



Giacomo Calore

Wikariusz, parafia pw. św. Franciszka z Asyżu, Warszawa
ORCID: 0000-0002-9590-4234, e-mail: calore.giacomo@gmail.com

TRA FILOSOFIA E TEOLOGIA: L'ASPETTO “NEGATIVO” DEL CONCETTO DI PERSONA ALLA LUCE DELLA DEFINIZIONE DI CALCEDONIA E ALCUNE SUE RICADUTE ANTROPOLOGICHE

Riassunto

La Costituzione conciliare *Gaudium et spes* indica chiaramente dove si devono ricercare le risposte a tutte le domande sull'uomo: nella Parola incarnata, in Gesù Cristo, “nuovo Adamo” (n. 22). La stessa Costituzione rimanda in questo punto ai concili che approfondirono proprio il mistero di Cristo, tra cui il Concilio di Calcedonia (451), mettendo così in risalto il significato antropologico della sua famosa definizione di fede. Sulla base quindi delle analisi in particolare di Alois Grillmeier e di Adrian Magdici, l'articolo affronta l'odierna difficoltà della filosofia nella definizione di *persona* e in risposta presenta la sua distinzione cristologica dal concetto di *natura* introdotta a Calcedonia (*persona non è natura*: ontologia a due livelli), per trarre da questa sua “negativa” concezione alcune conseguenze antropologiche importanti per la nostra odierna civiltà occidentale – chiamata “antropocentrica” proprio per aver assimilato la centralità della persona dal cristianesimo.

Parole chiave: filosofia, persona, Calcedonia, ontologia a due livelli

Abstract

BETWEEN PHILOSOPHY AND THEOLOGY: THE “NEGATIVE” APPROACH TO THE CONCEPT OF PERSON IN THE LIGHT OF THE CHALCEDONIAN DEFINITION AND ITS ANTHROPOLOGICAL CONSEQUENCES

The *Gaudium et spes constitution* teaches where the answer to all the questions about man is to be sought: in the Incarnate Word, in Jesus Christ, “the new Adam” (No. 22). The Constitution relates here to the councils which explored the mystery of Christ, including the Council of Chalcedon (451), thus indicating anthropological meaning of its definition of faith. This article, based on analyses of Alois Grillmeier and Adrian Măgdici, discusses modern philosophical issues in the definition of *person* and, as a solution, proposes its Christological distinction from the concept of *nature* introduced by the Chalcedon (person is *not* nature: two-level ontology) to draw from its “negative” approach certain anthropological conclusions, important for our modern Western civilization called “anthropocentric” precisely because it incorporated person and its key status from Christianity.

Keywords: philosophy, person, Chalcedon, two-level ontology

Streszczenie

MIĘDZY FILOZOFIĄ A TEOLOGIĄ: „NEGATYWNE” PODEJŚCIE DO POJĘCIA OSOBY W ŚWIETLE DEFINICJI CHALCEDOŃSKIEJ ORAZ NIEKTÓRE JEGO SKUTKI ANTROPOLOGICZNE

Konstytucja soborowa *Gaudium et spes* naucza wyraźnie, gdzie należy poszukiwać odpowiedzi na wszystkie pytania o człowieka: w Słowie wcielonym, w Jezusie Chrystusie, „nowym Adamie” (nr 22). Ta sama Konstytucja odnosi się w tym punkcie do soborów, które właśnie zgłębiły tajemnicę Chrystusa, w tym i do Soboru Chalcedońskiego (451 r.), wskazując tym samym na antropologiczne znaczenie jego słynnej definicji wiary. Na podstawie analizy Aloisa Grillmeiera oraz Adriana Măgdici niniejszy artykuł omawia dzisiejsze trudności filozoficzne w definicji *osoby*, i w odpowiedzi na to przedstawia jej chrystologiczne odróżnienie od pojęcia *natury*, wprowadzone w Chalcedonie (osoba *nie* jest naturą: ontologia dwupoziomowa), aby wyciągać z jej „negatywnego” pojmowania niektóre antropologiczne wnioski ważne dla naszej dzisiejszej cywilizacji zachodniej. Ona to cieszy się mianem „antropocentrycznej”, właśnie dlatego że przyswoiła osobę i jej centralne znaczenie od chrześcijaństwa.

Słowa kluczowe: filozofia, osoba, Chalcedon, ontologia dwupoziomowa

Introduzione

Nel punto 22 della Costituzione pastorale *Gaudium et spes* i Padri conciliari hanno scritto: “In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il *mistero dell’uomo* (...). Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore *svela anche pienamente l’uomo a se stesso* (...). Egli è «l’immagine dell’invisibile Iddio» (Col 1,15) è *l’uomo perfetto* (...). Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata”¹. In una nota fanno un rimando esplicito alla definizione cristologica del Concilio di Calcedonia sulle due nature di Cristo, divina e umana, che riportiamo qui (in una forma leggermente più estesa): “Un solo e medesimo Cristo, Signore, Figlio unigenito, che noi dobbiamo riconoscere in due nature, senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione (...). Le proprietà di ciascuna sono salvaguardate e riunite in una sola persona e una sola ipostasi”².

Perché il Concilio Vaticano II cita questo testo del 451 nell’ambito delle sue riflessioni sull’uomo? Perché, secondo Sesboüé, i Padri a Calcedonia difesero con queste parole la vera umanità del Salvatore e così facendo “difesero anche la nostra”³. Ovviamente questo presuppone la convinzione – anzi la *fede* – che la cristologia (così come la teologia in generale) costituisca un sapere vero e non “falso o superfluo”⁴, tale per cui possa realmente chiarire il senso dell’esistenza sia del singolo uomo che dell’intera comunità umana: “l’uomo non si può comprendere senza Cristo, cioè senza Colui (...) del Quale sia la Persona, sia l’Opera sono una comunione Divino-umana, unica nel suo genere, una comunione, per così dire allo stato puro”⁵.

