

## I Padri di fronte alla crisi: pensare il futuro

3-8      Editorialis  
*Giulio MASPERO*

### STUDIA

9-33      Filone di Alessandria e Giustino: la costituzione umana e il *Logos*  
*Angela Maria MAZZANTI*

35-48      Tertulliano e la *krisis* della cultura pagana  
*Leonardo LUGARESI*

49-66      Clemente e Origene: la crisi dell'interpretazione  
*Giulio MASPERO*

67-86      Actitudes para el diálogo teológico en tiempos de crisis,  
según el *De synodis* de Hilario de Poitiers  
*Samuel FERNÁNDEZ*

87-105      De Nicea a Constantinopla: la crisis del Espíritu  
*Miguel BRUGAROLAS*

107-122      Da Efeso a Calcedonia: la crisi dell'umano  
*Jean-Paul LIEGGI*

123-138      La crisis de la voluntad y la persona en Máximo el Confesor  
*Manuel MIRA*

139-148      «Totius Europae flaccantis augustissimus ... flos».  
Gregorio Magno nel cambiamento di un'epoca  
*Rocco RONZANI*

149-162      From Economy to Iconomy: The Legacy of Nicaea II  
*John Panteleimon MANOUSSAKIS*

163-178 Inwardness: Augustine, a Modern Turn to Subjectivity  
and the Future of Theology  
*Robert* WOŹNIAK

#### COLLECTANEA

179-183 La forza mistica della messa in latino  
*Mauro* PISINI

185-206 Breve discorso cristiano sulla ragione. Allargare gli orizzonti  
della razionalità, ampliare i confini dell'umano  
*Riccardo* BOLLATI

207-217 Tra letteratura e teologia  
✦ *Enrico* DAL COVOLO

219-233 Aristotle's Ethics in Researches of Russian Orthodox Theologians  
of XIXth - early XXth centuries  
*Eugeny* SHILOV

#### RECENSIONES

235-260 Una nuova opera a servizio della teologia (a cura di *Manlio* Sodi).

## EDITORIALIS

*PATH 16 (2017) 3-8*

Se, come papa Francesco è solito dire, il momento che viviamo non è semplicemente un'epoca di cambiamento, ma il cambiamento di un'epoca, allora è comprensibile che le categorie di giudizio alle quali si era abituati non siano più efficaci quanto in precedenza.

Tale fenomeno potrebbe sembrare preoccupante dal punto di vista della trasmissione della fede, ma può anche dimostrarsi una grande opportunità. Infatti, nella storia della Chiesa la distanza tra la radicale novità del contenuto e l'insufficienza costante della forma ha caratterizzato il pensiero fin dagli inizi. La rivelazione, infatti, aprì uno spazio conoscitivo assolutamente nuovo nell'esistenza dell'uomo e mise in crisi la visione del mondo preesistente.

### **1. Approccio**

Ma perché tale crisi possa risultare positiva, occorre seguire la traccia che la sua etimologia offre: il termine rinvia, infatti, al *giudizio*. La percezione dello iato tra la realtà e le possibilità espressive spinse i Padri, guidati dalla luce del Dio di Gesù Cristo, a operare un giudizio nello stesso tempo di continuità e di discontinuità rispetto al pensiero precristiano. Il rapporto con il fenomeno religioso pagano, il pensiero filosofico classico, l'organizzazione sociale e politica dello stato, tutto venne ripensato teologicamente.

Proprio su tale capacità di vivere le crisi come momento di giudizio fondato sulla forza della verità rivelata si basa la capacità del pensiero cristiano di superare i diversi cambi di epoca e le più varie vicissitudini storiche. Addirittura si può affermare che le stesse crisi spinsero ad attingere più in profondità al mistero, per trarne nutrimento e guida nei diversi passaggi delicati della vita della Chiesa e del mondo. Così i più significativi momenti della patristica possono essere letti simultaneamente come reali crisi del pensiero, ma anche come essenziali approfondimenti sulla verità di Dio e dell'uomo.

Nel contesto contemporaneo, dove la liquefazione antropologica porta a una continua crisi nella ricezione della proposta di fede, l'esempio dei Padri può offrire una valida guida in primo luogo a livello metodologico. Nello stesso tempo, una profonda riconsiderazione degli elementi teologici e antropologici da loro enucleati offre spunti preziosi per sostenere teologicamente l'uscita missionaria della Chiesa verso l'uomo contemporaneo cui papa Francesco costantemente ci spinge.

Joseph Ratzinger ha formulato chiaramente il fondamento dell'approccio che qui si propone, quando ha scritto: «La parola sopravanza ogni risposta e di conseguenza lo sforzo di teologia e Chiesa per la comprensione dell'origine dev'essere rinnovato, non può cristallizzarsi in nessuno stadio. Resta in ogni caso l'inseparabilità fra la parola (*Wort*) e la risposta (*Antwort*), e vale il fatto che non possiamo leggere e ascoltare la parola prescindendo dalla risposta che prima l'ha recepita ed è divenuta costitutiva della sua permanenza. Perfino dove questa risposta è criticata o rifiutata, forma ancora l'orizzonte per la comprensione della parola» (*Natura e compito della teologia*, p. 157). Il presente numero della rivista si propone proprio come esercizio di ritorno all'*Antwort* patristica per attingere nuovamente alla profondità del mistero della *Wort* rivelata, di fronte alla crisi postmoderna che rinvia all'eccedenza della Parola sulla risposta.

## 2. Percorso

Tale esercizio si svolge attorno ad alcuni tra i principali nuclei tematici che hanno sfidato il pensiero patristico e lo hanno stimolato ad andare oltre le forme concettuali esistenti, affinché si potesse liberare nella vita dell'uomo e della società del loro tempo la forza dirompente del Vangelo.

Il primo snodo trattato è stata la crisi indotta dal rapporto sia di prossimità sia di distanza con l'ebraismo, presentata attraverso il confronto tra Giustino e Filone. La dimensione antropologica è fin da subito al centro del dialogo che ruota attorno alla concezione del *Logos*. In tal modo, emerge chiaramente un canone nel percorso di superamento dalla crisi: la fecondità del dato rivelato rende possibile un nuovo giudizio sull'articolazione del rapporto tra Dio e l'uomo.

La drammaticità di tale giudizio emerge anche in Tertulliano nel suo confronto con la cultura pagana. La crisi assume qui la forma della croce, per la quale il pensiero cristiano è reso capace addirittura di destrutturare l'istanza religiosa politeista in modo tale da rendere manifesta la forza della pretesa di verità del cristianesimo sul piano del pensiero stesso.

Questi primi due passi del percorso proposto sono stati guidati da due studiosi legati all'*Alma Mater* Università di Bologna, Angela Maria MAZZANTI e Leonardo LUGARESI, entrambi impegnati anche nelle ricerche promosse dall'Associazione «Patres», ispirata alla memoria della grande storica italiana Marta Sordi.

In continuità con questo primo momento si pone l'analisi che Giulio MASPERO, della Pontificia Università della Santa Croce e membro ordinario della Pontificia Accademia di Teologia, dedica all'esegesi del secolo III, in particolare a Clemente e Origene. L'interpretazione delle fonti, dalla lettura di Omero fino ai testi più specificamente religiosi, era, infatti, un ulteriore terreno di crisi e confronto, idealmente connesso anche alla nascita della metafisica platonica come ricerca del senso più profondo che il *logos* permetteva di rinvenire nel *mythos*. La concezione della storia e della salvezza elaborate a partire dalla rivelazione permise lo sviluppo di un'epistemologia relazionale che rese possibile abbracciare in una visione unitaria tutta la storia del pensiero umano e, nello stesso tempo, che identificò il *proprium* portato dal Cristo proprio in ciò che permetteva tale visione unitaria. Così, paradossalmente ma con grande coerenza dalla prospettiva teologica, ciò che distingue coincide con quello che unisce.

Il filo dell'indagine proposta attraversa, quindi, il IV secolo, con l'analisi della strategia dialogica di Ilario di Poitiers da parte di Samuel FERNÁNDEZ della Pontificia Universidad Católica del Cile e membro corrispondente della Pontificia Accademia di Teologia. Anche qui la stessa purezza della fede trinitaria del vescovo di Poitiers è il fondamento della forza unitiva con la quale affronta la crisi indotta dall'arianesimo e dall'insufficienza del linguaggio teologico, acuita dal passaggio tra il mondo latino e quello greco.

Miguel BRUGAROLAS, dell'Universidad de Navarra (Pamplona), mostra, quindi, che la radice ultima di tale capacità di distinzione senza esclusione e di inclusione senza confusione si deve rinvenire nella caratteristica stessa della terza Persona divina. La crisi pneumatomaca, cui è legata la teologia cappadocica sviluppata attorno al Concilio di Costantinopoli del 381, obbligò, infatti, ad approfondire lo studio del *proprium* personale dello Spirito Santo, conducendo alla sua identificazione con il vincolo di unione tra il Padre e il Figlio. Ancora una volta il momento di crisi spinse a un giudizio la cui potenzialità forse deve ancora essere pienamente conosciuta – e riconosciuta – dal pensiero teologico contemporaneo, in cerca di strumenti per affrontare le sfide che gli si parano dinanzi, dall'ecumenismo al confronto con la postmodernità.

Si apre, quindi, la sezione del percorso proposto dedicata alla cristologia e al giudizio sull'identità più profonda dell'uomo e sulla struttura antropologica connessa alla crisi suscitata nel pensiero dal confronto con il mistero del Cristo. Un primo intervento di Jean Paul LIEGGI, della Facoltà Teologica Pugliese e membro corrispondente della Pontificia Accademia di Teologia, conduce attraverso la successione di concili dedicati a tale approfondimento dottrinale, da Efeso fino al terzo Concilio di Costantinopoli. La sequenza delle formulazioni e delle critiche legate alla loro efficacia solo parziale viene tratteggiata come progressiva immersione nell'ontologia cristiana, che fa emergere il paradigma relazionale della "sintassi". Questa consiste nella contemporanea unione e distinzione fondate su un ordine asimmetrico tra la natura umana e quella divina, che illumina diverse prospettive della teologia attuale.

Un secondo intervento, ad opera di Manuel MIRA della Pontificia Università della Santa Croce, si sofferma, invece, sul momento concreto di tale percorso legato al grande pensiero di Massimo il Confessore, con il giudizio operato sulle due volontà in Cristo e, quindi, sull'unione tra di loro nell'unico "io" del Figlio. Ciò porta a esplicitare anche la dimensione escatologica dell'antropologia cristiana la cui specificità è connessa proprio al ruolo della libertà nel rapporto con la protologia.

Gli ultimi tre interventi del volume mirano a mostrare la valenza propriamente culturale e la grande attualità delle sfide affrontate dai Padri nelle epoche successive. In primo luogo, Rocco RONZANI, dell'Istituto Patristico Augustinianum, analizza il contributo di Gregorio Magno in una delle crisi più rilevanti e uno dei cambiamenti più drammatici dell'era cristiana, preparazione immediata al passaggio all'epoca medioevale. Il farsi carico dell'inculturazione e dell'acculturazione delle periferie barbariche dell'impero romano si rivelò sorgente di una nuova spinta evangelizzatrice, che può veramente essere di ispirazione anche nella presente situazione della Chiesa e del mondo.

Il secondo Concilio di Nicea e il confronto con l'iconoclasmo non potevano non essere affidati a un autore di confessione ortodossa. L'archimandrita John Panteleimon MANOUSSAKIS, professore al College of the Holy Cross di Worcester (MA, USA), autore anche del magnifico libro sull'ecumenismo, corredato da un prefazione del patriarca Bartolomeo: *For the Unity of All: Contributions to the Theological Dialogue Between East and West* (Cascade Books, Eugene [OR] 2015), ha onorato il presente volume con un intervento dedicato alla dimensione relazionale dell'icona e alle conseguenze gnoseologiche ed epistemologiche che ne derivano.

*Infine*, Robert WOŹNIAK, della Pontificia Università Giovanni Paolo II di Cracovia e membro corrispondente della Pontificia Accademia di Teologia, chiude il volume con la sua trattazione del rapporto tra l'eredità agostiniana e il superamento del soggettivismo moderno attraverso una riscoperta dalla forza di inclusione che una corretta interpretazione del pensiero di Agostino può avere nel contesto della teologia e della filosofia contemporanea.

### 3. Prospettiva

Il percorso proposto, ovviamente, non pretende di essere esaustivo. Si sarebbero potuti enucleare molti altri elementi, oltre a quelli presenti nell'indice, come il rapporto Chiesa-stato dall'epoca dei martiri fino alla *Civitas Dei* agostiniana o il confronto con la gnosi, tanto centrale nel pensiero di Ireneo. In particolare quest'ultimo aspetto meriterebbe un approfondimento, che si spera di poter offrire in un numero successivo della rivista, per la pervasiva presenza del pensiero gnostico nella cultura contemporanea e il conseguente svilimento della dimensione materiale e corporale, caratteristica dell'antropologia cristiana.

Quello che qui si è cercato di offrire è semplicemente un esempio metodologico di come quel *ressourcement* che ha segnato la teologia del XX secolo non si possa dare per concluso. Sarebbe un grande errore rivolgersi a de Lubac e von Balthasar, studiare il loro pensiero, senza però continuare a seguire il loro esempio di ritorno ai Padri. Addirittura, si potrebbe dire che la crisi postmoderna ci spinge con ancor più forza verso di loro, in quanto essa continuamente introduce un contesto mutevole che mette in crisi il senso del testo – di ogni testo – e in particolare del testo cristiano, del dogma, della morale e di qualsiasi formalizzazione di un contenuto veritativo. Posto che il senso è dato dalla relazione tra il testo e il contesto, attualmente la teologia ha urgente bisogno di quella prospettiva metodologica che ha permesso ai Padri di operare un giudizio a partire dalla crisi per riformulare il testo alla luce del nuovo contesto. E oggi tale operazione va reiterata di continuo, con agilità e profondità.

Così la dimensione relazionale della conoscenza e della verità è sempre più sollecitata, in modo tale da far emergere con maggiore chiarezza la specificità dell'epistemologia cristiana.

Se il Dio di Gesù Cristo è uno e trino – una sostanza eterna in tre relazioni sussistenti – allora il *Logos* cristiano ancora distingue, cioè traccia una divisione come nel caso del *logos* pagano, ma tale distinzione è ora salvifica, perché relazionale, cioè inclusiva e non esclusiva. Fondamento di tutto ciò è la paternità di Dio come sorgente di misericordia in modo tale che la forza

del *Logos* cristiano sta proprio nel suo essere pura relazione a tale sorgente. Così, il Figlio distingue per unire, per salvare, poiché la traccia – la frontiera – che in sé sorge da una separazione, da un taglio, nello stesso tempo è il luogo dell'incontro e della relazione, come rivelano le stigmate del Cristo, segno della relazione di identità tra il Crocifisso e il Risorto.

#### 4. Orizzonti di ricerca

Dal passato per cogliere il presente e proiettarsi verso il futuro: ecco il senso di una ricerca qual è quella prospettata nelle pagine che seguono; un complesso di riflessioni che invitano a cogliere la dimensione storica per continuare a leggere la *lectio magistralis* che proviene dal mondo dei Padri per illuminare il perenne cammino della riflessione e della vita della Chiesa. La dimensione culturale quale proviene dalla storia permette di inondare il presente orizzonte di luce in modo tale da percorrere nuovi sentieri di confronto e di dibattito sulla linea di un'esperienza convalidata dalla vitalità intellettuale di due millenni. terminate le prospettive entro cui si muove la monografia del presente fascicolo, si delineano nell'ultima parte quattro voci che offrono, sotto la rubrica «Collectanea», riflessioni diversificate.

In un tempo di riscoperta del latino si pone l'accento sulla forza mistica di una celebrazione in lingua latina: partendo dall'*editio typica* dei libri liturgici odierni si delinea il valore di un linguaggio orientato alla contemplazione del mistero. Impegnativo ma quanto mai di attualità il «breve discorso cristiano sulla ragione» che con il suo sottotitolo costituisce un invito ad «allargare gli orizzonti della razionalità» allo scopo di «ampliare i confini dell'umano». Il rapporto tra teologia e letteratura è una dimensione che interpella sia il letterato che il teologo. L'opera letteraria di Pirandello viene a costituire un'occasione per verificare la possibilità di un percorso che porti a un dialogo fra le due realtà; un dialogo che rifluisce in quell'orizzonte culturale cui è chiamata ad attingere l'intelligenza della persona nel perenne oggi della storia. Finalmente, una riflessione preziosa che invita a collocarsi nel contesto dei teologi ortodossi russi per osservare l'incidenza dell'etica aristotelica nella loro riflessione. Il XIX e il XX secolo costituiscono i termini di riferimento nel cui ambito si sono prospettate riflessioni di alto interesse anche per l'Occidente.

Completa il fascicolo un'ampia pagina che con l'intento della recensione presenta vari interventi attorno a un'opera – *Archeologia cristiana* – che interpella il percorso formativo degli studi teologici. Data l'importanza della materia e l'interesse che essa suscita non poteva esserci presentazione migliore di quella svolta dai principali competenti nel settore.

GIULIO MASPERO



## FILONE DI ALESSANDRIA E GIUSTINO: LA COSTITUZIONE UMANA E IL LOGOS

ANGELA MARIA MAZZANTI

PATH 16 (2017) 9-33

L'indagine proposta, anche se circoscritta a un tema particolare, richiede, come premessa, alcuni cenni più generali che giustifichino l'esistenza di un rapporto fra Filone di Alessandria e i primi autori cristiani e, in particolare, Giustino.

Numerosi sono stati gli studi le cui argomentazioni sono state oggetto di verifiche e di successive valutazioni nel tempo. José Pablo Martín<sup>1</sup> in un articolo di ampio respiro che riguarda la letteratura cristiana del II secolo, aveva considerato *in primis*, dal punto di vista metodologico, la difficoltà nell'accertamento delle dipendenze «históricas» dal momento che le similarità concernenti il lessico, la semantica, le elaborazioni concettuali potrebbero essere frutto di coincidenze determinate dal clima culturale o da divulgazioni indirette. Lo studioso aveva successivamente affrontato una disamina di vari saggi sull'argomento<sup>2</sup> e si era soffermato sugli approfondi-

<sup>1</sup> J.P. MARTÍN, *Filón y las ideas cristianas del siglo II. Estado de la cuestion*, in «Revista bíblica» 50 (2-3/1988) 263-294.

<sup>2</sup> Lo studioso ha iniziato l'esame degli autori che avevano approfondito le relazioni fra Filone e la letteratura cristiana dai primi anni del Novecento, dalle indagini di P. Heinisch di cui ha considerato l'importanza delle analisi e il rilievo attribuito al metodo allegorico di Filone in riferimento soprattutto a Giustino. Successivamente, si è soffermato sull'opera di H.A. Wolfson la cui idea fondamentale era incentrata sull'influenza dell'interpretazione filosofica dell'Antico Testamento esercitata da Filone sulle concezioni cristiane. Problematici sono stati giudicati da Martín il metodo di investigazione e il tentativo di attribuire una coerenza ai nessi teorici rintracciati nell'Alessandrino e nelle fonti cristiane. Valutazione analoga è ripetuta per

menti inerenti ai singoli autori cristiani. Per quanto concerne le connessioni tra Filone e Giustino, Martín aveva segnalato un elenco di formulazioni condivise ma, in particolare, aveva dedotto che l'apologista aveva conosciuto Filone e ne aveva seguito non tanto le idee quanto i metodi avendone valorizzato il lavoro di mediazione rispetto alla cultura filosofica.<sup>3</sup>

Sulla ricezione di Filone in ambito protocristiano fondamentale è l'opera di David T. Runia, pubblicata in Olanda nel 1993.<sup>4</sup> L'autore premette la spiegazione del termine «ricezione» che, a suo avviso, include sia la citazione diretta, sia i riferimenti di seconda mano, sia le allusioni, sia, dal punto di vista del «pensiero filoniano», i nessi concettuali condivisi o considerati non accettabili. Questi ultimi sono enucleabili tramite richiami diretti o, più problematicamente, tramite contenuti che, si ipotizza, provengano dalla tradizione.<sup>5</sup> Gli studi sulla filosofia cristiana, sulla teologia e sul dogma hanno attribuito particolare importanza all'Alessandrino e D.T. Runia ne ha esaminato e discusso gli esiti.<sup>6</sup> In particolare le relazioni fra Filone e

J. Daniélou. Il libro di Antonio Maddalena aveva trasmesso in filigrana il presupposto che Filone fosse un cristiano *ante litteram* impedendone una comprensione adeguata. Lessici, storie dei dogmi, storie della filosofia sono esaminati sinteticamente.

<sup>3</sup> MARTÍN, *Filón y las ideas*, 281-284.

<sup>4</sup> D.T. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana. Uno studio d'insieme*, a cura di R. RADICE, Vita e Pensiero, Milano 1999 (or. 1993).

<sup>5</sup> *Ibid.*, 43. Radice nel saggio introduttivo all'opera riprende, schematizzando, le questioni metodologiche affrontate da D.T. Runia, cf. R. RADICE, *Introduzione. La «ricezione» di Filone nella cultura cristiana dei primi quattro secoli. Aspetti storici e metodologici di questo tema nell'opera di D.T. Runia* Filone di Alessandria e la prima letteratura cristiana, in *ibid.*, V-XXIX.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 52-68. La tesi fondamentale di A. von Harnack sull'importanza del dogma come risultato dell'ellenizzazione del cristianesimo individua nel giudaismo di Filone il punto di riferimento originario di tale processo, ma non ne articola lo svolgimento. L'opera di Wolfson, che ritenne l'Alessandrino l'iniziatore della filosofia religiosa, colui che comunicò principi e temi basilari del pensiero ai Padri, è necessariamente citata da Runia per l'importanza avuta e per i giudizi espressi da personalità come Daniélou e C. de Vogel che ne valutarono l'autorevolezza, pur nei limiti di un'ottica troppo sistematica. Runia, ha rilevato, a sua volta e paradossalmente per l'intento storico che si era posto Wolfson, l'a-storicità della trattazione nella mancanza di giustificazione delle modalità con cui si determina l'influenza di Filone nella filosofia. G. Reale riprese, secondo Runia, le tesi di Wolfson sulla relazione fra filosofia e rivelazione cristiana. Teologi come Henry Chadwick ed Eric Osborn, citati infine dallo studioso, pur notando anche i rapporti, finirono con l'accentuare le diversità delle concezioni di Filone da quelle dei Padri, come d'altra parte è ovvio per chi vuole approfondire le peculiarità del cristianesimo.

Giustino sono state oggetto di notevole interesse. Lo studioso olandese<sup>7</sup> ha rilevato la diversa valutazione espressa da vari autori: alcuni hanno accentuato le connessioni e hanno stilato un elenco di elementi comparabili, altri sono stati più cauti e hanno colto in modo particolare i punti di divergenza. Fra questi elementi certamente la nozione di *logos* ha un rilievo notevole.

L'interesse dell'attuale indagine è volto all'individuazione della realtà umana e, in particolare, alla natura del *logos* antropologico e alla relazione *Logos-logos* in Filone e Giustino.

L'acquisizione di possibili corrispondenze rende ipotizzabile una contiguità fra gli autori considerati e dà maggiore credibilità e motivazione alla ricerca, ma l'ottica degli approfondimenti che saranno oggetto di analisi non è orientata a reperire *in primis* influenze che possano confermare o invalidare le tesi di rapporti indiretti o diretti. Tali tracce devono essere confortate da accertamenti non solo concettuali ma da analisi filologiche, semantiche, da tentativi di accertamento di tramiti e di nessi nei successivi passaggi temporali, da conoscenze di contesti storici. L'attenzione, in una prospettiva che riconosce i propri limiti, sarà rivolta a comprendere il confluire di taluni elementi che possono segnalare l'emergere di influssi in prospettive affini, in istanze simili, entro orizzonti religiosi differenti.

## 1. Filone di Alessandria: la costituzione umana e il *λόγος*

### 1.1. Le esegesi di Gen 1,26-27 e Gen 2,7

#### 1.1.1. «De opificio mundi»

La costituzione umana in Filone di Alessandria è concepita secondo una struttura verticale che, pur contemplando l'unità della realtà creaturale, comporta nel contempo distinzioni complesse sulle componenti della natura antropologica rilevabili nell'analisi dello stesso atto generativo. Le esegesi di Gen 1,26-27 e di Gen 2,7, formulate in particolare in *De opificio mundi* e in *Legum allegoriæ*, sono il riferimento fondamentale. Filone considera la realtà antropologica già nell'esegesi di Gen 1,26 che definisce

<sup>7</sup> RUNIA, *Filone di Alessandria*, 107-113. Fra gli studiosi che misero in evidenza la connessione fra Filone e Giustino Runia ha nominato Siegfried, Heinisch, Goodenough e de Vogel. Chadwick invece pose dei distinguo, così come Osborn e Skarsaune; ancora più determinati nell'esprimere riserve sono stati Shotwell e Barnard.

l'uomo come γηγενής accomunandolo con le entità del cosmo, ma ponendo l'accento sulla parte preminente, sull'essere noetico,<sup>8</sup> quasi a identificarne l'essenza vera come a sé stante, con caratterizzazioni peculiari del divino quali l'invisibilità e, in particolare, l'inconoscibilità dell'ontologia,<sup>9</sup> pur in una natura che è costituita, come lo stesso esegeta sottolinea nella constatazione immediatamente successiva, sulla dualità:

Dopo tutti gli altri esseri, come si è detto, Mosè afferma che fu creato l'uomo κατ'εἰκόνα θεοῦ καὶ καθ'ὁμοίωσιν (Gen 1,26). Ed è una giusta affermazione, perché non esiste nulla di terrestre che assomigli più a Dio dell'uomo. Ma tale somiglianza nessuno la rappresenta con i tratti corporei: Dio non

<sup>8</sup> T.H. TOBIN, *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation*, The Catholic Biblical Association of America, Washington 1983, 57-77 esaminando i passi inerenti all'interpretazione dell'espressione di Gen 1,26 κατ'εἰκόνα, e fra questi *De officio* 69-71, sottolinea la fondamentale importanza del *Logos* come unificatore del mondo delle idee, come strumento della creazione, come figura intermedia nella creazione del mondo e dell'uomo in un contesto legato alle formulazioni medio-platoniche. R. Radice condividendo con altri studiosi l'identificazione dell'uomo «ad immagine» con il singolo νοῦς afferma che tale ipotesi è confutata da ciò che Filone enuncia in *De opif.* 134. L'aporia può trovare una qualche soluzione nell'affermazione che tutto il testo non sarebbe che un tentativo di legittimazione dell'espressione biblica «ad immagine» (cf. FILONE DI ALESSANDRIA, *La filosofia mosaica. La creazione del mondo secondo Mosè - Le allegorie delle leggi*, trad. di C. KRAUS REGGIANI - R. RADICE, a cura di R. RADICE, Introduzione di G. REALE - R. RADICE, Rusconi, Milano 1987, 266ss. n. 15). Il riferimento al singolo intelletto è una parte di questa argomentazione. Viene infatti accentuata la tesi che l'uomo è una copia del Creatore. Filone parla, dunque, in una prospettiva ideale, dell'uomo bio-psichico e asserisce che la parte eminente che lo avvicina a Dio è l'intelletto. Due dei tre tipi di interpretazioni prospettate dai vari studiosi sono in qualche modo conciliabili. Annotazioni in proposito riguardanti sia il riferimento alla terrestrità dell'uomo sia alla determinante accentuazione sul νοῦς nell'esegesi filoniana in *De opif.* 69 sono espresse anche in A.M. MAZZANTI, *L'uomo nella cultura religiosa del tardo-antico tra etica e ontologia*, Patròn, Bologna 1990, 23s. 27, 296. D.T. Runia ritiene che Filone ponga l'accento sul rapporto fra uomo e Dio senza dare particolare rilievo alla presenza del *Logos* come intermediario (cf. PHILO OF ALEXANDRIA, *On the Creation of the Cosmos According to Moses*, a cura di D.T. RUNIA, Brill, Leiden - New York - Köln 2001, 222ss.). Scrive lo studioso: «Philo here virtually ignores the preposition *kata* and interprets humankind as God's image» (225). Inoltre, esaminando il passo di *De opif.* 69 in rapporto a *De opif.* 134, ripropone diverse interpretazioni relative all'uomo «ad immagine» (321-324). Secondo la sua ipotesi non è possibile provare l'identificazione del νοῦς creato in Gen 1,27 con la parte divina del composto empirico umano creato in Gen 2,7, piuttosto si può riconoscerne una idealizzazione, o, più precisamente, «il vero essere umano», colui che avrebbe potuto e potrà essere quando la corporeità e la vita terrestre siano terminate. Ma la prospettiva escatologica non è facilmente comprensibile, è complesso infatti il tentativo di cogliere la connessione antropologica fra ἀρχή e τέλος.

<sup>9</sup> Su questo particolare rilievo si veda anche Runia in PHILO OF ALEXANDRIA, *On the Creation*, 228. Tali concezioni sono espresse anche in *De Abrahamo* 74 e in *De somniis* I,30.

ha figura umana e il corpo non ha forma di Dio. L'immagine si riferisce all'intelletto (*νοῦς*), la guida dell'anima. Infatti è sul modello dell'unico modello universale che è stato copiato, come da un archetipo, l'intelletto di ciascun uomo particolare, dio, in qualche modo di chi lo porta e lo tiene come un'immagine divina. Il ruolo che la guida suprema esercita nell'insieme dell'universo, sembra esercitarlo anche l'intelletto umano nell'uomo. È lui stesso invisibile, mentre vede tutto, ha un'essenza inconoscibile, mentre comprende l'essenza degli altri esseri (*De opif.* 69).<sup>10</sup>

Immediatamente successivo è il tentativo di dare una spiegazione all'uso del plurale «facciamo» del versetto genesiaco. Il motivo dell'intervento di collaboratori nella creazione è determinato dalla possibilità da parte dell'uomo di attuare opzioni etiche e di avere, quindi, esperienza del bene e del male. È la natura antropologica che consente tale funzione: la presenza dell'insieme di *νοῦς καὶ λόγος*, in quanto essenza composita, diversifica l'uomo da tutte le altre creature. In relazione, infatti, alla presenza o all'assenza di *νοῦς* e *λόγος* è definita l'ontologia degli esseri sul piano creaturale. In particolare, sul *λόγος*, di cui sono privi tutti gli altri esseri viventi, si incontra quel ruolo significativo che, in conformità con la semantica originaria,<sup>11</sup> identifica la fonte di discriminazione etica

Fra gli esseri, alcuni non partecipano né alla virtù né al vizio, come i vegetali e gli animali sprovvisti di ragione, i primi perché sono inanimati e retti da una natura sprovvista di rappresentazioni, i secondi perché non possiedono né intelletto né ragione. Ora *νοῦς καὶ λόγος* sono la dimora del vizio e della virtù che vi abitano per loro natura. Altri, a loro volta, partecipano alla sola virtù e non partecipano ad alcun vizio, è il caso degli astri; si dice infatti che questi sono esseri viventi, ma viventi dotati di intelletto, o meglio che ciascuno di essi è lui stesso un intelletto tutto intero eccellente in tutto e non suscettibile di alcun vizio. Altri sono di natura mista, come l'uomo, che accoglie in sé i contrari, prudenza e imprudenza, temperanza e incontinenza, coraggio e viltà, giustizia e ingiustizia, in breve beni e mali, belle azioni e azioni vergognose, virtù e vizio (*De opif.* 73).

<sup>10</sup> Nelle citazioni delle opere di Filone si fa riferimento all'edizione di «Les oeuvres de Philon d'Alexandrie» editi a cura di R. ARNALDEZ - J. POUILLOUX - C. MONDÉSERT per le Éditions du Cerf, Paris 1961-1988.

