

ԲՆԱԳՐԵՐ

ԵՒ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

TEXTS ET ETUDES

Il Dio con-crocifisso: la Trinità e la Croce in Εἰρήνη

ὡς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι
ζῶειν ἀγρυμμένοις· αὐτοὶ δὲ τ' ἀκηδέες εἰσὶ.

*Gli dei filarono questo per i mortali infelici:
vivere nell'amarezza. Essi invece son senza pene.
(HOM., II., 24, 525s.)*

La teologia recente, sia in ambito cattolico sia soprattutto in ambito protestante, si è dedicata ad approfondire la riflessione sul rapporto fra la Trinità e la croce. Nella passione e morte di Gesù si manifesta non solo l'amore del Figlio nei confronti dell'uomo, ma anche quello del Padre¹. Sulla scia della *theologia crucis* di Lutero e della dialettica hegeliana, Jürgen Moltmann sostiene che bisogna abbandonare ogni metafisica dell'essere, che relegava la perfezione di Dio in un'assoluta impassibilità, per affidarsi a un approccio dialettico: per rivelarsi, Dio avrebbe bisogno di alienarsi in ciò che non è. La croce non dice soltanto l'amore di Dio per noi, ma si riflette anche sullo stesso essere divino. In altri termini, la Trinità economica non solo rivela la Trinità immanente, ma si ripercuote su di essa: «Consegnando il Figlio, si consegna anche il Padre, benché non alla stessa maniera. Se Gesù infatti soffre l'agonia dell'abbandono (...), il Padre, invece, che l'abbandona e lo consegna, soffre la morte del Figlio nel dolore senza fine del-

¹ Cf. Rm 5,6-10; 8,32. Per una sintesi sulle cosiddette teologie "doloriste" o della "sofferenza di Dio" si veda GRESHAKE, G., *Il Dio Unitrino*, tr. it. Brescia 2005², 387-397; CAVALCOLI, G., *Il mistero dell'impassibilità divina*, in *Divinitas* 39 (1995), 111-167.

l'amore. Non si può quindi affermare patripassianicamente che anche il Padre avrebbe sofferto e sarebbe morto (...). Né si può intendere teopaschisticamente la morte di Gesù come morte di Dio. Per capire ciò che sulla croce si è verificato tra Gesù e il suo Dio e Padre, bisognerà esprimersi in termini trinitari. Il Figlio soffre l'agonia, il Padre soffre la morte del Figlio (...). E se Dio si è costituito padre di Gesù Cristo, nella morte del Figlio egli soffre anche la morte del suo essere-Padre»². Nella croce si manifesta pertanto il mistero della Trinità: il Padre che consegna il Figlio per noi; il Figlio che si consegna per noi; l'amore lacerato che lega il Padre e il Figlio nello Spirito.³ Il dolore di Cristo esprime tutta l'essenza di Dio e il cuore del Padre che offre la cosa più preziosa che ha: «In Gesù Cristo Dio stesso ha con-patito – con il Figlio nell'unità dello Spirito anche il Padre – ciò che a quest'uomo è toccato di patire fino alla fine»⁴.

Un percorso analogo è quello seguito da Eberhard Jüngel. Contro l'idea di un Dio impassibile e lontano, tipico della metafisica classica e che ha originato l'ateismo, il teologo protestante sostiene che all'idea di Dio si possa arrivare solo attraverso il Crocifisso, inteso come *vestigium Trinitatis*⁵. La croce sta al centro della rivelazione di Dio come amore, in quanto rivela Dio come Trinità: il Padre è colui che ama, il Figlio è l'amato che si dona, lo Spirito è colui che rende possibile il superamento di questa separazione fra l'amante e l'amato, inglobando la morte nella vita divina di Dio. Nella misura in cui il Figlio assume la sofferenza

2 MOLMANN, J., *Il Dio crocifisso*, ed. it. Brescia 1975², 284.

3 In ambito cattolico giunge ad analoghe conclusioni anche H. U. VON BALTHASAR (*Teologia dei tre giorni*, ed. it. Brescia 2000⁴). Il teologo svizzero sottolinea che Gesù si consegna alla morte per noi in obbedienza al fatto di essere consegnato. Il Padre consegna Gesù suo Figlio, mostrando il suo amore per noi (Rm 8,35; Gal 2,20). Consegnandosi alla morte, Cristo manifesta il proprio amore per noi e al contempo l'amore del Padre per noi. In questo senso la teologia della consegna e della croce può essere compresa solo in senso trinitario. Si vedano anche le discusse tesi di KITAMORI, K., *Teologia del dolore di Dio*, ed. it. Brescia 1975¹.

4 BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1932-1967, IV/3, 478.

5 JÜNGEL, E., *Dio, mistero del mondo*, tr. it. Brescia 1982, 419-478.

nella missione ricevuta dal Padre, in questa sofferenza è coinvolta tutta la Trinità: Dio diviene colui che soffre con noi e per noi.⁶ Se dunque il Padre stesso con-patisce, viene superata allora la distinzione tipica della teologia alessandrina, per la quale a soffrire è solo la natura umana del Figlio: «Ogni teologia che lascia soffrire Cristo sulla croce solamente nella sua “più bassa parte dell’anima”, mentre la parte superiore dello spirito dimorerebbe nella celeste visione beatifica, spezza il vertice al dramma della redenzione»⁷.

Per la concezione classica si dava solo la sofferenza involontaria della creatura e l’impassibilità essenziale della divinità. La cosiddetta teologia della «sofferenza di Dio» apre una terza possibilità: quella del soffrire volontario dell’amore verso l’amato: «Se Dio soffre, egli soffre in modo divino, cioè la sua sofferenza è espressione della sua libertà; Dio non viene colpito dalla sofferenza, ma si lascia da essa colpire in libertà. Egli non soffre come le creature per mancanza d’essere, bensì per amore e nel suo amore, che è la sovrabbondanza del suo essere»⁸.