Seguendo quindi il Vaticano II e facendo riferimento in particolar modo al lavoro di Alois Grillmeier, *Ermeneutica moderna e cristologia antica. La discussione attuale sulla cristologia calcedonese* e a quello più recente di Adrian Măgdici, *La dignità personale dell’embrione umano nella luce dell’istruzione Dignitas personae*⁶, in questo articolo

-
- 1 Concilio Ecumenico Vaticano II, “Gaudium et spes. Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (7.12.1965)”, in: *Enchiridion Vaticanum. Documenti. Il Concilio Vaticano II* (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1971) 1, 1319–1644 (prossimo GS), n. 22.
 - 2 I Padri conciliari fanno riferimento al testo del Concilio di Calcedonia (4° Ecum.), “Simbolo di fede di Calcedonia”, in: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue, a cura di Heinrich Denzinger, Peter Hünermann (Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 1996), 300–303. La presente traduzione in italiano è tratta dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999), n. 467.
 - 3 Bernard Sesboüé, Joseph Wolinski, *Storia dei dogmi. Il Dio della salvezza. I–VIII secolo. Dio, la Trinità, il Cristo, l’economia della salvezza*, vol. 1 (Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 1996), 373.
 - 4 Alois Grillmeier, *Ermeneutica moderna e cristologia antica. La discussione attuale sulla cristologia calcedonese* (Brescia: Queriniana, 1985), 108.
 - 5 Jerzy Szymik, *Theologia Benedicta*, vol. 2 (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2012), 176 [trad. pr.]. “È convinzione della Chiesa che ciò che è umano non solamente è accolto e rispettato dalla *fede*, ma da essa è anche purificato, innalzato e perfezionato (...). Il Figlio di Dio nel mistero dell’Incarnazione ha confermato la dignità del corpo e dell’anima costitutivi dell’essere umano”: Congregazione per la Dottrina della Fede, “Dignitas personae. Istruzione su alcune questioni di bioetica (8.9.2008)”, *Acta Apostolicae Sedis* 100 (2008): 858–887, n. 7.
 - 6 Adrian Măgdici, *La dignità personale dell’embrione umano nella luce dell’istruzione “Dignitas personae”* (Roma: Editura Serafica, 2014).

intendiamo concentrarci su uno dei significati che possiede oggi per l'antropologia la definizione cristologica di Calcedonia, in particolare sul suo aspetto "negativo", cioè sulla distinzione implicita che, come vedremo, venne allora stabilita tra i due concetti chiave utilizzati nella formula: *persona e natura*.

1. Teologia e filosofia: due approcci alla persona dell'uomo a confronto

Le riflessioni dei Padri della Chiesa sull'uomo non furono mai puramente filosofiche. Partendo dal racconto sulla creazione dell'uomo nella Sacra Scrittura⁷, i Padri l'hanno sempre guardato come un'*icona* del Creatore, e più esattamente del *Lógos* incarnato. L'ontologia dell'essere umano da loro elaborata era un'*otologia iconica*⁸ e il fondamento delle loro riflessioni, la fede⁹. Si può quindi sostenere che soprattutto in Oriente l'antropologia, accanto all'insegnamento sulla Trinità e sull'Incarnazione, faceva pienamente parte della teologia, avendo per punto di partenza la rivelazione e la divino-umanità di Cristo¹⁰. Parlando della "composizione" della *natura (phýsis)* umana, i Padri (riprendendo san Paolo: 1 Tes 5,23) accettavano in generale la classica "struttura" tricotomica: lo spirito (*pneûma*), l'anima (*psyché*) e il corpo (*sôma* o *sárx*). In cosa tuttavia riconoscevano più propriamente l'*immagine* nell'uomo del *Lógos*? Nel suo essere *persona*, il che costituiva un assoluto *novum* del cristianesimo rispetto al pensiero filosofico antico¹¹.

1.1. L'"esemplarità" del *Lógos*: l'origine teologica della "persona" umana

Grillmeier fa notare che la *teologia* si è posta il problema della *persona* ben prima e più ampiamente che la *filosofia*¹². Il *concetto* – non il *termine*! – di *persona* (*prósopon, hypóstasis*) non deriva affatto dal pensiero filosofico di allora, come scrive Michelina Tenace: "Al tempo dello stabilirsi dei dogmi, oltre al linguaggio biblico, il lessico concettuale comune all'area della prima cristianità era quello ereditato dal pensiero platonico e quello

7 "E Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza» (...). Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò" (Gen 1,26–27). La traduzione italiana di tutte le citazioni bibliche sono tratte da *La Bibbia di Gerusalemme* (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, ¹⁵1998).

8 Panayotis Nellis, *Omú, animal îndumnezeit. Pentru o antropologie ortodoxă* (Sibiu: Editura Deisis, 1999), 15–17: per i Padri l'archetipo dell'uomo non è semplicemente il *Lógos*, ma il *Lógos incarnato*.

9 "I pensatori cristiani dei primi secoli (...) avevano la coscienza di possedere ormai un punto fermo a partire dal quale cercare le risposte: il Signore Gesù Cristo (...). L'antropologia parte da Cristo (...). Il contesto della prima antropologia teologica è la cristologia, in quanto soteriologia. Oggetto dell'antropologia è l'uomo salvato e Cristo Salvatore": Michelina Tenace, *Dire l'uomo. Dall'immagine di Dio alla somiglianza – La salvezza come divinizzazione*, vol. 2 (Roma: Lipa, ²2005), 47–48.

10 Benedykt J. Huculak, "Zarys antropologii Kościoła greckiego", in: *Człowiek istota (po)znana. Antropologia teologiczna wobec potrzeb i wyzwań współczesności*, a cura di Andrzej Proniewski, vol. 1 (Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2015), 88.

11 Tenace, *Dire l'uomo*, 23–26.

12 Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, 108.

giuridico militare del mondo latino. Il concetto di *persona* (...) era assente in entrambe le culture, anche se la parola esisteva, benché con significati diversi”¹³.

La filosofia antica non conosceva il concetto di soggettività o di *dignità* di una persona concreta¹⁴. Essa, come scrive Balthasar, era “unidimensionale”¹⁵, cioè si concentrava sul piano dell’essenza, della sostanza (*ousía, phýsis*), di ciò che è generale: dal punto di vista antropologico si chiedeva piuttosto *cosa* fosse l’uomo rispetto a *chi* fosse¹⁶. Il concetto di *persona* (*hypóstasis, prósopon*) veniva quindi “appiattito” al piano naturale, col significato di una qualsiasi *natura esistente separata dalle altre (ens concretum physicum)*¹⁷ in virtù di una particolare *caratteristica* di detta natura. Un esempio fra tutti: per Aristotele la nota caratteristica dell’umanità consisteva sull’*esercizio esteriore del lógos* – l’uomo è sostanzialmente un “animale razionale”¹⁸. La natura umana allora non è altro che la somma di tutte le caratteristiche genetiche e biologiche che costituiscono la suddetta *phýsis* e *persona* (*hypóstasis*) è semplicemente quell’*individuo (ens concretum physicum)* che possiede la caratteristica del *lógos*: l’essere *persona*, in altre parole, deriva da una caratteristica naturale, ed è quindi un concetto *relativo*¹⁹, sostanzialmente vuoto, privo di un proprio distinto substrato filosofico – *persona è natura*.