<sup>11</sup> Si veda M. MORANI, *La semantica di logos fra greco pagano e greco cristiano*, in R. RADICE - A. VALVO (edd.), *Dal logos dei Greci e dei Romani al logos di Dio. Ricordando Marta Sordi*, Vita e Pensiero, Milano 2011, 29-64.

In una formulazione in cui compare in modo sempre più chiaro una duplicità etica conseguente alla conformazione sostanziale,<sup>12</sup> l'essere «ad immagine» rimane come dato individuante un esistere dell'umano concepibile in “qualche modo” come unità, essenzialmente antecedente, rivelante il divino in virtù della sua connessione paradigmatica e caratterizzato, quindi, da proprietà quali invisibilità e inconoscibilità, propri del trascendente. Il legame è accentuato ulteriormente dall'analogia di ruoli che pone in parallelo macrocosmo e microcosmo. L'identità umana è complessa nella sua fisionomia «ad immagine» in questi passi e il *λόγος* non costituisce il *focus* essenziale, come accade nella definizione aristotelica di *zoon logon echon*.<sup>13</sup>

Plasmazione e insufflazione sono i processi che insieme portano alla formazione di “un” essere umano:<sup>14</sup> in una genesi in divenire in cui si susseguono delineazioni relative ad *ἄνθρωπος* e ad Adamo, secondo modalità diversificate e insieme successivamente connesse (*De opif.* 69-88, 120-154), un processo duplice ha come esito l'uomo o, meglio, un essere somato-psi-

<sup>12</sup> La questione è oggetto di riflessione in MAZZANTI, *L'uomo*, 12-16. R. Radice (FILONE DI ALESSANDRIA, *La filosofia mosaica*, 275) fa una differenziazione fra il dualismo ontologico platonico e il dualismo etico presente in Filone. D.T. Runia (PHILO OF ALEXANDRIA, *On the Creation*, 238) riprende tale considerazione ponendo un distinguo sul dualismo stesso, senza soffermarsi in modo particolare ad analizzare il tema. Nel delineare, inoltre, lo schema degli esseri creati secondo Filone (240), sottolinea che la gerarchia è basata su funzioni cognitive e che un certo livello di sviluppo cognitivo è un prerequisito per il comportamento morale.

<sup>13</sup> Visonà sintetizza troppo brevemente, citando anche Filone, la formulazione inerente all'uomo come essere a immagine di Dio *in quanto*, scrive lo studioso, animale razionale (cf. G. VISONÀ, *L'uomo a immagine di Dio. L'interpretazione di Gen 1,26 nel pensiero cristiano dei primi tre secoli*, in «Studia Patavina» XXVII [1980] 393-430, partic. 398).

<sup>14</sup> Un umano o “l'umano”? Baer ritiene che sia opportuno distinguere: l'uomo «ad immagine» identificato con il generico uomo celeste, l'uomo plasmato come il generico uomo terrestre e il primo uomo empirico (*De opif.* 135) coincidente con l'uomo individuale (cf. R.A. BAER, *Philo's Use of the Categories Male and Female*, E.J. Brill, Leiden 1970, 29). R. Radice (FILONE DI ALESSANDRIA, *La filosofia mosaica*, 268s.) considera l'“uomo plasmato” come corrispondente al corpo e l'“uomo pneumatico” all'intelletto. Le due realtà si rapportano a modelli creazionistici diversi dal momento che se la creazione del corpo poteva entrare a pieno titolo nell'usuale modello della creazione paradigmatica, la genesi del singolo intelletto era connessa a un movimento all'interno della sfera del soprasensibile. L'esito è, come scrive Radice, il «racconto della genesi del primo uomo individuale, composto di corpo, anima ed intelletto; in una parola, dell'Adamo storico». Questa identificazione non è condivisibile se si tengono presenti le distinte configurazioni in cui l'uomo e Adamo compaiono nel successivo svolgimento della esposizione filoniana. Runia (PHILO OF ALEXANDRIA, *On the Creation*, 322) ribadisce che alla delimitazione della composizione di corpo e anima in *De opif.* 134 segue la spiegazione della natura composita in *De opif.* 135.

chico<sup>15</sup> le cui peculiarità sono espresse tramite un profondo contrasto. Il prevalere in questo caso delle peculiarità proprie della plasmazione si esplicita nel confronto con l'uomo «ad immagine» e ha come conseguenza la considerazione sulle differenze ontologiche e su quella definizione di φύσει θνητός, discriminante estremo, indice di appartenenza alla terrestrità e di totale difformità con la realtà divina:

In seguito Mosé dice: «Dio plasmò l'uomo prendendo una zolla di terra e alitò sul viso un soffio di vita» (Gen 2,7). Anche con questo egli mostra molto chiaramente la differenza notevole che esiste fra l'uomo ora plasmato e quello che era stato generato in precedenza ad immagine di Dio. L'uomo così plasmato, è sensibile, partecipe ormai della qualità, composto di corpo e anima, uomo o donna, mortale per natura. Quello, fatto ad immagine di Dio, è un'idea, un genere o un'impronta; è intelligibile, incorporeo, né maschio né femmina, incorruttibile per natura (*De opif.* 134).

È l'accentuazione successiva sull'aggiunta dello πνεῦμα θεῖον, direttamente insufflato in una οὐσία proveniente dalla materialità della terra, che pone in evidenza la partecipazione al divino causata dall'emissione del divino stesso che, confluendo e innestandosi inscindibilmente,<sup>16</sup> identifica ψυχή.

Dell'uomo sensibile e individuale, Mosè dice che la sua costituzione è composta di sostanza terrestre e di soffio divino. Infatti il corpo è stato creato poiché l'artefice prese del fango e ne formò una figura umana; l'anima invece non deriva assolutamente da nulla di creato, ma dal Padre e Signore dell'universo. Infatti il soffio che egli infuse altro non era che lo spirito divino che è trasmigrato quaggiù distaccandosi da quella natura beata e felice, per il bene della nostra stirpe, perché mortale per la parte visibile, fosse immortale per la parte invisibile (*De opif.* 135).

La distinzione è radicale.

Nozioni platoniche e stoiche sono assunte e reinterprete in relazione alle esegesi dei due racconti genesiaci. Eppure il processo «ad immagine» che focalizza la paradigmaticità precisandola in rapporto al *Logos*, si con-

<sup>15</sup> Lo πνεῦμα sembra coincidere con ψυχή, ma tale coincidenza è problematica. Runia esamina il significato attribuito a tale termine in PHILO OF ALEXANDRIA, *On the Creation*, 326-327.

<sup>16</sup> L'uomo è costituito solo dalla connessione delle due componenti. Tobin esamina i passi nei quali Filone commenta Gen 2,7 e ne rileva la comparazione fra il volto come parte dominante del corpo e la mente come parte dominante dell'anima (TOBIN, *The Creation of Man*, 77s.). L'influsso delle concezioni stoiche nell'interpretazione filoniana è quindi ribadita.

nette con la creazione per plasmazione e insufflazione nella descrizione della particolare eccellenza della componente razionale del protoantropo:

Dio non sembra essersi servito per costituire [l'uomo] di alcun altro modello preso dal divenire se non dal suo proprio *Logos*. Perciò Mosè dice che una rappresentazione di questo *Logos* è diventato l'uomo cui fu alitato il soffio divino nel volto, dove è la sede delle sensazioni di cui il Creatore ha animato il corpo; avendo stabilito la regalità della ragione, assegnò alla parte che regge l'anima l'assistenza delle sensazioni dei colori, dei suoni, dei sapori, degli odori e delle altre qualità simili che l'anima non sarebbe stata in grado di cogliere da sola (*De opif.* 139).<sup>17</sup>

### 1.1.2. «Legum allegoriæ»

La dualità umana è posta a tema anche in *Legum allegoriæ*. Complessa è la comparazione delle concezioni inerenti alla creazione nelle diverse opere: la differente prospettiva che Filone persegue determina, infatti, argomentazioni non totalmente conciliabili, come gli studiosi più volte rilevano.<sup>18</sup> Eppure si possono cogliere taluni nessi fondamentali sulle con-

<sup>17</sup> Interessante la revisione di Tobin di tutti i passi in cui l'Alessandrino commenta insieme Gen 1,27 e Gen 2,7. Lo studioso ritiene che siano evidenti le tracce di precedenti esegesi che vengono riformulate (TOBIN, *The Creation of Man*, 87-93). Radice scrive, a questo proposito, che «l'Alessandrino viene a dirci, in questo punto, che la similitudine dell'essere umano con il suo Creatore si realizza al momento del conferimento dello *pneuma*. In tale circostanza si verifica pure l'equiparazione del modello di creazione "per partecipazione" con quello "per imitazione" e viene confermata la complementarietà dei due momenti (relativi a Gen 1,26 e Gen 2,7) dell'atto creativo» (FILONE DI ALESSANDRIA, *La filosofia mosaica*, 301). Lo studioso cita anche il passo parallelo di *De plantatione* 18. È opportuno considerare anche *Quod deterius potiori insidiari solet* 83.

<sup>18</sup> Per quanto concerne il rapporto fra il *De opif.* e le *Legum allegoriæ*, Mondésert, citando anche l'opinione di R. Arnaldez che riteneva il *De opif.* l'opera fondamentale su cui si basa l'allegoria, raccomandava di non separare troppo il *De opif.* dalle *Legum*, pur riconoscendo la diversa fisionomia degli scritti volti a esporre la legge o a commentarla (C. MONDÉSERT, *Introduction*, in PHILON D'ALEXANDRIE, *Legum allegoriæ I-III*, Éditions du Cerf, Paris 1962, 15-36, partic. 17). Borgen, caratterizzando ulteriormente in due gruppi le opere di Filone: «Rewriting the Pentateuch» ed «Exegetical Commentaries», colloca il *De opif.* nella prima serie (P. BORGES, *Philo of Alexandria: An Exegete for His Time*, Brill, Leiden - New York - Köln 1997, 46-79). Radice si interroga se i tre trattati, il *De opif.*, le *Legum* e le *Quaestiones et solutiones in Genesim*, siano da considerare come unitari, se ciascuno abbia una fisionomia propria o siano interpretabili secondo un *continuum* (R. RADICE, *Allegoria e paradigmi etici in Filone di Alessandria. Commentario al «Legum allegoriæ»*, Vita e Pensiero, Milano 2000, 37-66). L'autore ritiene che le divergenze di contenuto siano imputabili al metodo esegetico.



cezioni riguardanti l'uomo.<sup>19</sup> L'antitesi fra i due uomini sembra determinarsi in modo radicale: οὐράνιος ἄνθρωπος e γήινος ἄνθρωπος, l'uno nato per immagine, l'altro proveniente dalla materia. Non è pensabile la creazione dell'uomo se non come formazione di realtà ontologiche diversificate in una prospettiva di gerarchia verticale che Filone ripropone pur nell'identificazione che sembra vertere ancora una volta e principalmente sul noetico, in un'ambiguità di definizioni.<sup>20</sup> E nella costituzione dell'uomo terrestre è inserita una differenziazione, un successivo intervento diretto, in grado di introdurre la δύναμις ἀληθινῆς ζωῆς e, quindi, di trasformarne la natura già delineata come terrestre e corruttibile.<sup>21</sup> L'artefice è sempre Dio che opera in precedenza rispetto all'immissione nella corporeità, in modo che il rapporto con la somaticità stessa o con l'intersezione delle nature, sia in qualche modo evitato.

«E Dio plasmò l'uomo prendendo del fango dalla terra e soffiò sul suo volto un soffio di vita e l'uomo divenne un'anima vivente» (Gen 2,7). Ci sono due generi di uomini: l'uomo celeste e l'uomo terrestre. L'uomo celeste, in quanto è nato ad immagine di Dio non partecipa alla sostanza corruttibile e, in generale, terrestre: l'uomo terrestre è costituito di materia qualsiasi chiamata «fango»: per questo motivo non si dice che l'uomo celeste è stato «plasmato» ma creato ad immagine di Dio. L'uomo terrestre è, dunque, plasmato, e non generato ad opera dell'Artefice. Ma bisogna

Il *De opif.* rappresenta la *summa* della creazione del mondo, i trattati delle *Legum* espongono il pensiero antropologico, i lineamenti etici. Nelle *Quaestiones*, invece, secondo Radice, si coglie il verificarsi di ciò che prevede la moderna ermeneutica: viene conferito «all'oggetto un "senso", secondo il senso stesso posto dalla domanda»; la Bibbia quindi si trasforma da opera narrativa in opera filosofica, anzi, in opera di filosofia per eccellenza perché in grado di cogliere infallibilmente la verità.

<sup>19</sup> Nell'analisi sinottica esposta anche in RADICE, *Allegoria e paradigmi*, 123ss., pur in una complessa e differenziata identificazione, che Radice tende a evidenziare, emergono chiaramente talune affinità concettuali formulate da Filone in rapporto a Gen 1,26 e a Gen 2,7.

<sup>20</sup> La complessità interpretativa del passo è attestata anche dagli accenni su diversi commenti che Radice riepiloga in RADICE, *Allegoria e paradigmi*, 126. Lo studioso ritiene che l'opposizione fra "terrestre" e "celeste" non assuma il senso di una contrapposizione ontologica ma «il senso (circoscritto all'ambito antropologico e per certo verso etico-soteriologico) dell'opposizione fra natura mortale e immortale».

<sup>21</sup> D. ZELLER, *The Life and Death of the Soul in Philo of Alexandria. The Use and Origin of a Metaphor*, in «Studia Philonica Annual» VII (1995) 19-55, partic. 24: l'autore nota le diverse concezioni presenti nel testo ebraico e nella LXX. L'espressione «l'uomo fu generato in "essere vivente"» viene tradotta «in anima vivente». L'immortalità, inoltre non è considerata una "qualità" inerente all'anima, ma è data dall'origine divina.

pensare che l'uomo terrestre è l'intelletto (νοῦς) nel momento in cui Dio l'introduce nel corpo, ma prima che vi dimori una volta introdotto. Questo intelletto sarebbe in verità simile alla terra e corruttibile se Dio non vi soffiaste una potenza di vita vera: in questo caso infatti è generato – e non più plasmato – in un'anima non passiva e sprovvista dell'impronta divina, ma in un'anima intelligente e realmente vivente: «L'uomo, disse, fu generato in anima di vita» (*Legum* I,31-32).<sup>22</sup>

Il νοῦς identifica l'umano in questi passi, ma il νοῦς non è individuato come l'entità connessa per essenza al divino, può contaminarsi e ha bisogno dell'insufflazione divina. Infatti, Filone successivamente spiega che l'azione è motivata dal fatto che Dio accorda τὰ ἀγαθὰ a tutti, anche agli imperfetti, perché possano essere partecipi e desiderare l'ἄρετή (*Legum* I,34)<sup>23</sup> e, in

<sup>22</sup> Non è certo estranea alla formulazione l'esigenza di evitare il rapporto fra Dio e la materia. È opportuno tenere presente la distinzione che Radice sottolineava fra οὐσία e δύναμις divina (FILONE DI ALESSANDRIA, *La filosofia mosaica*, 340-341). L'accentuazione sull'insufflazione della δύναμις risponde all'esigenza di concepire Dio come trascendente ed evitare l'«immanentizzazione». Ma bisogna notare altresì che nel passo successivo si fa riferimento alla comunicazione dello πνεῦμα al νοῦς umano. Sono evidenti le interferenze di prospettive concettuali diverse che l'Alessandrino utilizza senza avere l'esigenza di dare ulteriori precisazioni. C. Termini ha reputato che l'alternanza di πνεῦμα - δύναμις, presente in questi passi, sia segno dell'onnipotenza di Dio e indichi la capacità di Dio di parteciparsi all'uomo (C. TERMINI, *Le potenze di Dio. Studio su δύναμις in Filone di Alessandria*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2000, 167).

<sup>23</sup> Nazzaro riteneva che in Filone i beni non sorgessero nell'anima, ma provenissero da Dio, grazie alla sua onnipotenza e senza umana cooperazione. Solo se impregnata da Dio, secondo una terminologia legata alla sessualità che, a parere dello studioso, manifestava un nesso con il linguaggio e le concezioni gnostiche, l'anima partoriva i beni (A.V. NAZZARO, *Il ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ nell'epistemologia filoniana*, in «Annali di Lettere e filosofia Università di Napoli» 12 [1970] 49-86, partic. 64s.). Radice afferma che Filone pone a tema, da un lato, la provvidenzialità di Dio e, dall'altro, la necessità di dare un fondamento interiore alla legge rivelata perché possa emergere una responsabilità etica (FILONE DI ALESSANDRIA, *La filosofia mosaica*, 338-339). Non è del tutto condivisibile la sottolineatura della concezione ottimistica della natura umana, che lo studioso esprime. Per quanto concerne la complessa concezione dell'ἄρετή è opportuno riferire alcuni elementi che Daubercies considera nella sua analisi (P. DAUBERCIES, *La vertu chez Philon d'Alexandrie*, in «Revue Théologique de Louvain» 26 [2/1995] 185-210). Al di là di una definizione etimologica specifica su cui Filone si sofferma in *Quis rerum divinarum heres*, 241 (cf. n. 12), i significati attribuiti al termine sono vari e risentono degli influssi di diverse nozioni filosofiche. Si può, comunque, notare l'esistenza di virtù a due livelli: quello della virtù come realtà dell'ordine delle idee, che ha un valore ontologico, e quello della virtù particolare, il cui valore è morale. Lo schema adottato da J. Daniélou (*Philon d'Alexandrie*, Fayard, Paris 1958, 143ss.) che aveva esaminato le connessioni fra virtù e Dio, le potenze, l'uomo, secondo Daubercies, non soddisfa pienamente, dal momento che semplifica elementi difficilmente incasellabili, spesso ambigui. Nella fluttuazione di significati si può forse porre un punto di vista centrale,

seguito, secondo quella confluenza continuamente riproposta della configurazione etica con quella essenziale, si attesta che ciò accade tramite la ricezione da parte del *νοῦς* umano di un'impronta conforme alle potenze divine (*Legum* I,38). La nozione di provvidenzialità divina rivolta a tutti<sup>24</sup> si precisa, quindi, come dono in qualche modo della natura divina:

Chi soffia è Dio; chi riceve è il *νοῦς* ciò che è soffiato è lo *πνεῦμα*. Cosa accade di questi elementi? Si produce un'unione di tutti e tre: Dio ha teso la potenza che viene da lui attraverso il soffio fino all'oggetto; e per quale motivo, se non perché noi avessimo una cognizione (*ἐγνωία*) di lui? (*Legum* I,37).

Significativo, nella sua complessità, il concetto di tale connessione.<sup>25</sup> Il dato coscienziale-cognitivo ha fondamento in un rapporto essenziale con Dio che, peraltro, non coarta l'esperienzialità umana («Questa è la causa per la quale egli non ha creato alcuna anima senza germe di bene, anche se la pratica è impossibile per alcuni» [*Legum* I,34]) ma genera un dinamismo etico.<sup>26</sup> Lo *πνεῦμα* costituisce l'elemento ontologico originario che dà vita

quello dell'anima umana da cui cogliere un elemento di conoscenza e un dinamismo. La virtù è stabilita nell'anima come un germe, una pianta che deve fruttificare secondo un movimento dall'esterno verso l'interno, che si può identificare con un'ascesa. La conformità a Dio può essere data all'anima direttamente o tramite l'intermediazione della natura, della ragione, della legge mosaica, dalla vita di coloro che sono stati adepti della virtù. I dati che emergono dall'analisi del termine nelle diverse occorrenze – scrive lo studioso nella conclusione – non sono originali, ma «sono reinterpretati in un contesto in cui la virtù morale assume un significato strettamente religioso [...] È un orientamento globale, sono le sue prospettive di origine, di scopo, di mezzo che costituiscono, in ragione degli sviluppi constatati, la vera originalità dell'Alessandrino» (*ibid.*, 209-210).

<sup>24</sup> Si veda la conclusione sulle concezioni inerenti la connessione fra provvidenza e creazione in P. FRICK, *Divine Providence in Philo of Alexandria*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, 116-118.

<sup>25</sup> Sulle complesse formulazioni inerenti a *πνεῦμα* espresse in questi passi Radice, citando vari studi, afferma che è riscontrabile un duplice senso: l'uno, che fa capo alla concezione dello spirito come elemento costitutivo dell'anima; l'altro, che lo considera come ispirazione divina e, quindi, di natura soprannaturale (RADICE, *Allegoria e paradigmi*, 131-132). L'origine divina del soffio è comunque attestata, diversa invece è la possibilità di stabilità. È evidente la presenza di influssi culturali di ambito sia ellenistico che giudaico, difficilmente connettabili. Sul piano ontologico appare latente una fisionomia panteistica. In questa problematica è opportuno ribadire, come scrive anche lo stesso studioso, la funzione mediatrice dello *πνεῦμα* nel rapporto fra umano e divino e la presenza di un significato insieme antropologico, sapienziale ed etico.

<sup>26</sup> Da rilevare è l'affermazione dell'impossibilità (*ἀδύνατον*) della pratica del bene per taluni. Inoltre, Filone, nel passo successivo, afferma che la punibilità di colpe commesse (e quindi l'esercizio della giustizia) è possibile solo se l'uomo ha avuto in precedenza un'esperienza di bene, ha ricevuto cioè il soffio della vita vera e, di conseguenza, ha esercitato la

vera e conoscenza. E la natura antropologica consta di questa realtà non solo nel suo essere “terrestre” ma anche nel suo essere “celeste” (*Legum* I,42). Filone infatti, dopo avere precisato, tramite alcuni interrogativi, la fisionomia del rapporto πνεῦμα-νοῦς destinato a entrare nel corpo, giustifica, per esigenza di esegesi, la presenza nel testo della LXX del termine πνοή. Ne deduce un’ulteriore distinzione che attribuisce lo πνεῦμα vero e proprio al νοῦς κατὰ εἰκόνα e πνοή al νοῦς terrestre, cogliendone quindi l’esistenza in qualche modo differenziata nelle varie conformazioni dell’umano (*Legum* I,42).<sup>27</sup> Si noti, inoltre, che il soffio emesso sulla faccia dell’uomo terrestre investe indirettamente, tramite il νοῦς,<sup>28</sup> le altre parti dell’ἄνθρωπος secondo quella fisionomia di continuità digradante che coniuga insieme l’impossibilità di rapporto diretto del divino con elementi più specificatamente connessi alla materialità (vengono segnalati espressamente i sensi, il linguaggio, la parte generatrice) e l’esigenza di una qualche comunicazione con il divino stesso:

Come il volto è la parte dominante del corpo, così l’intelletto è la parte dominante dell’anima: solo su questa parte Dio soffia e non ritiene di fare altrettanto sulle altre parti: i sensi, il linguaggio e l’organo generatore poiché questi sono in potenzialità, di valore secondario. Ma ad opera di chi dunque queste parti hanno ricevuto anch’esse il soffio? Tramite il νοῦς: ciò che l’intelletto ha ricevuto da Dio per partecipazione, lo trasmette alla parte irrazionale dell’anima; così l’intelletto è animato da Dio e la parte irrazionale dall’intelletto [...] Fra gli esseri alcuni sono creati da Dio per suo intervento diretto, altri, pur essendo opera di Dio, non sono frutto del suo intervento diretto. Le realtà migliori sono create da Dio e per sua azione diretta [...] e fra queste c’è anche l’intelletto. Ma la parte irrazionale dell’anima è, da una parte opera di Dio e, dall’altra, non per azione diretta

virtù (*Legum* 1,35). Radice a questo riguardo scrive che «l’Alessandrino interrompe il legame necessario fra causa e volizione – e quindi azione – che l’intellettualismo morale dei Greci riteneva essenziale» (RADICE, *Allegoria e paradigmi*, 61).

<sup>27</sup> La distinzione πνεῦμα/πνοή in Radice è vista in corrispondenza a Gen 2,7 in *Quod deterius* 80ss (FILONE DI ALESSANDRIA, *La filosofia mosaica*, 343).

<sup>28</sup> Filone attribuisce al noetico una funzione creativa: l’animazione per partecipazione del divino della parte irrazionale dell’anima. Ne deriva un problematico accostamento comparativo con i collaboratori o le potenze che hanno un compito antropogonico (*De opif.* 72-75; *De conf.* 168-183; *De mutatione* 30-32 e, in particolare, *De fug.* 68-72). Radice ipotizza che si possa ritenere l’intelletto come «veicolo» della creazione di Dio che si svolge non in ambito protologico, ma nel tempo storico (FILONE DI ALESSANDRIA, *La filosofia mosaica*, 342).

di Dio, ma per mezzo dell'elemento razionale (διὰ τοῦ λογικοῦ) che assolve la funzione di guida e di re (*Legum* 1,39-41).

Nella differenziazione e nel digradare ontologico di esistenze "umane" in funzione della genesi dell'uomo storico, discriminante, sul piano creaturale, è la presenza di componenti antropologiche caratterizzate da quel complesso interferire di νοῦς e di λόγος, che indica talora una graduazione verticale e talora una corrispondenza e attribuisce alla ragione la facoltà etica. Fondamentale è la partecipazione del divino immesso direttamente, secondo modalità diversificate come "dato" costitutivo, paradigmatico, come parte eminente, e in ogni modo come *pneuma* vivificante tramite mediazioni insite nella stessa struttura umana, in tutta la natura psichica. Pur in un orizzonte complesso, in cui l'esegesi si avvale di concezioni stoiche e medioplatoniche non accordabili nel tentativo di comprendere il testo anticotestamentario, Filone salvaguarda Dio come soggetto trascendente e l'uomo è identificato come creatura che sin dall'origine è in relazione essenziale con il divino («animale razionale mortale, capace di intelletto e scienza»<sup>29</sup>).

### 1.2. *Il Λόγος di Dio in relazione alla formazione del λόγος umano*

Centrando l'attenzione sul λόγος in riferimento alla genesi antropologica è necessario considerare altri elementi, formulati in alcuni passi in parte già citati. In *Quod deterius* 83<sup>30</sup> Filone assimila non solo il processo «ad immagine» all'insufflazione, ma qualifica Dio come archetipo della natura razionale:

Ora la potenza che abbiamo in comune con gli animali irrazionali ha ricevuto come essenza il sangue, mentre quella che sgorga dalla fonte della ragione (ἐκ τῆς λογικῆς πηγῆς) ha come essenza lo spirito, non nel senso di aria in movimento, ma come se fosse una specie di impronta e di carattere impresso dalla Potenza divina, che Mosè, con un nome appropriato, chiama «immagine», mettendo così in evidenza che l'archetipo della natura razionale è Dio (ἀρχέτυπον φύσεως λογικῆς), mentre l'uomo è copia e riproduzione, e non come essere vivente dalla duplice natura, ma l'uomo inteso come quella specie dell'anima che ha il massimo pregio, e che è stata chiamata intelletto e ragione (νοῦς καὶ λόγος).

<sup>29</sup> Si veda VISONÀ, *L'uomo a immagine*, 396, n. 5.

<sup>30</sup> Cf. *supra* alla nota 17.

In *De opif.* 139<sup>31</sup> Dio è sempre presente come soggetto esclusivo, ma si avvale del λόγος come funzione di modello esemplare per il Λόγος umano, come è già stato osservato nella citazione riportata in precedenza. Un passo del *De plantatione* ripropone analoghe argomentazioni:

Mentre tutti gli altri filosofi, asserendo che il nostro intelletto (νοῦς) è una parte della natura eterea, attribuirono all'uomo una stretta parentela con l'etere, il grande Mosè non assimilò a nessuno degli esseri creati il genere dell'anima razionale (ψυχῆς λογικῆς), ma sostenne che esso è «un'impronta autentica» dello Spirito divino e invisibile, impressa e coniata dal sigillo di Dio, la cui natura è il λόγος eterno. Afferma, infatti, la Sacra Scrittura: «Soffiò sul suo volto un soffio di vita» (Gen 2,7), di modo che, necessariamente, chi riceve il [soffio] riproduce l'immagine di chi l'ha emesso. Per questo motivo, appunto, si dice che l'uomo è stato creato «ad immagine di Dio» (Gen 1,27) e non ad immagine di un essere del divenire (*De plant.* 18-19).

Tenendo presente che Dio permane come origine del razionale si consideri l'importanza del λόγος, realtà che ha rilevanza con fisionomie differenziate sia nella tradizione stoica che in quella platonica,<sup>32</sup> designata a svolgere una funzione di mediazione nella formazione della natura umana. La relazione fra la parte eminente dell'uomo e il Λόγος riguarda il momento creativo *in primis*, ma si realizza secondo modalità dinamiche che comprendono di conseguenza la cognizione e l'esercizio dell'etica. Senza soffermarsi sui vari aspetti del rapporto che G. Reale e R. Radice<sup>33</sup> sintetizzano specificandone i dati inerenti all'ontologia, all'analogia dal momento che il λόγος come principio razionale preesistente corrisponde al λόγος ἐνδιάθετος e come manifestazione nel mondo sensibile corrisponde al λόγος προφορικός, alle mediazioni religiose distinguendo l'esercizio del sacerdozio e della profezia, è significativo considerare gli elementi di relazioni etica e gnoseologica che individuano l'identità del λόγος σπερματικός.

<sup>31</sup> Cf. *supra* a p. 16.

<sup>32</sup> Sono evidenti gli influssi stoici nell'uso della terminologia e quelli platonici nella concezione sulla trascendenza. R. Holte rileva che la preferenza del vocabolo Λόγος rispetto a Νοῦς in Filone è determinato dall'importanza della nozione di parola di Dio nell'Antico Testamento (R. HOLTE, *Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy to St. Justin's Apologies*, in «*Studia Theologica*» XII [I/1958] 109-168, partic. 121).

<sup>33</sup> G. REALE - R. RADICE, *La genesi e la natura della «filosofia mosaica»*. *Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria*, in FILONE, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, Rusconi, Milano 1994, CXII-CXVI.

Il termine σπέρμα, attestato nelle opere di Filone è chiaramente collegato alle realtà naturali. Descrivendo la creazione della terra in grado di generare, l'Alessandrino afferma che i frutti non erano solo destinati all'alimentazione, ma costituivano il mezzo per la riproduzione poiché

racchiudevano le essenze spermatiche nelle quali sono contenute le ragioni di tutte le cose senza apparire né mostrarsi (τὰς σπερματικὰς οὐσίας περιέχοντες, ἐν αἷς ἀδηλοὶ καὶ ἀφανεῖς οἱ λόγοι τῶν ὄλων εἰσι), dal momento che si mostrano e appaiono solo al ritorno della stagione favorevole (*De opif.* 43).<sup>34</sup>

E si precisa la valenza dinamica positiva di queste entità determinata dalla volontà di Dio di imprimere nella natura la possibilità di partecipazione alla prospettiva dell'eternità (*De opif.* 44). Le caratterizzazioni sono interessanti. Nel *De opif.* 132 è ribadita la nozione inerente all'esigenza della natura umida e quindi della sostanza spermatica per la costituzione di qualsiasi creatura terrestre. L'umiltà della consistenza (*De opif.* 68), non comporta il disconoscimento dell'importanza dell'attività implicata e funzionale al compimento umano (*Legum* 2,37). L'azione generatrice di Dio che semina e che, necessariamente, suscita anche lo sviluppo (*De plant.* 48; *De posteritate* 171) ha valenza per ogni esistenza ma, considerando in particolare l'uomo, la concezione è più complessa e richiede una differenziazione. Se i corpi si formano «a partire da semenze umane, è da semi divini che sono nate le loro anime: è per questo che sono, per nascita, parenti di Dio (διὸ καὶ γεγόνασιν ἀγγέλσποροι θεοῦ)». L'intelligibilità della natura di questi σπέρματα sparsi nell'anima e qualificati come fulgidi e splendidi, simili alle stelle del cielo, provenienti quindi dall'alto è affermata anche nell'esegesi di Gen 15,5 in *Legum* 3,40.