Non sono mancate le critiche a questa teologia da parte del magistero cattolico. Un documento dell’ottobre del 1982 della Commissione teologica internazionale, dal titolo «Teologia – Cristologia – Antropologia»⁹, dedica un capitolo al «l’aspetto trinitario della croce di Gesù Cristo o il problema della “sofferenza di Dio”», nel quale, pur ribadendo il principio metafisico dell’impassibilità di Dio, sottolinea che essa non va confusa con l’indifferenza per gli eventi umani. Tuttavia non bisogna concentrare l’attenzione solo sul momento della croce. Pure la risurrezione è presente nel piano eterno di Dio e la sofferenza della separazione è superata dalla gioia dell’unione. La con-passione del

6 «La lancia al braccio di Longino è andata più lontano del cuore di Cristo. Essa ha aperto Dio, ha attraversato persino il cuore della Trinità» CLAUDEL, P., *L’épée et le miroir*, 256.

7 BALTHASAR, H. U. VON, *È “beato” il crocifisso?*, in *Communio* 92 (1987), 4-6.

8 KASPER, W., *Il Dio di Gesù Cristo*, ed. it. Brescia 1984, 264.

9 Cf. EV8: *Documenti ufficiali della Santa Sede*, Bologna 1984, §450.

Dio trinitario nella passione del Verbo è da intendere come opera dell'amore perfetto. Da questo punto di vista è da escludere il concetto hegeliano di negatività come passaggio essenziale dell'essere divino. L'impassibilità non va dunque confusa con l'insensibilità di chi si chiude davanti al dolore del prossimo. In questo senso Dio non è impassibile, perché non è indifferente alle vicende della sua creatura. Tuttavia, nel «prendere a cuore» la creatura, Dio resta impassibile, in quanto non cambia nella sua natura e nessuna negatività ha accesso alla sua natura¹⁰.

La teologia della «sofferenza di Dio», come tale, appartiene agli sviluppi della teologia recente. Si tratta ora di indagare se questa impostazione teologica abbia dei precedenti nella tradizione patristica. Benché il linguaggio biblico abbondi di espressioni relative a una partecipazione intensa alle vicende umane (dall'ira, allo sdegno, alla tenerezza, alla commozione viscerale)¹¹, i primi autori cristiani, impegnati nel confronto con il paganesimo, hanno dovuto prendere le distanze dalle concezioni mitologiche degli dei che soffrivano e che cambiavano, e per questo hanno sottolineato soprattutto l'ἀπάθεια di Dio. D'altra parte, i greci intendono il termine πάθος come un involontario accidente esterno, che ov-

10 Cf. Gv 3,16; Rm 8,32. GRESHAKE, G., *Il prezzo dell'amore. Riflessioni sul dolore*, ed. it., Brescia 1983, 49: «Se però si deve parlare con tutta la serietà di reale amore e sollecitudine di Dio, allora chiaramente non può reggere il dogma dell'incapacità di sofferenza da parte di Dio». Si veda anche CHARAMSA, C., *Davvero Dio soffre? La Tradizione e l'insegnamento di San Tommaso*, Bologna 2003, 27s.: «Se i termini "immutabilità" e "impassibilità" danno una descrizione quasi negativa della natura divina nel senso che escludono una qualità che si oppone alla divina semplicità, il termine "amore" permette, invece, un discorso positivo sull'essere di Dio (...). L'operazione infatti segue l'essere (*agitur sequitur esse*) e dall'essere è determinata. Le modalità dell'agire e del sentire amoroso di Dio rispecchiano la sua perfezione. In questo senso l'immutabilità è la garanzia della veracità dell'amore. Solo l'amore che non muta né cambia e che rimane stabile e sempre infinito può essere attribuito di Dio».

11 Per una rassegna del dato biblico si veda il già citato: CHARAMSA, C., op.cit., in particolare 39-99.

viamente non può darsi nel caso di Dio. «Dio può essere passivamente colpito solo nel senso corrispondente a un'antecedente libera decisione di volontà»¹². Pertanto, l'orientamento alessandrino, che limitava la sofferenza alla natura umana del Figlio, tenendola lontana da Dio stesso, fu prevalente in tutta l'epoca patristica. Tuttavia si registrano alcuni interessanti casi nei quali la distinzione sembra meno netta e la sofferenza sembra toccare in qualche modo la divinità. Mi riferisco in particolare a Origene.

Nelle opere di stampo più strettamente dogmatico emerge con chiarezza il concetto dell'alterità trascendente, rispetto a tutte le rappresentazioni troppo umane trasmesse sia dall'Antico Testamento, sia dalla mitologia pagana. A Celso che obietta che l'idea di incarnazione di Dio implicherebbe in lui un cambiamento «dal bene al male, dalla bellezza alla bruttezza, dalla felicità all'infelicità, dalla magnificenza alla bassezza estrema», Origene ribatte ribadendo la dottrina della immutabilità e impassibilità di Dio: «Egli rimanendo immutabile nella sua essenza, scende a prendersi cura delle realtà umane con la sua provvidenza ed economia»¹³.

Tuttavia, in sede di commento alla Scrittura e di predicazione, l'Alessandrino sembra cambiare approccio: alla vista dell'uomo immerso nel peccato e bisognoso di aiuto, «nel suo amore

12 BALTHASAR, H. U. VON, *Teodrammatica*, V, ed. it., Milano 1986, 189. GREG. NAZ., *Or.* 30, 1 parla di Cristo come «nuovo Adamo e Dio sottoposto a passioni per il nostro peccato», ma nel prosieguo del discorso emerge con chiarezza che il Figlio è ἀπαθής e quando sulla croce si rivolge al Padre con il grido «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato» «non era lui ad essere stato abbandonato dal Padre o dalla sua divinità, come sembra ad alcuni, quasi che la sua divinità temesse la passione e per questo si separasse da colui che soffriva (...) ma in se stesso rappresenta la nostra condizione» (ibidem §5). Il passo è interessante perché trapela una visione della Divinità che, benché non sottoposta alla necessità della passione, non ha paura di essa, ma nella sua superiorità, con un atto di amore e di volontà, può anche comprometersi con essa a favore dell'uomo.