Per andare ad individuare l’origine del significato della *persona* umana così come la intendiamo oggi, con tutto il suo carico di dignità e valore *assoluti* e *intrinseci*, Andrea Milano ritiene la si debba cercare altrove, e cioè nella rivelazione: “anche quando non si riconosce o si nega espressamente l’origine biblica o cristiana del concetto di *persona*, la filosofia, anzi la cultura occidentale si nutre pur sempre di quelle sue inconfessate e nascoste radici. Senza la provenienza teologica non avremmo mai avuto *l’esaltazione* del concetto di *persona* e il suo nobilitante riverberarsi sull’uomo”²⁰. La *persona* (*hypóstasis, prósopon*), così come la *natura/sostanza (ousía, phýsis)*, era entrata a far parte del

13 Tenace, *Dire l’uomo*, 25.

14 Andrea Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico* (Roma: Edizioni Dehoniane, 2019), 17–18: l’uomo era considerato solo una parte del cosmo (*kosmos*), al pari degli animali, delle piante ecc., tutti ugualmente parte della *phýsis* (natura).

15 Hans Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, trad. it. Luciano Tosti (Milano: Jaca Book, 2001), 182.

16 Lo stesso Aristotele riteneva che la riflessione sulla “sostanza” fosse il primo se non l’unico compito della filosofia: Christoph Schönborn, *Dio inviò Suo Figlio. Cristologia*, trad. it. Maria Luisa Milazzo (Lugano: Jaca Book, 2002), 115–117.

17 Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, 92–93; ad esempio una sedia qualsiasi (l’*ipostasi* della sedia) è una singola concretizzazione della *phýsis* generale “sedia”, mentre il suo *prósopon* è la sua manifestazione esteriore. Sintomatico è il fatto che la traduzione in latino di *hypóstasis* e *ousía* fosse la medesima, *sub-stantia*: Sesboué, Wolinski, *Storia dei dogmi*, 265–266.

18 *Zóon logòn échon*, un animale che possiede la parola, quindi politico, dialogante, razionale: cf. Aristotele, *Politica*, a cura di Carlo Augusto Viano (Milano: BUR, 2002), I, 2, 1253a 9–10, e anche l’incipit di Aristotele, *Metafisica*, a cura di Giovanni Reale (Milano: Bompiani, 2016), I, 1, 980 1; Măgdici, *La dignità*, 51–53.

19 “La semplice constatazione secondo cui l’uomo «è il più intelligente degli animali», essendo l’effetto di un’osservazione empirica, implica un’attribuzione soggettiva e fallibile (...). L’*individuo* umano, in base ad un tale metro assiologico, può essere collocato in un’infinità di posizioni tra l’*animalità* e la *razionalità*, il che comporta una dignità paradossale, mai oggettivamente definibile”: Măgdici, *La dignità*, 51–52.

20 Măgdici, *La dignità*, 23.

discorso sulla fede per opera dei primi pensatori cristiani, i quali, essendo di formazione ellenistica, presero “in prestito” dalla filosofia greca moltissimi termini al fine di approfondire l'*intellectus fidei*. Milano chiama questo processo “ontologizzazione” del *kérygma* primitivo²¹. In questo modo concetti come appunto *persona* e *natura* passarono al cristianesimo e furono applicati anche alla Trinità e all’Incarnazione – vennero per così dire “battezzati” e quindi lentamente caricati di nuovi significati.

Ratzinger scrive che questo portò inevitabilmente ad un influsso sull’antropologia, un influsso partito dalla trinitologia e passato in particolare proprio attraverso la riflessione su Cristo, cioè sulla *Persona Divina* che si è fatta *uomo*: “se Cristo non è l’eccezione ontologica, ma diventa, dalla sua posizione eccezionale, la rivelazione di tutta l’essenza dell’uomo, allora anche il concetto di persona *crisialogico* costituisce per i teologi l’indicazione di come si deve interpretare la persona. In effetti, questo concetto di persona, cioè la nuova dimensione qui intravista, ha operato in continuazione nella storia del pensiero come materia infiammabile ed ha stimolato lo sviluppo”²². Grillmeier arriva alle stesse conclusioni: “Oggi si ammette che «persona» e per la prima volta «interpersonalità» e «dialogo» siano stati scoperti ovvero fondati dalla teologia (...). La scoperta del concetto di persona – proprio in quanto tale concetto viene approfondito *crisialogicamente con riferimento all’uomo Gesù* – diviene per la prima volta efficiente sul piano antropologico”²³. La “nostra” persona quindi è sorta *in primis* come concetto teologico. Lo stesso Giovanni Paolo II, cercando una giustificazione della sua importanza e inviolabilità, scrisse nell’Enciclica *Fides et ratio*: “la metafisica non va vista in alternativa all’antropologia, giacché è proprio la metafisica che consente di dare fondamento al concetto di dignità della *persona*”²⁴. Di quale metafisica si tratta? Di una “metafisica cristiana” il cui fondamento, secondo Ilia Delio, è proprio l’“esemplarità della Parola”²⁵ incarnata, cioè la Sua *natura* umana integrale – costituita della sua parte spirituale e materiale con tutte le loro facoltà (intelletto, volontà, sentimenti ecc.) – e il Suo essere *Persona*. Fu la difesa di questa fede in Gesù Cristo *vero uomo* e vero Dio che, in virtù della Sua “esemplarità”, portò successivamente ad una rivoluzione sul piano antropologico, e qui un ruolo fondamentale lo giocò proprio il Concilio di Calcedonia, il quale si inserì prepotentemente in questo processo di “ontologizzazione” e difesa della fede (ne fu in qualche modo l’apice²⁶), introducendo allo stesso tempo delle novità sul rapporto sopra descritto tra i due concetti di cui ci occupiamo.

21 Per una trattazione puntuale dell’ “ontologizzazione” del *kérygma*, il ricorso a terminologia extra biblica e l’“inculturazione” del cristianesimo; Milano, *Persona in teologia*, 143–152.

22 Joseph Ratzinger, “Il significato di persona in teologia”, in: Joseph Ratzinger, *Dogma e predicazione* (Brescia: Queriniana, 2005), 185.

23 Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, 93, 98–99.

24 Giovanni Paolo II, “Fides et ratio. Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione (14.9.1998)”, *Acta Apostolicae Sedis* 91 (1999): 5–88, n. 83.

25 Ilia Delio, “Bonaventure’s Metaphysics of the God”, *Theological Studies* 60 (1999): 229; anche Robert Spaemann, *Natura e Ragione. Saggi di antropologia* (Roma: Edizioni Università della Santa Croce, 2006), 76.

