione canonica. Cfr. THIEL, *Epistolae Romanorum Pontificum*, 758-761 (Cesario d'Arles); 783-786 (Avito di Vienne); 988-990 (Cesario d'Arles).

<sup>58</sup> A questo proposito, l'impegno pastorale di Ormisda dovette essere particolarmente efficace in Africa, dove si registra, durante il suo pontificato, una restaurazione dell'episcopato cattolico dopo circa ottant'anni di persecuzioni vandaliche. Cfr. DUCHESNE [cur.], *Liber Pontificalis*, 271. I meriti di tale impresa gli sono, peraltro, poeticamente riconosciuti nel suo epitaffio che il De Rossi individuò tra gli scritti di Alcuino: «Africa laetatur multos captiva per annos / pontifices precibus promeruisse tuis». Cfr. *ibid.*, 274, nota 25.

<sup>59</sup> È quanto Ormisda fa in Italia, dove dal 493 Teodorico s'era sostituito a Odoacre. Per la stessa ricomposizione dello scisma acaciano il Papa non agì mai senza cercare di coinvolgere il re degli Ostrogoti, evitando così ostacoli di sorta alla sua azione ecumenica, che poteva essere vista dal sovrano barbaro di fede ariana come un obiettivo filo-bizantino, inducendolo a ritorsioni. A riprova della buona riuscita diplomatica, sta il fatto che, allorquando si ricomponeva lo scisma acaciano, tanto Teodorico che Giustino offrirono doni votivi a san Pietro. Cfr. *ibid.*, 270s.

<sup>60</sup> Particolare premura Ormisda mostra per la Spagna, tormentata dalla dominazione visigotica. Varie lettere danno indicazioni precise su come mantenere una solida presenza nonostante i *mala tempora*, come pure, per spirito di comunione, non tengono all'oscuro l'area iberica di quanto sta avvenendo nel resto del mondo, compreso il lavoro per arrivare alla conclusione dello scisma acaciano. Cfr. THIEL, *Epistolae Romanorum Pontificum*, 787s (a Giovanni di Illici); 788-793 (all'episcopato ispanico); 793-796 (all'episcopato ispanico); 979-981 (a Sallustio di Siviglia); 981s (ai vescovi della Betica); 885 (a Giovanni di Illici).

<sup>61</sup> Cfr. *DH* 3066.

<sup>62</sup> Così C. CAPIZZI, *Giustiniano I tra politica e religione* (= Accademia Angelica Costantiniana. Saggi Studi Testi 1), Soveria Mannelli 1994, 37: «La sua origine e la sua psicologia di probabile illirico o dace,

---

 FILIPPO CARCIONE
 

---

latine, preparava già il terreno politico-religioso per la riconquista bizantina dell'Occidente: cosa che, divenuto imperatore, metterà effettivamente a segno, cacciando i Vandali dall'Africa romana, i Visigoti dalla Spagna e gli Ostrogoti dall'Italia<sup>63</sup>.

Non per questo si appagheranno le spinte cesaropapiste della corte costantinopolitana. Anzi, le ingerenze aumenteranno per dominare un territorio tornato alle immense frontiere dei fastigi augustei, per cui i Romani d'Oriente potevano dire di nuovo: «*Mediterraneum mare nostrum*». Gli imperatori bizantini fino all'ultimo si cimenteranno in sortite dottrinali autonome per recuperare il dissenso monofisita, che si arroccava nelle zone di confine con il Regno Persiano ed era determinante per frenare l'avanzata del nemico. Diverse saranno le iniziative di corte in tal senso, alcune del tutto inutili come la condanna imposta da Giustiniano ai danni dei Tre Capitoli (553), altre fortemente nefaste come la sponsorizzazione del monotelismo da parte di Eraclio (638)<sup>64</sup>. Tutto sarà sterile per il malcontento politico e fiscale, che si trincerava strumentalmente dietro motivazioni religiose. Come è stato rilevato, l'inasprimento anti-bizantino dei monofisiti di frontiera evolverà in odio, al punto tale che le aree del Vicino Oriente, pur cristiane, saluteranno l'occupazione islamica come l'arrivo dei liberatori<sup>65</sup>. Bisanzio ormai era per loro più nemica del nascente califfato. E la fine miseranda dei sigilli imperiali verrà spiegata nel *Chronicon* dello storico egiziano Giovanni di Nikiu proprio in questi crudi termini:

«Tutto ciò accadde perché s'era diviso il Cristo in due nature [...] Gli imperatori romani perdettero la corona e gli Ismaeliti divennero i loro padroni, perché non avevano seguito la vera religione di Nostro Signore Gesù Cristo, dividendo colui che non si può dividere»<sup>66</sup>.

---

nato e cresciuto, forse fino all'adolescenza, in un'area soggetta alla giurisdizione patriarcale dei papi di Roma e al rito latino, spinsero Giustiniano, già sotto il regno di suo zio Giustino I, a mettere tutto in opera per far cessare lo scisma acaciano che durava dal 484».