13 ORIG., *Contra Cels.* IV, 14. Altrove parla della passione e morte di Cristo, affermando che egli è passibile solo nella sua natura umana: Cf. *De prin.* II, 6, 3; *In Io.* XXVIII, 18, 157; *In Gen.* VIII, 6.

per l'uomo, l'impassibile ha sofferto una passione di misericordia»¹⁴. Un celebre passo delle *Omellerie su Ezechiele* è ancora più esplicito nell'affermare questa *passio caritatis* che precede l'incarnazione stessa, toccando perciò, in qualche modo, la vita intratrinitaria: «Egli è disceso sulla terra mosso a pietà del genere umano, ha sofferto i nostri dolori prima ancora di patire la croce e di assumere la nostra carne; se egli non avesse patito, non sarebbe venuto a trovarsi nella condizione della nostra vita di uomini. Prima ha patito, poi è disceso e si è mostrato. Qual è questa passione che per noi ha sofferto? È la passione dell'amore (...). Persino il Padre, il Dio dell'universo, pietoso e clemente, e di gran benignità, non soffre anche lui in certo qual modo? Non sai che quando governa le cose umane, condivide le sofferenze degli uomini? (...) Nemmeno il Padre è impassibile. Se lo preghiamo, prova pietà e misericordia, soffre di amore e s'immedesima nei sentimenti che non potrebbe avere, data la grandezza della sua natura, e per causa nostra sopporta i dolori degli uomini»¹⁵. Questa audace formulazione di Origene di *passio caritatis* (riguardo alla quale è da tenere conto del genere letterario omiletico, teso a un'intelligenza più spirituale che dogmatica del mistero di Dio) supera la nozione metafisica dell'impassibilità di Dio, altrove difesa in nome dell'assoluta trascendenza divina, ma qui rivisitata nella prospettiva del disegno salvifico incentrato sul Crocifisso¹⁶. Il predicatore, con l'intento di far comprendere all'uditorio il mistero della «filantropia» divina, richiama il linguaggio antropomorfo biblico. Se Origene avesse voluto affermare tecnicamente

14 ORIG., *Com. Mt.* X, 23. «Non si creda che questo movimento del *Logos* gli sia reso possibile dalla sua posizione subordinata rispetto al Padre, come se questi, nella sua immutabilità assoluta, non vi potesse partecipare. Non c'è nulla qui che ricordi quella distinzione tra il primo dio, appartato nel suo riposo impassibile, e il secondo dio solo ad agire, solo a contatto col mondo (...). Come insegnava san Paolo la carità misericordiosa di Dio verso gli uomini è un fatto tanto del Padre che del Figlio» DE LUBAC, H., *Storia e Spirito*, ed. it., Milano 1985², 263-264.

15 ORIG., *Hom. Ez.* VI, 6.

16 Cf. PERRONE, L., *La passione della carità: il mistero della misericordia divina secondo Origene*, in *Parole, Spirito e Vita*, 29 (1994/1), 223-235.

la passibilità divina, avrebbe dovuto correggere il suo pensiero precedente su questo punto. Ma ovviamente non lo fa, perché la «passione d'amore» ha un suo importante significato spirituale, ma solo in senso traslato e metaforico.

Non vi sono evidenze di una conoscenza diretta di Origene da parte di Ehišē¹⁷. È ben noto agli studiosi come l'Alessandrino

17 Ehišē, scrittore ecclesiastico armeno del V secolo, noto soprattutto per la *Storia*, nella quale egli narra le persecuzioni perpetrate dai persiani nei confronti degli armeni cristiani alla metà del V secolo. Cf. ELIŠĚ, *Storia di Vardan e dei martiri armeni*, trad., intr. e note a cura di Pane, R., Roma 2005. La cronologia dell'autore, in realtà, è molto discussa, e non mancano studiosi che vorrebbero collocare Ehišē nel VI o anche nel VII secolo. Cf. AKINEAN, N., *Ehišē Vardapet ew iwr Patmowt'iwinn Hayoc' Paterazmin. K'nnakan usumnasirawt'iwinn [Ehišē dottore e la sua 'Guerra armena'. Studio critico]*, 3 voll., Vienna 1932, 1936, 1960; ANANEAN, P., *K'nnut'iwinn Hay Ekelec'woy Patmowt'ean V ew VI dareru šrjanin [Analisi della storia della Chiesa armena nel V e VI secolo]*, in *Bazmavep* 34 (1991), 11-27; COWE, S. P., *Ehišē's "Armenian War" as a Metaphor for the Spiritual Life*, in [MAHÉ, J.-P., THOMSON, R.W.], *From Byzantium to Iran. Armenian Studies in Honour of Nina G. Garsoïan*, Atlanta 1996, 341-359; KIWLĚSĚREAN, B., *Ehišē, k'nnakan owsowmnasirawt'iwinn [Ehišē. Studio critico]*, Vienna 1909; THOMSON, R. W., *Elishe. History of Vardan and the Armenian War*, Cambridge MA-London 1982. D'altra parte sono molti a mettere in dubbio anche l'unitarietà del *corpus* delle opere, escludendo che l'autore della *Storia* possa essere lo stesso delle opere esegetiche e teologiche. Personalmente sono propenso a unirmi alla schiera di quegli studiosi che continuano a sostenere la datazione tradizionale. Si veda: LELOIR, L., *Elisée et la Bible*, in *Studia Orientalia Christiana. Collectanea* 23 (1990), 219-248; MISTRIH, V., *Ecrits théologiques du Vardapet Elisée Père de l'Eglise arménienne*, in *Studia Orientalia Christiana. Collectanea* 19 (1986), 301-356; IDEM, *Textes et style concordants dans les écrits du Vardapet Elisée*, in *Studia Orientalia Christiana. Collectanea* 23 (1990), 199-218; ZEKIYAN, B. L., *Quelques observations critiques sur le «Corpus Elisaeorum»*, in [R. F. Taft], *The Armenian Christian Tradition*, Roma 1997, 71-123. Credo di aver ampiamente dimostrato in altra sede la non sostenibilità della posizione di coloro che attribuiscono il *corpus* a mani diverse: PANE, R., *Note in margine a un'omelia di Ehišē sulla penitenza*, in *Bnagirk' Yišatakac'. Documenta memoriae. Dall'Italia e dall'Armenia: studi in onore di Gabriella Uluhogian*, a cura di CALZOLARI, V., SIRINIAN, A., ZEKIYAN, B. L., Bologna 2004, pp.

non abbia conosciuto successo presso gli armeni e soprattutto presso Ehišē, benché quest'ultimo sia indiscusso debitore della tradizione esegetica filoniana¹⁸. Siamo perciò indotti a pensare che le assonanze tra il passo eliseano che andiamo ad analizzare e il pensiero origeniano siano solo casuali e non riflettano una dipendenza diretta.