26 Angelo Amato, *Gesù il Signore. Saggio di crisologia* (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2003), 303–304.

1.2. Persona è natura: l'errore degli eccessi delle scuole di Alessandria e Antiochia e della filosofia contemporanea

Calcedonia volle essere una risposta definitiva alle due grandi eresie cristologiche sorte tra la fine del IV e il V secolo, il *monofisismo* e il *nestorianesimo*. Semplificando molto, la prima, con Apollinare (310 ca.–390 d.C.) e Eutiche (378–454 d.C., il quale approfittò di certe imprecisioni linguistiche di Cirillo di Alessandria), vedeva in Gesù Cristo *un'unica Persona* divina in *un'unica natura* divino-umana (*mía phýsis tou Lógou sesarkoménou*); la seconda invece con Nestorio (381–451 d.C., preceduto da altri importanti teologi come Teodoro di Mopsuestia, 350–428 d.C., e Diodoro di Tarso, 330–394 d.C.) considerava il semplice *uomo Gesù* (*ánthropos*) uno strumento nelle mani del *Lógos divino*, ontologicamente separati, ma legati da una stretta comunione di intenti e di amore²⁷. Le due eresie facevano capo a due ben precise scuole teologiche, la scuola di Alessandria e la scuola di Antiochia, le quali si approcciavano al *mysterium* di Cristo partendo da due innegabili verità di fede, cioè dall'*unità personale* del Cristo la prima (Alessandria: tradizione *lógos-sárx*), e dalle *Sue due nature integrali* – umanità e divinità – la seconda (Antiochia: tradizione *lógos-ánthropos*)²⁸.

Le due eresie estremizzarono la posizione della propria scuola di riferimento ma, benché apparentemente opposte, si rivelarono la manifestazione di un medesimo errore: l'inappropriata *sottomissione* delle suddette verità di fede al *pensiero greco* di allora. Come scritto sopra, infatti, se una *persona*, un'*ipostasi*, veniva definita come una concretizzazione (o un *individuo*) di una *phýsis* particolare, ne consegue che una data *ipostasi* non può appartenere a *due nature diverse contemporaneamente*, a meno di considerare la possibilità di una loro *simbiosi* o *mescolanza* in essa ipostasi, per dare luogo ad una *nuova terza natura*²⁹. La filosofia classica non era evidentemente in grado di affrontare la *semplice fede* tramandata dagli Apostoli per la quale l'unico e medesimo Cristo Gesù è *allo stesso tempo* vero Dio e vero Uomo o, in altre parole, la Sua divinità e umanità pur rimanendo intatte e distinte fanno capo ad un unico soggetto, il Salvatore. L'errore degli eretici, secondo Grillmeier, fu proprio quello di affrontare la verità di Gesù Cristo

27 Per una trattazione magistrale delle due eresie e delle due scuole teologiche di Alessandria e Antiochia di provenienza, consigliamo un'altra celeberrima opera di Alois Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, vol. 1, trad. it. Enrico Norelli, Samuele Olivieri (Brescia: Paideia Editrice, 1982), 573–648, 779–881.

28 Il punto di riferimento della scuola di Alessandria era il prologo del vangelo di san Giovanni: "E il Verbo si fece carne" (Gv 1,14), da cui il nome *lógos-sárx* ("Verbo-carne"). Il punto forte di questa corrente teologica era l'attenzione all'*unità ontologica* di Cristo, in quanto *l'unico e identico Lógos* prese una *carne* (*sárx*) per salvarci, e per questo si parla di cristologia *dall'alto*. I sostenitori della scuola di Antiochia, invece, si concentravano di più sulla *reale divinità* e soprattutto *umanità* di Cristo: di qui la denominazione *lógos-ánthropos* ("Verbo-uomo"). Appoggiandosi principalmente ai vangeli sinottici, ponevano una maggiore attenzione agli aspetti della vita umana di Gesù (come la crescita, la sofferenza ecc.) e per questo il loro modello veniva chiamato cristologia *dal basso*.

29 Esattamente come, nel caso dell'uomo, una natura spirituale e una natura materiale concorrono a formare una nuova natura, quella "umana" appunto, dotata di anima e corpo: è questo un modello "greco" assunto molto presto nel pensiero cristiano: cf. Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, 90.

“piegandola” agli schemi classici³⁰ e non già servendosi di essi, come nel processo di “ontologizzazione”: in forza del pensiero greco, “appiattirono” pertanto la Sua Persona al piano naturale (*persona è natura*). Per queste ragioni nell’alveo del modello *lógos–sárx*, concentrandosi sull’unità dell’ipostasi di Cristo, Apollinare e Eutiche sostennero parimenti una Sua *única natura* mescolata, *mía phýsis* (mono-fisitismo), mentre nella corrente *lógos–ánthropos*, attenendosi strettamente alle *duo phýseis* integrali del Salvatore, Teodoro di Mopsuestia e Nestorio sostennero in lui *due soggetti* (*persone*) separati (Gesù e il *Lógos*, *dúo prósopa/hypostáseis*). Poiché per essi *persona è natura*, significativo ma logico fu anche il tentativo da entrambe le parti di localizzare meglio la *persona*, o il centro della soggettività, in una qualche parte della *natura* psichica umana: per Apollinare, per esempio, *hypóstasis* è molto “classicamente” colui che possiede un intelletto³¹, per Teodoro e Nestorio la persona, *prósopon*, è una *sináfeia* di amore attraverso la volontà e l’azione³².

L’errore delle eresie cristologiche fu in gran parte ereditato dalla filosofia (antropologia) contemporanea, la quale, come abbiamo visto, accolse il concetto di persona e di dignità proprio attraverso la teologia cristiana³³. Giovanni Paolo II scrive: “Proprio in

