

SAN MASSIMO IL CONFESSORE. L'USO DI UNA ANALOGIA PER AVVICINARSI A DIO

Archim. Hrisostom RĂDAȘANU

Consigliere del dipartimento dell'educazione dell'Archidiocesi di Iași

*“Un abisso chiama l'abisso al fragore
delle tue cascate” (Salmo 41, 8)*

1. Introduzione

Le Scritture affermano che l'uomo è stato creato da Dio, secondo la Sua immagine (Gen. 1, 26-27). Non sono pochi coloro che hanno sostenuto anche il contrario: l'uomo ha creato Dio secondo la sua immagine. Se la prima affermazione ha il sostegno di una così degna tradizione come la Bibbia, la seconda viene attraverso lo studio antropocentrico degli antichi e dei nuovi filosofi. In primo caso Dio ha preso l'iniziativa di creare un partner di dialogo, un dialogo che si può svolgere soltanto tra coloro che sono simili. Nel secondo caso, si afferma la necessità dell'uomo di progettarsi nel mondo della concettualità astratta, una concettualità che vuol diventare dissimile con la realtà vissuta. Le ambedue realtà sono, dal punto di vista di un cristiano ben informato e formato, dei modi legittimi d'incontro con l'aldilà. Uno è il caso della rivelazione l'altro dell'analogia. La rivelazione si presenta e si offre, l'analogia si pone e si dispone alla risposta. Cercando Dio, gli uomini hanno trovato in Gesù Cristo una risposta in cui si possono incontrare Dio e l'uomo per dialogare. In Cristo solo, l'analogia come forma di analogia e la rivelazione come *kenosis* dell'Onnipotente si incontrano e questo incontro si svolgerà per sempre.

Per arrivare alla coscienza di un Cristo come incontro tra Dio e uomo, la Chiesa nata da quest' incontro ha dovuto riflettere sull'identità di questo teandrico abbraccio. Perché in Cristo, l'incontro tra Dio e l'uomo può affermare *Io* e in questo *Se*, Dio ed uomo si riconoscono

in una maniera totale. L'identità di questo *Io* non è una cosa facile da confessare. L'uomo stesso è un grande mistero per l'uomo. Ma Dio incarnato è una realtà così estranea alla nostra capacità di capire l'identità dell'altro, che il linguaggio non riesce mai a superare questa impossibilità di esprimere un tale mistero. Questa impossibilità da una parte è la necessità di sapere chi è colui chi dice *Io* essendo Dio ed uomo allo stesso tempo, hanno generato nella storia della Chiesa degli ampi ed a volte empî dibattiti che hanno tormentato la prima metà del primo millennio cristiano e hanno lasciato delle tracce non molto belle nella sua storia. La cristologia, cioè la forma mentale e linguistica del nostro apparato semantico ed imagistico che ci aiuta a capire Cristo, ha conosciuto anch'essa l'uso della rivelazione e l'analogia nel cercare di avvicinarsi al Redentore. Perché nell'antichità cristiana il lavoro di precisare la terminologia cristologica non era soltanto un impegno razionale destinato a portare con sé soddisfazioni intellettuali. Per i teologi che sono vissuti in quel periodo e che sono entrati nella storia come Apollinare, Teodoreto, Cyrillo, Leonzio, Massimo, capire Cristo vuol dire incontrare Cristo¹. Prima del tutto la necessità di avere una vera terminologia si può tradurre nel cercare un modo legittimo in cui vivere la fede trasformatrice nel Cristo. Cristo è il Redentore e la sua presenza salvifica, giustifica ogni discorso su di Lui. Se non mettiamo questo pensiero come base del nostro lavoro sul loro lavoro, finiremo per costatare l'assoluta inutilità di quei discorsi, di quelle lotte, di quelle vite.

II. La legittimità di un'analogia

Siccome Cristo è la vita dell'uomo (In 14, 5), incontrare Cristo vuol dire vivere nella verità. Capire Cristo vuol dire capire sé. Ma il problema si può mettere in un modo diverso: capire l'uomo vuol dire capire Cristo. Data la somiglianza tra il Creatore ed il creato, esiste la possibilità di incontrare Cristo partendo dall'uomo come tale.