L'edizione veneziana delle opere di Ehišē del 1859¹⁹, riporta un lungo testo sulla passione, morte e risurrezione del Signore²⁰. Come credo di aver dimostrato, si tratta di una collazione di omelie liturgiche, che, attraverso diverse vicissitudini, sono arrivate ad essere fuse insieme in un unico lungo testo. A pag. 309, l'editore veneziano inserisce una serie di puntini di sospensione che interrompono bruscamente il flusso del testo e fanno pensare a un danno della tradizione manoscritta. Il confronto con il codice più autorevole²¹ ci mostra che le cose stanno in maniera ben

229-240; ELISE, *Storia di Vardan e dei martiri armeni*, a cura di Pane, R., Roma 2005; ELISEO L'ARMENO, *Commento a Giosuè e Giudici*, a cura di PANE, R., Bologna 2009.

- 18 Ehišē mostra di conoscere perfettamente l'Alessandrino e di averne assimilato il metodo esegetico; ma rivela anche di esserne tanto debitore quanto originale e intelligente rielaboratore, capace di rileggere la teologia filoniana all'interno della rivelazione cristiana. Cf. K'YOSEYAN, H. H., *Ehišēi čarērkeri albyowmeric' [Sulle fonti delle opere omiletiche di Ehišē]*, in *Patmabanasirakan Handēs* 123 (1988), 108-112.
- 19 *S. Ehišē Vardapet. Matenagrowt'iwnk' [Opere del santo dottore Ehišē]*, Venezia 1859.
- 20 Traduzione inglese in: THOMSON, R. W., *A Homily on the Passion of Christ Attributed to Elishe*, Leuven 2000. Per la traduzione italiana si veda: ELISEO L'ARMENO, *Sulla passione, morte e risurrezione del Signore*, a cura di PANE, R., Roma-Bologna 2010.
- 21 M975 (1195), cartaceo, conservato presso il Matenadaran di Erevan, ff. 350, mm. 350 x 255, scrittura *bolorgir* su due colonne di 24 righe. Copista: *Markos*. Luogo: *Salmosavank'*. Possessore: *Yovhannēs*. Cf. EGANYAN, O., ZEYTUNYAN, A., ANTABYAN, P., *Mayr c'owc'ak hayerēn jeragrac' Maštoc'i anowan Matenadaranin [Grande catalogo dei manoscritti armeni della biblioteca "Maštoc'"]*, vol. I, Erevan 1984. Si tratta di un manoscritto mutilo: sono andati perduti i fogli conclusivi del nostro testo. Di questo codice esistono tuttavia due copie complete, senza mutilazioni: il ms. M666 del 1709, conservato anch'esso presso il Matenadaran di Erevan, e il ms.

diversa. Riportiamo di seguito il passo in questione, seguito da una nostra traduzione. Tra parentesi quadre è inserita la parte omessa dall'edizione veneziana.

Եւ որպէս ընդ Քրիստոս եւ ընդ իր գլուխն չիք
անջրայետութիւն ի մէջ արկանել, եւ ոչ ընդ Քրիստոս
եւ ընդ իր Հայրն, այլ միայն խորհուրդ պատուոյ, զի
ուսուցէ գերկոտասանսն: [Յորժամ ինքն որդին ի
խաչին տեսան իր միայն խաչակից²² լինէր եւ Հայր,

W341 (1709), cartaceo, conservato presso la biblioteca dei padri mechitaristi di Vienna, ff. 130, mm 185 x 130, scrittura *bolorgir* a piena pagina. Contiene solo il nostro testo. Copista: sconosciuto. Luogo: *Ējmiacin*. Possessore: *Alēksandros kat'olikos*. Cf. TAŞEAN, Y., *Cōwctak hayerēn jeṭagrac' matenadaranin Mxit'areanc'i Vienna [Catalogo dei manoscritti armeni della biblioteca dei mechitaristi di Vienna]*, Vienna 1895, vol. II, 787-789. Secondo Akinian, vi è una terza copia tra i mss. moscoviti, cf. AKINEAN, N., *Elišē Vardapet ew iwr Patmowt'iwinn Hayoc' Paterazmin. K'nnakan owsowmnasirowt'iwinn [Elišē dottore e la sua 'Guerra degli armeni'. Studio critico]*, 3 voll., Vienna 1932, 1936, 1960, vol. III, 400. Per quanto riguarda la datazione di M975, si pone un piccolo problema. Il colofone (f. 285r) lo data in modo complesso, affermando che è stato copiato nell'anno 644 dell'era armena (*scil.* A. D. 1195), a 855 anni dalla conversione (*scil.* A. D. 1156, supponendo per la conversione la data vulgata del 301), durante il regno del sessantacinquesimo *kat'olikos* (dovrebbe trattarsi di Gregorio IV Tlay, che regnò dal 1173 al 1193, ancorché la successione della sede primaziale armena non sia univoca, soprattutto in quell'epoca). Lo stesso colofone (f. 283v) afferma che il manoscritto fu copiato nel romitaggio di *K'aranjap'*, vicino al monastero di *Salmosavank'*; che tuttavia risulta fondato solo nel 1213 (cf. CUNEO, P., *Architettura armena*, vol. I, Roma 1988, 202-205). Al f. 285v, citando il possessore del manoscritto *Yovhannēs* è riportata la data del 643 dell'era armena (*scil.* A. D. 1194). Nonostante le discrepanze di alcuni decenni fra le varie datazioni, il lasso di tempo in cui collocare il codice appare abbastanza definito, a cavallo fra il dodicesimo e il tredicesimo secolo. Anche l'analisi paleografica (sulla base soprattutto della foggia della lettera “չ”, cf. STONE, M. E., KOUYMJIAN, D., LEHMANN, H., *Album of Armenian Paleography*, Aarhus 2002) sembra datare il nostro manoscritto non oltre la prima metà del tredicesimo secolo.