30 Questo fenomeno viene chiamato in generale processo di “ellenizzazione” della fede e consistette appunto in una *sottomissione* più o meno evidente del *Credo* al pensiero greco. L’ellenizzazione accompagnò e intralciò costantemente l’ontologizzazione del *kérygma* cui abbiamo accennato prima (Milano, *Persona in teologia*, 149–152), per sfociare in varie forme di “mitizzazione” del cristianesimo. Nel caso del Cristo, questo portò ad uno stretto paragone dell’incarnazione proprio con il modello greco anima–corpo, come scrive Grillmeier: “Senza dubbio la dottrina espressa nel *kérygma* di Gesù vero Figlio di Dio e vero uomo tornava utile nel risucchio di una speculazione ellenizzante (...). Si crede di vedere garantita un’unità di essere in Cristo solo se si ha una *sintesi di natura* (*phýsis*) tra Dio e uomo – proprio come tra corpo e anima nell’uomo. Unità di essere significava unità di nature. Si ha così una *simbiosi* tra Dio e uomo (...). Se già la dottrina di corpo e anima può passare per «greca», a maggior ragione occorre considerare tale un’ipotesi quale: in Cristo Dio e uomo hanno formato un’unità naturale fisico–biologica”: Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, 90–95. Inutile dire che questo portava ad un’intollerabile violazione della trascendenza divina. In Gesù infatti l’unità della divinità e dell’umanità, come scrive Thomas Weinandy, deve necessariamente distinguersi *qualitativamente* da quella tra anima e corpo, altrimenti essa porterebbe, come per l’uomo, ad una “nuova natura composta – un *tertium quid* – a qualcosa che non è in pieno né Dio, né uomo”: Thomas G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?* (Poznań: W drodze, 2003), 316 [trad. pr.]. La debolezza di molti teologi cristiani verso questo modello errato dell’incarnazione si può far risalire, oltre che ai presupposti filosofici di cui sopra, anche alla mentalità dell’epoca – già avvezza a miti di esseri celesti che discendono dalla sfera superiore ad una sottostante “mescolandosi” con essa – per la quale l’idea di una simbiosi naturale risultava certamente assai accattivante.

31 Epifanio riassunse così il pensiero di Apollinare: “L’uomo è un’*ipostasi* grazie al suo intelletto (*noûs*), che è il principio di vita. La sua anima (*psyché*) e il suo corpo hanno la loro *ipostasi* «nel» e «attraverso» l’intelletto”: Epiphanius Constantiensis, “Ancoratus”, in: *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, accurante Jacques Paul Migne (Parisiis, 1864), 43, 161 [trad. pr.].

32 Balthasar, *Massimo il Confessore*, 182. „Parce que done il s’est humilié en toute chose d’une façon incompréhensible par une humiliation sans pareille, il est apparu encore un *seul esprit*, une *seule volonté*, une *seule intelligence* inséparable et indivisible, comme dans un *seul être*. (...) Il ne possédait rien d’humain en propre, mais la volonté de Dieu était sa volonté propre”: Nestorius, *Le Livre d’Héraclide de Damas*, trad. francese François Nau (Paris: Letouzey et Ané Éditeurs, 1910), 67.

33 Da qui il titolo di “antropocentrica”. Il passaggio dalla visione “cosmo-centrica” dei greci all’odierna “antropo-centrica” nella quale l’uomo è una *persona*, cioè non solo una semplice “parte del tutto” bensì un soggetto superiore rispetto al resto del cosmo, è avvenuto grazie al cristianesimo e al suo annuncio di un amore “pazzo” di Dio per l’uomo, manifestatosi proprio nell’incarnazione: Milano, *Persona in teologia*, 19–23; Grillmeier,

un'epoca in cui si proclamano solennemente i diritti inviolabili della persona (...), lo stesso diritto alla vita viene praticamente negato e conculcato, in particolare nei momenti più emblematici dell'esistenza, quali sono il nascere e il morire³⁴. Perché? Una risposta possibile viene proposta da Adrian Măgdici nel suo lavoro di dottorato *La dignità personale dell'embrione umano nella luce dell'istruzione Dignitas personae*. Măgdici ritiene che nel pensiero odierno sia scomparsa la dimensione *trascendente* della persona, cioè l'affermazione del valore di ogni uomo in quanto *icona* di Dio: “la filosofia contemporanea, avendo seppellito la *meta*-fisica, è propensa a mettere tra parentesi qualsiasi discorso che non può essere dimostrato empiricamente”, provando allo stesso tempo “a trovare dei *fondamenti puramente immanenti* su cui fondare la dignità umana”³⁵.

Măgdici elenca tutta una serie di filosofi e pensatori dal medioevo ad oggi che hanno provato in questa chiave a stabilire su cosa si basi la dignità dell'uomo: per Pico della Mirandola, ad esempio, la dignità deriva dall'autodeterminazione, per Hobbes dalla capacità di agire, di produrre, per Kant dalla capacità di agire moralmente in autonomia, e così via³⁶. Qual era il presupposto comune a tutti loro? Come nel caso delle eresie cristologiche, si evince che è sempre la *filosofia unidimensionale antica*, o più esattamente la comprensione aristotelica sopra citata dell'antropologia: l'uomo è, in una forma o nell'altra, un “animale razionale”³⁷. Questa visione della natura umana può naturalmente anche escludere l'esistenza dell'anima soprannaturale e quindi diventare puramente materialistica. I tentativi successivi per definire la *persona*, cioè il *fondamento* della dignità (come autodeterminazione, autocoscienza, responsabilità ecc.), furono solo conseguenza di questo assioma fondamentale: “*persona* è colui che possiede date caratteristiche naturali”, soprattutto l'*intelletto*, il *lógos* – la *persona* è cioè una parte della *phýsis* (*persona* è *natura*). L'antropologia contemporanea, in altre parole, a causa di una permanente dipendenza dalla filosofia classica “essenziale”, ha appiattito come le eresie cristologiche la *persona* al *livello naturale*, anzi materiale, privandola della dimensione trascendente: “tolto Dio dall'orizzonte (...), l'uomo perde lo status d'*immagine* ed il suo essere *persona* dipende da *attributi fenomenologicamente misurabili*”³⁸.

È facile dedurre a quali problemi bioetici si possa arrivare. Scrive Tenace: “Dove e quando comincia la qualità della razionalità? Il bambino appena concepito è già una persona nel senso di «essere razionale»? (...) Cosa si dirà allora della qualità di essere razionale di un handicappato (...)? Cosa si dirà di una persona in coma irreversibile?”³⁹. Non si può nascondere che il titolo di *persona*, così come la dignità e il diritto alla vita da

Ermeneutica moderna, 93–94; anche Karl Löwith, *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche* (Napoli: Morano, 1966), 133.

34 Giovanni Paolo II, “*Evangelium Vitae*. Lettera enciclica sul valore e l'invulnerabilità della vita umana (25.3.1995)”, *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995): 401–522, n. 18.