L'attestazione del rapporto ontologico ricevuto nella costituzione originaria dal divino si connette con l'intervento del Λόγος, la cui operatività è fondamentale perché i semi possano svolgere la potenziale funzione propria:

Colui che apre l'utero di ciascuna realtà ossia della mente per far nascere le comprensioni intellettuali, del linguaggio per far nascere l'attività della parola, dei sensi per far nascere le rappresentazioni che provengono dagli oggetti, del corpo per permettere i caratteri e i movimenti che gli sono

<sup>34</sup> In *Legum* 3,227 ci sono riferimenti al coltivatore che semina.

propri, è il Λόγος divino, invisibile, seminatore (σπερματικός) ed artefice, il quale, in modo conveniente, si consacrerà al Padre (*Quis rerum* 119).

È l'efficacia dinamica espressa in questo passo nel termine σπερματικός che contraddistingue il λόγος.

In *Legum* 3,169-170 il Λόγος è paragonato al coriandolo la cui operatività si esplica comunque, avvolgendo tutta l'anima, non lasciando nulla senza la sua presenza che è sempre integra:

E il Λόγος di Dio si diffonde, senza interruzioni, simile a «rugiada» che cinge tutt'intorno l'anima, non lasciando nessuna parte priva di sé. Questo λόγος non si mostra dappertutto, ma sul deserto delle passioni e dei vizi, ed è sottile da poter pensare e essere pensato, molto lucente e puro alla vista; è come il coriandolo. Dicono gli agricoltori che se il seme del coriandolo è diviso e reciso in ciascuna sua parte all'infinito, ciascuna delle sue parti seminate fiorisce ugualmente come se fosse rimasto intero; tale è anche il λόγος di Dio, utile nell'insieme, in ciascuna sua parte e anche in una qualsiasi di esse.<sup>35</sup>

Le capacità cognitiva ed etica nascono dalla fecondazione dei semi divini, che scendono dall'alto e intervengono in assenza di affezioni negative in modo diffusivo, senza dispersione, nella coincidenza di ogni singola parte con il tutto, agendo e provocando una corrispondente azione di riflesso. In *De post.* 135 Filone parla dei semi di saggezza che producono belle considerazioni. Solo per la ricezione degli σπέρματα è attuata la virtù che è, quindi, in grado di generare la felicità (*Quod deterius* 60; *De Cherubim* 46; *Quod Deus sit immutabilis* 137). Fermando ancora l'attenzione sulla formazione antropologica è chiaramente rilevabile l'accentuazione della funzione discriminante del λόγος. Il rapporto con le αἰσθήσεις necessarie per l'esistenza umana, com'è ribadito in *De opif.* 139, causa in *primis*, con la creazione della donna e quindi con il manifestarsi della dualità umana nei generi, la comparsa di ἡδονή (*De opif.* 151-152), capace di trarre in inganno il νοῦς (*De opif.* 165). Fondamentale è, di conseguenza, perché l'anima non soggiaccia alla morte (*Legum* 2,77) l'azione di giudizio del λόγος (*Legum* 1,103-104; 2,27-29; 3,17; 3,118; 3,153-154; 3,156-158) anche se tale discernimento non

<sup>35</sup> Calabi cita questi passi e rileva la funzione di contrasto del *logos* nei confronti delle passioni e rispetto al pensiero (F. CALABI, *Metafore del «logos» in Filone di Alessandria*, in RADICE - VALVO [edd.], *Dal logos dei Greci*, 65-84, partic. 74).



comporta sempre un esito adeguato e positivo per la stessa entità razionale (*De opif.* 165; *Legum* 3,17).

È opportuno fare un accenno ad alcune concezioni correlate, pur non essendo argomento specifico. L'attribuzione di ὁρθός a λόγος accentua il ruolo di normatività della ragione, o meglio, ne rileva la modalità di esercizio. Non si può attribuire, secondo A. Myre,<sup>36</sup> alla retta ragione il potere di condurre l'uomo alla virtù. È il λόγος di Dio, l'archetipo della legislazione, che, in forza del legame originario con la razionalità umana svolge, seppure in modo problematico, un'azione educativa permanente nei confronti dell'anima (*Legum* 3,175-176). Il λόγος è citato esplicitamente come fonte di azioni morali in *De post.* 127-129.

## 2. Giustino: la costituzione antropologica e il Λόγος

Giustino cita i passi genesiaci inerenti alla creazione umana e al dominio dell'uomo sugli altri esseri animati in *Dialogo con Trifone* 62,1. La sua esegesi ha come obiettivo l'interpretazione del significato dell'uso del plurale «facciamo»<sup>37</sup> e non l'antropologia. L'attenzione infatti è rivolta a Cristo. Come G. Visonà<sup>38</sup> sottolineava considerando gli scritti dei Padri apostolici e valutando il clima culturale fino verso la metà del II secolo, la proclamazione di Cristo e della vita che è donata all'uomo è così determinante da rendere meno rilevante la comprensione della realtà umana la cui condizione è ritenuta comunque manchevole.

Alcuni passi possono comunque essere oggetto di rilievi. In *Apologia* I, 10,1, senza il riferimento diretto al luogo biblico, si considera l'opera creatrice di Dio che ha tratto tutto per gli uomini dalla materia informe (ἐξ ἀμόρφου ὕλης). Significativo l'uso del termine ὕλη che indica la materia di cui Dio non disdegna di avvalersi e che permette di trarre qualche valutazione sulla positiva valenza di tutta la natura antropologica in Giustino.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Di questo tema si occupa A. MYRE, *La loi dans l'ordre moral selon Philon d'Alexandrie*, in «Science et Esprit» 24 (1972) 93-113.

<sup>37</sup> Giustino riporta il passo di Gen 1,26-28.

<sup>38</sup> Visonà notava che Gen 1,26 ricorre solo in tre citazioni dei Padri apostolici, precisamente in Clemente di Roma (*1Cor.* XXXIII, 5) e due volte nella lettera dello Pseudo Barnaba (V,5; VI,12) (VISONÀ, *L'uomo a immagine*, 394).

<sup>39</sup> Anderson scrive che ὕλη, pur espresso in *De opif.* 136-137 per indicare la sostanza della materia corporea con l'attributo di "purissima", ha nell'opera filoniana accentuazioni

L'origine dell'uomo è ripreso anche in *Apol. I*, 28,3 in cui l'accento è posto non sulla totalità della creatura umana, ma sull'intelletto:

In principio Dio ha creato il genere umano dotato d'intelletto (*νοερόν*) e capace di scegliere la verità e di fare il bene, sicché non c'è chi sia scusabile davanti a Dio: perché gli uomini sono stati creati razionali (*λογικοί*) e capaci di contemplare Dio.<sup>40</sup>

Il rapporto con Dio è individuato non in una partecipazione ontologica dell'umano al divino stesso ma nel dono di *νοῦς* e *λόγος*, pressoché assimilati,<sup>41</sup> le cui funzioni, di discriminazione del vero, di attuazione di operatività positive, di contemplazione sono modalità proprie, esatte, seppure non coercitive nell'esito, per la costituzione umana. Il *λόγος* permette – scrive ancora nel *Dial.* 141,1 – l'esercizio della libertà, essendo stato creato perché non mancasse all'uomo la conoscenza della propria origine e la coscienza della norma su cui Dio giudica.

Il concetto inerente alla possibilità di vedere Dio, affrontato in *Dial.* 4,2-4, consente di cogliere un ulteriore dato indicativo inerente alla costituzione umana. Si legge all'inizio della conversazione fra Trifone e Giustino:

– E tutte le anime passano indifferente attraverso qualunque essere vivente, o è diversa l'anima dell'uomo da quella del cavallo e dell'asino?  
 – Non c'è nessuna differenza: è sempre la stessa anima in tutti, risposi.  
 – Allora, disse, potranno vedere Dio anche i cavalli e gli asini, o magari l'hanno già visto! – Niente affatto, replicai. Neppure la gran parte degli uomini lo può vedere, a meno che conduca una vita retta, purificandosi con la pratica della giustizia e di ogni altra virtù. – Allora, riprese, l'uomo non vede Dio in forza di un'affinità con lui né perché è dotato di intelletto (*νοῦς*), ma perché è saggio e giusto! – Sì, e perché ha la facoltà di intendere Dio. – E che, forse le capre o le pecore commettono ingiustizie? – Certo no, di nessuna sorta, risposi. – Dunque, stando a quel che dici, anche queste

negative (C.A. ANDERSON, *Philo of Alexandria's. Views of the Physical World*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 42-50).

<sup>40</sup> GIUSTINO, *Apologia per i cristiani*, a cura di C. MUNIER, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2011.

<sup>41</sup> Negli accenni sull'esercizio delle attività inerenti alla conoscenza e al giudizio talora *λόγος* e *νοῦς* compaiono insieme (*Apol.* II, 6,9), ma spesso prevale il nesso concernente la capacità o meno di comprensione nell'uso della terminologia legata a *νοῦς* (*Apol.* I, 60,11; *Dial.* 29,2; 31,1; 58,2; 60,2; 65,3; 112,3; 112,5; 129,4).

bestie possono vedere Dio. – No, dissi, perché il loro corpo è fatto in modo tale che glielo impedisce.<sup>42</sup>

L'uomo non è identificato con il νοῦς se la sua differenziazione rispetto agli altri esseri consiste in quel “vedere Dio”, prerogativa esclusiva, che è data dall'essere saggio e giusto. La fisionomia antropologica non è neppure definita originariamente in rapporto alle realtà che la compongono, ma è costituita da entità noetico-logiche che, nell'esprimere le potenzialità, ne individuano l'assoluta peculiarità nel dinamismo esistenziale. Al corpo è data una valutazione non negativa, ma contrassegnata dalla connotazione di non essere di impedimento: si ritiene, infatti, che la tensione al divino possa attuarsi nell'integralità dell'io. La questione posta allora all'inizio del dialogo citato diventa basilare:

Dunque la nostra mente è dotata di una forza tale da cogliere ciò che non è previamente percepito tramite i sensi? E la mente umana potrebbe anche vedere Dio senza essere governata da uno spirito santo (ἄγιος πνεύματι)? (*Dial.* 4,1).

Visonà approfondendo le concezioni dell'«uomo ad immagine» nei primi secoli cristiani, in particolare negli apologisti, ne rileva la distanza dalle nozioni filosofiche sia nella valutazione della corporeità come realtà appartenente a un'antropologia unitaria, sia nella prospettiva di un esito che si realizza nel tempo, nella storia, tramite lo Spirito.<sup>43</sup> Lo Spirito superiore non fa parte, afferma lo studioso, dell'essenza dell'uomo, ma è individuabile come una categoria storica, una categoria decisiva per l'uomo perché lo determina, lo definisce attuandone la conformazione alla quale è destinato.<sup>44</sup> In Giustino si intravedono in modo significativo tali elementi benché non siano formulati secondo un'argomentazione svolta in modo organico.

Fondamentale, a questo punto, è considerare la questione del rapporto fra λόγος umano e Λόγος divino di cui la nozione del λόγος σπερματικός, attestata negli scritti dell'apologista, rappresenta il *focus*. L'approfondimento di tale tematica è complesso: antropologia e teologia sono necessariamente implicate in tentativi di comprensione di una visione della realtà e dell'esi-

<sup>42</sup> Si fa riferimento a S. GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, a cura di G. VISONÀ, Paoline, Milano 1988.

<sup>43</sup> VISONÀ, *L'uomo a immagine*, 396-414.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 400.

stenza che è originata dall'evento cristiano da parte di un autore che ha una formazione culturale antecedente alla conversione e che risente di influssi filosofici e di teorie già in qualche modo rielaborate in ambiti giudaici e neotestamentari, con particolare riferimento a testi di Paolo. Numerosi sono gli studi sull'argomento. Giustino è stato esaminato in modo approfondito perché si ritiene che proprio nella formulazione di queste nozioni abbia posto le basi del dialogo fra filosofia e cristianesimo.<sup>45</sup> Fondamentali per questa indagine sono taluni quesiti.

Si può affermare l'esistenza di un'unione essenziale fra il Λόγος e l'anima dell'uomo? Il Λόγος è identificato *in toto* con Cristo? Gli σπέρματα τοῦ λόγου e il λόγος σπερματικός individuano significati assimilabili? È necessario leggere i passi di *Apol. II*, 10,1-8 e 13,3-6:

È evidente che la nostra dottrina supera ogni umana dottrina, perché il principio razionale integrale (τὸ λογικὸν τὸ ἅλον) è divenuto il Cristo apparso per noi, corpo, ragione e anima. Infatti, tutto ciò che da sempre hanno espresso e scoperto di buono filosofi e legislatori è avvenuto per una parziale partecipazione al *Logos*, e a fatica lo hanno scoperto e contemplato. Poiché non hanno conosciuto tutto ciò che riguarda il *Logos*, che è Cristo, hanno spesso espresso opinioni contraddittorie. Anche quanti hanno vissuto prima del Cristo e, con la ragione umana (κατὰ τὸ ἀνθρώπινον λόγῳ)

<sup>45</sup> Visonà accenna alle diverse interpretazioni dell'opera di Giustino (G. VISONÀ, *La filosofia come dialogo in Giustino martire*, in L. ALICI - R. PICCOLOMINI - A. PIERETTI [edd.], *La filosofia come dialogo a confronto con Agostino*, Città Nuova, Roma 2005, 187-217, partic. 195-205). L'apologista ha avviato il processo di "ellenizzazione" del cristianesimo, secondo ben note teorie, o, come sostiene l'autore del saggio, ha compiuto l'assunzione delle «istanze di ricerca e dell'anelito di verità innati nell'uomo e tematizzati nella speculazione filosofica, finalizzandone le laboriose e parziali conquiste» al cristianesimo? Visonà rovescia i termini relativi alla teoria di A. von Harnack sull'"ellenizzazione". Il cristianesimo non può essere considerato lo sbocco del platonismo, ma ne afferma la discontinuità, non appellandosi a un cieco fideismo, ma richiedendo il riconoscimento della ragione: il cristianesimo è l'unica vera filosofia e lo è da sempre. Significativa è l'importanza di tali concezioni anche nel cristianesimo contemporaneo. La valorizzazione dell'opera di Y. DE ANDIA, «Apologie» et «Dialogue» chez Justin: deux voies pour «rendre raison de l'espérance», in W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca con saggi integrativi di autori vari*, a cura di A. VALVO, Bompiani, Milano 2013, 269-284, rilevando i riferimenti all'apologista presenti in vari testi del Concilio Vaticano II nota i riferimenti specifici al tema del *Logos spermatikos*: «La semence du Verbe est innée dans tout le genre humaine», cette sentence empruntée aux Stoïciens, sera reprise dans la doctrine des semences du Verbe dans la Constitution *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, au Concile de Vatican II [...]. «Ils doivent être familiers avec leurs traditions nationales et religieuses, découvrir avec joie et respect les semences du Verbe qui s'y trouvent cachés» (*Ad Gentes*, n. 11)» (*ibid.*, 283, n. 4).

hanno tentato di considerare ed esaminare il reale, sono stati trascinati nei tribunali come empì e intriganti. Colui che più di tutti si è applicato a questo, Socrate, è stato accusato come noi delle stesse colpe [...] Egli insegnava agli uomini a distogliersi dai demoni malvagi [...] mentre li esortava a cercare di ottenere la conoscenza del Dio ignoto, indagando con la ragione (διὰ λόγου ζητήσεως) [...] Da Socrate, infatti, nessuno era stato persuaso a morire per questa dottrina, ma da Cristo, parzialmente conosciuto anche da Socrate (egli è infatti il *Logos*, che è in ciascun uomo λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὢν colui che mediante i profeti aveva predetto che ciò sarebbe avvenuto, colui che, mediante se stesso, è divenuto della nostra stessa natura soggetta al dolore e ha insegnato queste cose), da Cristo, dunque, non solo filosofi o letterati si sono lasciati persuadere, ma anche artigiani e persone senza istruzione alcuna, che hanno disprezzato l'opinione, il timore e la morte: poiché egli è potenza del Padre ineffabile e non ricettacolo di umana ragione (οὐχὶ ἀνθρωπέου λόγου κατασκευή).

E ancora:

Ciascuno di loro [filosofi, scrittori, poeti], infatti, per partecipazione al divino λόγος σπερματικός, considerando ciò che gli è affine (τὸ συγγενές ὄρων), ha espresso buoni pensieri: ma il fatto che, su cose essenziali, si siano contraddetti, dimostra che essi non possedevano la scienza infallibile e la conoscenza irrefutabile. Dunque, quanto tutti costoro hanno espresso di bene, appartiene a noi cristiani: poiché noi, dopo Dio, adoriamo e amiamo il *Logos* [...] Tutti gli scrittori, infatti, grazie ai semi del *Logos* insiti in loro (διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σποράς) potevano vedere il reale, in modo indistinto. Poiché altro è un seme di qualcosa e una sua imitazione, concessi nei limiti del possibile e altro l'oggetto stesso di cui, per la grazia che da lui viene, si realizzano la partecipazione e l'imitazione (ἕτερον γὰρ ἐστὶ σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθέν, καὶ ἕτερον αὐτὸ οὐ κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἢ μετουσία καὶ μίμησις γίνεται).

La questione è posta sul possesso della cognizione autentica che non ha origine dall'uomo, ma solo dal Λόγος identificato nella sua integralità in Cristo di cui peraltro è attestata la manifestazione nella pienezza della costituzione: corpo, ragione e anima. Significativa è l'attribuzione della conformazione antropologica secondo questa tripartizione. La difformità fra l'altro di tale definizione sulla struttura umana rispetto ad altri passi in cui la problematicità è incentrata sui rapporti corpo-anima anche in prospettiva escatologica (*Apol. I*, 8,4; *Dial.* 105,3-4), pone in evidenza in questo caso l'annotazione specifica sul λόγος. Chiara è la diversità rispetto alle

concezioni antropologiche filoniane già esposte. L'attenzione, volta all'esito dell'esercizio razionale, all'ἔρσεις e alla θεωρία nel tempo, pone il problema dell'avvenuta acquisizione di taluni esiti anteriormente alla rivelazione totale. Di qui sorge l'attestazione della provenienza di nozioni adeguate non da una diversa fonte di cognizione, ma da un apporto parziale dell'unica origine. L'identificazione del Λόγος con Cristo, ripresa successivamente e attestata anche in altri passi (*Apol. I*, 5,4; 46,2; 63,10; 63,15; *Apol. II*, 7,3), è espressa in modo esplicito. Pur non essendo unanime il riconoscimento, tale definizione prevale fondatamente nelle interpretazioni degli studiosi. Il Λόγος non è un principio indistinto, un'entità fisico-materialistica, ma neppure una realtà trascendente pur secondo connotazioni per tratti analoghe alle prerogative attribuite da Filone,<sup>46</sup> ma una persona la cui delimitazione rimanda più specificatamente a fonti neotestamentarie. S'intravede una modalità di assunzione significativa in grado di intervenire e operare distinzioni e verifiche su un processo di revisione interpretativa in atto. R. Holte precisa in modo sintetico alcuni passaggi.<sup>47</sup>

Le considerazioni sulla natura "logica" comportano l'affermazione che il *Logos* è in ogni uomo ma non come τὰ σκευή dell'umana ragione perché è δύναμις del Padre ineffabile. Ancora una volta è ribadita la trascendenza della realtà divina. Come può essere intesa la partecipazione all'umano?

La teoria degli σπέρματα τοῦ λόγου e del λόγος σπερματικός esplicitano tale rapporto. Nel passo di *Apol. II*, 13,3-6, citato in precedenza, l'obiettivo considerato è la conoscenza. La partecipazione al *Logos*, per l'affinità esistente fra l'uomo e il divino, ha dato la possibilità a stoici, poeti e scrittori nel passato di esprimersi in modo adeguato sulla realtà. Il brano continua

<sup>46</sup> Barnard aveva messo a tema le caratterizzazioni del *Logos* in Giustino rapportabili a definizioni presenti negli scritti di Filone (L.W. BARNARD, *Justin Martyr. His Life and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1967, 93-96).

<sup>47</sup> In HOLTE, *Logos Spermaticos*, 119 -130, l'autore riassume le diverse concezioni di *Logos* in contesti filosofici e culturali. Nello stoicismo, a partire da Eraclito, il *Logos* è identificato nello spirito o fuoco originale e si trasmette all'uomo per emanazione. La scuola medioplatonica rapporta il sistema platonico con teorie stoiche e peripatetiche, configurando il *Logos* come entità immateriale. Filone riprende la terminologia stoica per la possibilità di connetterla con formulazioni veterotestamentarie inerenti alla "parola di Dio" e con speculazioni rabbiniche coeve, attribuendone nel contempo valenza trascendente. Lo studioso accentua l'incidenza dell'opera dell'Alessandrino, anche sugli scritti neotestamentari. Il *Prologo* di Giovanni e taluni passi di Paolo riprendono il linguaggio relativo al *Logos* anche per quanto riguarda attribuzioni specifiche che sono conferite alla persona di Cristo.

approfondendo la concezione: i termini usati rendono però complessa la comprensione. Le versioni non sono coincidenti e le analisi degli studiosi quindi talora divergono. I riferimenti ad alcuni studi sono importanti. R. Holte traduce: «Each man spoke well according to his partial insight into things related to the divine *Logos*, the Sower [of knowledge]», e spiega affermando che alcuni uomini, secondo Giustino, hanno ricevuto il seme con un'illuminazione religiosa e morale in un determinato momento da parte del *Logos*.<sup>48</sup> Lo studioso attribuisce, infatti, una funzione attiva al λόγος σπερματικός, come chiarisce più volte anche a proposito dell'espressione σπέρματα τοῦ λόγου: «The term τὸ σπέρμα τοῦ λόγου does not mean that *Logos* or some part of him is sown in Man. That meaning is on the contrary that a seed is sown in Man by the personal *Logos*, a seed that is clearly distinguished from him but is nevertheless an imitation of *Logos*, a knowledge in which he is reflected».<sup>49</sup>

Secondo Holte<sup>50</sup> Giustino ha usato la «prolepsis doctrine» propria dello stoicismo e, parlando di semi, ha trasformato la concezione del possesso di virtù e di verità dei filosofi in σπέρματα τοῦ λόγου.<sup>51</sup> Si consideri che il seme comporta la prospettiva di sviluppo. Connessa, invece, alle concezioni medioplatoniche è l'uso del termine μίμησις. Holte ritiene che dall'affermazione della presenza del *Logos* nell'uomo non si possa dedurre la conoscenza continua del *Logos* stesso da parte di ogni uomo, né si possa intravedere il rischio di una visione panteistica. In rapporto con le concezioni medioplatoniche e filoniane, il *Logos* in Giustino può essere considerato presente nell'uomo solo nel senso che egli determini ontologicamente ogni cosa e che sia attivo nell'illuminare e custodire l'uomo. La consapevolezza umana della sua partecipazione non può manifestarsi infatti senza il suo stesso intervento.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> *Ibid.*, 146-147.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 147.

<sup>50</sup> *Ibid.*, partic. 141-143.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 142: indicativa è anche la formulazione in *Apol.* I, 44,10 di σπέρματα τῆς ἀληθείας. Significativa e strettamente connessa è la concezione della verità che è stata oggetto di considerazioni da parte di M.L. GATTI, «Logos e alethia». *La dottrina del Logos di Giustino come tappa decisiva dell'incontro fra l'annuncio cristiano e l'interrogarsi greco*, in RADICE - VALVO (edd.), *Dal logos dei Greci*, 103-128.

<sup>52</sup> In HOLTE, *Logos Spermatikos*, 148-150.

Daniel Bourgeois riprende talune argomentazioni di Holte, sottolinea l'esigenza di Giustino di trovare una dimensione ontologica nella relazione dell'uomo con Dio. Nel testo citato si riscontrano la ripresa del tema stoico sulla realtà del seme che comporta uno sviluppo e la concezione propria della dottrina platonica sulla "partecipazione", funzionali allo scopo di evitare il rischio del monismo e del panteismo. Significativa è la formulazione definitiva. La creazione di tutte le cose viene dal Cristo *Logos*: la semenza ricevuta *κατὰ δύναμιν* è volta a svilupparsi non per una modalità naturalistica, ma per opera dello stesso *Logos* la cui partecipazione avviene *κατὰ χάριν*.<sup>53</sup>

Maerk Edwards, intervenendo sul tema, si distanzia dall'ipotesi di influssi stoici e platonici sul pensiero di Giustino per quanto concerne la formulazione della teoria del *Logos* che egli ritiene abbia invece connessioni antecedenti nella LXX e nei testi protocristiani. Egli ritiene, inoltre, che la concezione del Semiatore sia rapportabile all'affermazione sul plagio da parte dei pagani degli scritti dei profeti e rimanda in qualche modo all'idea della presenza di semi di verità (*Apol. I*, 44,9-10). Le due tesi sulla possibilità che filosofi e poeti abbiano dimostrato di potere cogliere elementi di verità sono assimilabili. È comunque chiaro, secondo lo studioso, che non è mai rintracciabile negli scritti l'idea di una consustanzialità fra il *Logos* Cristo e l'uomo. Il seme non è un costituente della natura antropologica, anche se è «medium» della verità.<sup>54</sup>

### 3. Qualche conclusione

La comparazione dei due autori rende più chiara l'interpretazione e contribuisce a cogliere in modo più approfondito i riferimenti concettuali.

Nell'indagine sulla presenza del *logos* nella costituzione antropologica due dati sono prioritari: il rapporto con il divino e l'identità dell'uomo in relazione alle creature esistenti.

In Filone paradigmaticità e soffio costituiscono la partecipazione dell'uomo al divino attestando apporti platonici e stoici che non confluiscono in una teoria unitaria, benché si colgano tentativi di connessione

<sup>53</sup> D. BOURGEOIS, *La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe. Évangile et philosophie chez saint Justin*, Tequi, Paris 1981, 146-158.

<sup>54</sup> M.J. EDWARDS, *Justin's Logos and the Word of God*, in «Journal of Early Christian Studies» 3 (1995) 274-277.



che trovano talora nel *Logos* un punto di riferimento. La molteplicità di configurazioni antropologiche che precedono l'uomo storico, dandogli infine forma, è causata dall'impossibilità di concepire un contatto essenziale del divino con l'uomo corporeo. È Dio creatore che opera ed è il noetico la natura che costituisce il legame: il νοῦς è dato direttamente da Dio e può ricevere lo πνεῦμα. Si deve notare, nel contempo, che il rilievo attribuito al noetico per quanto riguarda l'essenza divina è in qualche passo sostituito dall'affermazione che Dio è l'archetipo della natura razionale. Il λόγος umano compare come entità intermedia nella struttura gerarchica verticale della psiche con una funzione specifica di conoscenza e di giudizio nell'obiettivo di tutelare il νοῦς e la stessa compagine antropologica.

Nel contempo è il λόγος in relazione al νοῦς l'elemento di identità peculiare dell'uomo rispetto alle altre creature.

Significativa è la concezione del *Logos* che assume la fisionomia specifica di *spermatikos* in *Quis rerum* 119 e in *Legum* 3,169-170 rivelando un ruolo dinamico e la capacità di azione tramite suddivisioni in parti senza perdere la propria integralità. Sono passi particolarmente indicativi per le concezioni espresse da Giustino, ma nell'apologista questa argomentazione ha un'altra profondità: la centratura su *Logos*-Cristo pone significati difficilmente equiparabili. Νοῦς e λόγος sono assimilati in un'antropologia che è costitutivamente completa nel rapporto con la componente psichica e somatica. La differenziazione fra gli altri esseri creati non è data dalla presenza nell'uomo di questi elementi noetico-razionali, ma dall'esercizio di una potenzialità che non si compie per natura, ma che richiede l'intervento dello stesso *Logos*. Ed è su questa interferenza e sulle possibilità conseguenti che l'uomo assume l'identità. Opzioni etiche e conoscenza, sapienza e giustizia sono gli esiti determinanti.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

LUIGI MICHELE DE PALMA

# STUDIARE TEOLOGIA A ROMA

ORIGINI E SVILUPPI  
DELLA PONTIFICIA ACCADEMIA TEOLOGICA



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

# TERTULLIANO E LA KRISIS DELLA CULTURA PAGANA

LEONARDO LUGARESÌ

PATH 16 (2017) 35-48

## 1. Atene vs Gerusalemme: il senso di un'antitesi

L'immagine di un Tertulliano "nemico della cultura", fautore di una rottura completa da parte cristiana nei confronti della *paideia* greco-romana e di un rifiuto della sua eredità,<sup>1</sup> è stata ormai ampiamente superata dalla storiografia. Anche l'espressione, celeberrima, che è stata presa talvolta come l'emblema del rigorismo intellettuale e dello spirito di esclusione attribuito allo scrittore cartaginese: «Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae?»<sup>2</sup>, se letta con la dovuta attenzione e adeguatamente collocata nel suo contesto rivela un significato molto diverso da quello che nella *vulgata* spesso le viene conferito.<sup>2</sup>

Il contesto, com'è noto, è quello di una trattazione eresiologicala e non apologetica: all'inizio del *De praescriptionibus*, Tertulliano, prendendo atto del fenomeno delle eresie nella Chiesa, critica quei cristiani che scandalizzati se ne meravigliano, osservando con grande acutezza che proprio dall'ambiguo atteggiamento di questi stolidi ammiratori<sup>3</sup> esse ricavano

<sup>1</sup> Concezione che ancora faceva dire a Labhardt: «La foi de Tertullien révèle ainsi d'émblée des exigences totalitaires. Elle ne laisse aucune place à un humanisme, ni, plus précisément à l'humanisme antique» (A. LABHARDT, *Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une «position pure»*, in «Museum Helveticum» 7 [1950] 166).

<sup>2</sup> Cf. E. OSBORN, *Tertullian, First Theologian of the West*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, 27-47.

<sup>3</sup> «Isti miriones», li chiama ironicamente in *Praescr.* 3,1.

l'accredito di una forza veritativa che in realtà non possiedono.<sup>4</sup> Il principio paolino dell'«omnia examine, quod bonum est tenete» (1Ts 5,21) non può, infatti, essere invocato per legittimare la vana e temeraria ricerca teologica degli eretici (4,7), per una ragione fondamentale che l'autore spiega nel modo seguente. L'*haeresis* è, per definizione, una scelta, il prodotto del discernimento soggettivo con il quale qualcuno accoglie o respinge le dottrine da seguire e da insegnare,<sup>5</sup> ma al cristiano questo arbitrio è precluso, non già perché il principio della scelta – che è alla base della *krisis*, cioè del giudizio – sia da respingere, ma semplicemente perché la scelta è già stata fatta una volta per tutte da Dio. Non spetta a noi scegliere, perché noi stessi nella relazione di fede siamo “scelti”; siamo cioè oggetto dell'elezione divina e non possiamo arbitrariamente eleggerci a soggetti di un'altra scelta.

Per questo l'Apostolo ha detto che l'eretico si è condannato da solo, perché ha scelto per sé un motivo di condanna (*in quo damnatur sibi elegit*). A noi, al contrario, non è permesso di introdurre niente di nostro arbitrio, e neppure di scegliere quello che un altro ha introdotto di suo arbitrio (*Nobis vero nihil ex nostro arbitrio inducere licet sed nec eligere quod aliquis de arbitrio suo induxerit*) (*Praescr.* 6,3).