¹ Gatti, Maria Luisa, *Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Vita e pensiero, Milano, 1987: Per San Massimo „tutte le cose sono ordinate in sintesi sempre più vaste, e sono esse stesse sintesi fondate sulla sintesi ultimativa, Cristo, cardine di tutto” (p. 401), lui „tende a considerare tutto, e specialmente l'uomo, nella prospettiva di Dio e dell'Incarnazione” (p. 370).

L'uso dell'analogia dell'unità di corpo ed anima per avvicinarsi al mistero di Cristo si può giustificare partendo da qui: l'uomo è la migliore analogia che si può prendere per cercare di parlare di Cristo. Nell'uomo vediamo due elementi, uno materiale ed un altro immateriale che convergono per creare ciò che siamo. Non è la stessa cosa col Cristo? L'immagine con la sua forza di seduzione ha fatto una bella carriera nell'ambito teologico, polemico e di vita cristiana. Non è il Vangelo stesso una bella raccolta di immagini? Quando ha voluto parlare agli uomini, il Logos l'ha fatto usando degli immagini e facendo ciò che diceva. Un incontro più perfetto tra icona, parola e gestualità non si poteva mai immaginare. Lui ha detto: Io sono la porta (Giov. 10, 7), la luce (Giov. 8, 12), il buono samaritano (Luca 10). Io sono l'uomo (Giov. 8, 40). L'analogia è dunque legittima². La sua poesia ci offre un'insight che non è difficile da capire, ci offre un cibo molto facile e piacevole a digerire. Ma l'analogia deve restare a questo livello di totalità messa in relazione. Cattolicità relativa, l'analogia è un cammino e questo cammino non deve diventare fine a se stante.

L'analogia perde la sua elasticità quando è assolutizzata; da poesia diventa storia, da relativa diventa idolatrizzata e ideologizzata. Da questo punto di vista non si giustifica tutta la passione messa nel discutere e nel contrastare l'idea dell'analogia nel mondo cristiano antico. L'unione tra anima e corpo nell'uomo ha aiutato certamente a capire la cristologia ma stranamente è stato esattamente l'uomo ad essere dimenticato nel difendere l'una o l'altra interpretazione dell'analogia stessa. Il risentimento, lo scisma, l'odio, secoli di tormento non giustificano la morte della poesia o degli uomini stessi e su questo punto dobbiamo metterci d'accordo prima di partire all'incontro con un uomo che ha scritto i famosi capitoli sull'amore cristiano, cioè San Massimo il Confessore.

² Croce, Vittorio, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di San Massimo il Confessore*, Vita e pensiero, Milano, 1974: „Si può parlare di Dio a partire da noi e viceversa, per il rapporto di partecipazione, secondo il quale tutta la realtà mondana esiste come creata e l'uomo in particolare sussiste in essa come immagine di Dio, senza tuttavia mai dimenticare l'infinita distanza fra loro. E in fondo il principio dell'analogia entis, che permette di parlare di Dio a partire dall'essere creato, pur salvandone l'infinita trascendenza. Il Confessore si sente impegnato a porre contemporaneamente in rilievo, da una parte l'impossibilità radicale per l'uomo di definire l'essenza divina, dall'altra la possibilità di dimostrare validamente l'esistenza” (p. 173).

III. La storia di un'analogia

La storia dell'analogia tra l'uomo e il Cristo comincia, e così ci vuol fare capire gli studiosi, con Apollinare di Laodicea. Per lui, Cristo è un composto tra un uomo, carne e anima, e il Figlio di Dio, ma la parte razionale, il *nous*, è stata sostituita dal Logos. Così l'hanno compreso i suoi contemporanei, particolarmente San Gregorio Nazianzeno che riteneva come assioma dell' Incarnazione assolutamente importante: ciò che non fu assunto, non fu salvato³. Di qui la necessità che la natura umana sia perfetta in Cristo. Se Lui si incarna non lo fa per impressionarci ma per salvarci, e se il nostro *nous* non ha incontrato il Signore in Gesù, la redenzione è parziale.