35 Măgdici, *La dignità*, 72.

36 Măgdici, *La dignità*, 54–70.

37 Măgdici, *La dignità*, 62; anche Tenace, *Dire l'uomo*, 25.

38 Măgdici, *La dignità*, 85.

39 Tenace, *Dire l'uomo*, 34.

essa derivanti, diventino allora un privilegio dei soggetti fisicamente e intellettualmente sani, maturi, “favoriti” dalla natura, con l’esclusione degli elementi “difettosi” – embrioni, bambini non voluti, malati, handicappati, anziani ecc.⁴⁰ Chiaramente legata a tutto questo è la questione dell’eugenetica, dell’aborto, dell’eutanasia (che Aristotele non per caso appoggiava per gli esseri umani privi di razionalità⁴¹). In realtà l’origine *teologica* della “nostra” *persona* dimostra come questa sua “secolarizzazione”, cioè la sua concezione materialistica, puramente “naturale”, sia debole e profondamente manchevole – lo prova la mancanza fino ad oggi di un accordo tra gli studiosi su una comune definizione di questo concetto: i termini usati dalla filosofia “mancano del loro complemento e del senso che all’inizio dava loro la teologia ispirata alla rivelazione”⁴². La filosofia, afferma Tenace, non ha compreso che la soluzione dell’*enigma* della *persona*, come del resto di tutte le domande sul mistero dell’uomo, si trovava già nei dogmi cristiani⁴³.

2. La dualità dell’essere nell’uomo alla luce della fede: il piano personale e il piano naturale

Vale la pena citare qui un frammento di un testo della Commissione Teologica Internazionale del 1979: “[Oggi] o la religione viene negata e rigettata totalmente con l’ateismo; oppure essa è interpretata come un mezzo per arrivare alle profondità ultime dell’universalità delle cose, escludendo esplicitamente un Dio trascendente e personale. Perciò, la religione rischia di apparire come una pura «alienazione» dell’umanità, mentre il Cristo perde la sua identità e la sua unicità. In ambedue i casi, si arriva logicamente a questi risultati: *la dignità della condizione umana svanisce; il Cristo perde il suo primato e la sua grandezza. Il rimedio ad una tale situazione non può venire che da un rinnovamento dell’antropologia alla luce del mistero del Cristo*”⁴⁴. Allo stesso modo, Grillmeier ritiene che la filosofia, per riacquistare una nuova pienezza di significato nel discorso sull’essere umano, non possa più staccarsi dalla teologia⁴⁵.

40 Măgdici, *La dignità*, 46. 168; anche Michael Tooley, “Personhood”, in: *A Companion to Bioethics*, a cura di Helga Kuhse, Peter Singer (Malden–Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 131–134. 137–138. Tenace si spinge ancora oltre, portando alle estreme conseguenze il ragionamento, chiedendosi “cosa impedisce di considerare «persone» alcuni animali che giungono ad un determinato stadio di coscienza e sono capaci di comunicare ad un certo livello di razionalità?»: Tenace, *Dire l’uomo*, 35. E così Singer può scrivere che bisogna “rifiutare la teoria per cui la vita dei membri della nostra specie ha più valore di quella dei membri della nostra specie. Alcuni esseri appartenenti a specie diverse della nostra specie sono persone: alcuni esseri umani non lo sono”: Peter Singer, *Etica pratica* (Napoli: Liguori Editore, 1989), 102.

41 Măgdici, *La dignità*, 53.

42 Tenace, *Dire l’uomo*, 41.

43 Tenace, *Dire l’uomo*, 44.

44 Commissione Teologica Internazionale, “Alcune questioni riguardanti la cristologia (1979)”, in: *Documenti 1969–2004* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2004), 175.

45 Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, 110.

2.1. L'ontologia a due livelli: l'aspetto negativo dell'antropologia "sancita" a Calcedonia

Per secoli i filosofi limitarono le proprie riflessioni sull'uomo alle sue caratteristiche naturali senza riferimenti alla trascendenza, creando una "voragine" tra sé e l'insegnamento dei Padri⁴⁶, compreso quello del Concilio del 451⁴⁷. Măgdici nota che nella nostra epoca, come nell'antichità, "il soggetto diventa sempre più imprigionato nell'eterno ritorno della natura-*phýsis*"⁴⁸. Alla contemporaneità in altre parole manca il presupposto fondamentale prima citato dell'*esemplarità* della Parola, del *Lógos–Persona* trascendente, "la cui incarnazione illumina radicalmente la nostra percezione del cosmo e ci offre una visione antropologica rinnovata"⁴⁹. Da qui la necessità di tornare "alle origini", in particolare al più importante concilio cristologico dell'antichità, il Concilio di Calcedonia, citato dalla Costituzione *Gaudium et spes*, e all'utilizzo nuovo dei concetti di *natura* e *persona* che venne allora inaugurato proprio in risposta agli errori del monofisitismo e del nestorianesimo.

I Padri riuniti nel 451 per scongiurare la deriva di queste eresie affermarono solennemente ed in modo categorico quanto segue (ripresentiamo il testo iniziale): "Un solo e medesimo Cristo, Signore, Figlio unigenito, che noi dobbiamo riconoscere in due nature, senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione. (...) Le proprietà di ciascuna sono salvaguardate e riunite in una sola persona e una sola ipostasi"⁵⁰. Gesù Cristo, quindi, è *contemporaneamente Una sola Persona* (divina) *in due* nature: non possiede né una sola natura mescolata (Eutiche, Apollinare), né si divide in due soggetti (Nestorio). Con questa "semplice" affermazione essi non risposero solo agli eretici loro contemporanei: mostrarono *implicitamente* che *persona* e *natura* per coesistere nel discorso sul Cristo devono essere pensate necessariamente su piani *diversi* – un piano che definisca la Sua unità, un altro che definisca la Sua duplicità – e che pertanto è *vietato* identificare la Persona di Gesù con una qualsiasi delle realtà (soprattutto biologiche) appartenenti

46 Se non altro nel caso dell'*antropologia iconica* già menzionata. Per i Padri, ad esempio, era chiaro che l'uomo, anche se possiede la facoltà dell'intelletto, *non è* il suo intelletto, è troppo poco: Martin Rhonheimer, "La legge morale naturale: conoscenza morale e coscienza. La struttura cognitiva della legge naturale e la verità della soggettività", in: Pontificia Accademia Pro Vita, *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le sfide del contesto culturale contemporaneo*, a cura di Juan De Dios Vial Cordera, Elio Sgreccia (Città del Vaticano: Libreria Ed. Vaticana, 2002), 138.

47 "Molti dei nostri contemporanei provano difficoltà quando si presenta loro il dogma del concilio di Calcedonia. Vocaboli come «natura» e «persona», utilizzati dai padri conciliari, hanno certamente ancora lo stesso senso nel linguaggio corrente, ma le realtà a cui si riferiscono sono designate con dei concetti *molto differenti nei diversi vocabolari filosofici*. Per molti, l'espressione «natura umana» non significa più un'essenza comune e immutabile; essa rimanda soltanto a uno schema, a un compendio dei fenomeni che, di fatto, si riscontrano negli uomini nella maggioranza dei casi. Molto spesso, la nozione di *persona* è definita *in termini psicologici*; viene trascurato l'aspetto ontologico": Commissione Teologica Internazionale, "Alcune questioni", 176.