<sup>63</sup> Per la politica religiosa di Giustiniano e i suoi intrecci con le campagne militari bizantine dell'epoca, cfr. F. CONCA – U. CRISCUOLO – R. MAISANO, *Bisanzio. Storia e civiltà*, Milano 1994, 48-70.

<sup>64</sup> Tralascio qui la puntualizzazione di un discorso che ho già fatto nell'epilogo di un precedente lavoro. Cfr. F. CARCIONE, «La ricezione ecclesiale del Concilio di Calcedonia tra V e VI secolo», in DUKAY [cur.], *Il Concilio di Calcedonia*, 59-90: 82-90.

<sup>65</sup> Cfr. L. MOORHEAD, «The Monophysite Responce to the Arab Invasion», in *Byzantion* 51 (1981) 579-591.

<sup>66</sup> Il testo, scritto sul finire del VII secolo forse in sezioni frammiste di greco e copto, ci è pervenuto in una versione etiopica d'età moderna condotta probabilmente, a sua volta, su una precedente traduzione araba (*Chronique de Jean, évêque de Nikiou. Texte éthiopièn publié et traduit*, cur. H. Zotenberg, Paris 1883). Cfr. la storia del testo in R. PUMMER, *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism*

## Papa Ormisda, la difficile recezione della cristologia calcedonese

**Epilogo**

Con l'avanzata islamica nel bacino mediterraneo e la perdita irreversibile delle aree dissidenti, gli imperatori bizantini non avranno più motivi politici per carezzare il sogno del recupero monofisita, ma piuttosto avvertiranno l'esigenza di rinsaldare tramite l'identità calcedonese il collante ecumenico a difesa della religione cristiana. A quel punto, l'esercizio cesaropapista, i cui germi, fecondati robustamente tra V e VI secolo, albergavano comunque nella cristianità sin dalla svolta costantiniana, si volgerà a nuove invadenze di campo registratesi, nei secoli successivi, soprattutto con la controversia iconoclasta e con lo scisma di Fozio. Definito costantemente dai Bizantini con i termini di «sinfonia» o di «sacra diarchia» e ben supportato dall'ecclesiologia prodotta da quei teologi professionisti allineati alla scuola cortigiana, esso, in ogni caso, riuscirà a imporsi «solo in maniera *politica*, non ideologica. Molti imperatori cercarono di piegare la Chiesa ortodossa alla loro propria ideologia, ma non vi riuscirono [...]. La Chiesa ortodossa è rimasta sostanzialmente fedele alla ideologia del cristianesimo primitivo»<sup>67</sup>.

E in ciò il messaggio lasciato da Ormisda con la legazione del 519 aveva avuto senz'altro un ruolo, contribuendo anche in Oriente alla formazione di coscienze affrancate dal potere civile a tutela della *libertas Ecclesiae*. Lo si coglie, nel modo più eclatante, dagli *Acta* del Costantinopolitano IV, che nell'870, sull'onda del *Libellus fidei Ormisdae* (come si ricava dalla stessa *Pastor Aeternus*)<sup>68</sup>, mentre si esprime *de primatu Romano inter sedes patriarchales*<sup>69</sup>, dà ai legati pontifici, contro le intrusioni

(= Texts and Studies in Ancient Judaism 92), Tübingen 2002, 377-382. La trad. it. qui riportata è desunta da L. BRÉHIER – R. AIGRAIN, *San Gregorio Magno, gli Stati barbarici e la conquista araba (590-757)*, in A. FLICHE – V. MARTIN [cur.], *Storia della Chiesa*, V, Torino 1971, 221 [orig. fr. 1938].

<sup>67</sup> E. GALAVOTTI – L. ESPOSITO, *Cristianesimo primitivo. Dalle origini alla svolta costantiniana*, Cesena – Roma 2011, 6. Per altro verso, se è vero che la Chiesa, in Oriente come in Occidente, dopo la svolta costantiniana dovrà sempre contrastare – tramite il sacrificio di eroi come Giovanni Crisostomo († 407), Massimo il Confessore († 662), il patriarca Germano († 733) o Teodoro Studita († 826) – la crescente pressione politica, al fine di capovolgere i suoi rapporti istituzionali con l'autorità civile rispetto al vissuto del cristianesimo primitivo, si deve riconoscere che molta dell'ideologia imperiale pagana – in cui il sovrano si accredita come *pontifex maximus* del pantheon e il suo ruolo è pregno di regalità sacra – si trasferiva nel potere laico, che andava cristianizzandosi sin dalla fondazione di Costantinopoli. Cfr. S. MAZZARINO, *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, I (= Storia e civiltà 13), Bari 1974, 116-131; E. FOLLIERI, «La fondazione di Costantinopoli. Riti pagani e cristiani», in *Roma, Costantinopoli, Mosca*, Atti del I Seminario Internazionale di Studi storici «Da Roma alla Terza Roma» (Roma, 21-23 aprile 1981), Napoli 1983, 217-231.