E un fatto ben noto poi che, l'uso dell'analogia dell'uomo a Cristo non è mai stato limitato ad Apollinare⁴. Nei 4?, 5?, 6? secoli è stata ampiamente utilizzata negli ambienti più diversi. Così, ad esempio, è stato sottolineato che Severo, nel suo monofisismo molto sottile, ha usato quest' analogia, facendo da essa un grande punto nella sua teologia. Questa popolarità è probabilmente dovuta a Cirillo di Alessandria che, per il proprio uso, sembra averlo autorizzato come ortodossa, anche se potrebbe averlo presa in prestito dagli apollinaristi. Per i cosiddetti nestoriani, l'analogia tra uomo e Cristo parlava troppo sull'unità delle due nature. Il loro impegno era quello di mantenere intatte le due nature in Cristo e per questo hanno sostenuto le due ipostasi in Cristo. Per loro, ipostasi vuol dire natura sussistente ed è stato ovviamente affermato che in Cristo ci sono due ipostasi. E loro avevano ragione nel fare così. Ma non avevano ragione per quanto riguarda il loro problema con la cristologia derivativa cioè con il concetto di *communicatio idiomatum* e col titolo della Vergine *Theotokos*. Per questo rifiutavano l'analogia, oppure lo ritenevano molto relativa e non-importante. E un po' strano

³ San Massimo lo afferma con grande autorità: „Dio, per natura dotata di libero arbitrio ed autore del libero arbitrio di tutti, non si fece uomo senza intelletto o sprovvisto della nostra vita naturale – che d'altra parte da lui per creazione ricevette l'esistenza, ma fu uomo dotato di intelletto, cioè veramente dotato per natura della facoltà di volere e di operare, lui per natura unico Dio. Tutto quanto me assunse, con quello che era mio, per donare a tutto me la salvezza, tutt' assolvendo la condanna del peccato”. TP 9, PG 91, 128 C – 129 A.

⁴ Gavriilyuk, Paul, *The suffering of the impassible God, The dialectics of patristic thought*, OUP, 2004, pp. 99-100.

di vedere come coloro che insistevano molto sulla realtà della natura umana in Cristo rifiutavano di accettare l'uomo come punto di partenza del capire il Signore incarnato.

Il grande Concilio di Calcedonia doveva risolvere il problema del linguaggio cristologico ed il problema metafisico, il come pensare Cristo per salvaguardare intatta la sua persona e la sua opera salvifica. Dal punto di vista degli ortodossi, il Concilio ha fatto un buon lavoro. Questo era anche il sentimento che animava Leonzio, un monaco di Bisanzio che voleva difendere il Concilio e le sue affermazioni. Come pensare Cristo uno e duplice allo stesso tempo? La tradizione antiochena voleva ogni sostanza con la sua ipostasi. Gli alessandrini vedevano nella formula di S. Cirillo: *mia fysis tou Theou Logou sesarkomene*, la formula stessa della verità. Leonzio usa la nostra già famosa analogia per cercare di conciliare gli entrambi partiti: l'uomo può essere pensato come uno da due eds in due nature, due *ousie*, perché non accettare la stessa cosa per il nostro Salvatore incarnato? L'uomo è un'ipostasi, e così gli alessandrini dovrebbero essere contenti, ma lui è sussistente in due nature, e gli antiocheni si sono pacificati. Il termine tecnico *enipostasi* deve calmare i cirilliani, quello di *synthesis* è destinato ad assicurare i cosiddetti nestoriani che in Cristo sono, infatti, due nature.

Per seguire l'argomentazione di Von Balthasar, prima di Leonzio, l'analogia corpo-anima, „adoperata senza ulteriori precisazioni, conduceva direttamente al monofisismo, poiché l'uomo è senza alcun dubbio una natura, anche se composta di due (quasi) nature. Qui sembra aver partita vinta Severo: per quanto l'unica natura risultante dall'unione di corpo e anima vada considerata al contempo come una ipostasi – così un tempo aveva inteso Cirillo l'unità di natura, *mia fysis*, essa dev'essere appunto natura per conseguire un'unità ontologica *evosis fysike*, e non solo morale *sketike*”⁵. Secondo Severo, in Cristo esiste una natura composta, la famosa *mia fysis*, perché le proprietà della natura umana sono diventate le proprietà della natura divina in Cristo. Questo non è più *communicatio idiomatum* ma appropriazione della natura umana. Il mistero dell'incarnazione viene messo in discussione in una maniera radicale: Cristo

⁵Hans Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, Jaca Book, Milano, 2001, p. 207.