48 Măgdici, *La dignità*, 131.

49 Măgdici, *La dignità*, 169.

50 Concilio di Calcedonia (4° Ecum.), "Simbolo di fede di Calcedonia", 300–303.

alla Sue *phýseis*, sia essa l'intelletto o la coscienza o la volontà ecc., che in Lui sono effettivamente duplici (umane e divine): *in Cristo* quindi *persona non è natura*⁵¹.

Questo distacco dei due concetti (aspetto *negativo*), come scrive Grillmeyer, portò *in primis* alla possibilità di accettare un'unità di essere di Dio e uomo in Cristo senza dover risalire alla *simbiosi* dell'umanità e della divinità⁵² – in altre parole costituì la condizione per l'altra famosa parte della definizione sul rapporto tra umanità e divinità in Lui, citata nella *Gaudium et spes*⁵³: “[in due nature] senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione”.

In secundis, dato che Cristo è *vero uomo*, la sua “esemplarità” impone che la Sua struttura dell'essere illumini pure la nostra⁵⁴: la cristologia “costringe” cioè a riconoscere in ogni uomo, in quanto *icona* del Verbo incarnato, la medesima dualità, due diversi livelli d'essere – uno naturale (la *phýsis* umana) e uno metafisico/personale (l'*ipostasi* umana)⁵⁵. Non solo, tale dualità apre alla necessità di riformulare *prósopon* e *hypóstasis* non più nei termini sostanziali di *ousía* e *phýsis* – come sempre fatto fino ad ora – ma in un modo nuovo, più profondo⁵⁶.

Questa è la verità fondamentale che deriva dal mistero della Parola Incarnata a Calcedonia e getta effettivamente una luce nuova sul mistero dell'uomo rispetto al mondo antico. Inoltre il medesimo principio di *esemplarità* fa sì che la piena umanità di Cristo difesa a Calcedonia rigetti la visione materialistica della natura umana, cioè accolga in essa l'elemento spirituale, l'anima, in quanto segno principale del suo essere *persona* trascendente⁵⁷.

2.2. Dalla cristologia all'antropologia: l'influsso della distinzione tra persona e natura sulla civiltà occidentale

Per queste ragioni, la definizione del 451 si può considerare un punto di arrivo della cristologia e un punto di partenza dell'antropologia⁵⁸. Come abbiamo scritto, nonostante la resistenza della filosofia, la cultura occidentale antropocentrica ha origine indubbiamente

51 Măgdici, *La dignità*, 116–117; vedi anche Grillmeyer, *Ermeneutica moderna*, 96.

52 Fu questo un importante passo in avanti verso la *de-mitizzazione* di molte correnti teologiche, contro la loro *ellenizzazione* cui abbiamo accennato in precedenza: Grillmeyer, *Ermeneutica moderna*, 91, 96. “La definizione di Calcedonia trascende radicalmente il pensiero greco. Infatti, essa fa coesistere due punti di vista che la filosofia greca aveva sempre ritenuto inconciliabili: la trascendenza divina (...) e l'immanenza divina”: Commissione Teologica Internazionale, “Alcune questioni”, 173; cf. anche Amato, *Gesù il Signore*, 303–304.

53 GS, n. 22.

54 Măgdici, *La dignità*, 156.

55 Ovviamente si parla qui di dualità e non di *dualismo*, come se la *persona* fosse un elemento imprigionato o in opposizione alla *natura* dell'uomo: Măgdici, *La dignità*, 116–117.

56 Esistenziale? Joseph Ratzinger, “Il significato di persona”, 183. “Calcedonia oltrepassava tutti i precedenti tentativi di speculazione cristologica. In particolare, esige una definizione di *hypóstasis* e *prósopon* diversa da quelle fino a quel momento conosciute. Costringeva però a ripensare il concetto di «persona», distinguendolo da quello di «natura»”: Milano, *Persona in teologia*, 169.

57 Măgdici, *La dignità*, 96, 169–184, 191.

58 Tenace, *Dire l'uomo*, 42.

dalla ricezione dell'*idea* "cristiana" di *persona*, cioè da questa visione cristiana del suo primato e distinzione dalla *phýsis*, e Grillmeier prova a dimostrarlo in pochi punti⁵⁹:

- a) senza la scoperta della distinzione tra *persona* e *natura* la comprensione odierna dell'esistenza, dell'antropologia, dell'etica sarebbe quasi inconcepibile;
- b) la medesima distinzione ha portato da una metafisica greca dell'essere ad una *filosofia e una teologia "esistenziali"* nonché ad una *nuova concezione della "libertà"* personale, non più legata al determinismo dell'essenza;
- c) soprattutto, la conoscenza della *persona* e di una sua metafisica ha permesso di fondare il concetto di *dignità* dell'essere umano;
- d) la *persona* dispone della *natura*, agisce attraverso la natura: è il fondamento del libero sviluppo della storia e della responsabilità di ogni soggetto;
- e) la *dignità* della *persona* ha portato a riconoscere i "diritti umani" che sono in definitiva "diritti della persona", cosa che ha avuto un'enorme influenza sul problema dello status degli schiavi, delle donne, della libertà di coscienza, di religione, della lotta di classe.

Măgdici sostiene che una *piena* ricezione nella filosofia di questa distinzione dalla cristologia – *persona non è natura* – risolverebbe molti dei problemi bioetici sopra citati, ad es. la dignità degli embrioni o delle persone menomate, in coma ecc., in quanto permetterebbe di ascrivere a tutti gli uomini la medesima *immutabile dignità personale*, indipendentemente dalle caratteristiche empiriche misurabili della loro *phýsis*: esattamente come nel caso del Cristo infatti il loro essere persona non si identifica più con il possesso di certe doti naturali (intelletto, coscienza, salute ecc.), ma deriva puramente dal loro essere *icona* della *Persona* del *Lógos* "vero uomo"⁶⁰.

Conclusione

In conclusione, l'aspetto puramente *negativo* della concezione calcedonese di persona – *persona non è natura* – può indicare la strada corretta da percorrere oggi per sciogliere alcune aporie tra le varie definizioni filosofiche di persona e la realtà dell'uomo che sembra non adattarsi in pieno a nessuna di queste definizioni, come mostrato. E questo peraltro senza la necessità di addentrarsi nella ricerca *positiva* di cosa sia la persona, cosa che il Concilio non dice⁶¹, né abbiamo tentato di fare in questo lavoro. È affascinante notare insieme a Grillmeier come "l'«incarnazione», concetto dogmatico, sia ordinata all'«incar-

59 Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, 111–112.