È a questo punto che Tertulliano introduce il tema del collegamento tra eresia e filosofia (o meglio tra eresie e filosofie) sulla base del fatto che la filosofia è «materia sapientiae saecularis, temeraria interpret divinae naturae et dispositionis» (7,2), cioè una “teoria mondana” dipendente dalla scelta di un punto di vista da cui guardare la realtà e dall'adozione di un criterio di interpretazione e di giudizio su di essa. *Temeraria interpret*, la definisce lui, ma non per una presa di posizione anticritica o per un aprioristico rifiuto dell'*interpretatio*, bensì per denunciare l'errore intellettuale di un'opzione che non parte dal riconoscimento e dall'obbedienza alla *veritas* insita nella *natura* e nella *dispositio* divine, ma pretende di sottometerle al proprio arbitrio investigativo. È in questo senso che, per Tertulliano, si può considerare la filosofia (o meglio la “precomprensione filosofica”) come la matrice delle eresie: «Ipsae denique haereses a philosophia subornantur»

<sup>4</sup> «Ceterum nihil valebunt, si illas tantum valere non mirentur. Aut enim dum mirantur in scandalum subministrantur, aut quia scandalizantur, ideo mirantur quasi quod tantum valeant ex aliqua veniat veritate» (*Praescr.* 2,5).

<sup>5</sup> «Haereses dictae graeca voce ex interpretatione electionis qua quis maxime sive ad instituendas sive ad suscipiendas eas utitur» (*Praescr.* 6,2).

(7,2), e prendere atto che l'apostolo Paolo, il quale era stato ad Atene e aveva conosciuto direttamente «*istam sapientiam humanam affectatricem et interpolatricem veritatis*» (7,8), ci ha già messo in guardia contro di essa. L'espressione famosa da cui siamo partiti si incontra a questo punto del trattato, in una sorta di amplificazione retorica di quel monito paolino.

Che hanno in comune, dunque, Atene e Gerusalemme? L'Accademia e la Chiesa? Gli eretici e i cristiani? La nostra disciplina viene dal portico di Salomone (*Nostra institutio de porticu Solomonis est*), il quale aveva anche insegnato che si doveva cercare Dio in semplicità di cuore (*qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum*). Ci pensino coloro che hanno inventato un cristianesimo stoico e platonico e dialettico. Non abbiamo bisogno della curiosità, dopo Gesù Cristo, né della ricerca dopo il Vangelo (*Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post evangelium*). Quando crediamo, non sentiamo il bisogno di credere in altro, giacché noi crediamo prima questo, che non c'è motivo di dover credere in altro (*Praescr. 7,9-10*).

Nessuna “guerra contro la cultura”, dunque, in queste parole, ma semmai la contrapposizione tra due “luoghi ermeneutici”, retoricamente emblematizzati nella figura del conflitto tra due città (Atene e Gerusalemme) e tra due cronotopi (quello accademico e quello ecclesiale). Tertulliano vuol dire, in sostanza, che anche quella dei cristiani è un'*institutio*, cioè una cultura che si esprime e si organizza in un ordinato percorso formativo, e come ogni *institutio* ha un suo luogo fondativo, qui identificato nel «portico di Salomone»; con un riferimento assai pregnante perché rimanda da un lato alla sapienza dell'antico re d'Israele, ma dall'altro al luogo in cui Gesù «passeggiava (*περιεπάτει*)», come un maestro di filosofia!, rispondendo alle domande dei Giudei (Gv 10,23-24), che è lo stesso luogo in cui la prima comunità cristiana, dopo la sua morte, si radunava e si rendeva visibile a tutti (At 3,11 e 5,12). L'*institutio christiana*, inoltre, si distingue dalle filosofie e dalle eresie non solo per la sede da cui prende origine, ma anche per il metodo di conoscenza che la caratterizza: la *simplicitas*, in opposizione alla *curiositas* e all'*inquisitio* degli avversari.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> *Simplicitas* è la parola chiave anche nel drammatico confronto tra il proconsole Saturnino e Sperato, il capo dei cristiani di Scili processati a Cartagine il 17 luglio del 180, come si vede negli *Atti dei martiri Scilitani*, 3-4. Alla conciliante affermazione del magistrato romano: «Et nos religiosi sumus, et *simplex* est religio nostra», che sembra aprire lo spazio di un dialogo e quasi di un possibile riconoscimento della dignità di *religio* per la fede degli imputati,

## 2. Il cristianesimo come “fattore critico” della cultura e della società

L'antitesi fra Atene e Gerusalemme, quindi, non proclama alcuna opzione anticritica, ma esprime piuttosto il rifiuto di un certo modo di esercitare il giudizio, profondamente sbagliato perché cerca “curiosamente” il proprio criterio al di là di Cristo. A questa dipendenza culturale dell'*investigatio* e della *curiositas* eretiche dalle categorie del pensiero filosofico greco si contrappone infatti, in Tertulliano, la relazione critica nei riguardi di quello stesso pensiero (e più in generale di tutti i contenuti della cultura pagana) da lui concretamente praticata in tutta la sua opera. Per qualificare tale atteggiamento, l'uso di categorie come quelle di «conversione»<sup>7</sup> o di «giusto uso»<sup>8</sup> della cultura antica appare certamente più appropriato, ma necessita a nostro avviso di un'ulteriore specificazione che metta in luce il ruolo chiave che in questa operazione gioca il concetto di *krisis*, intesa nel

purché si adattino alla *simplicitas* del sistema di culto ufficiale romano (pragmaticamente identificata dal funzionario con il compimento di alcuni atti di culto compatibili con qualsiasi convincimento individuale: «Et iuramus per genium domini nostri imperatoris, et pro salute eius supplicamus, quod et vos quoque facere debetis»), il martire cristiano replica rilanciando la categoria di *simplicitas* a un livello completamente diverso: «Si tranquillas praebueris aures tuas, dico *mysterium simplicitatis*». Il cristianesimo è *religio simplex* non già nel senso della flessibilità inclusiva del politeismo politico romano, ma in quello dell'unità di Dio. Si tratta, dunque, della *simplicitas* di un mistero che, come dice Tertulliano nel brano sopra citato, «in simplicitate cordis quaerendum est». Anticipando ciò che diremo sotto, osserviamo anche che l'opposizione tra la *simplicitas* del rito cristiano e la *pompa* di quello pagano fa parte degli argomenti messi in campo da Tertulliano nella sua *krisis* del politeismo romano. Si veda, ad esempio: «Nihil adeo est quod obduret mentes hominum quam simplicitas divinatorum operum quae in actu videtur, et magnificentia quae in effectu repromittitur. Et hinc quoque, quoniam tanta simplicitate, sine pompa sine apparatu novo aliquo, denique sine sumptu, homo in aqua demissus et inter pauca verba tinctus non multo vel nihilo mundior resurgit, eo incredibilis existimatur consecutio aeternitatis. Mentior si non e contrario idolorum sollemnia vel arcana de suggestu et apparatu deque sumptu fidem et auctoritatem sibi extruunt. O misera incredulitas, quae denegas deo proprietates suas, simplicitatem et potestatem!» (*De baptismo* 2,1-2). Non è un confronto tra due estetiche, perché l'unione di *simplicitas* e *potestas* che è propria del sacramento cristiano (bastano poche parole e un po' d'acqua e il battesimo genera un uomo nuovo) è lo stigma della sua natura divina, perché Dio è semplice e onnipotente. Di fronte ad esso, il rito pagano risalta in tutta la sua macchinosa e inefficace complessità di apparato.

<sup>7</sup> Cf. J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Études Augustiniennes, Paris 2012<sup>2</sup>.

<sup>8</sup> Cf. su Tertulliano CH. GNILKA, ΧΡΗΣΙΣ. *Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. I: Der Begriff des «rechten Gebrauchs»*, Schwabe Verlag, Basel 2012, 69-80.

senso originario di giudizio che distingue e separa il bene dal male, il vero dal falso.<sup>9</sup>

Per Tertulliano, che agisce in un contesto storico-culturale completamente determinato dal paganesimo e in cui la presenza dei cristiani è assimilabile alla forma di quello che in termini sociologici si definirebbe un “gruppo minoritario” in forte tensione rispetto alla società generale, è del tutto chiaro che la fede cristiana non è concretamente praticabile né efficacemente comunicabile agli altri se non si pone audacemente nello spazio pubblico come fattore di *krisis* di quella medesima cultura dominante da cui è, per così dire, assediata, attraverso l’esercizio di un giudizio che ne sfidi le istituzioni e ne metta in discussione le strutture portanti. Così come non è possibile, a suo avviso, una vita cristiana “pura” che si esima dal fare quotidianamente i conti con le realtà mondane,<sup>10</sup> non è assolutamente sufficiente per la diffusione del cristianesimo una testimonianza personale basata soltanto sulla pratica delle virtù morali. Come osserva argutamente nell’*Apologeticum*, essere brave persone non basta per rendere credibile agli occhi degli altri la fede che si professa; l’*odium* per il *nomen* cristiano, infatti, impedisce ai pagani di capire il vero senso dell’esempio individuale offerto dai singoli: anche se riconoscono le virtù delle persone, non ne colgono il nesso con la verità della fede.<sup>11</sup>

Occorre – e questo ci pare il nocciolo dell’impostazione apologetico-missionaria di Tertulliano – che la fede cristiana si esprima come *fattore critico* nei diversi campi socio-culturali e religiosi in cui si organizza la vita civile. Il discorso cristiano, tanto nella sua dimensione catechetica quanto

<sup>9</sup> Per un approfondimento di questa tematica si vedano i saggi di vari autori (M. MORANI, A. VALVO, L. LUGARESI, G. MASPERO, CH. GNILKA, I. COLOZZI) in A.M. MAZZANTI (ed.), *Crisi e rinnovamento tra mondo classico e cristianesimo antico*, Bononia University Press, Bologna 2015, e quelli compresi in A.M. MAZZANTI (ed.), *Krisis e cambiamento in età tardoantica. Riflessi contemporanei*, in corso di stampa. In quest’ultimo volume, che raccoglie gli Atti dell’omonimo Convegno tenutosi presso l’Università di Bologna il 6-7 aprile 2016, in particolare si veda L. LUGARESI, *Cottidie obsidemur. Vivere da cristiani in un mondo non cristiano: la proposta di Tertulliano*.

<sup>10</sup> Un testo come il *De idololatria* è, appunto, l’espressione del tentativo di dettagliare una linea di condotta che consenta ai cristiani di vivere pienamente la condizione di cittadini della *polis* tardoantica senza subirne la “contaminazione culturale” nella vita di tutti i giorni.

<sup>11</sup> ««Bonus vir Gaius Seius, tantum quod Christianus”. Item alius: “Ego <miror Lucium> Titium, sapientem virum, repente factum Christianum”. Nemo retractat, ne ideo bonus Gaius et prudens Lucius, quia Christianus, aut ideo Christianus, quia prudens et bonus» (*Apol.* 3,1).

in quella apologetica, non ha solo una funzione difensiva, di profilassi del piccolo gregge cristiano rispetto al pericolo di contaminazione da parte della soverchiante cultura pagana, né persegue una strategia “offensiva” mirante a una cristianizzazione dello spazio politico (che del resto sarebbe impossibile nelle circostanze del tempo), ma tende all’elaborazione di una *critica* della cultura pagana capace di coglierne debolezze, contraddizioni e tensioni interne preesistenti e quindi di promuoverne la *krisis*, come condizione imprescindibile per l’espansione del soggetto cristiano.<sup>12</sup>

È in questa chiave di lettura che si comprende adeguatamente quel tono radicale, specifico dell’apologetica tertulliana, che spesso viene derubricato a mero tratto caratteriale<sup>13</sup> o ascritto al suo presunto “estremismo ideologico”<sup>14</sup> se non alla sua “africanità”,<sup>15</sup> oppure ricondotto a contingenze esterne da tarare caso per caso.<sup>16</sup> In particolare, il carattere tipicamente “ritorsivo” della sua argomentazione, che non si limita a difendere i cristiani dalle accuse, ma le ribatte contro i pagani, non va considerato come un mero un artificio retorico, ma deve essere adeguatamente compreso nel suo valore culturale.<sup>17</sup> Il programma da lui dichiarato all’inizio dell’*Apologeticum* va preso molto sul serio:

Mi fermerò a trattare senz’altro la causa della nostra innocenza; né soltanto confuterò ciò che ci è imputato, ma anche lo ritorcerò contro coloro che ce

<sup>12</sup> Qualcosa di più, dunque, di quella funzione di identificazione che giustamente Chapot rileva nella letteratura cristiana dell’epoca di Tertulliano (F. CHAPOT, *Ouverture et résistance. Deux approches de la relation de l’Église avec l’extérieur au II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles*, in «Revue des sciences religieuses» 81 [2007] 7-26). La maturazione della coscienza identitaria dell’«io», infatti, si compie riflessivamente attraverso la critica dell’«altro».

<sup>13</sup> Già dall’antichità, con lo stereotipo di Tertulliano «ardens vir» e «vehementis ingenii» (cf. GIROLAMO, *Vir. ill. 53* e *Ep. 84,2*). La tendenza a risolvere la complessità e le apparenti contraddizioni dell’autore e della sua concezione, facendole ultimamente dipendere dal carattere, è ancora presente nella critica moderna, per esempio nella pur importante e utile monografia di C. RAMBAUX, *Tertullian face au morales des trois premiers siècles*, Les Belles Lettres, Paris 1979.

<sup>14</sup> Benché lo si ritrovi tanto nel Tertulliano cattolico (ad esempio, in un’opera come il *De spectaculis*, databile probabilmente al 197) quanto in quello montanista.

<sup>15</sup> Cf. R. BRAUN, *Aux origines de la chrétienté d’Afrique: un homme de combat, Tertullien*, in «Bulletin de l’Association Guillaume Budé» 1 (2/1965) 189-208.

<sup>16</sup> Cf. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion*, 20. 181-187.

<sup>17</sup> Sul senso della *retorsio* tertulliana come mezzo per sottolineare «the constructive role of Christianity in and for Roman Society», cf. M.S. BURROWS, *Christianity in the Roman Forum: Tertullian and the Apologetic Use of History*, in «Vigiliae Christianae» 42 (1988) 209-235: 210.



lo imputano, affinché gli uomini sappiano anche da ciò che fra i cristiani non si trova quello che essi non ignorano trovarsi tra loro, e insieme perché arrossiscano di accusare, non dico essi, pessimi, delle persone ottime, ma anche, come essi vogliono, dei loro simili.<sup>18</sup>

Qui si vede molto bene come la *retorsio* tertulliana si proponga esplicitamente come una forma di giudizio volta a “mettere in crisi” i pagani costringendoli, per così dire, a rispecchiarsi nella loro controparte cristiana. In questo modo l’apologeta intende attivare un processo di *riflessività*, obbligando l’avversario a confrontarsi con un *alter* che a questo punto non è più visto come totalmente difforme da sé, ma deve essere riconosciuto come simile per contrasto (quasi in una sorta di negativo fotografico). La ritorsione contro i pagani della denuncia dei mali da loro stessi falsamente imputati ai cristiani intende mettere ciascuno di essi nella condizione di dover “pensare” (cioè sentire il peso, secondo il significato etimologico del verbo) della propria colpa, proprio a partire dalla dimostrata innocenza dell’*alter ego* cristiano con cui si sono dovuti giocoforza confrontare.<sup>19</sup>

Come si compie, concretamente, questo radicale cambiamento di prospettiva? Credo non sia esagerato affermare che nell’opera di Tertulliano quella che viene tentata è una sorta di ridefinizione del campo (per usare la terminologia di Pierre Bourdieu) e delle regole di gioco nella partita con la cultura greco-romana e, su un altro piano, con il giudaismo. Verso entrambi i sistemi, infatti, egli adotta una linea di condotta molto aggressiva, puntando a ridefinire i confini entro cui essi prevedono che si possa svolgere il dibattito culturale e religioso, rifiutando così di farsi rinchiudere in una posizione predeterminata, ma senza per questo abbandonare il terreno di confronto. Si comporta, in altre parole, come un giocatore che pretenda di ridefinire i limiti del campo di gioco e le regole della partita.

<sup>18</sup> «Iam de causa innocentiae consistam, nec tantum refutabo quae nobis obiciuntur, sed etiam in ipsos retorquebo, qui obiciunt, ut ex hoc quoque sciant homines in christianis non esse quae in se nesciunt esse, simul uti erubescant accusantes, non dico pessimi optimos, se iam, ut volunt, compares suos» (*Apol.* 4,1).

<sup>19</sup> Sulla centralità del tema dell’*innocentia* cristiana, in opposizione alla colpa dei pagani, nel discorso apologetico di Tertulliano, si veda ora A. VILLANI, *Nos ergo soli innocentes!* (*Apologeticum* 45,1). *Innocence as a Marker of Christian Affiliation in Tertullian’s Apologeticum*, in «Zeitschrift für Antikes Christentum» 16 (1/2012) 113-128.

In quest'ottica, la mossa fondamentale, che viene fatta sin dall'inizio e poi mantenuta lungo tutto l'arco della sua produzione,<sup>20</sup> consiste in una sorta di arretramento rispetto al sistema della *paideia* classica per affermare, *prima e al di qua* di quella discriminante culturale (per la quale è uomo a pieno titolo solo chi è formato dalle *humanae litterae*), l'esistenza, nella *semplice natura umana creata* – che, appunto in quanto creata, ha necessariamente dentro di sé il riferimento almeno implicito al Dio che la crea – di una base cognitiva universale, un punto di appoggio da cui è possibile muovere verso il sistema della cultura e sottoporlo a *krisis*. Il *prima* della natura creata, infatti, non è soltanto cronologico, né semplicemente logico, ma assiologico: la semplice umanità creaturale precede ed è di più dell'*humanitas*, intesa come possesso esclusivo dell'*homme cultivé* che è il frutto della *paideia*. Per questo motivo la testimonianza dell'anima che Tertulliano invoca, nel suo ideale processo alla cultura pagana, è precisamente quella, come direbbe Dante, dell'«anima semplicetta che sa nulla» (tranne che è «mossa da lieto Fattor»):

Una nuova testimonianza io chiamo in causa, perfino più nota di ogni letteratura, più viva di ogni dottrina, più diffusa di qualsiasi pubblicazione, più grande dell'intero uomo, perché è tutto ciò che costituisce l'uomo. Poniti al centro, o anima [...] Ma io ti chiamo a deporre non in quanto, formata nelle scuole, esercitata nelle biblioteche, nutrita nelle accademie e nei portici attici, tu erutti la tua sapienza. Mi rivolgo a te semplice e grezza e non istruita e ignorante, come ti possiedono quelli che hanno solo te, quella stessa anima che viene fuori da un crocicchio, da un trivio, da una bottega di tessitore. Mi serve la tua imperizia, giacché alla tua piccola esperienza non crede nessuno.<sup>21</sup>

Partendo da questo fondamento antropologico, il cristiano può rientrare in dialogo con *la* cultura – cioè con quella che anche per lui è l'unica cultura esistente, la cultura greco-romana di matrice pagana – utilizzando

<sup>20</sup> Essa è chiaramente enunciata già in *Apol.* 17 e poi trattata *ex professo* nel *De testimonio animae*, databile al 198.

<sup>21</sup> «Novum testimonium advoco, immo omni litteratura notius, omni doctrina agitatius, omni editione vulgatius, toto homine maius id est totum quod est hominis. Consiste in medio, anima [...]. Sed non eam te advoco, quae scholis formata, bybliotheccis exercitata, academiis et porticibus Atticis pasta sapientiam ructas. Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello, qualem te habent qui te solam habent, illam ipsam de compito, de trivio, de textrino totam. Imperitia tua mihi opus est, quoniam aliquantulae peritiae tuae nemo credit» (*De test.* 1,5-7).

spregiudicatamente, da *insider*, tutti gli strumenti che essa gli può fornire. In questa maniera egli costringe, per così dire, gli avversari pagani a “uscire di casa”, cioè a non potersi più giovare del controllo del campo. Non c'è più coincidenza tra cultura (pagana) ed esperienza umana, perché viene rimosso il pre-giudizio che veramente e pienamente uomo sia solo quello coltivato da quella *paideia*. Anche senza di essa, infatti, l'anima è dotata – ad avviso di Tertulliano – della coscienza delle evidenze ed esigenze elementari che costituiscono l'identità umana e su di esse il cristiano può fondare la sua critica alla cultura pagana.

### 3. Un esempio: la critica alla “macchina politeistica”

Non è possibile in questa sede offrire, neppure per sommi capi, una presentazione delle diverse forme in cui Tertulliano, nell'insieme della sua produzione, svolge questa operazione critica, con specifico riguardo ai diversi campi della cultura e della società romana.<sup>22</sup> Ci limitiamo, perciò, a un solo esempio, riferito al modo in cui egli imposta, nell'*Apologeticum*, la critica del sistema religioso politeistico, che di quella cultura e di quella società è un pilastro fondamentale. Esso non viene semplicemente rifiutato “dall'esterno” e apoditticamente dichiarato falso e inefficace,<sup>23</sup> ma viene per così dire “smontato dall'interno”: l'apologeta cristiano, infatti, osservandone il funzionamento, ne coglie le contraddizioni latenti e fa leva sui punti deboli individuati per destabilizzarlo. È con questa intenzione che, all'inizio del capitolo V, nel contesto di una trattazione dell'origine e del fondamento delle leggi romane, egli rileva il carattere di prodotto culturale e politico del politeismo pagano.

Anche questo è utile alla nostra causa, il fatto che presso di voi [il riconoscimento della] divinità dipende dall'arbitrio degli uomini (*apud vos*

<sup>22</sup> Una trattazione approfondita per il campo degli spettacoli è fornita in L. LUGARESI, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Morcelliana, Brescia 2008, 377-462; alcune esemplificazioni più sommarie riferite ad altri ambiti si possono trovare in LUGARESI, *Cottidie obsidemur*, e in ID., *Qualche osservazione su krisis e «giusto uso» della cultura pagana in Tertulliano*, in M. MÜLKE (ed.), *Chrèsima. Exemplarische Studien zur frühchristlichen Chrèsis*, in corso di stampa.

<sup>23</sup> Non per nulla in *Apol.* 10,2 Tertulliano afferma che i pagani hanno il dovere di chiedere conto ai cristiani della loro mancanza di fede negli dèi: «Deos vestros colere desinimus, ex quo illos non esse cognoscimus. Hoc igitur exigere debetis, uti probemus non esse illos deos».

*de humano arbitratu divinitas pensatur*). Se un dio non sarà stato gradito all'uomo, non sarà dio; sarà ormai l'uomo a doversi mostrare propizio a dio (*Nisi homini deus placuerit, deus non erit; homo iam deo propitius esse debet*) (*Apol.* 5,1).<sup>24</sup>

Inizialmente questa annotazione sembra essere diretta al conseguimento di un'utilità apologetica in rapporto alla successiva osservazione che tutti e solo gli imperatori cattivi hanno perseguitato il cristianesimo mentre gli imperatori buoni lo hanno protetto o almeno tollerato (5,2-8), ma poi la prospettiva di Tertulliano si rivela più ambiziosa, perché ai suoi occhi la dipendenza della religione romana dall'ordinamento politico, cioè il suo carattere di *teologia civile* nell'accezione di Varrone,<sup>25</sup> ne compromette radicalmente la stabilità e la coerenza sistemica. Le norme statali, infatti, checché ne dicano i «religiosissimi legum et paternorum institutorum protectores et ultores» (6,1), mutano nel corso del tempo, come dimostra il caso delle leggi sumptuarie e sulla moralità femminile ormai cadute in desuetudine (6,2-6), e questo ha delle gravi conseguenze in campo religioso.

Anche riguardo ai vostri stessi dèi, quei provvedimenti che i vostri padri avevano preso con prudenza [cioè perché durassero nel tempo], voi stessi, per quanto pieni di ossequio [verso le tradizioni] li avete abrogati (*Etiā circa ipsos deos vestros quae prospecte decreverant patres vestri, idem vos obsequentissimi rescidistis*) (*Apol.* 6,7).

Seguono due esempi storici: la proibizione del culto di Libero nel 186 a.C. e il bando dato a Iside, Serapide e Arpocrate nel 58 a.C. sono stati successivamente revocati dai romani, i quali, restituendo quegli dèi al culto pubblico, hanno di fatto rinnegato i loro padri, venendo meno a quella *religio* e quella *veneratio* nei riguardi del *mos maiorum* di cui tanto si vantano.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Lo stesso concetto è espresso più marcatamente in un'opera strettamente legata all'*Apologeticum* come l'*Ad nationes*: «Utique enim impiissimum, immo contumeliosissimum admissum est, in arbitrio et libidine sententiae humanae <colloca>re honorem divinitatis, ut deus non sit, nisi cui esse permiserit senatus» (*Ad nat.* I, 10,15).

<sup>25</sup> Che Tertulliano conosce bene: cf. J. PÉPIN, *La «théologie tripartite» de Varron. Essai e reconstitution et recherches des sources*, in «Revue des Études Augustiniennes» 2 (1956) 265-294: 266-268.

<sup>26</sup> Cf. *Apol.* 6,7-10. «Laudatis semper antiquitatem, et nove de die vivitis», ironizza Tertulliano in *Apol.* 6,9. Lo stesso tema, più diffusamente, in *De nat.* I, 10,3-8.

Non può sfuggire che qui vengono messi in discussione due “dogmi” della concezione che il paganesimo romano aveva di sé (e che anche la storiografia moderna tende spesso ad accettare): quello della propria intrinseca inclusività e quello del fondamento sulla tradizione. Il critico cristiano, infatti, rileva che se gli antichi avevano respinto certi culti e i pagani del suo tempo invece li ammettono ciò significa che la religione romana, in quanto opera umana, è il prodotto di una scelta di cui l'uomo stesso è responsabile. Non è vero che il culto pagano sia per principio aperto a tutte le manifestazioni del divino che raggiungono l'umanità: certi dèi vengono respinti, per ragioni di “ordine pubblico”, e queste scelte non sono definitive e permanenti ma possono essere revocate, come nei casi citati. Sia l'inclusività che il tradizionalismo pagano sono dunque selettivi, parziali e, in ultima analisi, arbitrari. In questo modo vengono messi in crisi due elementi fondamentali del sistema religioso pagano: quello che lo rende flessibile, aperto e capace di assimilare in qualche modo ogni istanza religiosa in cui si imbatte;<sup>27</sup> e quello che invece ne assicura la stabilità e la legittimazione grazie alla fedeltà al *mos maiorum*. Poco più avanti, all'interno di un'ampia rivisitazione in chiave evemeristica del pantheon pagano (*Apol.* 10,3-11,16), Tertulliano utilizza di nuovo in modo critico l'argomento della selezione arbitraria osservando che, anche ammesso che tutti gli dèi siano stati in origine uomini buoni e meritevoli, ce ne sono molti altri, migliori di essi, che non sono stati divinizzati (cf. *Apol.* 11,15-16).

La contraddizione tra inclusione e selezione viene poi messa ancor meglio a fuoco nel capito XIII: nel loro pantheon apparentemente illimitato (perché potenzialmente inclusivo di ogni manifestazione del divino), i pagani operano in realtà delle selezioni e delle esclusioni, perché, non essendo umanamente possibile a nessuno rendere culto a tutti gli dèi, ciascuno ne onora alcuni, e ne trascura altri. Ma quelli che non vengono onorati, osser-

<sup>27</sup> Come l'imperatore Tiberio, secondo quanto Tertulliano riferisce a *Apol.* 5,2, aveva cercato di fare anche nei confronti del culto di Cristo. Su questa discussa notizia, che non trova credito presso la maggioranza degli storici moderni, si veda però la diversa posizione di M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, Jaca Book, Milano 1984, 23-28. L'inclusività, si noti per inciso, è considerata anche oggi, in certe correnti della cultura contemporanea, una caratteristica vincente del politeismo, in contrasto con il deprecato esclusivismo dei monoteismi afflitti dalla «distinzione mosaica» (cf. J. ASSMANN, *La distinzione mosaica, ovvero Il prezzo del monoteismo*, Adelphi, Milano 2011). Si veda in proposito L. LUGARESÌ, *Perché non possiamo più dirci pagani. Spunti patristici per una critica del neopolliteismo contemporaneo*, in A.M. MAZZANTI (ed.), *Verità e mistero nel pluralismo culturale della tarda antichità*, ESD, Bologna 2009, 282-347.

va acutamente Tertulliano, è come se fossero disprezzati. Infatti non si dà scelta che non comporti di per se stessa l'esclusione di ciò che non viene scelto:

Quando onorate chi un dio e chi un altro, certamente offendete quelli che non onorate: la preferenza per l'uno non può darsi senza il disprezzo dell'altro, perché non c'è scelta senza rifiuto.<sup>28</sup>

Ora, tutto questo, se ci mettiamo nell'ottica della religione romana, ha delle conseguenze ancora più pesanti: poiché infatti nel sistema pagano,

come abbiamo accennato, la condizione di ogni divinità dipendeva dall'apprezzamento del senato, non era dio quello che l'uomo, consultato in proposito, non avesse voluto e, non volendolo, avesse condannato.<sup>29</sup>

Se manca il culto, dio muore, cessa di esistere.

Il culto pagano non è dunque così tradizionale e inclusivo come pensa di essere, ma non è questa la sua sola debolezza: più radicalmente, si può mettere in dubbio che esso sia veramente un sistema per onorare gli dèi. A questo serve l'analisi, a prima vista sconcertante, che Tertulliano fa del trattamento dei simulacri, sempre in questa sezione dell'*Apologeticum*. Riprendendo un motivo polemico tradizionale contro l'idolatria, quello della viltà del materiale di cui sono fatte le immagini degli dèi, lo sviluppa in modo originale e apparentemente bizzarro, assimilando il procedimento di fabbricazione degli idoli al trattamento subito dai cristiani perseguitati.

Voi inchiodate i cristiani alle croci e ai pali: quale simulacro non è formato da argilla sovrapposta precedentemente su una croce o su un palo? Il corpo del vostro dio viene prima esposto su un patibolo.<sup>30</sup>

L'idea è quella di un culto pagano concepito come una sorta di macchina di tortura, che tormenta i simulacri dei suoi dèi nella stessa maniera

<sup>28</sup> «Cum alii alios colitis, utique quos non colitis, offenditis: praelatio alterius sine alterius contumelia non potest, quia nec electio sine reprobatione» (*Apol.* 13,2).

<sup>29</sup> «Ut supra praestrinximus, status dei cuiusque in senatus aestimatione pendeat. Deus non erat, quem homo consultus noluisse et nolendo damnasset» (*Apol.* 13,3); cf. *De nat.* I, 10,10-12.

<sup>30</sup> «Crucibus et stipitibus imponitis christianos: quod simulacrum non prius argilla deformat cruci et stipiti superstructa? In patibulo primum corpus dei vestri dedicatur» (*Apol.* 12,3). Il paragone tra le torture ai cristiani e la fabbricazione dei simulacri prosegue in dettaglio in *Apol.* 12,4-5.

in cui tormenta i suoi avversari cristiani. Qui il paradosso si fa acutissimo, e quasi insopportabile: la “macchina cultuale” pagana, infatti, sembra conoscere un unico procedimento, con il quale assume e trasforma tutto ciò che tocca, sia che si tratti della vile materia che violentemente è plasmata a simulacro delle divinità che i pagani dicono di adorare, sia che si tratti dei corpi degli “atei” cristiani che dicono di perseguire. Ma in questo modo essa non rende, suo malgrado, anche i martiri cristiani dei propri simulacri?

Se attraverso queste pratiche risulta una qualche divinità, allora quelli che vengono puniti vengono divinizzati e quelli che subiscono il supplizio dovranno essere chiamati dèi.<sup>31</sup>

Il tema è così forte che Tertulliano vi ritorna al capitolo XVI, ritorcendo sui pagani l'accusa mossa ai cristiani di adorare una croce: «Chi poi ci crede adoratori di una croce, sarà nostro correligionario». La croce, infatti è dappertutto, nascosta nei più riposti interstizi fra le strutture della *religio* pagana.<sup>32</sup> Dentro ogni manufatto c'è la croce e per questa via, attraverso la materia di cui sono fatti gli idoli, persino gli idoli sono ricondotti alla signoria di Cristo sul cosmo e sulla storia.