è diventato una realtà nuova, possedendo una natura nuova, una mescolanza tra divinità e umanità e conseguentemente un nuovo stato dell' essenza e dell' esistenza stessa. Come parlare dunque della consustanzialità della Sua natura divina col Padre e della Sua natura umana con noi?

Leonzio di Bisanzio, ha spiegato che „considerati per se stessi, corpo e anima sono sostanze complete che non devono originariamente completarsi a vicenda per natura ma sono considerate incomplete solo per riguardo all'unica ipostasi”⁶. Il Logos, come *enipostaton* della natura umana, ha lo stesso ruolo dell'anima nell'uomo. I severiani non sono stati convinti da quest'argomentazione. Secondo loro, *enipostasi* è un concetto bello ma per quanto riguarda l'analogia nostra non spiega la presenza sintetica e la distinzione tra le due nature in Cristo. Infatti, se la natura umana è formata da due nature distinte, il corpo e l'anima, in Cristo saranno tre nature non due, cioè la divinità, il corpo e l'anima. Anche se, per usare l'espressione di Von Balthasar, l'argomentazione leonziana che ha trovato nell'*enipostasi* un grado intermedio e legittimo fra l'essere naturale e l'essere ipostatico, è riuscita ad “insinuare un cuneo nell'argomentazione dimostrativa di Severo”⁷, non è riuscita comunque a superare le future difficoltà che sono gravissime.

Ed in questo momento è arrivato San Massimo per difendere l'uso corretto della nostra analogia.

IV. Il posto giusto di un'analogia

San Massimo ha giustificato l'uso dell'analogia psicosomatica, prendendo in considerazione l'idea di *fysis synthetos* e pensando all'*ipostasis synthetos*. Perché non sia possibile questa spiegazione? La natura sintetica di Severo senza un'ipostasi sintetica annullava la realtà della natura umana che si vedeva ridotta in un modo quasi-doceto ad una specie di forma necessaria per il Logos per farsi meglio capire dagli uomini⁸. Ma se l'ipostasi di Cristo e un'ipostasi

⁶ *Ibidem*: „Nell'unione, certo, da due ipostasi precedentemente separate ne nasce un'unica, che salva l'unità dell'uomo; e pur vero quindi, che il corpo resta una natura, ma non un'ipostasi autonoma, bensì una natura ipostatizzata”.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Christoph von Schonborn, *God's human face, the Christ icon*, Ignatius Press, 1994, p. 106.

sintetico e in questo luogo risiede il punto dell'analogia con la struttura psicosomatica dell'uomo? San Massimo vede questa possibilità come l'unica di salvaguardare due e uno in Cristo, così per annullare la famosa formula severiana *mia fysis Hristou syntetos*. Per San Massimo, l'unità tra corpo ed anima a tre caratteristiche che non possono essere applicati all'unione ipostatica in Cristo. E qui si vedono i limiti dell'analogia.

Prima di tutto in un uomo le due cosiddette nature oppure *ousie* vengono in esistenza allo stesso tempo; l'anima non preesiste al corpo cioè sono omocrone: „Il tutto non è nient'altro che le sue parti, non possiede nessun'altra esistenza naturale. Esso è piuttosto l'esistere delle parti. La totalità non è altro che la mera interimmanenza delle parti, il loro aspetto d'identità che trascende ogni diversità e quindi la loro unità. In tal senso anche la natura umana del Cristo per il solo esistere del Logos, avrebbe in esso l'esistenza e personalità”⁹. E assolutamente necessario che un uomo sia composto da un corpo ed un anima. Senza quest'unione necessaria lui non è un uomo, la sua natura è resa imperfetta¹⁰. Così Leonzio non ha ragione quando afferma che le due *ousie* che formano l'uomo sono delle *ousie* perfette che possono esistere una senza l'altra. L'*ousia* uomo è una *ousia* vera quando è corpo e anima. Come lo afferma San Massimo: „Ogni natura sintetica ha la sua origine secondo una certa simultaneità delle parti e una certa involontarietà, poiché esiste come una natura creaturale, circoscritta dallo spazio e dal mondo che le proprio”¹¹.