- 22 Il termine խաչակից traduce il greco *συσταθρούμενος* in Rm 6, 6 (“Il nostro uomo vecchio è stato concrocifisso con lui”); ricorre inoltre abitualmente in diversi autori in riferimento ai ladroni crocifissi insieme con Gesù. Nel *Martirio* di Sargis, avvenuto nell'anno 1182, si riferisce che il persiano che

եւ եթէ Հայրն խաչակից Որդւոյն էր, խաչակից էր եւ սուրբ Հոգին: Եւ որպէս չարչարակից²³ էին Հայր եւ Հոգի Որդւոյ, հաղորդակից էին եւ մեծի յարութեանն]. Հայր յարուցանէր, Որդի յառնէր, Հոգին Սուրբ աւետիս մատուցանէր արարածոց: Եւ որպէս յարարչութեանն հաւասարութիւն էր, Հայր կամէր, Որդի առնէր, Հոգին Սուրբ զարդարէր, ապաքէն եւ նորոյ աշխարհիս սկիզբն լինելութեան էր յարութիւնն Քրիստոսի. վասն այսորիկ բոլոր բոլորովին բովանդակ անդ էր Սուրբ Երրորդութիւնն, միանգամայն եւ ամենայն զարութիւնք արարածոցս:

E come tra Cristo e il suo capo non c'è da frapporte separazione, nemmeno fra Cristo e il Padre suo, ma è un solo mistero di onore, per istruire i dodici. [*Quando guardarono al Figlio solo sulla croce, era concrocifisso anche il Padre; e se il Padre era concrocifisso con il Figlio, lo era anche lo Spirito Santo. E come il Padre e il Figlio erano partecipi della passione, lo erano anche della grande risurrezione*]: il Padre faceva risuscitare, il Figlio risuscitava, lo Spirito Santo dava alle creature l'annuncio. E come nella creazione c'era accordo (il Padre voleva, il Figlio eseguiva, lo Spirito Santo rifiniva), certamente anche la risurrezione di Cristo costituiva l'inizio dell'esistenza del nuovo mondo. Perciò là c'era tutta insieme la santa Trinità e insieme anche tutte le potenze delle creature (§109).

lo condanna alla croce affermò: «Sii concrocifisso (խաչակից) insieme con il tuo Cristo» (*Nor. Vk. Venezia 1862, 132*). Nel nostro autore ricorre anche in *De Transf.* §15.

23 Il termine չարչարակից corrisponde al greco συμπαθής in Eb 4, 15; 5, 2 e in 1Pt 5, 10. Ricorre frequentemente in riferimento ai martiri (cf. ad esempio AGAT., *Hist.* §747) ed è un termine particolarmente caro al nostro autore, che lo usa almeno una decina di volte: *Hist.* 6, 30; 7, 17; *De pass.* 64; 83; 84; 113; 184; *De dom. orat.*

Sono evidenti le motivazioni che hanno indotto il prudente editore veneziano a omettere il passo incriminato. Esso rischiava di attirare su Ełiřē sospetti patripassiani o teopaschiti. Che differenza c'è fra le due dottrine? I patripassiani si inseriscono nel novero dei modalisti. Per salvaguardare l'assoluta unicità e monarchia divina, fanno del Figlio un modo di esistere e di rivelarsi del Padre stesso²⁴. Se la confusione dei patripassiani dipende da un'erronea dottrina trinitaria, la questione del teopaschismo è più delicata e subisce diverse connotazioni nel tempo²⁵. I teologi diofisiti e di area antiochena qualificavano come teopaschiti coloro che attribuivano la sofferenza e morte al Verbo stesso, inserendo tendenzialmente in questa categoria tutti gli alessandrini, che sottolineavano la forte unità di soggetto nel Verbo incarnato. La questione teopaschita conobbe un'accesa evoluzione dopo il concilio di Calcedonia, riguardo a due formule teologiche. La prima in epoca giustiniana, quando alcuni monaci sciti propugnarono la discutibile affermazione: *Unus de Trinitate passus est*, erroneamente attribuita a Proclo di Costantinopoli. La seconda, invece, è ancora più delicata perché riguarda una formula liturgica, cioè il *Trisagion*. A Costantinopoli esso era riferito alla Trinità soltanto; ad Antiochia, invece, riceveva un'interpretazione cristologica. Quando nel 471 giunsero al potere ad Antiochia gli oppositori di Calcedonia con Pietro Fullone, introdussero nel *Trisagion* l'ampliamento "che è stato crocifisso per noi", in coerenza con l'interpretazione cristologica²⁶. Ciò provocò le accuse di

24 Cf. SIMONETTI, M., *Patripassiani*, in *Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Genova-Milano 2008, vol. 2°, coll. 3961s. Si veda anche: TERT., *Adv. Prax.*, 29.

25 Cf. STUDER, B., *Teopaschiti*, in *Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Genova-Milano 2008, vol. 2°, coll. 5291s.

26 La corretta interpretazione cristologica è esplicitamente spiegata da SEVERO DI ANTIOCHIA: «Questa lode è detta (...) dell'unico Figlio di Dio, il *Logos*, diventato per noi carne e uomo. Che anche il Padre sia per natura Dio, forte e immortale, e allo stesso modo lo Spirito Santo, è cosa certa per chiunque. Ma in antitesi alla stupidità dei pagani e all'incredulità dei giudei, per i quali un crocifisso è stoltezza e scandalo, affermiamo: Santo sei tu, Dio, che per noi senza mutamento sei divenuto uomo e sei rimasto Dio. Santo sei tu,

teopaschismo da parte calcedonese. In entrambi i casi si trattava non tanto di una questione trinitaria, quanto piuttosto cristologica, relativa alla corretta interpretazione della *communicatio idiomatum*.