Dalla croce l'argilla, dall'argilla il dio: in qualche modo, attraverso l'argilla, la croce passa nel dio (*A cruce argilla, ab argilla deus: quodammodo transit crux in deum per argillam*) (*De nat.* I, 12,9).

Proviamo a esplicitare due conseguenze di questa critica del paganesimo che abbiamo brevemente ripreso da queste poche pagine dell'*Apologeticum*.

<sup>31</sup> «Si per haec constat divinitas aliqua, ergo, qui puniuntur, consecrantur et numina erunt dicenda supplicia» (*Apol.* 12,5).

<sup>32</sup> «Sed et qui crucis nos religiosos putat consecraneus erit noster. Cum lignum aliquod propitiatur, viderit habitus, cum materiae qualitas eadem sit; viderit forma, dum id ipsum dei corpus sit. Et tamen quanto distinguitur a crucis stipite Pallas Attica, et Ceres Pharia, quae sine effigie rudi palo et infirmi ligno prostat? Pars crucis est omne robur, quod erecta statione defigitur. Nos, si forte, integrum et totum deum colimus. Diximus originem deorum vestrorum a plastis de cruce induci. Sed et Victorias adoratis in tropaeis, cum cruces intestina sint tropaeorum. Religio Romanorum tota castrensium signa veneratur, signa iurat, signa omnibus deis praeposit. Omnes illi imaginum suggestus in signis monilia crucum sunt; siphara illa vexillorum et cantabrorum stolae crucum sunt. Laudo diligentiam: Noluistis incultas et nudas cruces consecrare» (*Apol.* 16,6-8); si veda anche il passo parallelo, più ampio e dettagliato, in *De nat.* I, 12.

- La prima è che il politeismo appare come una macchina condannata a “divinizzare” tutto ciò che incontra. Per tenere fede alla propria pretesa di inclusività deve assumere tutto: nel momento in cui discrimina si contraddice, e smentisce se stesso in quanto rivela di disprezzare invece che onorare gli dèi.
- La seconda conseguenza è che nella sua logica di religione produttrice di simulacri il paganesimo non può, suo malgrado, rifiutare il cristianesimo: nel momento in cui si accinge a perseguirlo lo tratta come un suo idolo. La croce, in questa visione, può veramente essere considerata come il fattore determinante di una *krisis* interna del politeismo pagano, poiché esso, pur senza rendersene conto, non può prescindere neppure quando svolge la sua attività fondamentale, che è quella della fabbricazione dei *simulacra* dei suoi innumerevoli dèi.

L'argomento andrebbe ulteriormente approfondito,<sup>33</sup> ma riteniamo che i pochi cenni che abbiamo fatto bastino a dare almeno l'idea di quanto sia ambiziosa e complessa l'operazione tentata da Tertulliano, che potremmo definire come una vera e propria “destrutturazione” del sistema religioso romano. Un'impresa intellettuale che, se per i suoi contenuti può apparirci forse remota e poco pertinente alle istanze e ai problemi degli uomini del nostro tempo, nella logica che la ispira crediamo, invece, che sia del massimo interesse anche per noi cristiani del XXI secolo.

La capacità di esercitare a nostra volta una *krisis* teologica dei campi della cultura e dell'organizzazione sociale in cui viviamo è paragonabile a quella che autori come Tertulliano hanno dimostrato ai loro tempi?

<sup>33</sup> Ad esempio, su un'altra contraddizione interna alla religione pagana su cui Tertulliano insiste moltissimo, quella tra la serietà del culto e il dileggio operato nei riguardi degli dèi in occasione degli spettacoli, che pure si riallacciano per la loro origine al culto. Cf. *Apol.* 15,1-6 e i riferimenti bibliografici indicati alla nota 24.



# CLEMENTE E ORIGENE: LA CRISI DELL'INTERPRETAZIONE

GIULIO MASPERO

PATH 16 (2017) 49-66

## 1. Introduzione

Clemente e Origene si trovano in una posizione unica nella storia del pensiero cristiano, in quanto la situazione culturale di Alessandria permette – ed esige – loro di operare un giudizio sul rapporto tra sacra Scrittura e tradizione religiosa pagana. La crisi indotta dalla posizione di frontiera e dalla ricchezza del mondo alessandrino si tramuta in una *krisis* – un giudizio – che segnerà per sempre l'esegesi del dato rivelato cristiano. Come valutare i punti di contatto del Vangelo con i miti pagani? Quale rapporto stabilire tra gli elementi di verità rinvenuti dalla ricerca filosofica greca e l'annuncio cristiano? Che differenza individuare tra l'esegesi della Scrittura e l'interpretazione morale dei testi classici pagani comune nelle scuole di retorica del tardoantico? Le caratteristiche di tale confronto sono molteplici, ma possono essere tracciate in prima approssimazione a partire dalla concezione dell'*historia* e dell'*oikonomia*, nel loro mutuo rapporto, sviluppata dai due autori. Questa sarà la prospettiva originale del presente contributo, il cui fine è tentare di enucleare gli elementi essenziali del giudizio operato da Clemente e Origene di fronte alla crisi dell'interpretazione.

Tale *krisis* ha un'intima connessione con la scoperta della metafisica da parte di Platone e Aristotele, in quanto la ricerca di un senso più profondo relativo alle cause del reale espressa nell'indagine del *logos* del *mythos* si configura come operazione esegetica in senso proprio. Omero era interpre-

tato in forma allegorica dai pensatori pagani alla ricerca di un significato nascosto e simbolico che avesse valore morale.<sup>1</sup>

In ambito cristiano, però, l'analisi del senso più profondo degli avvenimenti acquista una trascendenza ulteriore a partire dal valore della storia concreta del rapporto tra l'uomo e Dio, storia di salvezza che dischiude l'accesso a una dimensione dell'essere di per sé inaccessibile alla sola ragione. Nel linguaggio teologico elaborato dalla patristica greca tale interpretazione si appoggia sulle categorie fondamentali dell'*historia* e dell'*oikonomia*. Come si vedrà nel primo momento della presente analisi, l'*historia* permette a Clemente e Origene di leggere la storia di ogni uomo e gli eventi connessi alla rivelazione cristiana in chiave unitaria. L'atto di giudizio che distingue, caratteristico del secondo tempo nel movimento del teologare alessandrino, sarà invece riferito all'*oikonomia*, cioè alla disposizione di dono radicale d'amore del Dio uno e trino cristiano rispetto all'uomo, vero punto di discontinuità rispetto alle letture pagane.

La bibliografia sull'esegesi di questi due autori sarebbe sterminata,<sup>2</sup> si spera però che un approccio centrato sugli elementi strutturali che hanno fondato il loro giudizio riguardo alla crisi del rapporto tra l'esegesi cristiana e l'interpretazione degli scritti pagani possa risultare utile.

<sup>1</sup> Cf. J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Desclée, Paris 1961, 73-101.

<sup>2</sup> Per indicazioni bibliografiche su Clemente si veda il recente J. PLÁTOVÁ, *Comprehensive Bibliography on Clement's Scriptural Interpretation*, in V. CERNUSKOVA - J.L. KOVACS - J. PLÁTOVÁ (eds.), *Clement's Biblical Exegesis: Proceedings of the Second Colloquium on Clement of Alexandria, Olomouc, May 29-31, 2014*, Brill, Boston 2016, 38-52. Di estremo interesse sono anche gli articoli di J.L. KOVACS (*Introduction. Clement as Scripturas Exegete: Overview and History of Research*, 1-37) e A. LE BOULLUEC (*L'interprétation de la Bible et le «genre symbolique» selon Clément d'Alexandrie*, 53-79) nello stesso volume. Per Origene, si veda M. SIMONETTI, *Scrittura Sacra*, in A. MONACI CASTAGNO (ed.), *Origene. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2000, 424-437, con la bibliografia ivi indicata. Si vedano, anche, H.U. VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*, Cerf, Paris 1958; I. BIFFI, *Esegesi scientifica ed esegesi allegorica. Un divario impertinente*, in «Teologia» 17 (1992) 3-15; H. CROUZEL, *Origène*, P. Lethiel-leux - Culture et Verite, Paris-Namur 1985, 91-120.

## 2. Primo tempo: l'*historia* che unisce

Clemente Alessandrino, come già Giustino, ricorre al verbo *ιστορέω* per indicare gli scritti di storici, scienziati e le fonti in generale.<sup>3</sup> In tal modo assume la concezione unitaria della storia che aveva caratterizzato Flavio Giuseppe, mettendo in parallelo la storia d'Israele con quella delle altre nazioni.<sup>4</sup> Ad esempio, nel commentare Gen 20,12, ripercorre la storia delle principali affermazioni pagane sul matrimonio e le confronta con la chiarezza e concisione del testo biblico, al fine di mostrare la superiorità della filosofia cristiana su quella pagana.<sup>5</sup>

Questa concezione unitaria lo spinge a parlare, nella linea dei suoi predecessori alessandrini, dell'*historia* mosaica.<sup>6</sup> L'Antico Testamento è, così, definito *historia* includendo anche i profeti.<sup>7</sup> La filosofia stessa di Mosè è divisa in sezioni, analogamente a quanto accade in Filone:<sup>8</sup>

Dunque, la filosofia mosaica è divisa in quattro parti: la parte storica (*τὸ ἱστορικόν*); quella che è propriamente detta legislativa, il cui oggetto proprio è l'attività morale; la terza parte è quella che riguarda il culto e che è propria della considerazione naturale; e quarta e suprema, la forma teologica, la contemplazione, che Platone dice essere propria dei veri misteri.<sup>9</sup>

<sup>3</sup> Per esempio, si riferisce a Sofocle (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrepticus* II, 30, 4, 2; C. MONDÉSERT [ed.], *Clément d'Alexandrie. Le protreptique*, SCh 2, Cerf, Paris 1949, 85); cita lo stesso verso dell'*Odyssea* cit. da Giustino (*ibid.* II, 30, 7, 1; SCh 2, 86); ricorre a Erodoto (ID., *Stromata* I, 14, 62, 3, 2; L. FRÜCHTEL - O. STÄHLIN - U. TREU [edd.], *Clemens Alexandrinus. Stromata*, I-VI, GCS 52, Akademie-Verlag, Berlin 1985<sup>4</sup>, 39) e Pitagora (*ibid.* I, 15, 69, 1, 1; GCS 52, 43).

<sup>4</sup> Cf. *ibid.* I, 21, 147, 2, 2 - 5, 1; GCS 52, 91.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.* II, 23, 138, 2, 1; GCS 52, 189.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.* VI, 15, 132, 5, 4; GCS 52, 499.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.* II, 4, 13, 1, 2 - 2,1; GCS 52, 119. Si veda l'espressione equivalente in *ibid.* II, 1, 1, 1, 3; GCS 52, 113.

<sup>8</sup> Cf. FILONE, *De praemiis et poenis*, 1, 1-3; L. COHN (ed.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* V, De Gruyter, Berlin 1962, 336.

<sup>9</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, I, 28, 176, 1, 1 - 2, 3; GCS 52, 108.

Origene segue il cammino già battuto, citando i termini connessi con *ιστορία* per riferirsi agli autori classici, come Erodoto<sup>10</sup> e Pindaro;<sup>11</sup> alla storiografia greca<sup>12</sup> ed egizia;<sup>13</sup> come pure alla scienza della natura.<sup>14</sup>

Così la scienza, prima che qualcosa avvenga, non ci può dire nulla di chiaro; ma dopo la ricerca (*ιστορία*) di quanto è avvenuto, appare con evidenza la causa dell'evento.<sup>15</sup>

L'approccio è, dunque, "scientifico".<sup>16</sup> Inoltre, Origene ritiene, come già Filone, Giustino e Clemente, che l'Antico Testamento contenga una vera e propria *historia*, la quale non è altro che la storia del popolo d'Israele.<sup>17</sup> Il termine è riferito in generale ai libri del Pentateuco. Ma la novità qualitativa ora introdotta è la sua applicazione al Nuovo Testamento. L'*historia* è principalmente la storia di Gesù, che si differenzia essenzialmente da tutte le narrazioni mitologiche pagane.<sup>18</sup>

Il riferimento immediato è alla parola di Dio e alla sua efficacia nella vita della Chiesa. Si tratta della storia contenuta nel Vangelo,<sup>19</sup> cioè delle narrazioni su Gesù che comprendono la nascita del nostro Salvatore dalla Vergine<sup>20</sup> e gli Atti degli apostoli.<sup>21</sup>

<sup>10</sup> Cf. ORIGENE, *Contra Celsum* I, 5, 14; M. BORRET (ed.), *Origène. Contre Celse*, Sch 132, Cerf, Paris 1967, 88.

<sup>11</sup> Cf. *ibid.* I, 14, 15; Sch 132, 114.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.* I, 37, 29; Sch 132, 178.

<sup>13</sup> Cf. *ibid.* III, 26, 11; Sch 136, 60.

<sup>14</sup> Cf. *ibid.* IV, 74, 3; Sch 136, 366.

<sup>15</sup> ORIGENE, *Commentarii in Genesim*, PG 12, 85CD.

<sup>16</sup> Origene può essere considerato il fondatore dell'esegesi scientifica (DANIÉLOU, *Message évangélique*, 249)

<sup>17</sup> Cf. ORIGENE, *Contra Celsum* I, 12, 12; Sch 132, 108. La terminologia è riferita in generale ai libri del Pentateuco: cf. *ibid.* IV, 49, 38 (M. BORRET [ed.], *Origène. Contre Celse*, Sch 136, Cerf, Paris 1968, 312) e *ibid.* V, 29, 33 (M. BORRET [ed.], *Origène. Contre Celse*, Sch 147, Cerf, Paris 1976, 86); ORIGENE, *Selecta in Leviticum*, PG 12, 397A.

<sup>18</sup> ORIGENE, *Contra Celsum* I, 6, 5-7; Sch 132, 90.

<sup>19</sup> Cf. ORIGENE, *Commentarium in evangelium Matthaei* XI, 4, 8; R. GIROD (ed.), *Origène. Commentaire sur l'évangile selon Matthieu* I, Sch 162, Cerf, Paris 1970, 280.

<sup>20</sup> Cf. ORIGENE, *Contra Celsum* I, 40, 5-6; Sch 132, 182.

<sup>21</sup> Cf. ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis* VI, 4, 22, 2-4; C. BLANC (ed.), *Origène. Commentaire sur saint Jean*, Sch 157, Cerf, Paris 1970, 146. Si veda anche ORIGENE, *Commentarium in evangelium Matthaei* XV, 15, 32-34; E. BENZ - E. KLOSTERMANN (edd.), *Origenes Werke* X/1, GCS 40/1, Hinrichs, Leipzig 1935, 392.

Per Origene è, dunque, ancora più acuto rispetto a Clemente il problema del rapporto tra l'*historia* pagana e quella cristiana. Il suo giudizio teologico è tutto teso a difendere il valore di quest'ultima. Perciò rinfaccia a Celso l'illogicità del suo comportamento, in quanto egli dà credito alle storie pagane, mentre rifiuta solamente la storia del popolo d'Israele, cioè la Bibbia.<sup>22</sup> E Celso condanna la storia mosaica proprio poiché essa si esprimerebbe in modo figurato e allegorico.<sup>23</sup>

Origene, allora, invita Celso a confrontare i poemi di Lino, Museo, Orfeo e gli scritti di Ferecide, con la legge di Mosè:

Comparando storie con storie e discorso etico con leggi e comandamenti, vedi, [o Celso,] quali sono più adatti a convertire, anche di colpo, quelli che ascoltano e quali di essi possono danneggiare l'ascoltatore.<sup>24</sup>

Il brano è interessante, perché mostra chiaramente qual è la concezione storica di Origene. Le narrazioni pagane e quelle cristiane devono essere storie nello stesso senso, ma il loro valore dipende dall'effetto morale che provocano nel lettore: il criterio di storicità è l'elevazione morale. Ma tale elevazione morale è fondata metafisicamente, in quanto si riferisce a un quadro ontologico diverso rispetto all'esegesi pagana dei miti e alla filosofia greca. Il rigore epistemico è mantenuto, ma il pensiero si può aprire a una dimensione ulteriore a partire dalla rivelazione della misericordia senza limiti di Dio. Il metodo di Origene si basa, così, in primo luogo su una vera e propria critica storica:

Prima di iniziare la difesa, bisogna dire che il voler provare che praticamente ogni storia (*ιστορία*), anche se è autentica, è veramente avvenuta e il voler rendere comprensibile la sua rappresentazione è in assoluto uno dei compiti più difficili, ed in alcuni casi è impossibile.<sup>25</sup>

Allora come può essere possibile ricercare in modo scientifico il senso di un testo? La soluzione origeniana è quella di guardare all'*intentio auctoris*:

E abbiamo detto ciò come anticipazione all'intera storia (*ιστορίαν*) riportata nei Vangeli riguardo a Gesù, non per incitare le persone più acute d'ingegno a una fede ingenua e irrazionale, ma con l'intenzione di mostrare che,

<sup>22</sup> ORIGENE, *Contra Celsum* I, 14, 7-9; SCh 132, 114.

<sup>23</sup> *Ibid.* I, 17, 3-5; SCh 132, 120.

<sup>24</sup> *Ibid.* I, 18, 4-7.

<sup>25</sup> *Ibid.* I, 42, 1-5; SCh 132, 186.

per coloro che leggono, sono necessarie molta prudenza e molta ricerca e, per così dire, è necessario penetrare nella volontà di coloro che hanno scritto, per scoprire con quale intenzione ciascuna cosa è stata scritta.<sup>26</sup>

Origene non confonde la storia con le fiabe moralizzanti, come potrebbe sembrare a prima vista: egli prende sul serio la storia, ma sa che essa va interpretata in funzione della volontà salvifica dello Spirito Santo che l'ispira. La sua chiave esegetica è sempre la fede e, quindi, l'economia salvifica.

La storia cristiana è veridica e comprovabile, poiché all'epoca si potevano ancora osservare i luoghi dove si svolse la vita di Cristo.<sup>27</sup> La risurrezione di Cristo non è, dunque, comparabile con i miti pagani<sup>28</sup> e con le narrazioni sugli eroi che scendono all'Ade.<sup>29</sup> Gli eventi che riguardano Gesù si provano a partire dai libri profetici, mettendo poi a confronto la sua storia con quella dei miti pagani, per mostrarne la rettitudine morale rispetto ai comportamenti narrati in questi ultimi.<sup>30</sup>

È la superiorità morale e spirituale la ragione per cui i fatti narrati su Gesù non possono essere nemmeno comparati con i miti pagani:

Poiché nella vita di quegli uomini non si riscontra nessun segno della divinità che la narrazione attribuisce (ιστορουμένη) loro, mentre nella vita di Gesù [si trovano] le riunioni di coloro che erano stati beneficiati, le profezie pronunciate su di lui, le guarigioni realizzate nel Suo nome e la Sua conoscenza in sapienza.<sup>31</sup>

Nell'agire corporale di Cristo traspare la sua divinità, poiché egli è il Verbo incarnato. Ben diverso è quanto accade nelle narrazioni pagane, le quali possono essere definite storia che si trova al di fuori del Verbo divino,<sup>32</sup> teogonie greche e miti che parlano dei dodici dèi compresi.<sup>33</sup>

La volontà salvifica senza limite del Cristo è, così, il criterio ermeneutico che permette di cogliere l'*intentio auctoris*, sotto il velo della storia, in

<sup>26</sup> *Ibid.* I, 42, 24-30; Sch 132, 188.

<sup>27</sup> Cf. *ibid.* I, 51, 11-17; Sch 132, 214.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.* II, 56, 10-11; Sch 132, 418.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.* II, 56, 17-18; Sch 132, 418.

<sup>30</sup> *Ibid.* III, 23, 1-4; Sch 136, 52-54.

<sup>31</sup> *Ibid.* III, 33, 8-12; Sch 136, 76-78.

<sup>32</sup> Cf. *ibid.* IV, 36, 1-2; Sch 136, 272.

<sup>33</sup> Cf. *ibid.* IV, 42, 19-20; Sch 136, 294.

quanto mistero nascosto al di là della forma allegorica.<sup>34</sup> Perciò l'*historia* è elemento chiave dell'esegesi origeniana. Attraverso di essa, infatti, *dietro*, o meglio, *dentro* l'aspetto simbolico, si può cogliere il significato più profondo dell'*oikonomia*.

Dunque, con Origene, la terminologia dell'*historia* si lega a doppio filo con il problema esegetico, in quanto l'aspetto storico diventa uno degli elementi del suo metodo interpretativo, del giudizio – *krisis* – mosso dalla crisi ermeneutica indotta dal confronto con la storia non cristiana e con gli elementi religiosi in essa contenuti. Il grande Alessandrino ricorre all'elemento dell'*historia* per unire, mentre, come si vedrà, l'*oikonomia* è ciò che gli permette di distinguere.

Tale possibilità esegetica dipende dalla santità e dal grado di elevazione intellettuale dell'interprete: Mosè, infatti, comprendeva chiaramente il senso nascosto dall'allegoria nella legge e nel significato della parte storica della Scrittura.<sup>35</sup> Il principio basilare dell'esegesi e della teologia stessa di Origene è, allora, il seguente:

Infatti non bisogna pensare che le realtà storiche (τὰ ἱστορικά) sono figure di realtà storiche (ἱστορικῶν) e che le realtà corporali sono figure di realtà corporali, ma le realtà corporali sono figure di realtà spirituali e le realtà storiche (τὰ ἱστορικά) di realtà intellettuali (νοητῶν).<sup>36</sup>

Per Origene, infatti, la storia può essere sufficiente per il discepolo più ingenuo,<sup>37</sup> ma non per il vero gnostico.<sup>38</sup> Si è, infatti, ancora in assenza di una piena comprensione della natura umana con la sua dimensione corporea, tanto che la distinzione ontologica tra l'angelo e l'uomo è in ombra.<sup>39</sup>

In sintesi, l'interpretazione origeniana non riesce a cogliere appieno il valore della materialità storica delle narrazioni evangeliche, in quanto i presupposti antropologici non glielo permettono, ma opera un giudizio es-

<sup>34</sup> ORIGENE, *De principiis* IV, 3, 1, 10-12; P. KOETSCHAU (ed.), *Origenes Werke* V, GCS 22, Hinrichs, Leipzig 1913, 324.

<sup>35</sup> ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis* VI, 4, 22, 2-4; SCh 157, 146.

<sup>36</sup> *Ibid.* X, 18, 110, 4-6; SCh 157, 448.

<sup>37</sup> Cf. ORIGENE, *Commentarium in evangelium Matthaei* XI, 6, 25; SCh 162, 296.

<sup>38</sup> Cf. ORIGENE, *De principiis*, IV, 3, 1, 10-12; GCS 22, 324.

<sup>39</sup> Cf. ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis* 2, 23, 144, 6-7; C. BLANC (ed.), *Origène, Commentaire sur saint Jean*, t. I, SCh 120, Cerf, Paris 1966, 302 e *ibid.*, 2, 23, 146, 6-7; SCh 120, 304.

senziale rispetto all'esegesi pagana identificando nell'aspetto spirituale – e non meramente morale – la chiave ermeneutica del testo biblico:

Infatti la storia (*ιστοριαν*), oltre a presentare il proprio significato, corrisponde a ciò che è avvenuto presso noi uomini, offre anche il significato di elevazione spirituale corrispondente a ciò che è avvenuto prima di noi.<sup>40</sup>

Tale passo fondamentale è permesso dall'identificazione dell'*oikonomia* con la *pronoia* che caratterizza la teologia di Origene, come si vedrà di seguito. Infatti, se l'*historia* è tutta sotto il potere della provvidenza divina fino all'estremo di identificarsi totalmente con l'*oikonomia*, allora la dimensione puramente spirituale dovrà necessariamente essere l'unico principio interpretativo valido nell'approssimarsi ai testi rivelati.

### 3. Secondo tempo: l'*oikonomia* che distingue

#### 3.1. *Clemente e la paideia*

Tale sviluppo, caratteristico del pensiero di Origene, ha la sua radice nella concezione dell'*oikonomia* stessa in Clemente. Questa si fonda sulla teologia del *Logos* e, quindi, sulla corrispondente dimensione soteriologica in base alla quale tutti gli uomini sono salvati.<sup>41</sup> Infatti il Figlio di Dio, il *Logos*, è di per sé sempre lo stesso, indiviso e immutabile, presente dappertutto e illimitabile. Come il Padre vede tutto, conosce tutto e domina ogni potenza, così:

A Lui sono state sottomesse tutte le schiere degli angeli e degli dèi, al Verbo del Padre, che ha accettato la santa economia (*τὴν ἁγίαν οἰκονομίαν*) a causa di colui che ha sottomesso [a lui ogni cosa] (cf. 1Cor 15,27-28); per lui anche tutti gli uomini sono suoi. Ma alcuni lo sono secondo una retta conoscenza (Rm 10,2), altri non ancora, alcuni [lo sono] come amici, altri come servi fedeli e altri semplicemente come servi. Ed è questi il Maestro che istruisce lo gnostico mediante i misteri.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> *Ibid.*, PG 13, 821C.

<sup>41</sup> Cf. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* VI, 6, 45, 6, 1 (GCS 52, 454), dove si afferma che ogni uomo, sia ebreo che pagano, che abbia vissuto secondo la legge o la filosofia, pur non avendo raggiunto la perfezione, se non ha peccato, entrerà a far parte del popolo di Dio, per sua divina disposizione. Si veda anche ID., *Protrepticus* IV, 59, 3, 4; Sch 2, 123.

<sup>42</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* VII, 2, 5, 6, 1 - 6, 1, 1; GCS 52, 6.



La creazione e la redenzione sono presentate in continuità, perché tutto ha origine dal Padre ed è mantenuto nell'essere dalla presenza del *Logos*:

Questi [il *Logos*] è il seme (τὸ σπέρμα), immagine e somiglianza di Dio, vero figlio Suo [del Padre] ed erede, inviato qui come in viaggio in una terra straniera dalla grande economia e disposizione del Padre (ὑπὸ μεγάλης οικονομίας καὶ ἀναλογίας τοῦ πατρὸς), per il quale sono state create anche le realtà visibili e invisibili del cosmo, alcune per servizio (δουλείαν), altre per esercizio (ἄσκησιν), altre ad istruzione (μάθησιν) in lui.<sup>43</sup>

Il criterio ermeneutico fondamentale di Clemente è, così, la continuità e inseparabilità di creazione, provvidenza e redenzione, fondate sull'unica origine nel disegno del Padre:

La filosofia conforme alla divina tradizione, infatti, afferma e conferma la provvidenza. Perché se questa viene eliminata, l'economia che riguarda il Salvatore (ἡ περὶ τὸν σωτῆρα οικονομία) sembra un mito, e noi saremmo mossi secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo (Col 2,8). Infatti, l'insegnamento fedele a Cristo professa la divinità del Creatore, connette la provvidenza perfino con i singoli eventi e sa che la natura degli elementi è mutevole e creata, insegnando ad agire secondo la possibilità di rendersi simili a Dio e accettare l'economia (τὴν οικονομίαν) come guida di ogni istruzione.<sup>44</sup>

Le diverse scuole di filosofia non hanno potuto riconoscere questa verità: gli epicurei negano la provvidenza, mentre gli stoici commettono l'errore di rendere materiale Dio.<sup>45</sup> Gli gnostici, poi, pensano Cristo come salvatore sia degli uomini pneumatici, che hanno origine dall'alto, sia di quelli psichici, che avrebbero avuto origine dall'economia, ma non dei somatici. Invece, per Clemente la creazione tutta è buona perché è uscita dalle mani di Dio:

Infatti l'economia della creazione (ἡ κτισθεῖσα οικονομία) è buona e tutto è ben amministrato, nulla avviene senza una causa.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Quis dives salvetur* 36, 2, 1 - 3, 2; O. STÄHLIN - L. FRÜCHTEL - U. TREU (edd.), *Clemens Alexandrinus*, III, GCS 17, Akademie-Verlag, Berlin 1970<sup>2</sup>, 183.

<sup>44</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* I, 11, 52, 2, 1- 3, 5; GCS 52, 34.

<sup>45</sup> *Ibid.* I, 11, 51, 1, 1 - 2, 1; GCS 52, 33.

<sup>46</sup> *Ibid.* IV, 23, 148, 2, 2-3; GCS 52, 313-314.

E la Chiesa visibile stessa non è altro che un riflesso del cielo, di quel cielo che attende ogni uomo teso alla perfezione.<sup>47</sup>

Il legame essenziale con l'esegesi si fa esplicito nel momento in cui Clemente afferma che anche le sacre Scritture appartengono all'*oikonomia* poiché profetizzano la salvezza e rivelano il disegno divino.<sup>48</sup> Tutto ciò si deve ricondurre alla persona stessa *Logos*, il quale è il vero pedagogo:

E per il desiderio di renderci perfetti mediante una serie di tappe graduali che conducano alla salvezza e siano adatte a un'educazione efficace, si serve della bella economia (τῆ καλῆ οἰκονομίᾳ) il *Logos* pieno d'amore per gli uomini, dapprima esortando, poi educando, infine insegnando.<sup>49</sup>

Infatti solo il *Logos*, nato perfetto dal Padre perfetto secondo la predisposizione del disegno divino, può essere maestro degli uomini.<sup>50</sup> questo è il senso e la spiegazione di tutti gli eventi della sua vita terrena, come per esempio il suo battesimo. Non aveva bisogno di nulla, non poteva crescere in perfezione, ma tutto realizza per darci esempio. Così si fece battezzare facendosi modello per noi, che nel battesimo possiamo essere resi figli, quindi perfetti e immortali.<sup>51</sup> Anche l'ira del Signore e i castighi che impone all'uomo non hanno altro senso che quello di correggere i bimbi che sbagliano.<sup>52</sup>

Così la sapienza manifestata dalla pedagogia divina è grande e sono molteplici<sup>53</sup> le modalità dell'economia che a volte si realizza in modo velato nell'arte divina di aiutarci.<sup>54</sup> In tal modo per Clemente *oikonomia* e *paideia* praticamente coincidono:

Se siamo diventati ascoltatori del Verbo, glorifichiamo l'economia beata (τὴν μακαρίαν οἰκονομίαν), per la quale l'uomo è educato e santificato come figlio di Dio ed è reso cittadino del cielo mentre viene educato sulla terra,

<sup>47</sup> Cf. *ibid.* VI, 13, 107, 2, 5 - 3, 1; GCS 52, 485.

<sup>48</sup> Cf. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus* I, 8, 69, 3, 2 (H.-I. MARROU - M. HARL - C. MONDÉSERT - C. MATRAY [edd.], *Clément d'Alexandrie. Le pédagogue*, SCh 70, Cerf, Paris 1970, 232) riferito ad Amos, e ID., *Stromata* VI, 15, 127, 1,2-3 (GCS 52, 496), con riferimento alle profezie dell'incarnazione e redenzione.

<sup>49</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus* I, 1, 3, 3, 5-9; SCh 70, 112.

<sup>50</sup> *Ibid.* I, 6, 25, 3, 2-3; SCh 70, 158.

<sup>51</sup> *Ibid.* I, 6, 26, 1, 2-4; SCh 70, 158.

<sup>52</sup> Cf. *ibid.* I, 8, 64, 3, 4; SCh 70, 226 e I, 8, 70, 1, 1-3; SCh 70, 234.

<sup>53</sup> Cf. *ibid.* I, 8, 74, 3, 1-3; SCh 70, 242.