Poi l'uomo non ha il potere di fare questa unione, ma è la necessità che porta insieme, per così dire, l'anima in un corpo¹². L'essere personale dell'uomo risulta come esito di un processo impersonale ripetibile per ognuno di noi: „L'anima possiede il corpo senza volerlo e ne è del pari posseduta; gli dona la vita senza volerlo, (...) prende naturalmente parte al pathos e al soffrire di esso con una forza di una sua innata passività”¹³.

Questa passività dell'anima per quanto riguarda la sua relazione col corpo nel formare la unica natura umana, ha la sua ragione nel

⁹ Bernardo de Angelis, *L'antropologia di Massimo il Confessore*, PUL, Roma, 2000, pp. 56-57.

¹⁰ Ep 12, PG 91, 488CD.

¹¹ Op. PG 91, 64 D.

¹² *Ibidem*, 488D, 489B.

¹³ *Ibidem*.

fatto che le ambedue realtà, corpo e anima sono simultanee, ed in questa simultaneità si esprime la loro conformazione reciproca, intrinseca, metafisica. Cosicché quest'unità trascende le ambedue e le costringe a formare *un'unità che li è imposta da una realtà più alta di loro: la specie, la natura totale*¹⁴.

Per San Massimo, anima e corpo devono essere definiti in termini di reciprocità essenziale oppure ontologica, in tal modo che la necessità che unisce i due in uno, sia a causa del loro essere essenzialmente incompleto¹⁵. San Massimo ammette l'utilità della nostra analogia come modo di comprendere qualcosa del mistero dell'Incarnazione: „Nell'uomo vi è identità di ipostasi e la diversità di sostanza, perché mentre l'uomo è uno, la sostanza della sua anima è una cosa e quella del suo corpo è un altro. Allo stesso modo, nel caso di nostro Signore Gesù Cristo, vi è identità di persona e diversità delle sostanze, perché la persona è una, che è l'ipostasi, mentre la divinità è di una sostanza e l'umanità è di un'altra”¹⁶.

La libertà agapica di Dio sarebbe stata compromessa da un'unione paragonabile con l'unione di necessità che avviene tra corpo ed anima, formando una natura composita: nella sua filantropia e amore infinito, Dio decide di diventare uomo e qui si vede la Sua generosità. La costrizione dunque che avviene tra corpo e anima non può essere affermata del Cristo, perché, abbiamo detto, le sue due nature non sono in alcun modo simultanee, una essendo increata e l'altra creata; *la sua ipostasi non deve l'origine ad alcun generi naturale, ma ad una assunzione sovranamente libera*¹⁷. Il paragone ci aiuta a capire com'è avvenuta l'unione ma non ci fa capire perché questa unione sia strutturata così. E l'iniziativa di Dio di farsi uomo ed in questa azione Dio non può restare una realtà passiva. Lui è sempre il principio attivo e nella sua azione prende l'umanità su di Lui, diventando uomo ma restando ciò ch'era prima dell'Incarnazione: „Mentre nell'uomo l'unità è nello stesso tempo ipostatica e naturale, nel caso del Cristo l'esistenza eterna del Logos divino esclude ogni sintesi naturale: l'assunzione della natura umana non

¹⁴ Bernardo de Angelis, *op. cit.*, p. 58.

¹⁵ V. Grumel, *L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et Saint Maxime le Confesseur*, EO 25 (1926), pp. 401-402.

¹⁶ *Ambig.*, PG 91, 1101C;

¹⁷ Von Balthasar, *op. cit.*, p. 210.

è un completamento naturale della divina"¹⁸. Il Logos non è portato nell'ordine della creazione da qualsiasi tipo di necessità né è pensato per essere il culmine inevitabile naturale del cosmo¹⁹. La creazione e la redenzione sono il risultato del lavoro dell'amore divino, anche se, lo dice San Massimo, facendo riferimento al composito anima corpo, „questo composto naturale è creato per contribuire magnificamente alla realizzazione della pienezza della struttura dell'universo"²⁰. Lui insiste a dirci che niente del genere non si può osservare nel Cristo, perché lui non ha preso la carne in un modo involontario. Al contrario, è stato un atto volontario del Logos di svuotarsi e di diventare uomo, non per seguire la logica del creato o del universo, ma per salvare e ristorare l'universo: „È stato secondo l'Economia divina e non secondo la legge di natura che la parola di Dio è venuta agli uomini in carne e ossa"²¹.