Bisogna ora interrogarsi se nell'opera eliseana vi siano elementi che possano far pensare a un'interpretazione patripassiana o teopaschita della pericope sopra citata. Partiamo dalla dottrina trinitaria. In tutto il ciclo di omelie *Sulla passione*, sono numerosi i passi nei quali Elišē fa riferimento alla Trinità, che definisce "consustanziale" (միասնական Երրորդութիւն §§27, 108), "indivisibile" (անհատ §120), "immiscolabile" (անխառն *ibidem*), ma soprattutto "inalterabile" (անլելելուկ *ibidem*), al contrario della natura umana soggetta a disfacimenti e a cambiamenti. Il Padre ha generato il Figlio (ծնողութիւն §104), e per mezzo suo ha creato tutte le cose visibili e invisibili. Infine il Figlio, per volontà del Padre e per "filantropia" (մարդասիրութիւն), ha assunto un corpo della natura umana, accogliendo in esso la passione fino alla morte di croce, alla sepoltura e alla risurrezione (*ibidem*). Benché si tratti di un'unica Divinità consustanziale (միասնական Աստուածութիւն), le tre persone non possono essere confuse tra di loro, perché «il Padre non è il Figlio, né il Figlio il Padre, né lo Spirito Santo il Padre o il Figlio» (§108). Il Padre infatti è l'ipostasi creatrice (արարչական զարրութիւն), il Figlio l'ipostasi innata (բնական զարրութիւն), lo Spirito è l'ipostasi riconciliante (հաշտական զարրութիւն *ibidem*). Sebbene la Trinità sia indivisibile (անբաժանելի §152), le persone che la compongono non costituiscono un indistinto coagulo (անստեղծութեամբ տեսար ստանձնացեալ *ibidem*).

Si può dunque dire che Dio è passibile? Elišē risponde a questa domanda partendo da un altro interrogativo. Commentando Gen 2, 2 (il riposo di Dio al settimo giorno), l'autore si chiede in

Forte, che nella debolezza hai mostrato la superiorità della potenza. Santo sei tu, Immortale, che per noi sei stato crocifisso, nella carne hai sopportato la morte in croce e hai mostrato di essere immortale anche quando eri sulla croce» (PO 29, 245). Cf. GRILLMEIER, A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, ed. it. vol. II/2, Brescia 1999, 330-340.

che senso la Scrittura possa affermare che Dio si riposa, dal momento che non si stanca, ed è lontano da ogni vizio e passione (Աստուած ֆեռի է յախտից եւ ի շարշարանաց §130). La risposta ricorre al senso anagogico: il riposo di Dio è il compimento della sua volontà che avviene attraverso la Pasqua del Figlio al termine dei sei millenni dominati dalla corruzione²⁷. In questo modo l'autore mostra indirettamente come vadano intesi i riferimenti scritturistici alle "passioni" divine.

In sintesi possiamo dunque affermare che vi sono in Ehišē tutti gli elementi propri della professione di fede relativi alla dottrina trinitaria ed è rigettata esplicitamente ogni possibile interpretazione di stampo patripassiano. Rimane ora da esaminare l'altro risvolto della medaglia, e precisamente la questione teopaschita. Per farlo dobbiamo analizzare con attenzione alcuni passaggi significativi della cristologia del nostro autore.

A livello cristologico, Ehišē mostra di essere debitore al magistero cirilliano²⁸. Gli alessandrini non parlano mai di una dualità *in Christo*, ma solo *extra Christum*, cioè in rapporto agli effetti della sua attività teandrica e concepiscono quindi un unico moto operativo. Anche Ehišē tende a proporre la distinzione classica fra l'impassibilità del *Logos* e le sofferenze da ascrivere alla carne. Ciò emerge una prima volta nelle omelie *Sulla passione* in relazione alla preghiera di Gesù nel Getsemani: «Poiché era Dio che non mente, divenne uomo vero, e per la sua indubitabile divinità si consegnava senza timore nelle mani di chi lo catturava. Ma per la sua natura umana con preghiere mosse dalla paura e dal dolore supplicava colui che aveva il potere di salvarlo dalla morte» (§25)²⁹.

27 Sono frequenti in tutte le opere di Ehišē i riferimenti alle dottrine millenariste, peraltro molto diffuse in tutti i primi autori cristiani.

28 Si veda il nostro precedente contributo su questo argomento: PANE, R., *Le lexique de l'incarnation chez Ehišē*, in *Bazmavep* 166 (2008), 395-406.

29 «Եւ քանզի էր Աստուած անստոտ, եղև մարդ ճշմարիտ՝ անկասկածելի աստուածութեամբն աներկիւղ մատնէր ի ձեռս ունելեացն. իսկ մարդկային բնութեամբն երկիւղագին խանդաղատական աղաթիւք

Alcuni paragrafi più avanti (§§75-76), il pensiero di Ełišē diventa ancora più esplicito. Istituisce un confronto tipologico tra il serpente innalzato da Mosè nel deserto (Nm 21) e il Crocifisso, secondo una tradizione esegetica molto diffusa: come il serpente di bronzo non è in grado né di mordere, né di essere morso, in quanto dotato di sostanza impassibile (անտանելի գոյացութիւն), così Gesù Cristo non è in grado di mordere e può essere morso nel corpo ma non nell'anima (մարկարտի ի մարմին, այլ ոչ յոգի). È probabile che in questo caso l'autore intenda riferirsi non all'anima umana del Cristo, bensì alla sua natura divina. Ełišē non è certamente apollinarista e non nega la presenza di un'anima umana in Cristo. Tuttavia non dobbiamo dimenticarci che ci troviamo all'interno di una cristologia di impianto alessandrino, dove unico soggetto teologico rimane il Verbo con la sua natura divina. Il Verbo che assume la carne passibile rimane impassibile rispetto alle sofferenze di questo. L'anima umana di Cristo, al contrario, benché più volte affermata dal nostro autore, tende a scolorare davanti al soggetto divino che la assume assieme al corpo. È un corpo passibile e corruttibile quello assunto, ma l'assunzione trasforma questa corruttibilità in incorruttibilità. In Cristo la dimensione incorruttibile (անապալան §77) e impassibile (անչարչարելի §§77 e 78) di Dio si incontra con quella passibile e corruttibile dell'uomo, e questo incontro rende ciò che era corruttibile e mortale incorruttibile e immortale, conformemente alla ben nota