60 Măgdici, *La dignità*, 85, 118–119. Vedi anche Giovanni Paolo II, "Evangelium Vitae", n. 81, 84: "all'uomo Dio ha conferito una dignità quasi divina. In ogni bimbo che nasce e in ogni uomo che vive o che muore noi riconosciamo l'immagine della gloria di Dio: questa gloria noi celebriamo in ogni uomo, segno del Dio vivente, *icona* di Gesù Cristo". Vedi anche: "Questo valore [inviolabile] si applica a tutti indistintamente. Per il solo fatto d'esistere, ogni essere umano deve essere pienamente rispettato. Si deve escludere l'introduzione di criteri di discriminazione, quanto alla *dignità*, in base allo sviluppo biologico, psichico, culturale o allo stato di salute. Nell'uomo, creato ad immagine di Dio, si riflette, in ogni fase della sua esistenza, «il volto del suo Figlio Unigenito»": Congregazione per la Dottrina della Fede, "Dignitas personae", n. 8.

61 Grillmeier, *Dall'età apostolica*, 966–967.

nazione» anche in senso antropologico”, poiché “la teologia e la filosofia – partendo dal problema del Padre, Figlio e Spirito Santo nell’unico Dio e da quello dell’unico Cristo (...) hanno acquistato delle conoscenze che riguardano (...) nel più profondo l’uomo, il suo essere e la sua comunità”⁶². Ci auguriamo che questo articolo possa contribuire, anche se in minima parte, ad accrescere l’*intellectus fidei* dei credenti sul mistero di Cristo e soprattutto sul mistero dell’uomo.

Bibliografia

- Amato, Angelo. *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, ⁶2003.
- Aristotele. *Metafisica*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2016.
- Aristotele. *Politica*. A cura di Carlo Augusto Viano. Milano: Bur, 2002.
- Balthasar, Hans Urs von. *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*. Trad. it. Luciano Tosti. Milano: Jaca Book, ²2001.
- Catechismo della Chiesa Cattolica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, ²1999.
- Commissione Teologica Internazionale. “Alcune questioni riguardanti la cristologia (1979)”. In: *Documenti 1969–2004*, 164–193. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2004.
- Concilio di Calcedonia (4° Ecum.). “Simbolo di fede di Calcedonia”. In: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue, a cura di Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, 300–303. Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, ²1996.
- Concilio Ecumenico Vaticano II. “Gaudium et spes. Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (7.12.1965)”. In: *Enchiridion Vaticanum. Documenti. Il Concilio Vaticano II*, 1, 1319–1644. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, ⁹1971.
- Congregazione per la Dottrina della Fede. “Dignitas personae. Istruzione su alcune questioni di bioetica (8.9.2008)”. *Acta Apostolicae Sedis* 100 (2008): 858–887.
- Delio, Ilia. “Bonaventure’s Metaphysics of the God”. *Theological Studies* 60 (1999): 228–246.
- Epiphanius Constantiensis. “Ancoratus”. In: *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, accurante Jacques Paul Migne, 43, 11–236. Parisiis, 1864.
- Giovanni Paolo II. “Evangelium Vitae. Lettera enciclica sul valore e l’inviolabilità della vita umana (25.3.1995)”. *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995): 401–522.
- Giovanni Paolo II. “Fides et ratio. Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione (14.9.1998)”. *Acta Apostolicae Sedis* 91 (1999): 5–88.
- Grillmeier, Alois. *Ermeneutica moderna e cristologia antica. La discussione attuale sulla cristologia calcedonese*. Brescia: Queriniana, ²1985.
- Grillmeier, Alois. *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall’età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*. Vol. 1. Trad. it. Enrico Norelli, Samuele Olivieri. Brescia: Paideia Editrice, 1982.

62 Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, 110.

- Huculak, Benedykt J. “Zarys antropologii Kościoła greckiego”. In: *Człowiek istota (po) znana. Antropologia teologiczna wobec potrzeb i wyzwań współczesności*, a cura di Andrzej Proniewski. Vol. 1, 88–108. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2015.
- La Bibbia di Gerusalemme*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, ¹⁵1998.
- Löwith, Karl. *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*. Napoli: Morano, 1966.
- Măgdici, Adrian. *La dignità personale dell’embrione umano nella luce dell’istruzione “Dignitas personae”*. Roma: Editura Serafica, 2014.
- Milano, Andrea. *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*. Roma: Edizioni Dehoniane, ²1996.
- Nellas, Panayotis. *Omul, animal îndumnezeit. Pentru o antropologie ortodoxă*. Sibiu: Editura Deisis, 1999.
- Nestorius. *Le Livre d’Héraclide de Damas*. Trad. francese François Nau. Paris: Letouzey et Ané Éditeurs, 1910.
- Ratzinger, Joseph. “Il significato di persona in teologia”. In: Joseph Ratzinger, *Dogma e predicazione*, 173–189. Brescia: Queriniana ²2005.
- Rhonheimer, Martin. “La legge morale naturale: conoscenza morale e coscienza. La struttura cognitiva della legge naturale e la verità della soggettività”. In: Pontificia Accademia Pro Vita, *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le sfide del contesto culturale contemporaneo*, a cura di Juan De Dios Vial Cordera, Elio Sgreccia, 125–158. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002.
- Schönborn, Christoph. *Dio inviò Suo Figlio. Cristologia*. Trad. it. Maria Luisa Milazzo. Lugano: Jaca Book, ¹2002.
- Sesboüé, Bernard, Joseph Wolinski. *Storia dei dogmi. Il Dio della salvezza. I–VIII secolo. Dio, la Trinità, il Cristo, l’economia della salvezza*. Vol. 1. Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 1996.
- Singer, Peter. *Etica pratica*. Napoli: Liguori Editore, 1989.
- Spaemann, Robert. *Natura e Ragione. Saggi di antropologia*. Roma: Edizioni Università della Santa Croce, 2006.
- Szymik, Jerzy. *Theologia Benedicta*. Vol. II. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2012.
- Tenace, Michelina. *Dire l’uomo. Dall’immagine di Dio alla somiglianza – La salvezza come divinizzazione*. Vol. 2. Roma: Lipa, ²2005.
- Tooley, Michael. “Personhood”. In: *A Companion to Bioethics*, a cura di Helga Kuhse, Peter Singer, 129–139. Malden–Oxford: Wiley-Blackwell, ²2009.
- Weinandy, Thomas G. *Czy Bóg cierpi?* Poznań: W drodze, 2003.