E qui si vede l'unicità della persona di Cristo. L'analogia corpo ed anima funziona in ciò che riguarda le realtà naturali presenti in Cristo ma non in ciò che riguarda la Sua iniziativa, presenza ed opera sovranaturale. Cristo è stato un *unicum* nel suo genere ed ogni paragone finisce di fronte a questo mistero: „Lui, unico nella sua assunzione di un corpo dotato di anima, è diventato uomo a causa da una volontà ineffabile, rimanendo ciò che era e rinnovare la natura secondo una modalità al di sopra della natura, col fine di salvare l'uomo"²².

Finalmente, al terzo punto di differenza, si deve ammettere che ogni essere umano, ogni ipostasi fa riferimento ad una specie, una realtà generale. Come osserva Von Balthasar: „Leonzio vedeva giusto allorché scorgeva la differenza fra il Cristo e la natura dell'uomo nel fatto che quest'ultima costituisce un genere. (...) Nell'acconsentire a Leonzio, Massimo si spinge ancora oltre; gli concede che questa non-ipostaticità dell'unità umana sia da far derivare, più che dalla natura in quanto tale, dal genere: anche nella sua unione col corpo, di fatto l'anima conserva una sua *ousia*, considerata nell'essenza

¹⁸ De Angelis, *Bernardo...*, pp. 58-59.

¹⁹ G. Adam Cooper, *The Body in Saint Maximus the Confessor: holy flesh, wholly deified*, OUP, 2005, p. 66.

²⁰ Ep. 13, PG 91, 517?.

²¹ *Ibidem*, 517B.

²² *Ibidem*, 532 BC.

resta diversa da esso”²³. Per San Massimo, la specie rappresenta una vera e propria essenza comune a molti esseri particolari. Quindi lui può mettere la *mya fysis* di Severo di fronte ad una dilemma: se questa deve essere generica o singolare. Nel primo caso possono essere molti Cristi, siccome esiste una specie generale che si può incarnare in molti altri individui come Cristo stesso. Nel secondo caso, se la natura di Cristo è singolare nel senso che sia formata come mescolanza tra divinità e l’umanità, questa mescolanza non può essere consustanziale sia con il Padre suo sia con gli uomini²⁴.

Così la validità dell’analogia corpo-anima nella cristologia, risiede per Massimo nel fatto che gli esseri umani non sono caratterizzati soltanto da una natura composita ma sono pure ipostasi composti: *ci sono ipostasi composti dove diverse sostanze, complete o incomplete, sono unite in una sola ipostasi in modo che si possa dire semplicemente che il composto umano è un’ipostasi composto*²⁵. Ma mentre nell’uomo vi è la composizione che è allo stesso tempo naturale ed ipostasi, la composizione naturale non può essere applicata a Cristo; in Lui l’unione è tuttavia ipostatica, in cui la natura umana e divina non sono unite subito a fare una natura composita, ma solo nel ipostasi, mantenendo ognuna la propria identità naturale e la sua integrità²⁶. Per Massimo è il Logos preesistente che estende la sua sussistenza propria ad una umanità che non ha mai avuto una sussistenza senza di Lui. Von Balthasar ci spiega: „Ne è sufficiente

²³ Von Balthasar, *op. cit.*, p. 208.

²⁴ Grumel, *op. cit.*, p. 402.

²⁵ Nicholas Madden, *Composite Hypostasis in Maximus Confessor*, in „Studia Patristica”, vol. XXVII, ed. Elizabeth A. Livingstone, Peeters, Leuven, 1993, p. 181.