<sup>54</sup> Cf. *ibid.* I, 9, 80, 3, 1-2; SCh 70, 254.

e riceve lassù come Padre colui che impara a conoscere sulla terra. Tutto realizza, insegna e spiega il Verbo.<sup>55</sup>

L'esegesi di Clemente è, dunque, logocentrica, nel senso che la tensione interpretativa, causata dall'estensione dell'*historia* a ogni epoca e a ogni dimensione dell'umano, è risolta ponendo ogni evento e ogni elemento veritativo sotto il segno del *Logos*, il quale si rivolge a ogni uomo. La distinzione tra verità parziale pagana e pienezza cristiana è risolta in chiave pedagogica, in quanto diverse fasi di un unico disegno salvifico di Dio, il quale sapientemente e a poco a poco conduce gli uomini alla salvezza.

### 3.2. Origene e la *pronoia*

Quindi, il movimento teologico di Clemente “unisce in alto”, cioè raccoglie i diversi momenti nella ricerca del vero da parte dell'uomo di ogni tempo aprendo il pensiero a una dimensione ulteriore indicata dall'attività pedagogica divina. La dimensione allegorica e simbolica rinvia proprio a questo livello ontologico. Tale tendenza sarà sviluppata ulteriormente da Origene, per il quale l'*oikonomia* diviene un concetto onnicomprensivo, superando la stessa identificazione con la *paideia* divina, appena vista in Clemente. L'*oikonomia* coinciderà, ora, praticamente con la *pronoia* cristiana, risemantizzazione del concetto greco pagano e asse portante del pensiero dell'Alessandrino.<sup>56</sup>

Dio è sovrano assoluto del tempo e governa le realtà terrene secondo i tempi più opportuni<sup>57</sup>. Tale potere divino non si limita agli eventi esterni, ma si estende alle stesse anime degli uomini, che sono eterne e sopravvivono ai diversi cicli temporali:

Poiché Dio governa le anime (*οικονομεί τὰς ψυχὰς*) non in vista della durata, per così dire, di cinquant'anni della vita terrena, ma in vista dell'eternità infinita: infatti ha reso immortale e a sé simile la natura intellettuale, e l'anima razionale non è esclusa, come per la vita di quaggiù, dalla cura [divina].<sup>58</sup>

<sup>55</sup> *Ibid.* III, 12, 99, 1, 3 - 2, 2; Sch 158, 184-186.

<sup>56</sup> Cf. H.S. BENJAMINS, *Eingeordnete Freiheit: Freiheit und Vorsehung bei Origenes*, Brill, Leiden 1994, 214.

<sup>57</sup> Cf. ORIGENE, *Contra Celsum* VI, 79, 38-39; Sch 147, 378.

<sup>58</sup> ORIGENE, *De principiis* III, 1, 13, 19-23; GCS 22, 218.

L'anima dell'uomo è stata creata a immagine di Dio, per cui ogni male o tribolazione non deve turbare, in quanto ha una funzione terapeutica. Gli stessi impulsi, movimenti e desideri delle anime degli uomini sono opere dell'Altissimo:

Solo uno è il sommo economo (οικονόμος ἄριστος), che conosce i tempi opportuni e i mezzi adatti, i modi per insegnare e le vie: il Dio e Padre di ogni cosa.<sup>59</sup>

L'applicazione a Dio del termine *oikonomos* non è per nulla scontato, trattandosi di un'espressione in origine attribuita al servo.<sup>60</sup> Si è, quindi, in presenza di una vera e propria risemantizzazione in chiave cristiana. Ha ragione Hendrik S. Benjamins quando scrive:

Non solo gli eventi di salvezza della storia della salvezza biblica si possono ordinare e comprendere in base a questo concetto, ma semplicemente tutto deve essere compreso e inteso come parte dell'*oikonomia* di Dio.<sup>61</sup>

L'azione di Dio è chiaramente volta a educare l'uomo per ricondurlo al suo stato naturale e a quel mondo superiore dal quale è caduto. Gli uomini sono governati e condotti dal *Logos*,<sup>62</sup> senza che ciò implichi una negazione del libero arbitrio, difeso da Origene. L'educazione divina rispetta, infatti, la libertà umana:

Dio non è tiranno, ma Re e regnando non esercita la violenza, ma convince e vuole che spontaneamente [gli uomini] si sottomettano alla sua economia (τῇ οἰκονομίᾳ), affinché il bene del singolo non si realizzi per forza, ma per volontà propria.<sup>63</sup>

La chiave di comprensione della posizione di Origene è l'onniscienza di Dio, che fin dalla creazione ha previsto ogni cosa e guida l'universo al meglio, mentre l'uomo è cieco riguardo il futuro.<sup>64</sup> Per questo l'*oikonomia* è un principio di ordine universale che si oppone direttamente al caos e all'assenza di

<sup>59</sup> *Ibid.* III, 1, 14, 25-27; GCS 22, 220.

<sup>60</sup> Si veda il parallelismo tra Lc 12,42 e Mt 24, 45, cf. anche O. MICHEL, *οἰκονομία* e *οικονόμος*, in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. V, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1967, 149-153.

<sup>61</sup> BENJAMINS, *Eingeordnete Freiheit*, 193.

<sup>62</sup> ORIGENE, *Contra Celsum* II, 76, 74-75; Sch 132, 468.

<sup>63</sup> ORIGENE, *In Jeremiam* XX, 2, 17-20; E. KLOSTERMANN (ed.), *Origenes Werke* III, GCS 6, Hinrichs, Leipzig 1901, 178.

<sup>64</sup> ORIGENE, *Commentarii in Genesim*, PG 12, 68C.

senso.<sup>65</sup> Il dominio di Dio è invece assoluto.<sup>66</sup> Così l'*oikonomia* stessa, in analogia a quanto visto anche per l'*historia*, pervade tutta la storia: oltre a quella che riguarda il cosmo, ne esiste un'altra dei popoli della Persia e dell'India,<sup>67</sup> a cui segue l'*oikonomia* d'Israele, che culmina in quella del popolo cristiano.<sup>68</sup>

Ma Dio non muta per il fatto di essere presente nella vita degli uomini e del cosmo, come obiettava Celso. Origene afferma invece:

Rimanendo immutabile nella sua essenza [Dio] accondiscende a curare le realtà umane con la sua provvidenza ed economia (τῆ προνοίᾳ καὶ τῆ οἰκονομίᾳ).<sup>69</sup>

Il passaggio è estremamente significativo ed esprime molto bene quello che è il nucleo della teologia di Origene. L'essenza divina immutabile è assolutamente estranea alla mutabilità del mondo creaturale oggetto dell'*oikonomia* e della *pronoia*, che di fatto giungono a identificarsi.

In tal modo tutta la storia è concepita unitariamente e il tempo dell'incarnazione<sup>70</sup> ne è culmine. L'*oikonomia* per eccellenza è, dunque, l'economia dell'incarnazione<sup>71</sup> perché:

Il Verbo di Dio governa quanto riguarda gli uomini senza agire apertamente con la sua divinità, ma assumendo forma di servo, così che il suo procedere nella realizzazione dell'economia (οἰκονομία) rimane nascosto.<sup>72</sup>

L'incarnazione è essenzialmente il mistero dell'economia del Padre riguardo al Figlio.<sup>73</sup> Ma anche l'esodo<sup>74</sup> e la legge<sup>75</sup> sono *oikonomia*, così

<sup>65</sup> Cf. J.W. TRIGG, *God's Marvelous Oikonomia: Reflections on Origen's Understanding of Divine and Human Pedagogy in the Address Ascribed to Gregory Thaumaturgus*, in «Journal of Early Christian Studies» 9 (2001) 38.

<sup>66</sup> ORIGENE, *In Jeremiam* XII, 5, 36-38; GCS 6, 92.

<sup>67</sup> ORIGENE, *Homiliae in Lucam* XXX, 172, 21-22; M. RAUER (ed.), *Origenes Werke* IX, GCS 49 (35), Hinrichs, Leipzig 1931 (1959), 171.

<sup>68</sup> ORIGENE, *In Jeremiam* XVIII, 5, 29-32; GCS 6, 155.

<sup>69</sup> ORIGENE, *Contra Celsum* IV, 14, 18-19; SCh 136, 216.

<sup>70</sup> Cf. ORIGENE, *Commentarium in evangelium Matthaei* (lib. 12-17) XVII, 9, 16-17; SCh 162,

<sup>71</sup> Cf. ORIGENE, *Expositio in Proverbia*, PG 17, 192D.

<sup>72</sup> ORIGENE, *Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis)* 18, 22-25; E. PREUSCHEN (ed.), *Origenes Werke* IV, GSC 10, Hinrichs, Leipzig 1903, 498.

<sup>73</sup> Cf. ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis* VI, 44, 231, 3-4; SCh 157, 304.

<sup>74</sup> *Ibid.* X, 39, 271, 1-3; SCh 157, 548.

<sup>75</sup> *Ibid.* VI, 44, 229, 3; SCh 157, 302.

come ciascuno dei singoli atti del Vangelo,<sup>76</sup> fino al culmine della passione<sup>77</sup> e dell'ascensione.<sup>78</sup> Questa è l'economia dell'incarnazione, che si è realizzata in Cristo:

Abbiamo detto in quanto precede che Dio non inviò Gesù al genere umano come svegliandosi da un lungo sonno, Gesù che nel tempo per buone ragioni ha dato compimento all'economia (οικονομιαν) dell'incarnazione, ma che sempre ha beneficiato il genere umano.<sup>79</sup>

Infatti, ogni buona azione è stata compiuta nel Verbo. Così questa *oikonomia* corporale è solo una parte dell'economia spirituale di Gesù stesso. E solo se l'economia si comprende spiritualmente si può arrivare a conoscere la verità.<sup>80</sup> Infatti, quest'ultima economia è sempre stata presente e attiva nella storia nei confronti degli uomini santi,<sup>81</sup> anche prima dell'incarnazione:

Prima della sua venuta visibile e nel corpo [il Verbo] già era venuto per i perfetti.<sup>82</sup>

Tuttavia, ciò non significa che il Verbo, cioè il Figlio di Dio, sia diverso da Gesù, poiché dopo l'economia l'anima e il corpo di Gesù sono una cosa sola con il Verbo di Dio<sup>83</sup> e la sua divinità risplende più di prima.<sup>84</sup> E immediato è il passaggio da questa concezione cristologica a quella scritturistica:

Ma vogliamo spiegare come non sarebbe stata più utile all'intera economia (την οικονομίαν ὅλην) la sua subitanea scomparsa corporale dal patibolo. Gli eventi accaduti a Gesù e posti per iscritto non contengono nella mera lettera (ψιλῆ τῆ λέξει) e nella narrazione (τῆ ἱστορίᾳ) tutta la comprensione (θεωρίαν) della verità. Infatti si dimostra che ciascuno di essi è anche sim-

<sup>76</sup> L'elenco potrebbe essere lunghissimo: ad esempio, la scena dell'indemoniato di Gerasa in Lc 8,26-39 (*ibid.* VI, 41, 208, 5; Sch 157, 288); l'incontro di Gesù con il Battista, in Gv 1,29 (*ibid.* VI, 49, 257, 1; Sch 157, 324); la scena del fico disseccato in Mc 11,12-14 (*ibid.* X, 21, 126, 22; Sch 157, 460); l'incontro con la Samaritana in Gv 4,7-42 (*ibid.* XIII, 32, 193, 1; Sch 222, 138); le nozze di Cana in Gv 2,1-11 (*ibid.* X, 3, 10, 14; Sch 157, 387-388).

<sup>77</sup> Cf. *ibid.* X, 20, 119, 5; Sch 157, 454.

<sup>78</sup> Cf. ORIGENE, *Contra Celsum* III, 31, 14 (commento al finale di 1Tm 3,16); Sch 136, 74.

<sup>79</sup> *Ibid.* VI, 78, 14-18; Sch 147, 376.

<sup>80</sup> Cf. BENJAMINS, *Eingeordnete Freiheit*, 190.

<sup>81</sup> ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis* XX, 12, 94, 2 - 95, 1; GCS 10, 342.

<sup>82</sup> *Ibid.* I, 7, 38, 1-2; Sch 120, 80.

<sup>83</sup> ORIGENE, *Contra Celsum* II, 9, 66-68; Sch 132, 306.

<sup>84</sup> *Ibid.* II, 65, 3-4; Sch 132, 438.

bolo (σύμβολον) di qualcos'altro per coloro che sanno interrogare più intelligentemente la Scrittura.<sup>85</sup>

Il criterio interpretativo è, sempre, l'insieme dell'*oikonomia*, cioè lo scopo dell'agire divino nei confronti dell'uomo. E dato che il fine è spirituale, piuttosto che corporale, non ci si può fermare alla lettera di quanto narrato, ma tutto, nella vita di Cristo come nella Scrittura in generale, è simbolo che rinvia alla verità:

Infatti, partendo dalle profezie, nelle quali sono registrati i fatti storici, e non dalla [sola] narrazione storica, è possibile accostarsi anche a quelle storie scritte a scopo allegorico, disposte in tutta sapienza e indirizzate sia alla moltitudine dei credenti più semplici, sia ai pochi che vogliono o anche possono esaminare i fatti con intelligenza.<sup>86</sup>

*Loikonomia* è interamente protesa verso la dimensione spirituale e il *Logos* stesso è l'autore di tale disposizione che perfino nella sua dimensione paradossale risponde all'opera della provvidenza divina:

Se in ogni passaggio si mostrassero da sole distintamente l'utilità dell'imposizione della legge e la successione chiara dei libri storici, riterremmo che non si possa comprendere nelle Scritture qualcosa di diverso dal senso ovvio. Ma il Verbo di Dio ha disposto (*ὑποκόμισέ*) che fossero inseriti nella legge e nei libri storici, per così dire, degli scandali, degli ostacoli e delle cose impossibili, a evitare che, completamente trascinati dal senso letterale, pieno di forti attrattive, non apprendendo nulla degno di Dio, ci allontanassimo del tutto dai retti insegnamenti (*τῶν δογματῶν*), o, non spostandoci dal senso letterale, non potessimo imparare nulla di più divino.<sup>87</sup>

Le stesse difficoltà interpretative della sacra Scrittura sono volute da Dio per elevare dalla dimensione corporale a quella spirituale. Tutto rimane sempre sotto l'assoluto controllo di Dio, che per amore degli uomini manifesta sentimenti umani per educarli:

E quando senti parlare dell'ira e della collera di Dio, non pensare che l'ira e la collera siano passioni di Dio. Si tratta di disposizioni (*οἰκονομίαι*) per l'uso

<sup>85</sup> *Ibid.* II, 69, 1-7; SCh 132, 446.

<sup>86</sup> *Ibid.* IV, 49, 3-9; SCh 136, 308-310.

<sup>87</sup> ORIGENE, *De principiis* IV, 2, 9, 1-9; GCS 22, 321.

delle parole, affinché il bimbo si corregga e migliori. Poiché anche noi facciamo la faccia cattiva ai fanciulli, non per lo stato d'animo, ma per educarli.<sup>88</sup>

È la prima volta che queste difficoltà esegetiche vengono connesse all'*oikonomia*. Tale concezione è invece comune in Origene<sup>89</sup> e avrà una grande influenza anche nel secolo IV.<sup>90</sup> È importante notare che il senso letterale non è privato di valore, poiché esso rimane sempre il fondamento dell'interpretazione, ma che l'allegoria si dispiega in tipologia.<sup>91</sup>

Ciò chiarisce anche il ruolo del senso letterale nell'esegesi di Origene. Infatti secondo lui ci sono tre modi nei quali gli insegnamenti scritturistici si iscrivono nell'anima del fedele: secondo la carne, secondo l'anima e secondo lo spirito. Il livello più basso è quello della carne, cioè della lettera, che rappresenta il senso ovvio ed edifica solo le persone più semplici. Il senso spirituale riguarda, invece, le persone più perfette. Questa distinzione ha un'origine antropologica evidente:

Infatti come l'uomo è composto di corpo (*σώματος*), anima (*ψυχῆς*) e spirito (*πνεύματος*), allo stesso modo lo è anche la Scrittura, che Dio volle fosse donata per la salvezza (*οικονομηθεῖσα*) degli uomini.<sup>92</sup>

Origene riprende la tripartizione filoniana<sup>93</sup> e la inserisce nel contesto della sua antropologia. Il punto più interessante è che il corpo non è un valore in sé, ma solo in riferimento allo spirito. Parlando in senso proprio, il corpo è qualcosa di provvisorio, che non appartiene alla natura umana e il cui senso si radica solo nell'essere simbolo.

Ciò spiega anche l'affermazione che i giusti dell'Antico Testamento hanno già conosciuto Cristo:<sup>94</sup> per Origene ciò che conta è la conoscenza, che segue le leggi dello spirito. È inevitabile che il ruolo dell'incarnazione ne risulti sminuito:<sup>95</sup> l'umanità di Cristo non è l'unico cammino possibile di accesso al Padre.

<sup>88</sup> ORIGENE, *In Jeremiam*, XVIII, 6, 91-95; GCS 6, 160.

<sup>89</sup> Cf. *ibid.* XVIII, 6, 40-47; GCS 6, 158-159.

<sup>90</sup> Cf. l'uso del verbo *ψελλιζω* in GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* II, in W. JAEGER (ed.), *Gregorii Nysseni Opera* I, Brill, Leiden 1960<sup>2</sup>, 348, 24-27.

<sup>91</sup> Cf. J. DANIELOU, *Origène*, La table ronde, Paris 1948, 145-174.

<sup>92</sup> ORIGENE, *De principiis* IV, 2, 4, 16-19; GCS 22, 313.

<sup>93</sup> Cf. DANIELOU, *Origène*, 164.

<sup>94</sup> Cf. *ibid.*, 8.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 130-131.



Origene ricorre, dunque, anche a un tipo di esegesi di stampo gnostico che vede negli eventi terrestri l'immagine o l'eco di avvenimenti che avvengono nel mondo degli spiriti.<sup>96</sup>

Jean Daniélou vede proprio in questo principio<sup>97</sup> un elemento essenziale della teologia della storia di Origene, in quanto esso aiuta a superare il letteralismo, donando alla storia dell'uomo una profondità simbolica.<sup>98</sup>

Ciò è innegabile, perché solo superando il letteralismo si poteva reinterpretare lo schema dell'*exitus-reditus* neoplatonico in chiave cristiana e storica. Il contributo di Origene è sicuramente determinante, in quanto rende salde le basi esegetiche che permettono il successo di questo schema già utilizzato dai suoi predecessori, tra i quali spicca Ireneo.

#### 4. Conclusione

Una delle crisi più importanti che il pensiero cristiano dovette affrontare fu il confronto con il pensiero pagano, in particolare con l'esegesi allegorica che caratterizzava l'interpretazione dei miti, abbracciando sia l'ambito religioso sia quello filosofico. La metafisica stessa nacque da tale sforzo di purificazione del *mythos* attraverso il ricorso al *logos*. La posta in gioco era, dunque, formidabile, in quanto, in un sol colpo, si trattava di affrontare la questione del rapporto tra la storicità degli eventi salvifici e la loro verità razionale.

Clemente e Origene operarono un giudizio fondamentale in questo ambito, segnando i confini epistemologici dell'interpretazione cristiana. Tale *krisis* può essere ricostruita in molti modi e da diverse prospettive. Qui si è scelto di enucleare due strumenti fondamentali che i Padri alessandrini misero in gioco in modo originale: l'*historia* e l'*oikonomia*. Si tratta ovviamente di categorie fondamentali per tutta la teologia patristica, ma il contributo di Clemente e Origene pare specialmente rilevante perché nel loro pensiero è molto evidente la funzione unificatrice dell'*historia* e la forza di distinzione dell'*oikonomia*.

<sup>96</sup> «Cette exégèse tient dans l'œuvre d'Origène une place importantes» (*ibid.*, 193). Si noti che Origene segue Eracleone.

<sup>97</sup> «L'histoire humaine n'apparaît finalement que comme la projection, umbra et exemplar, d'une histoire céleste» (*ibid.*, 157).

<sup>98</sup> «L'histoire chrétienne est symbolique» (*ibid.*, 154).

L'estensione a tutta la storia del pensiero e sia all'Antico sia al Nuovo Testamento della prima poneva la formidabile sfida di individuare un criterio che permettesse di mostrare la superiorità della rivelazione cristiana dal punto di vista dell'istanza veritativa. Ciò fu compiuto in due passi: Clemente identificò l'*oikonomia*, cioè l'elemento discriminante, con la *paideia*, categoria fondamentale per tutto il pensiero greco, definendo gli elementi validi presenti nella ricerca pagana come primi momenti di un percorso pedagogico attraverso il quale Dio conduce l'uomo alla salvezza. Origene estese, quindi, tale approccio, identificando l'*oikonomia* con la *pronoia*. L'apertura del pensiero all'azione divina, che dall'alto governa ogni cosa, già presente in Clemente, acquistò, così, una portata ontologica, perché la storia stessa venne presentata come riflesso di una sfera più autentica, costituita dalla dimensione spirituale.

L'approccio origeniano, in assenza della strumentazione metafisica più potente che sarà sviluppata nel secolo IV, non riesce a dare tutta la rilevanza dovuta alla dimensione materiale e all'autonomia del creato. Ma pone nello stesso tempo la base di ogni successivo sviluppo, come dimostrerà la discussione teologica del secolo IV stesso, tutta incentrata sull'eredità del grande Alessandrino.<sup>99</sup>

Cuore di tale novità è lo sviluppo di un'interpretazione relazionale, che unisce senza confondere e distingue senza separare. La *krisis* patristica è caratterizzata proprio da tale duplice movimento, che in Clemente e Origene si fonda sul rapporto tra l'*historia* che unisce e l'*oikonomia* che distingue.

Tale pensare relazionale può aver molto da dire anche all'epoca contemporanea, sospesa tra una totale rinuncia a ogni pretesa veritativa, caratteristica del relativismo postmoderno, e una concezione dialettica, e quindi evolutiva, della storia, cui il relativismo stesso è reazione. Il rapporto tra essere e storia diventa, così, cruciale, come ha magistralmente mostrato Joseph Ratzinger,<sup>100</sup> in quanto la dimensione spirituale permette di leggere un "di dentro" degli eventi, rinviando a una sorgente nella quale essenza ed esistenza coincidono.

<sup>99</sup> Cf. G. MASPERO, *Teologia biblica ed esegesi cristologico-trinitaria alla luce del rapporto tra historia e oikonomia in Gregorio di Nissa*, in «Annales theologici» 22 (2008) 11-34.

<sup>100</sup> Cf. R. WOZNIAK, *La salvezza attraverso la storia. Ontologia e storia nella teologia di Joseph Ratzinger*, in G. MASPERO - J. LYNCH (edd.), *Storia e mistero. Una chiave di accesso alla teologia di Joseph Ratzinger e Jean Daniélou*, Edusc, Roma 2016, 95-111.

# ACTITUDES PARA EL DIÁLOGO TEOLÓGICO EN TIEMPOS DE CRISIS, SEGÚN EL *DE SYNODIS* DE HILARIO DE POITIERS

SAMUEL FERNÁNDEZ

*PATH 16 (2017) 67-86*

## 1. Introducción<sup>1</sup>

Hilario de Poitiers jugó un papel particularmente importante durante la así llamada «crisis arriana» del siglo IV. Su agudeza teológica y su ejemplar esfuerzo por comprender la teología de sus adversarios, dentro de un debate marcado por las descalificaciones y la intransigencia, distinguen al obispo de Poitiers como teólogo eclesial particularmente dedicado a buscar el entendimiento entre las grandes tradiciones teológicas de Oriente y Occidente.<sup>2</sup> Por defender la fe, debió partir al exilio en Frigia, en el año 356. Pero su exilio en Oriente, en vez de replegarlo en la intransigencia, lo abrió a la riqueza teológica de Oriente, hasta llegar a ser, según Manlio Simonetti, el primer «occidental con plena conciencia de la compleja realidad religiosa de Oriente».<sup>3</sup> En sus años de exilio, Hilario comprendió que muchos orientales, vistos como arrianos en Occidente, eran en realidad antiarrianos que no aceptaban Nicea porque veían en la identidad de sus-

<sup>1</sup> Este artículo forma parte de los resultados del proyecto Fondecyt Regular 1160201 (2016-2018), desarrollado por el autor en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

<sup>2</sup> Cf. P. GALTIER, *Saint Hilaire trait d'union entre l'Occident et l'Orient*, en «Gregorianum» 40 (1959) 609-623.

<sup>3</sup> M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975, 249.

tancia entre el Padre y el Hijo (ὁμοούσιος) una amenaza al dato tradicional de la real distinción personal entre el Padre y el Hijo. Es decir, muchos obispos orientales no aceptaban Nicea no porque dudaran de la divinidad del Hijo, sino porque querían salvaguardar su distinción personal respecto del Padre, es decir, porque rechazaban el sabelianismo, que identificaba al Hijo con el Padre.

En este contexto, Hilario escribe su *Liber de synodis seu de fide Orientalium*,<sup>4</sup> conocido como *De synodis*, «una obra de inteligencia y penetración poco común»,<sup>5</sup> que busca la mutua comprensión entre antiarrianos de ambas partes del imperio que, según la perspectiva de esta obra, se miraban como adversarios sin serlo en realidad. El *De synodis*, que busca la mutua comprensión de dos grupos antagónicos, ofrece un conjunto de principios que favorecen el diálogo teológico.

Naturalmente, para comprender estos principios es necesario realizar un recorrido histórico, para situarlos en su contexto político y teológico. Por ello, el presente artículo primero busca ofrecer una contextualización histórica del *De synodis*, y luego pretende dar una visión sistemática de las actitudes, principios y criterios que Hilario propone para el debate teológico en tiempos de crisis.

## 2. Contexto histórico y teológico del *De synodis*

La carta *De synodis* está situada en una coyuntura histórica muy particular, que es necesario tener en cuenta con cierto detalle para comprender su relevancia eclesial y su contenido teológico. En sus primeros años, la controversia arriana involucró, en la práctica, sólo a la parte oriental del imperio. Pero con la llegada a Occidente de obispos condenados en Oriente, en especial, a partir del 340, Roma se vio envuelta en la crisis y sólo a partir de la mitad del siglo IV, también la Galia comenzó a participar activamente en la controversia. No es posible describir con precisión cómo Hilario se involucró en el conflicto arriano, pues las fuentes disponibles ofrecen muy

<sup>4</sup> Aún no hay una edición crítica moderna del *De synodis* de Hilario de Poitiers. El texto habitualmente citado es el de *Patrologia Latina* 10, coll. 471-546, editado en París en 1845, que reproduce la edición de Francesco Scipione Maffei (Verona 1730) que, a su vez, había reproducido con no pocos retoques la edición publicada en París, en 1693, por dom Pierre Cousant. Las traducciones al español son propias.

<sup>5</sup> SIMONETTI, *La crisi*, 249.

pocos datos referidos a su actividad anterior a su exilio.<sup>6</sup> Pero de una afirmación del *De synodis* se deduce que el obispo de Poitiers entró en la escena de la controversia en el sínodo de Béziers, a inicios del año 356, y que anteriormente ni siquiera conocía la fe de Nicea.<sup>7</sup> No se conserva ningún documento oficial de esta reunión episcopal, pero Sulpicio Severo informa algo acerca del contexto más amplio de este sínodo:

El emperador [Constancio II] emanó un edicto según el cual los que no aceptasen la condena de Atanasio serían enviados a exilio. Por lo demás, se reunieron concilios de obispos nuestros en Arlés y Béziers, ciudades de la Galia. Se pedía que, antes de obligarles a firmar contra Atanasio, se discutiese más bien acerca de la fe: y así el juicio se haría tanto acerca de esta cuestión como de la persona. Pero Valente y sus aliados deseaban antes conseguir la condena de Atanasio y no se atrevieron a discutir sobre la fe.<sup>8</sup>

Así, se celebraron sínodos en Arlés y en Milán, cuyo propósito era confirmar la condenación de Atanasio por parte de los obispos occidentales. Quienes se negaron a suscribir esta condenación fueron exiliados, es decir, Dionisio de Milán, Eusebio de Vercelli, Paulino de Tréveris y Lucífero de Cagliari.<sup>9</sup> Y, poco después, en torno al otoño del año 355, el papa Liberio fue arrestado.<sup>10</sup> El sínodo de Béziers (356), al igual que los anteriores, posiblemente buscaba confirmar la condenación a Atanasio, decretada en Oriente, que giraba en torno a las conocidas acusaciones disciplinarias.<sup>11</sup> Un

<sup>6</sup> «Il n'existe sans doute pas, dans toute l'antiquité chrétienne, de Père ni de Docteur de l'Église dont la vie soit aussi mal connue que celle d'Hilaire de Poitiers», M. MESLIN, *Hilaire et la crise arienne*, en *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre - 3 octobre 1968*, Études Augustiniennes, París 1969, 19.

<sup>7</sup> Cf. HILARIO, *De synodis*, 91; A. WECKWERTH, *Clavis Conciliorum occidentalium septem prioribus saeculis celebratorum*, Corpus Christianorum, Brepols 2014, 122.

<sup>8</sup> SULPICIO SEVERO, *Chronicorum libri*, II,39 (CSEL 1, 92).

<sup>9</sup> Cf. RUFINO, *Historia ecclesiastica* X,21. Rufino agrega a la lista a Rodanio de Tolosa que, en realidad, fue exiliado por el sínodo de Béziers, junto con Hilario.

<sup>10</sup> Cf. HILARIO, *Contra Constantium*, 11, en HILAIRE DE POITIERS, *Contre Constance*, éd. A. ROCHER, SCh 334, Cerf, París 1987, 188-192.

<sup>11</sup> El aspecto jurídico era de máxima importancia, puesto que Atanasio había sido condenado en Oriente, por un sínodo legítimamente convocado, y había sido rehabilitado en Occidente, por un sínodo romano. Lo que estaba en juego era la competencia jurídica de Roma para juzgar un obispo de Oriente. Los obispos orientales en el sínodo de Sárdica (343) alegaron que así como Oriente habían respetado la validez de los sínodos de Occidente, en el caso de Novato, Sabelio y Valentín, asimismo Occidente debían respetar las decisiones de

texto contemporáneo y de gran autoridad, pero que entrega pocos datos concretos, es la narración del propio Hilario:

Posteriormente, una vez que fui arrastrado (*compulsus*) al sínodo de Béziers por el partido de aquellos falsos apóstoles, propuse una investigación (*cognitio*) para dejar al descubierto esta herejía. Pero ellos, temiendo un conocimiento público, no quisieron escuchar mis acusaciones, suponiendo que ellos podían simular su inocencia delante de Cristo, si voluntariamente ignoraban lo que, después, estaban por realizar con pleno conocimiento.<sup>12</sup>

Hilario, presente en el sínodo contra su voluntad, intentó trasladar la discusión al plano doctrinal (por ello habla de herejía), pero, al parecer, tal como en Arlés (353) y en Milán (355), en Béziers el propósito principal no era otro que confirmar la condenación del obispo de Alejandría y, al parecer, de Lucífero de Cagliari. Tanto Hilario como Rodanio de Tolosa,<sup>13</sup> que se negaron a firmar, fueron exiliados.

El exilio de Hilario en Frigia, que se prolongó hasta el 361, significó una notable contribución a su formación teológica, en especial, por el contacto con los escritos de autores como Orígenes. Por otra parte, el trato personal con los obispos orientales de Asia Menor le permitió comprender la complejidad de la controversia teológica y liberarse de ciertos rígidos esquemas que circulaban en Occidente, que tendían a interpretar la crisis arriana de modo demasiado simple y unilateral.<sup>14</sup>

Con estos acontecimientos comienza un período en que se intensifica la actividad sinodal tanto en Occidente como en Oriente.<sup>15</sup> Dos desacuerdos dividían el imperio e impedían la unidad eclesial: el juicio disciplinar de Atanasio y la cuestión doctrinal referida al símbolo de Nicea. En Oriente, parecía estar resuelto el primer obstáculo para la paz. Entonces, para lograr la plena unidad, era necesario abordar ahora la cuestión doctrinal.<sup>16</sup> Con este propósito fue convocado un sínodo en Sirmio a mediados del año 357,

los sínodos de Oriente acerca de Atanasio de Alejandría y Marcelo de Ancira. Cf. *Epistula orientarium*, 26-27 (CSEL 65, 65-67).