<sup>68</sup> Cfr. ALBERIGO [cur.], *Decisioni*, 777: «Infatti i padri del Concilio Costantinopolitano IV, seguendo le orme dei predecessori, emisero questa solenne professione: “Prima condizione di salvezza è quella di custodire la norma della retta fede [...]”».

<sup>69</sup> Cfr. *DH* 661-664.

---

 FILIPPO CARCIONE
 

---

imperiali, l'autorità per ricomporre, almeno temporaneamente, lo scisma di Fozio, sentenziando la giusta causa del patriarca Ignazio, il quale, poco tempo prima, aveva pronunciato, verso il successore di Pietro, uno dei più toccanti riconoscimenti mai fatti nella storia della Chiesa da un Orientale.

Appunto con le parole di Ignazio, frutto del seme lasciato dal Papa «*de civitate Frisinoe*»<sup>70</sup> nel mondo bizantino, mi piace chiudere questa relazione in memoria del professor Celestino Noce. Rivolgendosi a papa Nicola I, il patriarca Ignazio scriveva:

«Per le ferite e le contusioni che sono nelle membra degli uomini, l'arte ha designato molti medici; per le ferite che sono, invece, nelle membra di Cristo [...] lo stesso Verbo ha designato come prescelto e universalissimo un unico e solo medico, cioè la tua fraterna e paterna santità, allorché disse a Pietro, il più degno e il principale degli apostoli: “Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa, e le porte degli inferi non prevarranno su di essa”. E di nuovo: “A te darò le chiavi del Regno, e quello che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e quello che scioglierai sarà sciolto”. Queste parole non le ha assolutamente riservate attraverso un privilegio al solo Principe degli Apostoli, ma attraverso lui le trasmise a tutti quelli che sarebbero stati dopo di lui vescovi della vecchia Roma. Perciò, sin dalle origini, di fronte alle eresie e ai crimini dilaganti, i successori del vostro apostolico trono estirparono sempre l'erba nociva che era nata»<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> DUCHNESNE [cur.], *Liber Pontificalis*, 269.

<sup>71</sup> Riprendo qui la trad. it. pubblicata a suo tempo con testo greco in calce. Cfr. F. CARCIONE, «La politica ecclesiastica bizantina nei confronti della Sede romana dall'incoronazione di Carlo Magno (800) alla morte del papa Nicola I (868)», in *Studi e ricerche sull'Oriente Cristiano* 11 (1988) 81-100: 99.

---

 Papa Ormisda, la difficile recezione della cristologia calcedonese
 

---

**ABSTRACT**

*L'Henótikon di Zenone (482) fu il tentativo politico di arginare il dissenso monofisita alimentato dai separatismi periferici dell'Impero, non condannando ma ponendosi al di sopra del Concilio di Calcedonia. Sostanzialmente ortodosso, anche se lessicalmente insoddisfacente, il documento fu il preludio dello scisma di Acacio (484-519). L'articolo mostra come, nei trentacinque anni che precedettero la ricomposizione del 519, i temi del dibattito cristologico entrarono in gioco poco o niente, mentre invece andava consolidandosi il cesaropapismo bizantino. Il merito di Ormisda (514-523) fu di sfruttare le contingenze storiche che inducevano l'imperatore Giustino e suo nipote Giustiniano (518-519) a progettare la riconquista dell'Occidente e, dunque, a ritenere indispensabile la ricucitura dell'unione ecclesiastica con il vescovo di Roma. In sostanza, il Papa approfittò delle mutate esigenze politiche dell'Impero per rilanciare il suo primato ecumenico.*

\* \* \*

*The Henótikon of Zeno (482) was the political attempt to stem the Monophysite dissent, powered by the separatism of the Empire's peripheral peoples. The Henótikon did not aim at condemning the Council of Chalcedon, but rather wished to supersede that Council. Although the Henótikon was dogmatically orthodox it was lexically unsatisfactory, thus precipitating the schism of Acacius (484-519). The article demonstrates that, in the thirty-five years before schism's conclusion in 519, the Christological themes were rather marginal, whilst Byzantine "caesaropapism" was growing. Hormisdas (514-523) was able to exploit the historical moment, in which the emperor Justin and his nephew Justinian (518-519) were planning to regain the West and for this reason considered the moment opportune for reconciliation with the Bishop of Rome. In this way, taking advantage of the political situation of the Empire, Pope Hormisdas reaffirmed his ecumenical primacy.*

**KEYWORDS**

*Henótikon di Zenone / Cristologia calcedonese / Scisma acaciano / Papa Ormisda / Primato pontificio*

*Henótikon of Zeno / Chalcedonian christology / Acacius' schism / Pope Hormisdas / Papal primacy*

*Realizzazione editoriale*



*Ingegno Grafico*

SERVIZI INTEGRATI PER LA GRAFICA  
LA STAMPA E L'EDITORIA  
[www.ingegnografico.com](http://www.ingegnografico.com)

*Stampa*

Tipografia Mancini s.a.s. – 2019