²⁶ Von Balthasar, *op. cit.*, p. 212: „L’esistenza eterna del Logos divino esclude ogni sintesi naturale: l’assunzione della natura umana non è un completamento naturale della divinità. In quanto ipostasi composta dunque, il Cristo è assolutamente unico nel suo genere (*monotatos*), ed è proprio questa unicità al di fuori d’ogni natura a consentirgli d’essere connaturale da una parte col Padre dall’altra con l’uomo, e la riprova che la sua è un’unità puramente ipostatica. Mentre nell’uomo le attitudini dell’anima e quelle del corpo sono coordinate a vicenda e a vicenda si rispondono, ogni corrispondenza del genere fra le nature del Cristo è esclusa. Proprio questa non-corrispondenza è il modo, unico nel suo genere, di divinizzare l’umanità. Per esso infatti, la natura umana è in grado d’aver parte nell’ipostasi divina senza nulla perdere di sé stessa; la sua ipostasi può essere il Logos stesso, giacché viceversa questa ipostasi divinizzante la consolida e conserva nella sua essenziale umanità”.

il richiamo al fatto che Massimo non abbia voluto accettare nemmeno il minimo intervallo cronologico fra la creazione della natura umana del Cristo e la sua unione con il Logos, e che quindi tale natura non ha mai avuto altra esistenza che quella posseduta nel Logos; qui non è affatto in gioco una questione di fatto, bensì una di essenza²⁷. E il Logos, nato da Maria Vergine, che subì nessun cambiamento, che è stato solo una persona prima e dopo l'Incarnazione, che non era una persona doppia, ma prima dell'Incarnazione e durante l'Incarnazione una e la stessa cosa²⁸. In realtà, anche se egli non descrive entrambe le nature come *enipostatos*, altrove Massimo insiste sul fatto che un contrasto tra gli attributi creati ed increati di Cristo implica un contrasto tra la natura umana e l'ipostasi divina identificata in qualche modo con la natura divina: „Perché non nel suo ipostasi il Cristo è stato mortale e immortale, non ancora impotente e onnipotente, visibile e invisibile, creato e increato, ma lui è uno per natura, l'altro per ipostasi²⁹”.

Come Grumel aveva remarcato, non esiste una insistenza più enfatica sul fatto che in Cristo l'ipostasi e divina è preesistente³⁰. Oppure, come lo dice San Massimo, usando una grammatica dell'identità e non identità³¹, riconciliando così unità e molteplicità³²: „La carne di Cristo non è mai stata una ipostasi perché non ha mai potuto sussistere di per sé, separata dagli esseri della stessa specie per mezzo delle proprietà che li distinguono, o anzi, per quanto riguarda il Logos che è unito ad essa ipostaticamente, con una propria identità, ma è incomunicabilmente in-esistente (*enypostatos*), ricevendo il Logos ed essendo da Lui generata³³”.

A causa di questo carattere di *enypostatos* specifico all'umanità del Cristo, San Massimo può dire che le due nature sono una sola

²⁷ Von Balthasar, *op. cit.*, p. 216.

²⁸ Demetrios Bathrellos, *The Byzantine Christ: person, nature and will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, OUP, 2004, p. 109.

²⁹ Opusc 24, PG 91, 268B.

³⁰ V. Grumel, *L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et Saint Maxime le Confesseur*, EO 25, 1926, p. 406.

³¹ David Yeago, *Jesus of Nazareth and cosmic redemption: the relevance of St Maximus the Confessor*, „Modern Theology”, 12, 1996, p. 170: „the grammar of sameness and otherness”.

³² Melchisedek Toronen, *Union and distinction in the thought of St. Maximus the Confessor*, OUP, 2007, p. 38.

³³ Ep. 15, PG 91, 560BC.

ipostasi, perché la natura umana non ha una *idioupostasi*, cioè una ipostasi a sé stante³⁴. Nella realtà concreta del Cristo, Dio e uomo sono uniti ipostaticamente ed a causa della presenza delle due nature in Cristo, Lui può essere definito come *hypostasis synthetos*: „Cristo non è una natura composita, per contrastare la teoria di coloro che sappiano nulla del Vangelo, perché Lui esiste secondo un modo ipostatico totalmente indipendente dalla legge della natura composita. Ma Lui è una ipostasi composita che non ha la natura sintetica, che sarebbe a Lui attribuita secondo essenza. Questo è veramente paradossale: a contemplare una ipostasi composita senza la natura composita a lui attribuita in base alla essenza”³⁵.