գայն որ կարողն էր փրկել ի մահուանէ». Nel momento in cui l'autore passa a parlare delle proprietà umane e divine del Cristo, le espressioni si fanno asimmetriche: *Era Dio che non mente ... divenne uomo vero. Per la sua indubitabile divinità... Per la sua natura umana...* Il parallelismo è volutamente imperfetto per evitare la duplicazione del termine natura, che può risultare imbarazzante all'interno di una teologia di impronta alessandrina, alla quale si conforma il nostro autore, e che è caratterizzata, come noto, dalla formula: "una sola natura del Verbo incarnato". Per questo motivo l'autore usa in un caso il termine "divinità" e nell'altro "natura umana". Analogamente si veda anche il §27: «Benché fosse Figlio secondo la divinità, tuttavia, per aver assunto un corpo (ի ձեռն մարմնագգեցիկն լինելոյ) imparò dalla passione l'angoscia della morte di ogni vivente che incorre nella corruzione della morte».

teologia della scambio. Guardando al Crocifisso, lo spettatore vede con gli occhi la Divinità nel corpo di un condannato sofferente, ma con le orecchie ode la voce del Figlio che si rivolge al Padre, rimettendo nelle sue mani lo Spirito (§78). In questo scambio fra la volontà del Padre e l'obbedienza del Figlio, nel comune Amore per l'uomo che è alla radice della creazione stessa, il Figlio assume un corpo della natura umana (յանձն իր էսոս գմարմին մերոյ բնութեանս §104) e in esso accoglie la passione fino alla morte di croce (ընկալաւ շարշարանս յիր մարմինն մինչեւ ի մահ խաչին *ibid.*)³⁰.

Come si può notare, pur distinguendo con nettezza in Cristo il Verbo impassibile e il corpo passibile, Ehišē tende a inserire la croce nel grande movimento salvifico dell'amore trinitario, che abbraccia la creazione, l'incarnazione, la passione e la risurrezione nell'unico segno della "filantropia" divina. Potendo escludere perciò ogni possibile deriva teopaschita, dopo aver escluso ogni interpretazione patripassiana, abbiamo ora elementi sufficienti per comprendere il passo in questione, che tanto ha inquietato l'editore veneziano.

Per prima cosa bisogna osservare che l'autore si pone davanti al mistero del Crocifisso *ex parte discipulorum*. Potremmo dire, in altri termini, che in questione è la Trinità economica più che quella immanente. Nel paragrafo precedente (§108), già citato sopra, Ehišē si era soffermato sul mistero della Divinità consustanziale (միասնական Աստուածութիւն), costituita dalle tre ipostasi (գաւրութիւն): il Padre è l'ipostasi creatrice (արարչական գաւրութիւն), il Figlio l'ipostasi innata (բնական գաւրութիւն), lo Spirito

30 Si veda anche il §113: «Egli accolse nel proprio corpo la passione e portò nel suo corpo passibile le sofferenze di tutti i corpi, mentre egli stesso rimase illeso da ogni male (եւ ինքն անվնաս պահեցաւ յամենայն շարութենէ)», dove emerge con chiarezza la caratteristica prospettiva alessandrina che fa del Verbo l'unico soggetto teologico, dotato della propria invincibile volontà divina, il quale assume la natura umana, dotata di prerogative proprie di debolezza, paura, sofferenza, angoscia, che non vengono soppresse dall'unione. Tuttavia il soggetto unico di ogni volontà, di ogni operazione, di ogni energia è e rimane il Verbo di Dio.

è l'ipostasi riconciliante (հաշտակաւն զարարօքին). La preoccupazione dell'autore è quella di evitare una divisione nell'indivisibile (ի մէջ անբաժանելոյն բաժինս §109) o confusioni fra le persone (ոչ եթէ Հայր Որդի, եւ ոչ Որդին Հայր, եւ ոչ Սուրբ Հոգին Հայր եւ Որդի §108). Il Figlio non è, come nell'arianesimo, un Dio minore che si sostituisce al Padre, ma è lo stesso Dio che in lui si comunica all'umanità.

Nel passo in esame (§109), Elišē si pone sul piano storico-salvifico, focalizzando la propria attenzione sulla dimensione trinitaria di tutta l'economia della salvezza: nella creazione (dove il Padre voleva, il Figlio eseguiva, lo Spirito Santo rifiniva), nella croce (dove il Padre e lo Spirito sono con-crocifissi) e nella risurrezione (dove il Padre faceva risuscitare, il Figlio risuscitava, lo Spirito dava alle creature l'annuncio). Non vi è alcun momento, a livello economico, nel quale Padre, Figlio e Spirito siano separati, contrariamente ad alcune teologie doloriste contemporanee di stampo hegeliano, nelle quali la croce segna una distanza e un'antitesi radicale in Dio. Vi è piuttosto l'idea, tipica della teologia alessandrina, di una piena autocomunicazione di Dio in Gesù Cristo; in lui Dio si fa veramente incontro agli uomini³¹. Elišē contempla il mistero della croce e non vede in essa il segno della lontananza di Dio, della sua assenza, del suo ritrarsi, per ricomparire con potenza al momento della risurrezione; anzi, tutta la Trinità è in qualche modo partecipe della croce, perché in quel momento si compie la pasqua del Figlio, la suprema offerta di amore per l'uomo, quell'amore che ha nella "filantropia" (մարդասիրութիւն) del Padre la sua sorgente.

Certo, Cristo soffre e muore nella carne e non nella natura divina come tale (Elišē lo ha ribadito più volte), ma in coerenza con una cristologia fortemente unitiva, quale è quella alessandrina, il nostro autore non può non vedere il Figlio di Dio con la sua carne sulla croce, e se vi è il Figlio, vi sono anche il Padre e lo Spirito. Per questo motivo i serafini non possono guardare alla terribile gloria che sprigiona dal Crocifisso (§68), e si celano il

31 Cf. ATAN., *Ad Serap.* I, 14 (PG 26, 565): «Quando si nomina il Figlio, nel Figlio c'è il Padre mentre lo Spirito non resta fuori del *Logos*».

volto con le ali per non vedere la Sostanza sussistente in se stessa (հնքնազոյ բնութիւն). Gli elementi naturali, asserviti al loro Creatore, con il velo delle tenebre celano alla vista sfrontata degli uomini la Potenza (o Ipostasi) creatrice (արարչական զարութիւն) che si trova sulla croce (*ibidem*).