<sup>12</sup> HILARIO, *Contra Constantium*, 2 (Sch 334, 170-172).

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, 11 (Sch 334, 188-193).

<sup>14</sup> Cf. M. SIMONETTI, *Hilario de Poitiers y la crisis arriana en Occidente*, en A. DI BERARDINO, *Patrología III: La edad de oro de la literatura patristica latina*, Editorial catolica, Madrid 1986<sup>2</sup>, 42-44.

<sup>15</sup> Cf. P. MARAVAL, *Les fils de Constantin*, CNRS Editions, París 2013, 269-272.

<sup>16</sup> Cf. SIMONETTI, *La crisi*, 227-233.

que fue presidido por los obispos Ursacio y Valente. La asamblea episcopal redactó la *Segunda fórmula de Sirmio*, que luego fue llamada «La blasfemia de Sirmio».<sup>17</sup> Ella consistía en una especie de paráfrasis de otras fórmulas de fe, pero que al final introducía una novedad: la prohibición del uso teológico del término *οὐσία*, es decir, «sustancia», y de sus derivados:

Pero, porque algunos o muchos se sentían confundidos por la «sustancia», que en griego se llama *οὐσία*, es decir, para que se entienda mejor, el *ὁμοούσιος* [consustancial] o lo que es llamado *ὁμοιοούσιος* [de sustancia semejante], no se debe hacer ninguna mención de ello, ni nadie habría de predicar sobre estas cosas por la causa y razón de que no se contienen en las divinas Escrituras y porque están por encima del saber humano.<sup>18</sup>

Con esta prohibición se intentaba finalizar definitivamente con las interminables discusiones teológicas. La intención de Constancio era que esta fórmula fuese firmada por todos los obispos, para lograr así la ansiada unidad de la Iglesia y, por lo tanto, del imperio.<sup>19</sup> Sin embargo, esta declaración, más que lograr la unidad, suscitó un esperable rechazo en Occidente y, además, un menos esperable rechazo en Oriente.

Esta teología resultaba inaceptable para los sectores moderados del tradicional grupo de los eusebianos y, por ello, reaccionaron. Pues, un influyente grupo de obispos eusebianos, encabezados por Eudoxio de Antioquía, habían dado pasos de radicalización en su tendencia arriana hasta profesar que el Hijo es desemejante (*ἀνόμοιος*) respecto del Padre (por esto fueron llamados *anomeos*). En este contexto, Jorge de Laodicea escribió una carta a Macedonio de Constantinopla, Basilio de Ancira, Cecropio de Nicomedia y Eugenio de Nicea, es decir, al grupo de los eusebianos moderados (los *homeousianos*), que representó una verdadera voz de alarma.<sup>20</sup> En este escenario, Basilio de Ancira reunió un pequeño sínodo en su

<sup>17</sup> Este documento se conserva en HILARIO, *De synodis*, 11 (PL 10, 487-489). Además, en una traducción griega, en ATANASIO, *De synodis*, 28 y en SÓCRATES, *Historia ecclesiastica*, II,3.

<sup>18</sup> HILARIO, *De synodis*, 11. El texto completo en A. BARON - H. PIETRAS (eds.), *Acta synodalia. Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381*, dir. S. FERNÁNDEZ, Editorial católica, Madrid 2016, §§ 710-712 (en adelante ASy).

<sup>19</sup> Cf. MARAVAL, *Les fils de Constantin*, 272-276.

<sup>20</sup> JORGE DE LAODICEA *apud* SOZÓMENO, *Historia ecclesiastica*, IV,13,2-3: «Jorge, a los honorabilísimos señores Macedonio, Basilio, Cecropio y Eugenio, ¡salud en el Señor! El torbellino del naufragio de Aecio ha alcanzado casi toda Antioquía. Pues, Eudoxio, que ha acogido a todos los discípulos del maldito Aecio que han caído en desgracia ante vosotros, los

propia sede, poco antes de la Pascua del año 358. Esta asamblea de obispos reaccionó contra los eusebianos radicales (*anomeos*) y elaboró dos importantes documentos, una carta sinodal y una serie de cánones, ampliamente comentados por Hilario en *De synodis*, 12-26. A continuación, Basilio de Ancira, Eustacio de Sabaste, Eleucio de Cízico y Leoncio partieron a Sirmio para exponer la grave situación ante Constancio. La embajada surtió efecto y Constancio tomó distancia de Eudoxio y convocó el tercer sínodo en Sirmio, en junio del 358. Este sínodo redactó la *Epistula Sirmiensis*, o tercera fórmula de Sirmio,<sup>21</sup> un documento perdido, de gran importancia, que exponía la doctrina *homeousiana*. Los obispos, en este sínodo, por una parte argumentaron que el *homoúsios* había sido condenado por los obispos que depusieron a Pablo de Samosata en el sínodo de Antioquía del año 268 y que, por lo tanto, era un término ilegítimo y, por otra parte, defendieron que el Hijo respecto del Padre es semejante según la sustancia (*ὁμοιος κατ' οὐσίαν*), tomando clara distancia de los «nuevos arrianos», los *anomeos*.<sup>22</sup>

Estos rápidos acontecimientos mostraban la necesidad de un sínodo general, que contara con la autoridad necesaria para zanjar las disputas. Después de varios cambios de planes, finalmente se decidió celebrar dos sínodos: uno para los obispos orientales, en Seleucia, y otro en Rímmini, para los occidentales. Y se fijó el gran sínodo para el verano del mismo año.<sup>23</sup>

promueve para el clero, teniendo al hereje Aecio entre los mayores honores. Haceos cargo, entonces, de tan venerable ciudad, para que no sea arrastrado todo el mundo por el torbellino de su naufragio. Y una vez llegados allá – tantos como haya sido posible –, pedid las firmas de los otros obispos, para que Eudoxio por una parte expulse de la iglesia de Antioquía a Aecio y, por otra, excluya a los que son sus discípulos, que sido designados para las órdenes. De otro modo, si [Eudoxio] persevera con Aecio a hablar de desemejante (*ἀνόμοιος*) y a preferir a los que osan decir esto respecto de los que no lo dicen, Antioquía se nos aleja por ahora, tal como ya lo decía» (J. BIDEZ - CH.H. GÜNTHER [eds.], *Sozomenus Kirchengeschichte*, GCS NF 4, Akademie Verlag, Berlin 1995, 155-156).

<sup>21</sup> Cf. A. HAHN - H.L. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Georg Olms, Hildesheim 1962, 204, nota 249.

<sup>22</sup> Cf. HILARIO, *De synodis*, 81; 68; ATANASIO, *De synodis*, 43,1; BASILIO DE CESAREA, *Ep.*, 52,1; EULOGIO, *apud* FOCIO, *Bibliotheca*, cod. 230; SOZÓMENO, *Historia ecclesiastica*, IV,15.

<sup>23</sup> ATANASIO, *De synodis*, 1,2: «Pues bien, el sínodo no se realizó en Nicea como estaba mandado, sino que circuló otra orden con el fin de congregar a los obispos de las regiones occidentales en Rímmini, de Italia, y reunir a los de las regiones orientales en Seleucia, de Isauria» (H.G. OPITZ [ed.], *Athanasius Werke* II, de Gruyter, Leipzig 1939, 231). La misma noticia es transmitida por TEODORETO, *Historia ecclesiastica*, II,26,1-4. Sócrates, en cambio, dice que el sínodo había sido inicialmente convocado en Nicomedia de Bitinia, luego en Nicea, posteriormente en Tarso y, finalmente, en Seleucia de Isauria, cf. SÓCRATES, *Historia*



Posteriormente, una comisión de obispos se reunió en el llamado IV sínodo de Sirmio para preparar los sínodos de Rímini (Occidente) y Seleucia (Oriente). En este contexto, una vez que habían sido convocados los dos sínodos, pero antes de su celebración, Hilario redactó su carta *De synodis*, cuyo propósito es descrito por su autor:

Quando llegué a saber que los sínodos se iban a reunir en Ancira y Rímini, y que irían uno o dos de cada una de las provincias de las Galias, juzgué que aquello que implica mutuas sospechas entre nosotros y los orientales os debía ser expuesto y publicado por mí, que me encontraba en las regiones de Oriente.<sup>24</sup>

La intención de la obra de Hilario es clara: quiere compartir por carta «algunas consideraciones de la recta fe», y exponerle a sus colegas occidentales el contenido de la fe de los obispos orientales, que es objeto de sospechas. En otras palabras, Hilario busca que sus colegas de Occidente, en vez de sospechar, comprendan la fe de los obispos orientales. El obispo se esfuerza por mostrarle a los occidentales que muchos obispos orientales, a veces con diferentes términos, profesan la misma fe católica.<sup>25</sup>

### 3. Actitudes para el diálogo teológico en tiempos de crisis

Hilario, entonces, escribe en medio de una severa crisis teológica. Pero, a diferencia de muchos de sus contemporáneos, en medio de la polémica, no pretende destacar los errores de sus adversarios, sino que, desde la perspectiva privilegiada que le había otorgado su conocimiento de la teología de los obispos orientales, busca favorecer el entendimiento entre los obispos antiarrianos de Oriente y Occidente. De hecho, ambos grupos, pertenecientes a tradiciones teológicas y a lenguajes técnicos distintos, se miraban como adversarios.

*ecclesiastica*, II,39,2. Hilario, por su parte, habla de Rímini y Ancira, en vez de Seleucia, cf. HILARIO, *De synodis*, 8.

<sup>24</sup> HILARIO, *De synodis*, 8.

<sup>25</sup> «La donnée durable d'intelligence théologique qui ressort de cette discussion est que l'on peut tout à fait, en se servant de termes différents, penser la même chose et avec justesse, tout comme on peut, à l'inverse, utiliser le même terme mais avec des contenus complètement différents», M. DURST, «La Trinité» et «Les synodes», en D. BERTRAND, *Dieu Trinité d'hier à demain avec Hilaire de Poitiers*, Cerf, Paris 2010, 150.

Teniendo en cuenta este propósito, es posible reconocer diversas actitudes en el obispo de Poitiers que favorecen el diálogo teológico en tiempos de crisis. Como era de esperar, aquí y allá, aparecen actitudes evangélicas, como el equilibrio entre sencillez y sagacidad,<sup>26</sup> y otras morales, como la necesidad de la sinceridad y la constancia.<sup>27</sup> Pero, además, insiste en otras de carácter teológico. Estas actitudes son las que se pretende exponer en las siguientes páginas.

### 3.1. *Atender al contexto de las fórmulas doctrinales*

Hilario reconoce que las declaraciones doctrinales de los sínodos nacen de la necesidad de refutar errores particulares. A propósito de uno de los cánones de Sirmio del 351, afirma: «Como los herejes acostumbran declarar esto, por ello debió ser reprobado por los santos obispos».<sup>28</sup> Es decir, las fórmulas de fe responden a determinados contextos polémicos concretos. Esta sencilla afirmación permite a Hilario justificar una realidad que preocupaba a muchos obispos, a saber, la multiplicación de fórmulas de fe.<sup>29</sup> Como es sabido, después del Concilio de Nicea, sobre todo a partir del año 341, se multiplicaron las fórmulas de fe, en special en Oriente, situación que fue muy criticada por Atanasio.<sup>30</sup> Pero el obispo de Poitiers señala que «diversos momentos y lugares» habían hecho necesario que fueran escritas otras profesiones de fe,<sup>31</sup> y explica el motivo de la redacción de documentos:

No os debe parecer sorprendente, hermanos queridísimos, que [los obispos] de modo tan frecuente se hayan lanzado a exponer profesiones de fe: el furor herético impuso esta necesidad.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> Cf. HILARIO, *De synodis*, 23: «Éstas son palabras del Señor a los apóstoles: *Sed sagaces como las serpientes y sencillos como las palomas* (Mt 10,16). Por ellas, quiso que en nosotros estuviese la naturaleza de estos animales tan divergentes entre sí, para que la sencillez de la paloma moderase la sagacidad de la serpiente, y la sagacidad de la serpiente instruyese la sencillez de la paloma, y la sabiduría se volviera sencilla y la sencillez, sabia».

<sup>27</sup> Cf. HILARIO, *De synodis*, 4; 8.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 55.

<sup>29</sup> Los obispos occidentales insistían en que la fórmula de Nicea era suficiente (*ἀρκεῖν*), cf. SÓCRATES, *Historia ecclesiastica*, II,20,1; SOZÓMENO, *Historia ecclesiastica*, III,11,1-2; ATANASIO, *De synodis*, 9,3.

<sup>30</sup> Cf. ATANASIO, *De synodis*, 22,2; 23,1; 25,1; 26,1; 27,1; 28,1; 29,1; 30,1; 31,1.

<sup>31</sup> Cf. HILARIO, *De synodis*, 7; 28; 33.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 63.

Entonces, la necesidad exige la redacción de textos doctrinales y sus afirmaciones responde a un particular contexto histórico y teológico. De esta constatación se sigue que para comprender un documento es necesario conocer su contexto histórico. Se trata de un importante criterio de interpretación de los documentos sinodales. Por ejemplo, cuando el obispo de Poitiers se propone comentar la segunda fórmula de Antioquía (341),<sup>33</sup> un documento sospechoso de arrianismo para muchos occidentales, pues no contiene el «consustancial» de Nicea, recuerda que hay que tener en cuenta el propósito de texto:

En primer lugar se debe saber que, en Antioquía, [los obispos] no se congregaron contra la herejía que ha osado confesar que el Padre y el Hijo son de sustancia desemejante [sc. el arrianismo], sino contra aquella que, después del santo sínodo de Nicea, había irrumpido por esto: porque quería atribuir tres nombres al Padre [sc. el sabelianismo].<sup>34</sup>

La preocupación por el contexto doctrinal es fundamental: la ausencia del *ὁμοούσιος* de Nicea podía ser vista como una concesión al arrianismo o como una reacción contra una interpretación sabeliana de Nicea (una sustancia = una persona). Según Hilario, entonces, el sínodo se concentró en clarificar la distinción real entre las personas y no su mutua unidad, porque quería hacerle frente a los herejes que, por insistir en la unidad, caían en el sabelianismo.<sup>35</sup> De este modo, no sólo es necesario prestar atención a las palabras, sino también al propósito del documento. En coherencia con este principio, al iniciar su examen del *Credo* de Nicea (325), Hilario declara: «Veamos, entonces, qué persiguió el sínodo de Nicea al confesar el homouísios, es decir, una sola sustancia».<sup>36</sup> Nuevamente, no basta leer la letra del texto, es necesario también comprender su propósito (*quid studuerit*).

<sup>33</sup> El texto completo en ASy, §§ 523-530.

<sup>34</sup> HILARIO, *De synodis*, 32. El problema era muy complejo, porque la afirmación nicena de la consustancialidad entre el Padre y el Hijo podía ser comprendida como favorable a una teología sabeliana que, por insistir en la unidad y en la igualdad entre el Padre y el Hijo, tendía a negar la real distinción de las personas. Sócrates, posiblemente a partir de los documentos de Sabino, afirma que después de Nicea, «los que evitaban el término *ὁμοούσιος* pensaban que los que lo acogían introducían la misma doctrina que Sabelio» (SÓCRATES, *Historia ecclesiastica*, I,23,6). De hecho, en Oriente, los defensores del *homouísios* eran vistos como defensores de sabelianismo.

<sup>35</sup> Cf. HILARIO, *De synodis*, 33.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 84.

Es tan relevante el propósito de los documentos, que Hilario llega a afirmar que las fórmulas contrarias, en cuanto a la letra, pueden ser concordantes en su contenido. Esta reflexión era exigida por un problema bien concreto: la aparente contradicción entre el sínodo de Antioquía (268) que, según algunos obispos orientales,<sup>37</sup> había rechazado que el Hijo fuera consubstancial al Padre, y el sínodo de Nicea (325), que había declarado al Hijo consubstancial al Padre:

Ochenta obispos, en otro tiempo [Antioquía 268], rechazaron el *homoúsios*, pero trescientos dieciocho, hace poco, lo aceptaron [Nicea 325]. [...] Unos reprobaron el *homoúsios* contra un hereje, ¿acaso los otros no lo aprobaron contra otro hereje? [...]. Si entre ambos [sínodos] hubiesen pensado cosas contrarias, nosotros, como jueces, habríamos debido aprobar la mejor; pero si con el aprobar y con el reprobar, establecieron una única cosa, ¿por qué derribamos lo que ha sido bien establecido?<sup>38</sup>

Contra la herejía de Pablo de Samosata, era necesario insistir en la distinción entre el Padre y el Hijo, y por ello, en el año 268, se rechazó la unidad de sustancia (*ὁμοούσιος*), porque, en labios del Samosatense, tendía a expresar un tipo de unidad que suprime la distinción personal del Hijo respecto del Padre; en cambio, contra la herejía contraria, la de Arrio, era necesario insistir en la unidad entre el Padre y el Hijo y, por ello, en el año 325, se definió su unidad de sustancia (*ὁμοούσιος*). Atanasio, meses después, enfrentará también este problema y ofrecerá la misma solución: dos formulaciones contrarias que indican el mismo contenido doctrinal.<sup>39</sup> Estas reflexiones invitan a prestar atención a la diferencia entre el contenido de la fe y su formulación.

### 3.2. Atender a la diferencia entre el contenido de la fe y su formulación

Particularmente en el *De Trinitate*, Hilario elaboró un consistente discurso acerca de la trascendencia divina respecto del lenguaje humano, lo que implica reconocer una radical inadecuación entre el discurso teológico

<sup>37</sup> Este dato es muy discutido por los estudiosos, cf. P. DE NAVASCUÉS, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el siglo III*, SEA, Roma 2004, 437-453; X. MORALES, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, IEA, París 2006, 320-334.

<sup>38</sup> HILARIO, *De synodis*, 86.

<sup>39</sup> Cf. ATANASIO, *De synodis*, 45,5.

y la realidad de Dios.<sup>40</sup> Este tema también se encuentra en su carta sobre los sínodos: «El Dios infinito e inmenso no puede ser entendido ni mostrado con las breves palabras del discurso humano».<sup>41</sup> Dado que la realidad de Dios «va más allá de toda nuestra comprensión»,<sup>42</sup> hay una desproporción entre Dios y nuestro lenguaje. Pero Hilario, además de ésta, destaca otra desproporción, análoga a la anterior, y que se verifica entre el contenido de la fe del creyente y su expresión concreta. De hecho, a propósito de este tema, afirma: «Me faltan las palabras, no la comprensión».<sup>43</sup> Es decir, el obispo de Poitiers declara que cuenta con la comprensión interna de la fe, pero que carece de las palabras adecuadas para expresarla. De esta manera, no sólo hay una distancia entre Dios y nuestro lenguaje, sino también entre la comprensión interna de la fe y su expresión formal.

El *De synodis* no ofrece una reflexión directa sobre esta distinción, pero en varias de sus argumentaciones supone la diferencia entre los términos con que se expresa la fe (*nomen / verbum*) y el contenido de la fe (*sensus / intelligentia*). Esta misma distinción se encontrará en Atanasio entre el *término* (ὄνομα / λέξις) y el *significado* (διάνοια / νοῦς).

La distinción entre el contenido de la fe y su formulación tiene relevantes consecuencias para el debate teológico, en especial, en tiempos de crisis. Por una parte, indica que no basta proclamar materialmente las fórmulas correctas para profesar, de hecho, la fe correcta. Así lo denuncia el obispo exiliado por defender la fe de Nicea:

Muchos de entre los nuestros, hermanos queridísimos, confiesan de tal manera (*ita*) una sola sustancia (*una substantia*) del Padre y del Hijo que se puede ver que la confiesan más impía que piadosamente.<sup>44</sup>

Es decir, los de tendencia sabeliana afirman con Nicea la unidad entre el Hijo y el Padre, pero lo hacen de tal manera que suprimen la diversidad de personas (afirman que el *Logos* eterno no una persona, sino una facultad

<sup>40</sup> Cf. HILARIO, *De Trinitate*, I,19; II,2-12; III,18-20; IV,2; XI,5.

<sup>41</sup> HILARIO, *De synodis*, 62.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 24; cf. 17.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 67; cf. 21. Hilario denuncia tres comprensiones heterodoxas del ὁμοούσιος de Nicea: «Y así, la única sustancia predicada respecto del Padre y del Hijo significa o un solo subsistente que tiene dos denominaciones, o una única sustancia dividida que ha producido a dos sustancias imperfectas, o una tercera sustancia anterior, que ha sido adquirida y asumida por dos, que se dice una sola porque siendo una ha sido cortada en dos», *ibid.*, 68.

del Padre). Y, por el contrario, los arrianos, «proclaman al Padre y al Hijo sólo con los nombres, pero no en la verdad de la esencia, natural y genuina»,<sup>45</sup> dado que, si el Hijo fuera una criatura, como afirman los arrianos, Dios no sería *Padre* del Hijo, sino sólo su *Creador*, y el Hijo no sería Hijo, sino criatura. Por otra parte, frente a las disputas acerca de la legitimidad de los términos *homoúsios* y *homeoúsios*, para describir la relación entre el Hijo y el Padre, Hilario reconoce que a veces los desacuerdos radican no en el contenido de la fe, sino en su expresión verbal:

En efecto, es vano temer una acusación referida a una palabra (*verbum*) allí donde la cosa misma (*res ipsa*), a la que se refiere la palabra (*verbum*), no presenta dificultad.<sup>46</sup>

En el primer caso, una fe deficiente era proclamada con formulaciones correctas. En este segundo caso, el contenido mismo de la fe (*res ipsa*) es correcto, si bien la palabra utilizada para expresarla (*verbum*) resulta deficiente. Con estas palabras, nuestro autor insiste en que lo verdaderamente relevante no es la expresión verbal (*verbum*), sino el contenido de la fe (*res ipsa*). De hecho, Hilario acepta como legítima la expresión *homeoúsios* mientras no se comprenda como opuesta a la correcta comprensión del *homoúsios* de Nicea, pues algunos obispos orientales rechazaban el término *homoúsios* no porque quisieran debilitar la divinidad del Hijo, sino porque querían evitar la interpretación sabeliana de Nicea. Hay un tercer caso: cuando la fe es correcta sin estar vinculada a una determinada fórmula. En este caso se encontraba el propio obispo de Poitiers, hasta el año 356, en que fue exiliado:

Renacido no hace mucho, y habiendo permanecido en el episcopado por un poco de tiempo, nunca escuché la fe nicena sino cuando debía partir al exilio. Sin embargo, los Evangelios y los apóstoles me grabaron interiormente la comprensión del *homoúsios* y del *homeoúsios*.<sup>47</sup>

Si bien Hilario no conocía el texto del *Credo* niceno, de todos modos, gracias a los Evangelios y los apóstoles, adhería al contenido del símbolo de Nicea (es decir, la *res ipsa*). Aún sin conocer la formulación de Nicea, su

<sup>45</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 91. Interesante dato autobiográfico que muestra el desconocimiento del símbolo de Nicea en las Galias, por parte de un obispo, incluso en los inicios de la segunda mitad del siglo IV.

fe no era algo vago y genérico, prueba de ello es que su defensa de esta fe le valió el exilio a Frigia. El propio obispo se declara exiliado «a causa de la defensa de la fe en el Señor»,<sup>48</sup> afirmación que despeja las dudas acerca de cuáles fueron los reales motivos del exilio de Hilario.<sup>49</sup>

Finalmente, un último caso, que es el más deseable, se verifica cuando se persevera tanto en una correcta profesión de fe como en su piadosa comprensión. Es decir, cuando una correcta expresión verbal de la fe es comprendida adecuadamente.<sup>50</sup>

Entonces, la recomendación del teólogo es que, en tiempos de crisis, la discusión teológica no debe centrarse en los términos (*verba*), sino en el contenido de la fe (*res ipsa*). Esta constatación plantea un nuevo problema: si las fórmulas (*verba*) no aseguran la expresión del contenido de la fe (*res ipsa*), ¿cómo consolidar la unidad de la fe eclesial, que exige un contenido accesible a todos? Sin duda el carácter eclesial de la fe exige formulaciones verbales, comprensibles para todos, pero ¿cómo asegurar que las fórmulas expresen, para todos, el mismo contenido de la fe eclesial? La respuesta de Hilario es simple: en tiempos de crisis, es necesario explicar las fórmulas:

Entre estos peligros para la fe, tantos y tan grandes, se ha de moderar la brevedad de las palabras, para que no se juzgue que se dice de modo impío lo que se entiende piadosamente, y para que el discurso, con una comprensión segura e inocente, no se vuelva culpable con ocasión de los herejes.<sup>51</sup>

Con estas palabras Hilario reacciona, por una parte, contra quienes juzgan la ortodoxia sólo sobre la base de la adhesión material a la letra del símbolo de Nicea, sin interesarse por su comprensión, y, por otra, contra los que expresan su fe correcta con formulaciones que favorecen a los herejes. En ambos casos, la solución es evitar la brevedad de las fórmulas, es decir,

<sup>48</sup> HILARIO, *Apologetica responsa*, V (bis). Cf. P. SMULDERS, *Two Passages of Hillary's Apologetica Responsa Rediscovered*, en J. DUMMER (ed.), *Texte und Textkritik: Eine Aufsatzsammlung*, Akademie Verlag, Berlin 1987, 539-547.

<sup>49</sup> Cf. T.D. BARNES, *Hilary of Poitiers on his Exile*, en «Vigiliae Christianae» 46 (1992) 129-140.

<sup>50</sup> Cf. HILARIO, *De synodis*, 92: «A vosotros os corresponde discutir, disponer y actuar en común, para que, ya que permanecéis hasta ahora con una [profesión de] fe intacta, os mantengáis con una comprensión religiosa, y aferréis lo que poseéis».

<sup>51</sup> HILARIO, *De synodis*, 69. Posiblemente, Hilario piensa en los *homeousianos*, que son vistos como arrianos por los occidentales (porque no proclaman el *homoúsios*), pero que poseen una correcta comprensión de la fe.

ofrecer la fórmula junto con su explicación. A propósito de las diferentes fórmulas de fe de los obispos orientales y occidentales, Hilario habla de «la engañosa brevedad o de la peligrosa simplicidad de las palabras»,<sup>52</sup> y en otro lugar reacciona contra «la ingenua seguridad de la sencillez».<sup>53</sup> En concreto, según el obispo de Poitiers, tanto la breve expresión de Nicea (*ὁμοούσιος*) como la de un grupo de orientales (*ὅμοιοι κατ' οὐσίαν*) pueden ser comprendidas de modo ortodoxo o heterodoxo.<sup>54</sup> Cabe recordar que en el año 358, todavía, no se diferenciaban teológicamente los términos técnicos de la controversia trinitaria, lo que implicaba una inagotable fuente de malos entendidos.

Naturalmente, para explicar el contenido de las fórmulas, es necesario definir también el contenido de los términos técnicos de la teología trinitaria. Antes de exponer los cánones de Ancira (358), nuestro autor declara:

Porque frecuentemente nos es necesario el nombre de esencia y sustancia (*nuncupatio essentiae ac substantiae*), debemos conocer qué significa esencia, para que no suceda que cuando hablemos de las realidades ignoremos el contenido de las palabras (*ne de rebus locuturi, rem verborum nesciamus*).<sup>55</sup>

Nuevamente, aparece el problema de la distinción entre la palabra (*verbum*) y su contenido (*res*). Por ello, por ejemplo, al comentar la segunda fórmula de Antioquía (341), recuerda que los obispos orientales, por medio de las tres sustancias, buscan indicar las tres personas subsistentes, contra los sabelianos, y no afirmar tres esencias diferentes, como hacen los arrianos.<sup>56</sup> La clarificación del contenido de las palabras que se utilizan en el debate teológico es una condición necesaria para un diálogo fecundo, pues permite enfrentar «las sospechas y los desacuerdos de palabras».<sup>57</sup>

<sup>52</sup> *Ibid.*, 77.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>54</sup> Mientras la expresión *ὁμοούσιος* de Nicea (325), además de su correcta interpretación, comportaba el riesgo de una comprensión sabeliana (como si el Padre y el Hijo fueran una única persona), la expresión *ὅμοιοι κατ' οὐσίαν*, del grupo de los obispos orientales ligados al sínodo de Ancira (358), aceptaba una interpretación ortodoxa y otra arriana.

<sup>55</sup> HILARIO, *De synodis*, 12.

<sup>56</sup> La segunda fórmula de Antioquía (341), leída en la traducción latina de Hilario, afirma que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo «ut sint quidem per substantiam tria», lo que a oídos latinos contradecía Nicea, que afirmaba la unidad de *substantia*. Pero la fórmula de Antioquía no afirma tres sustancias (*οὐσίαι*), sino tres *ὑποστάσεις*: «ὡς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία».

<sup>57</sup> HILARIO, *De synodis*, 9.



### 3.3. *Esforzarse por comprender al interlocutor*

Por otra parte, la falta de claridad en el contenido de los términos de la discusión implica el riesgo de la sobreinterpretación, es decir, que el lector, yendo más allá del discurso de su interlocutor, suponga elementos que, de hecho, no están presentes en la mente de su adversario y condene sus palabras. Contra este riesgo, el obispo afirma:

Tengo miedo, no de vosotros – el Señor conoce mi sentimiento –, sino de algunos que se tienen por demasiado sensatos y prudentes, que no entienden el precepto del bienaventurado Apóstol para ellos: «No sobreentendáis» (*ne supersaperent*).<sup>58</sup>

La reacción es contra aquellos que, aún sin haber escuchado la argumentación completa, suponen el resto de la argumentación y la rechazan. Por ello, Hilario ruega:

Que ninguno crea que me debe juzgar por el inicio de esta carta, antes de la conclusión del texto. En efecto, sin conocer hasta el final la lógica de las afirmaciones, es injusto dictar una sentencia preconcebida a partir del inicio de una argumentación que todavía se ignora.<sup>59</sup>

El autor latino, dado que ofrece una argumentación compleja y balanceada, dice que quiere evitar que «algún temerario se convirtiera en juez, contra mí, antes de conocer la exposición completa»,<sup>60</sup> y más adelante insiste en que no quiere que su propuesta sea juzgada hasta que no sea expuesta de manera completa.<sup>61</sup> Es decir, no se debe ir más allá de lo que afirma el interlocutor, ni se debe emitir un juicio antes de recorrer la argumentación completa.

En la misma línea, el obispo insiste en que no se debe rechazar una afirmación por el hecho de que pueda ser mal comprendida. Como es sabido, el sínodo de Sirmio prohibió el uso del término alegando que «muchos se sentían confundidos» por el término.<sup>62</sup> En su defensa del «consustancial» de Nicea, contra los que lo rechazaban por su eventual interpretación sabeliana,

<sup>58</sup> *Ibid.*, 6. Cf. Rm 12,3. La traducción busca reproducir, en el contexto polémico de Hilario, el significado etimológico el verbo «supersapio», que es un calco de ὑπερφρονέω.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 32.

<sup>61</sup> Cf. *ibid.*, 66.