La natura umana, essendo enipostatizzata dunque nell'ipostasi del Logos non perde nessuna sua peculiarità³⁶. Infatti, per seguire la logica di Garrigues, l'approfondimento della natura umana in Christo ci fa capire meglio il Logos stesso, e senza questa completa natura umana in Christos il Logos incarnato non può essere percepito nella Sua plenitudine e peculiarità³⁷.

V. Conclusioni

San Massimo è riuscito infatti a chiarire un problema che era molto antico e che riteneva la difficoltà di parlare di Cristo partendo dal modo di essere umano. Il suo *hypostasis synthetos* ha sottolineato, come formula, più che altro, la visione equilibrata del IV-o concilio ecumenico. „A questo, osserva giustamente Von Balthasar, aveva mirato da sempre ogni cristologia ecclesiale, tanto quella di Antiochia quanto quella d'Alessandria. Teodoro di Mopsuestia, il primo a combattere il radicalismo apollinaristico, aveva difeso, l'unità di essere e di persona nella permanente diversità delle nature; quest'ultima essendo palesata dal fatto che astrattamente possono esistere sia Dio senza l'uomo, sia l'uomo senza l'unione con la divinità: un'unità che egli però pensa onticamente in analogia a quella di corpo e anima, pur senza essere in grado di precisare più a fondo

³⁴ G. Adam Cooper, *op. cit.*, p. 139.

³⁵ Ep. 13, PG 91, 517C.

³⁶ Von Schonborn, *op. cit.*, p. 108.

³⁷ J.M. Garrigues, *La Personne composée du Christ d'après Saint Maxime le Confesseur*, Rev. Thom. 74, 1974, pp. 202-203.

metafisicamente il rapporto fra l'onticamente uno e il naturalmente duplice. A questo è assai prossimo, nella sua formula principale, Cirillo d'Alessandria. Nemmeno egli vuol più separare le ipostasi dopo l'unione, poiché ha avuto luogo *asynbitos ton hypostaseon synodos*, la quale proibisce più d'ogni altra cosa, anche d'ora in poi, le caratteristiche delle nature congiunte si predichino di altro che dell'unica ipostasi natura del Logos incarnato: sebbene le realtà unite restino distinguibili, unico è l'oggetto d'attribuzione³⁸. In San Massimo si sono incontrati, dunque, i rappresentanti di tutte le scuole cristiane che cercavano in Cristo la loro fede e salvezza e spero che in lui si sono riconciliati, anche se non qui sulla terra ma nella presenza di Colui che ha detto: "Ecco, io faccio nuove tutte le cose" (Apoc. 21, 5). In San Massimo si sono rivelati e strutturati linguisticamente i modi legittimi di confessare Gesù, allo stesso tempo Figlio di Dio eterno e figlio nato da Maria Vergine. E Massimo ha potuto confessare Cristo perché l'ha incontrato nella sofferenza della sua testimonianza e nella sincerità del suo indagine.

³⁸ *Ibidem*, p. 218.

Saint Maximus the Confessor. The Use of Analogy in order to get closer to God

Archim. Hrisostom RĂDĂȘANU

Man's bipolar constitution has served throughout the centuries as an analogy for the manner in which the divine and the human were united in Christ the Lord, the Son of God and the Son of Man. Based on an idea expressed by Apollinaris of Laodicea, this analogy served as the theoretical basis both for Chalcedonians and for non-Chalcedonians, as a source of arguments illustrating various Christological views. With St. Maximus the Confessor, the debate around the possibility of using this analogy to explain the mystery of the Incarnation of the Word came to an end. Hermeneutically speaking, any analogy is limited and limiting in relation to the object or the subject to which one refers. Respecting the Mystery, St. Maximus discovers circumscribable truth, in so far as this is possible to man, as the starting point of the Incarnation. A scientific exegesis and prayer as encounter with the One who became incarnate for the sake of mankind's salvation, the solution of St. Maximus represents a model of dialogue in Truth on inconvenient yet highly topical issues.

KEYWORDS: Saint Maximus the Confessor, Christology, Incarnation of Christ, Patristic Theology