La morte di Cristo in croce, che segna il momento di maggiore evidenza del limite della sua natura umana, è paradossalmente presentata da Ełiřē come l'apice della manifestazione della sua natura divina. Nel Crocifisso ignudo e flagellato traluce la maestà incommensurabile di Dio. Laddove una delle persone divine agisce *ad extra* sul piano salvifico, nella prospettiva di Ełiřē si assiste a una compartecipazione delle altre due persone. Il nostro passo accenna alla dimensione trinitaria della creazione, della passione e della risurrezione. Alcuni paragrafi più avanti, è il dono dello Spirito nella pentecoste a completare il quadro trinitario: come il Figlio si è rivestito dell'umanità, allo stesso modo l'umanità nella pentecoste si riveste dello Spirito Santo, «affinché per mano dello Spirito Santo ci rivestissimo della figliolanza e della paternità» (§118). In questo modo l'umanità che è ossa delle ossa di Cristo, è anche mente della mente del Padre e potenza dello Spirito Santo (*ibidem*)³².

In conclusione cosa possiamo dire riguardo alle perplessità suscitate dal nostro passo nell'editore veneziano? Non vi è dubbio che possa essere esclusa in Ełiřē ogni deriva patripassiana o teopaschita. Certamente vi sono degli elementi di analogia fra le espressioni eliseane e le prospettive delle teologie contemporanee sulla sofferenza di Dio. Nell'uno e nell'altro caso l'immagine di Dio che emerge, non è quella di uno spettatore indifferente e distaccato, ma quella di un Dio che si compromette e compatisce fino in fondo per amore dell'uomo. I padri chiamano questa misericordia totale per le pene e le sofferenze umane "passione dell'amore", amore che, nella passione di Gesù Cristo, ha superato le passioni e le ha rese perfette. L'affermazione dell'impassibilità di Dio presuppone e implica tale modo di comprendere l'immutabi-

32 Si veda anche il §169 a proposito del battesimo di Cornelio in At 10.

lità, ma essa non va concepita come se Dio rimanesse indifferente agli eventi umani.

Tuttavia Elišē rimane ben ancorato alla cristologia alessandrina, all'idea che Cristo patisce nella carne e non nella sua natura divina, e soprattutto mostra di anticipare e di essere in sintonia con quanto la Commissione teologica internazionale, quindici secoli dopo, ha dovuto recentemente precisare a parziale correzione di alcune teologie doloriste contemporanee, cioè che «la sofferenza della “separazione” [operata dalla morte in croce di Cristo] è sempre superata dalla gioia dell'unione; la compassione del Dio trinitario nella passione del Verbo viene compresa propriamente come l'opera dell'amore più perfetto, che è normalmente fonte di gioia. Il concetto hegeliano di “negatività” va escluso radicalmente dalla nostra idea di Dio»³³.

Se la teologia neoscolastica frappone come uno schermo tra gli uomini e la Trinità eterna, come se la rivelazione cristiana non invitasse l'uomo a conoscere il Dio trinitario e a partecipare alla sua vita, Elišē, al contrario, mostra di essere perfettamente consapevole che il mistero di Cristo, in cui Dio si rivela e si comunica in modo assoluto e definitivo, riguarda in qualche maniera l'essere proprio di Dio Padre, in quanto è il Dio che compie questi misteri e li vive come suoi in unione con il Figlio e con lo Spirito Santo. «Non solo, infatti, nel mistero di Gesù Cristo, Dio Padre si rivela e si comunica a noi liberamente e gratuitamente mediante il Figlio e nello Spirito Santo, ma il Padre con il Figlio e lo Spirito Santo conduce la vita trinitaria in una maniera profondissima e (...) in qualche modo nuova, in quanto il rapporto del Padre al Figlio incarnato nella consumazione del dono dello Spirito è la stessa relazione costitutiva della Trinità. Nella vita intima del Dio trinitario esiste la condizione di possibilità di questi eventi, che dall'incomprensibile libertà di Dio ci vengono offerti nella storia della salvezza del Signore Gesù Cristo»³⁴. Elišē, che già sul piano esegetico rivela la capacità di rielaborare in maniera originale l'eredità

33 Cf. *EV8: Documenti ufficiali della Santa Sede*, Bologna 1984, §460.

34 *Ibi* §427.

ricevuta dalle proprie fonti³⁵, anche sul piano trinitario, pur rimanendo all'interno di un ampio e condiviso contesto teologico, mostra spunti e prospettive che tengono conto non solo dell'approccio dogmatico, ma anche di un approccio spirituale che rivela una certa autonomia e il coraggio di addentrarsi in un linguaggio teologico d'avanguardia.

RICCARDO PANE

35 Cf. ELISEO L'ARMENO, *Commento a Giosuè e Giudici*, a cura di PANE, R., Roma-Bologna 2009.

Résumé**LE DIEU CO-CRUSIFIÉ:
LA TRINITÉ ET LA CROIX CHEZ ÉLIŠĚ****RICCARDO PANE**

L'édition des homélies de Elišě sur la Passion de Notre Seigneur, publiée à Venise en 1859, présente une lacune à la page 309 . La comparaison avec le manuscrit n.975 du Matenadaran de Yerevan nous permet non seulement de reconstruire les lignes manquantes, mais de comprendre aussi pourquoi l'éditeur a cru opportun les omettre: il s'agit d'expressions qui pourraient être soupçonnées de patripassianisme ou théopaschisme.

La réalité est bien différente: il y a des analogies entre la perspective de Elišě et les modernes théologies qui parlent de souffrances de Dieu. Dans les deux cas, Dieu apparaît non pas comme un spectateur indifférent et détaché, mais un Dieu qui a compassion d'amour à l'égard de l'homme.

Néanmoins Elišě reste bien fixé à la christologie alexandrine, c'est à dire à l'idée que Christ souffre dans la chair et non pas dans sa nature divine.