<sup>62</sup> Cf. *ibid.*, 11. Se trata de la fórmula de fe que Hilario llamó «la blasfemia de Sirmio». El texto completo en ASy, §§ 710-712.

reacciona contra los que decían que se debía reprobar el *homoúision*, porque era posible que se entendiese mal. En este contexto, argumenta:

Si tememos lo [que puede entenderse mal], entonces borremos en el Apóstol lo que ha dicho: *El Mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús* (1Tim 2,5), porque Fotino usa esto para fortalecer su herejía. También sucumba la carta escrita a los Filipenses, o por el fuego o por la esponja, para que en ella Marción no relea: *Hallado en figura como de hombre* (Flp 2,7), profesando que hay una ilusión de cuerpo, no un cuerpo.<sup>63</sup> Que no se conserve el evangelio de Juan, para que Sabelio no diga: *Yo y el Padre somos uno* (Jn 10,30),<sup>64</sup> y para que los [eunomianos] no encuentren escrito: *El Padre es mayor que yo* (Jn 14,28).<sup>65</sup> Que dejen de existir los libros de Moisés, para que las tinieblas no sean coeternas a Dios, para que los años de Matusalén no superen el tiempo del diluvio y para que Dios, escuchando el clamor de los de Sodoma, como uno que ignora el clamor, no descienda para ver si acaso junto con el clamor se han completado los pecados, y no parezca que Dios ignoraba lo que sabía (Gn 18,21). Y dado que todo esto es mal comprendido por ellos, entonces no sea leído por nosotros. Sucumban, además, todos aquellos divinos y santos Evangelios de la salvación humana, para que no se contradigan entre sí por el contenido contrario de las afirmaciones.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> La misma interpretación docetista de Flp 2,7, también atribuida a Marción, se encuentra en TEODORO DE MOPSUESTIA, *Homiliae catecheticae*, V,8.

<sup>64</sup> Cf. T.E. POLLARD, *The Exegesis of John X. 30 in the Early Trinitarian Controversies*, en «New Testament Studies» 3 (1957) 334-349; MORALES, *La théologie trinitaire*, 542-550; M. DELCOGLIANO, *The Interpretation of John 10:30 in the Third Century: Antimonarchian Polemics and the Rise of Grammatical Reading Techniques*, en «Journal of Theological Interpretation» 6 (2012) 117-138.

<sup>65</sup> El mismo Hilario describe el uso herético de Jn 14,28, en *De Trinitate*, IX,51-57. Además, cf. M. SIMONETTI, *Giovanni 14:28 nella controversia ariana*, en P. GRANFELD - J. A. JUNGSMANN (eds.), *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, vol. I, Aschendorff, Münster 1970, 151-161.

<sup>66</sup> HILARIO, *De synodis*, 85 (en este caso, han sido quitados algunos incisos para aligerar el texto). Si bien el problema de la discordancia de la letra de los evangelios había sido claramente percibido en la Iglesia primitiva (cf. ORÍGENES, *In Iob. Com.*, X,10), de todos modos, las críticas más fuertes en este sentido provenían de pensadores anticristianos como los filósofos Celso o Porfirio. Cf. CELSO, *apud*, ORÍGENES, *Contra Celsum*, II,26-27; II,32; PORFIRIO, fr. 8; 15 (HARNACK); H. MERKEL, *La pluralité des Evangiles comme problème théologique et exégétique dans l'Eglise ancienne*, Peter Lang, Bern 1978; M. SIMONETTI, *La Sacra Scrittura nel Contro Celso*, en L. PERRONE (ed.), *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene. Atti del II Convegno del Gruppo italiano di ricerca su «Origene e la Tradizione Alessandrina»*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1998, 97-114; J. MORILLAS, *Contra Christianos: la crítica filológica de Porfirio al Cristianismo*, en «Δαίμων». Revista de Filosofía» 40 (2007) 145-164.

Finalmente, remata la argumentación, diciendo: «Entonces, no nos deberíamos gloriarnos en la cruz de Cristo, porque es escándalo para el mundo». <sup>67</sup> Y concluye:

Se comprende mal el *homoúsios*, ¿qué me importa a mí que lo comprendo bien? [...]. Si el *homoúsios* puede comprenderse mal, que se establezca de qué manera puede entenderse bien. <sup>68</sup>

Cuando una afirmación puede comprenderse mal, no hay que suprimirla, sino buscar la manera de comprenderla bien.

### 3.4. Evitar la unilateralidad

Los ambientes polémicos tienden a la polarización, a la intransigencia y, en definitiva, a la unilateralidad. Por esto, en medio de la severa crisis arriana, Hilario insiste varias veces en la necesidad de evitar las unilateralidades. Precisamente porque en los años de la redacción del *De synodis* la discusión se había centrado de manera excesiva en la identidad de sustancia entre el Padre y el Hijo, el obispo de Poitiers afirma:

El católico que debe afirmar una sola sustancia del Padre y del Hijo, no comience por aquí, ni sostenga esto como lo más importante, como si sin esto se anulara la fe verdadera. <sup>69</sup>

Esta advertencia no es simplemente una medida política para atenuar los conflictos en medio de una crisis, sino que tiene un fundamento teológico más profundo, a saber, la complejidad de las afirmaciones centrales del cristianismo. El Evangelio nunca es unilateral, sino que es un tejido de afirmaciones en tensión en que, si se abandona una de sus dimensiones, se desfigura su fisonomía completa. Por ello, a propósito de la unilateral insistencia de algunos acerca del «consustancial» de Nicea, en un brillante texto destaca que cada enseñanza cristiana debe ser profesada junto con otra que la equilibra:

Pues yo no acojo que Cristo nació de María, a no ser que también acoja: *En el principio existía la Palabra y la Palabra era Dios* (Jn 1,1). No acogeré que

<sup>67</sup> HILARIO, *De synodis*, 85. Cf. Ga 6,14.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 86. 88.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 69.

Cristo tuvo hambre, a no ser que acoja: *No sólo de pan vive el hombre* (Mt 4,4), después del ayuno de cuarenta días. No acogeré que tuvo sed, a no ser que acoja: *El que beba de esta agua que yo le daré no tendrá sed jamás* (Jn 4,13). No acogeré que Cristo padeció, a no ser que acoja: *Ésta es la hora en que el Hijo del hombre será glorificado* (Jn 12,23). No acogeré que murió, a no ser que acoja que resucitó.<sup>70</sup>

En síntesis, concluye Hilario: «No digamos nada aislado de los misterios divinos».<sup>71</sup> Y, siempre a propósito del término «consustancial» (ὁμοούσιος), insiste: «No entiendo por qué deba ser confesado antes del resto, como lo principal, lo más importante y aislado».<sup>72</sup> El misterio de Cristo debe ser predicado en su integridad, sin unilateralidades:

No se debe negar, hermanos queridísimos, la única sustancia del Padre y del Hijo, pero tampoco se la debe confesar irracionalmente.<sup>73</sup>

De hecho, es posible que tres importantes herejes, como los obispos Pablo de Samosata, Marcelo de Ancira y Fotino de Sirmio, hayan sido defensores del término «consustancial» (ὁμοούσιος), pero para negar la real distinción personal entre el Padre y el Hijo. La unilateral insistencia de estos herejes en dos elementos centrales de la enseñanza cristiana, a saber el monoteísmo y la divinidad del Hijo, los condujo a suprimir la distinción de personal, entre el Padre y el Hijo, otro elemento central del cristianismo. Por ello, casi al final de la obra, Hilario insiste en que, en el debate teológico, es necesario evitar las estrechas interpretaciones de las fórmulas, «no sea que, mientras denunciemos una herejía, nutramos otra herejía».<sup>74</sup>

#### 4. Balance

Hilario, en su esfuerzo por mostrar a los obispos de Oriente y Occidente que sus respectivas posiciones teológicas estaban mucho más cerca de lo que ellos pensaban, desarrolla ciertos criterios y actitudes que favorecen la comprensión mutua.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>71</sup> *Ivi.*: «Nihil solitarium ex divinis sacramentis... proferamus».

<sup>72</sup> *Ivi.*

<sup>73</sup> *Ibid.*, 71: «Non est, Fratres charissimi, una Patris et Filii neganda substantia: sed nec irrationabiliter praedicanda».

<sup>74</sup> *Ibid.*, 91.

El primero es de carácter más histórico y literario: para comprender un documento es necesario conocer su contexto histórico. Este principio de interpretación busca la intención de los documentos, es decir, su espíritu, más que su letra, y muestra el carácter histórico de las formulaciones doctrinales.

La búsqueda del espíritu en la letra de los documentos, exige una sana distinción, de carácter literario y teológico, entre la formulación (*verbum*) y su contenido (*sensus*). Esta distancia entre el contenido de la fe (*res ipsa*) y su formulación verbal (*verbum*) implica que, a veces, una fe deficiente puede ser sostenida con fórmulas literalmente correctas, pero mal comprendidas, como los que defienden la unidad de sustancia para eliminar la distinción personal entre el Padre y el Hijo (Marcelo de Ancira y Fotino); o una fe correcta puede valerse de una formulación deficiente, como los orientales que prefieren la fórmula «semejante según la sustancia», para evitar el sabelianismo (Basilio de Ancira); o también una fe correcta puede simplemente carecer de una formulación, como Hilario mismo antes de conocer la fórmula de Nicea. Naturalmente, se requiere elaborar fórmulas correctas que sean bien comprendidas, y para ello, por una parte, es necesario explicar tanto las fórmulas como el contenido de las palabras y, por otra, evitar una falsa seguridad que se apoya en la letra de las formulaciones de fe. En estas ideas de Hilario ya se contiene el célebre principio: *Actus autem [fidei] credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.*<sup>75</sup> Como consecuencia, la discusión teológica debe estar primariamente centrada en el contenido de la fe (*res ipsa*), más que en las fórmulas (*verba*).

Otra actitud fundamental que fomenta Hilario es la genuina preocupación por comprender al interlocutor: escuchar la argumentación completa, no sobreinterpretar, ni rechazar lo que puede comprenderse mal.

Por último, el obispo de Poitiers pone en guardia contra las unilateralidades y lo hace con motivos auténticamente teológicos: la conexión entre los diferentes aspectos del cristianismo implica que una afirmación, en sí correcta, pero aislada del resto de los misterios cristianos, se vuelve inaceptable. Por ello el creyente debe evitar que, por atacar una herejía, se establezca otra herejía.

Este recorrido por el *De synodis* muestra a Hilario como un muy buen teólogo y como un hombre de profundo espíritu eclesial. Su obra no pre-

<sup>75</sup> TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, 1,2, ad 2.

tende destacar los errores de sus adversarios, sino ofrecer una reflexión que permita el entendimiento de los obispos de Occidente y los de Oriente. Su preocupación no es la de vencer en el debate, sino el fortalecimiento de la fe eclesial. Una «confesión» de Hilario que se encuentra en el inicio de la obra muestra hasta qué punto él no está centrado en sí mismo, sino en la comunidad eclesial:

Yo, que por miedo de los vacilantes, antes me felicitaba (*gratulabar*) sólo por mi conciencia (*conscientiae tantum meae*), porque estaba libre de todas estas cosas, ahora ya me regocijo (*gaudeo*) por la integridad de nuestra fe común.<sup>76</sup>

Es decir, reconoce que en la soledad del exilio se felicitaba *sólo por su conciencia*, pues se había mantenido fiel a la fe de la Iglesia, pero luego, cuando se entera de la fidelidad de sus colegas de la Galia, no sólo se alegra por sí mismo, sino que se regocija por «la integridad de nuestra fe común». Para Hilario, el mayor regocijo no proviene de su inocencia individual, sino de la fidelidad eclesial. Y esta afirmación se confirma a lo largo de toda la obra. En varios pasajes, el obispo desarrolla una argumentación que debió de haber resultado ambigua para los nicenos intransigentes.<sup>77</sup> Es decir, el obispo de Poitiers está dispuesto a correr el riesgo de ser juzgado infiel a Nicea con tal de colaborar en el desarrollo de la fe común.

<sup>76</sup> HILARIO, *De synodis*, 2.

<sup>77</sup> El *De synodis*, tanto sus manuscritos como sus antiguas ediciones impresas, contiene unas breves afirmaciones, integradas en el texto, que no pertenecen a la obra original, pero que, a juzgar por su contenido, son anotaciones marginales del propio Hilario, en que reacciona contra las críticas que recibió su obra. A pesar de su brevedad, estas frases, llamadas *Apologetica responsa*, ofrecen una evidencia directa de la hostil recepción del programa teológico y de la política conciliadora del obispo entre los nicenos intransigentes.

## DE NICEA A CONSTANTINOPLA: LA CRISIS DEL ESPÍRITU

MIGUEL BRUGAROLAS

PATH 16 (2017) 87-105

### 1. Introducción<sup>1</sup>

La génesis histórica y doctrinal de la discusión acerca de la divinidad del Espíritu Santo y su lugar en la Trinidad es una intrincada cuestión sobre la que se posee poca información precisa.<sup>2</sup> En efecto, el abigarrado ambiente teológico postnicense en el que surge la discusión pneumatológica y la escasez de fuentes directas de los autores pneumatólogos y sus escritos hacen que el estudio de esta herejía no sea una tarea sencilla. Ante esta peculiar complejidad un camino expedito para estudiar la cuestión pneumatológica es el análisis de los autores que refutan las tesis pneumatológicas y mace-

<sup>1</sup> Este artículo forma parte del proyecto de investigación «Unity and Plurality of the Logos in the World. *Explicatio* and *Ratio Naturae* (4th-14th Centuries): Medieval Hermeneutics», ref.: FFI2015-63947-P/PIUNA 2015-24.

<sup>2</sup> Así lo han puesto de relieve los serios estudios de los pneumatólogos y el macedonianismo que realizaron F. Loofs, G. Bardy y P. Meinhold: F. LOOFS, *Macedonius und die Macedonianer*, en «Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche» 12 (1903) 41-48; ID., *Macedonianism*, en «Encyclopedia of Religion and Ethics» 8 (1915) 225-230; G. BARDY, *Macédonius et les Macédoniens*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. IX/2, Letouzey et Ané, Paris 1927, 1464-1478; P. MEINHOLD, *Pneumatomachoi*, en «Paulys Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft» 21 (1951) 1066-1101; W.-D. HAUSCHILD, *Die Pneumatomachen: Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Dissertation zur Evang.-Theologischen Fakultät der Universität Hamburg, Hamburg 1967; M.A.G. HAYKIN, *The Spirit of God: The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century*, Brill, Leiden 1994.

donianas, especialmente Atanasio de Alejandría y los Padres Capadocios. De hecho, la teología de estos autores se encuentra entre los fundamentos del desarrollo doctrinal trinitario que tiene lugar en estas décadas y que alcanza su expresión solemne en el *Símbolo Nicenoconstantinopolitano*. Para comprender más hondamente la contribución teológica de estos autores es necesario, sin embargo, prestar atención también a los fragmentos pneumatológicos que se encuentran en los documentos sinodales del periodo que se extiende entre los Concilios de Nicea y Constantinopla.<sup>3</sup>

Estos textos son de naturaleza muy heterogénea, algunos abiertamente arrianos o *anomeos*, otros poseen una orientación más inclusiva y pueden ser identificados como *homeousianos* o semiarrianos, y otros tienen un marcado carácter niceno, que a menudo se expresa en una rigurosa defensa del *homoousios*.<sup>4</sup> El modo como unos y otros textos hablan del Espíritu Santo e incluso las ausencias y los silencios que se hallan respecto de las cuestiones pneumatológicas pueden arrojar algo de luz acerca del surgimiento y desarrollo de la polémica pneumatológica. Analizar algunos de estos textos nos servirá para conocer mejor en sus justas dimensiones el trabajo de explicación teológica que llevan a cabo los Padres de la segunda mitad del siglo IV.

<sup>3</sup> Para el estudio de los textos sinodales: A. BARON - H. PIETRAS (edd.), *Acta synodalia. Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381*, dir. S. FERNÁNDEZ, Editorial católica, Madrid 2016 (en adelante ASy); H.CH. BRENNECKE - U. HEIL - A. VON STOCKHAUSEN - A. WINTJES, *Athanasius Werke III, 1: Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites, Lieferung 3: Bis zur Ekthesis Makrostichos*, de Gruyter, Berlin - New York 2007 (AthW III/1); H.CH. BRENNECKE - A. VON STOCKHAUSEN - CH. MÜLLER - U. HEIL - A. WINTJES, *Athanasius Werke III, 1: Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites, Lieferung 4: Bis zur Synode von Alexandrien 362*, de Gruyter, Berlin - New York 2014 (AthW III/1).

<sup>4</sup> La esquematización de estos grupos doctrinales, aunque quizás sea algo reductiva, contribuye a entender mejor las discusiones teológicas postnicensas y constituye un lugar común entre los estudiosos. Los *anomeos* o arrianismo radical, encabezados por Aecio de Antioquía y Eudoxio de Antioquía, afirman que el Hijo – y *a fortiori* el Espíritu Santo – son de una *ousía* distinta del Padre. Los *homeousianos*, que eran partidarios de utilizar el término *homoiousios*, a partir de una teología de orientación más bien eusebiana (Eusebio de Cesarea), rechazaban el *homoousios*, no tanto por su afinidad con las tesis arrianas, sino por temor a una comprensión sabeliana de la igualdad de sustancia entre Padre e Hijo. Entre estos últimos destacan las figuras de Basilio de Ancira y Jorge de Laodicea. Finalmente, los fieles a Nicea encabezados por Atanasio desarrollaron una insistente refutación de las tesis arrianas y *anomeas*, y buscaron el entendimiento con los *homeousianos* de modo que la fe trinitaria quedara salvaguardada tanto del error arriano como del sabelianismo.



## 2. La cuestión pneumatológica en los textos sinodales

Si fuera posible sistematizar de algún modo los documentos sinodales del periodo entre Nicea y Constantinopla en lo que respecta a su pneumatología, quizás podrían reconocerse diversos sectores. Por un lado, se dan textos que niegan directamente la divinidad del Verbo y la del Espíritu Santo. Es el caso de los documentos explícitamente arrianos, como la *Segunda fórmula de Sirmio* (a. 357), a la que Hilario se refirió como la «blasfemia de Sirmio». Se trata de fórmulas que rechazan tanto el *homooúsios* como el *homoiooúsios*, y poseen un marcado acento subordinacionista. He aquí algunas afirmaciones suficientemente elocuentes: «Hay dos personas, la del Padre y la del Hijo, que el Padre es mayor y que el Hijo le está sometido con todas las cosas que el Padre le sometió a él mismo»; y «El número de la Trinidad es completo y perfecto; pero el Espíritu existe a través del Hijo; fue enviado y vino, según lo que había sido prometido, para instruir, enseñar y santificar a todos los creyentes».<sup>5</sup> Como se ve, se trata de doctrinas radicalmente arrianas. El protagonismo de las discusiones está situado aquí en la subordinación del Verbo y, aunque el error pneumatológico es evidente, la discusión propiamente pneumatológica queda en segundo plano.

Por otro lado, se podría reconocer un sector más amplio y heterogéneo de documentos: aquellos que tienen una intencionalidad antiarriana pero que provienen de diversas tendencias o corrientes teológicas. En este amplio sector es donde la discusión pneumatológica puede resultar más relevante. En un primer periodo, antes del surgimiento de la crisis pneumatológica, se encuentran una serie de documentos en los que las referencias al Espíritu Santo, si bien son escasas, se realizan de modo pacífico.

En las décadas inmediatamente posteriores a Nicea el debate, como es lógico, gira en torno al Hijo y los textos pneumatológicos ocupan un lugar secundario. A este periodo pertenecen algunos documentos sinodales de influencia eusebiana como la fórmula de fe del Sínodo de Antioquía (a. 341). Se trata de un símbolo que evita el uso del *homoousios*, con el objetivo de seguir una *via media* entre el subordinacionismo arriano y la indistinción personal propia del sabelianismo. El artículo pneumatológico gira en torno a la acción del Espíritu Santo en la economía salvífica sin ahondar en su ser ni en su *theologia*. No obstante, a partir de la fórmula bautismal,

<sup>5</sup> HILARIO, *De Synodis* 11 (PL 10 487-489; tr. ASy, 623).

afirma que los nombres significan la *hypóstasis*, el orden y la gloria de los tres, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que son uno en la *sinfonía*:

Y [creemos] en el Espíritu Santo, dado para consolación, santificación y perfección de los creyentes, como mandó el mismo Jesucristo al decir a los Apóstoles: *Id a todas la naciones y haced discípulos, y bautizadlos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo* (Mt 28,19), es decir, [en el nombre] del Padre que es verdaderamente Padre, del Hijo que es verdaderamente Hijo, del Espíritu Santo que es verdaderamente Espíritu Santo, pues los nombres no han sido simple u ociosamente puestos, sino que significan con precisión la *hypóstasis*, el orden y la gloria propia de cada uno de los nombrados; de modo que son tres en cuanto a la *hypóstasis*, pero uno en la concordia.<sup>6</sup>

La referencia a las tres *hypóstasis* se hace en unos términos similares a la fórmula de Eusebio de Cesarea, en la que, después de confesar la fe en «un Dios, Padre, todopoderoso», «en un Señor Jesucristo el *Logos* de Dios» y «en el Espíritu Santo», se dice:

Creando que cada uno de ellos existe y subsiste: un Padre verdaderamente Padre, un Hijo verdaderamente Hijo, y un Espíritu Santo verdaderamente Espíritu Santo; así también como nuestro Señor, enviando a predicar a sus discípulos, dijo: «Id, enseñad a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19).<sup>7</sup>

La fe bautismal es una fe esencialmente trinitaria y cuanto se dice del Espíritu Santo proviene del testimonio bíblico del envío del Espíritu por parte del Hijo para la perfección y santificación de los cristianos. Este carácter bíblico y económico de la doctrina pneumatológica aparece muy marcado también en el Sínodo antiarriano de Sirmio (a. 351). Su fórmula de fe describe el envío y la acción del Espíritu:

Y [creemos] en el Espíritu Santo, es decir, en el Paráclito, al que [Cristo] prometió enviar a los apóstoles después de su ascensión al cielo, lo mandó

<sup>6</sup> ATANASIO, *De synodis* 23,2-10 (H.G. OPITZ [ed.], *Athanasius Werke II*, de Gruyter, Berlín - Leipzig 1934 [AthW II], 249,26-33; tr. ASy, 439).

<sup>7</sup> Carta de Eusebio de Cesarea a su comunidad acerca del desarrollo del Concilio de Nicea, ATANASIO, *De decretis* 33,1-17 (AthW III/1, 43,15-19); SÓCRATES, *Historia ecclesiastica* I,8,35-54 (G.CH. HANSEN [ed.], *Socrates, Kirchengeschichte*, GCS NF 1, Akademie Verlag, Berlín 1995); TEODORETO, *Historia ecclesiastica* I,12,1-18; tr. ASy, 299.

para enseñarles y recordarles todo, por el cual también son santificadas las almas de los que sinceramente creen en él.<sup>8</sup>

En los anatematismos – y este es un claro testimonio de que la herejía pneumatómaca todavía no ha tomado cuerpo – las referencias al Espíritu tienen un carácter claramente antisabeliano y antitríteísta.<sup>9</sup>

Bien distinto es, en cambio, el Sínodo de Ancira (a. 358), dirigido por los *homoioousianos* Basilio de Ancira y Jorge de Laodicea. Al igual que el anterior, se trata de un sínodo antiarriano, en este caso busca separarse de los *anomeos* que afirmaban que Padre e Hijo eran de sustancias desemejantes; y es también un sínodo en el que se advierte del peligro de sabelianismo que comporta una comprensión del *homoousios* de Nicea al estilo de Marcelo de Ancira.<sup>10</sup> Sin embargo, desde el punto de vista de la pneumatología se observan ciertas características que lo distinguen de los documentos sinodales anteriores y que sugieren que estamos ante un período novedoso.

Si bien en los sínodos anteriores las referencias al Espíritu Santo son escasas y se dirigen hacia su acción santificadora, en este sínodo en el ámbito propiamente pneumatológico se da un completo silencio.<sup>11</sup> La exposición de la fe trinitaria se sustenta sobre el mandato bautismal y se declara que los que han nacido del bautismo han de entender con piedad los significados de los nombres de Padre, Hijo y Espíritu Santo:

Para que al escuchar los nombres provenientes de elementos naturales, en ellos entendamos al Padre como causa de una sustancia semejante a la de Él, y al escuchar el nombre del Hijo comprendamos al Hijo semejante al Padre del cual es Hijo. Pues hemos creído en el Padre, y en el Hijo, y en el Espíritu Santo, no en un creador y una criatura. Porque una cosa es creador

<sup>8</sup> ATANASIO, *De synodis* 27,1 (AthW II, 254; tr. ASy, 607).

<sup>9</sup> ATANASIO, *De synodis* 27,3 (AthW II, 255-256; tr. ASy, 611): «Si alguno dice que el Padre, el Hijo y el Espíritu [son] un único *prósopon*, sea anatema. Si alguno, hablando del Espíritu Santo Paráclito, dice que [es] el Dios inengendrado, sea anatema. Si alguno, tal como el Señor nos enseñó, dijera que el Paráclito no es otro respecto del Hijo, pues dijo “El Padre os enviará otro Paráclito, que yo pediré” (Jn 14,16), sea anatema. Si alguno dijera que el Espíritu Santo es parte del Padre o del Hijo, sea anatema. Si alguno dijera que el Padre, el Hijo y el Santo Espíritu [son] tres dioses, sea anatema».

<sup>10</sup> Cf. X. MORALES, *La théologie trinitaire d’Athanasie d’Alexandrie*, IEA, Paris 2006, 323-334.

<sup>11</sup> A parte de la fórmula bautismal de Mt 28,19 aducida al comienzo de la exposición de la fe que se realiza en la carta sinodal, no se menciona al Espíritu Santo, tampoco en los anatemas finales.

y criatura y otra Padre e Hijo, puesto que cada uno de estos [términos] tiene diferente significado.<sup>12</sup>

Desde el punto de vista pneumatológico, la dificultad que presenta el Sínodo de Ancira es que el argumento principal en la defensa de la naturaleza divina del Hijo es la noción de generación, comprendida de tal modo que parece excluir la posibilidad de que el Espíritu Santo – que no es engendrado – pueda ser verdadero Dios. La noción de generación se desarrolla de manera que no cabría otro modo de ser Dios que no fuera el del Padre que engendra y el de el Hijo que es engendrado: el Hijo no es criatura, porque es Hijo, y por tanto es de sustancia semejante al Padre. Es decir, la refutación del subordinacionismo arriano gira en torno al distinto significado teológico de creación y de filiación. El Padre «es Padre del Unigénito, no como creador, sino como Padre que engendra».<sup>13</sup> Por esta razón el Hijo queda fuera de la noción de criatura<sup>14</sup> y, por esta misma razón, no se encuentran argumentos por los que sostener la divinidad del Espíritu. La cuestión es que si el Hijo no es criatura por razón su filiación, entonces el Espíritu Santo o es hijo o es criatura, pues todo lo que existe se explica por creación o por generación.

La teología de Basilio de Ancira y Jorge de Laodicea se centra aquí en la importancia de la generación divina frente al arrianismo: la generación en Dios no puede entenderse como la generación de la creación y por eso el Hijo es Dios verdadero y no una criatura. Sin embargo, subraya de tal manera la generación que parece encerrar la inmanencia divina en una especie de esquema *binitario* en el que sólo cabrían dos modos de ser Dios: engendrante y engendrado y, por tanto, dos personas: el Padre y el Hijo.

Aunque Basilio de Ancira – en un texto transmitido por Epifanio y que ha sido denominado el *Tratado sobre la fe*<sup>15</sup> – expresa una teología trinitaria en torno a la noción de *hypóstasis* y sus distinciones personales,<sup>16</sup>

<sup>12</sup> EPIFANIO, *Panarion* 73,3 (K. HOLL - J. DUMMER [edd.], *Epifanio, Panarion (Adversus Haereses)*, Akademie Verlag, Berlin 1985<sup>2</sup> [GCS: *Epiphanius* III], 271; tr. ASy, 631-633).

<sup>13</sup> EPIFANIO, *Panarion* 73,4 (GCS: *Epiphanius* III, 273; tr. ASy, 637).

<sup>14</sup> Cf. EPIFANIO, *Panarion* 73,3-8 (GCS: *Epiphanius* III, 271-279; tr. ASy, 635-637).

<sup>15</sup> Cf. A. MARTIN - X. MORALES (edd.), *Athanasie d'Alexandrie. Lettres sur les Synodes*, Cerf, Paris 2013, 48.

<sup>16</sup> El texto es de una gran importancia, especialmente cuando afirma que el término *hypóstasis* es utilizado «para reconocer que las propiedades de las personas son subsistentes y existentes». No obstante, posee también cierta ambigüedad, pues a continuación confie-

que influyó en la teología de Basilio de Cesare y los Capadocios;<sup>17</sup> el hecho es que los textos sinodales que se suceden en el contexto de la discusión entre semiarrianos y neo-arrianos tratan del Espíritu Santo únicamente desde la perspectiva económica. Así se ve, por ejemplo, en la cuarta fórmula de Sirmio, el conocido como *Credo datado*, del 22 de maio de 359. Este símbolo, elaborado por un reducido Sínodo en Sirmio, es un texto de compromiso entre *anomeos* y *homoiousianos* con el objetivo de servir a los Sínodos de Rímimi (Occidente) y de Seleucia (Oriente). En el artículo dedicado al Espíritu Santo se lee:

[Creemos] Y en el Espíritu Santo, el que el mismo Unigénito prometió enviar al género humano, el Paráclito, de acuerdo con lo escrito: *Voy a mi Padre y rogaré al Padre que os envíe otro Paráclito, el Espíritu de la verdad, aquel tomará de lo mío y os enseñará y recordará todo* (Jn 14,16-17).<sup>18</sup>

La fórmula *Niké* – de modo muy similar a este credo – suscrita por los obispos reunidos en la segunda sesión del Sínodo de Rímimi (a. 359), es una fórmula que rechaza el *homoousios* del Hijo y utiliza el *homoion* (ὁμοιον). El artículo pneumatológico de esta fórmula se limita a hablar de la promesa y el envío del Espíritu Santo.<sup>19</sup> A partir de estos textos se puede constatar que la pneumatología de los *homoios* es una pneumatología puramente económica, nada se dice de la relación inmanente del Espíritu al Padre y al Hijo. De igual manera, tampoco entre los semiarrianos se encuentran testimonios de una pneumatología más desarrollada. Ante estos límites teológicos y dado que la crisis pneumatológica aparece en este mismo periodo – a finales de los años 350 –, cabe preguntarse si la falta de una pneumatología madura no está también entre las causas de las dificultades para superar definitivamente el subordinacionismo arriano.

sa: «Una única divinidad que contiene todas las cosas a través del Hijo y del Espíritu». Cf. EPIFANIO, *Panarion* 73,3-8 (GCS: *Epiphanius* III, 288); MARTIN - MORALES (edd.), *Athanasie d'Alexandrie*, 128.

<sup>17</sup> Cf. B. SESBOÛÉ (éd.), *Basile de Césarée. Contre Eunome I*, Cerf, Paris 1982, 78-81.

<sup>18</sup> ATANASIO, *De synodis* 8,6 (AthW II, 235; tr. ASy, 665-667).

<sup>19</sup> «Y [creemos] en el Espíritu Santo, al cual el propio Hijo unigénito de Dios, Jesucristo, Dios y Señor, prometió enviar al género humano, el Paráclito, tal como está escrito, *el Espíritu de la verdad* (Jn 16,13), el cual envió también él»; *Fórmula de Niké* en TEODORETO, *Historia ecclesiastica* II, 21,6 (L. PARMENTIER - G.CH. HANSEN [ed.], *Theodóretos, Historia ecclesiastica*, GCS NF 5, Akademie Verlag, Berlin 1998, 145; tr. ASy, 683).

### 3. La unidad en la Trinidad

Con la década de los 60 la pneumatología se adentra en el periodo de máxima confrontación y, a su vez, de máximo desarrollo. La primera noticia explícita que se tiene de la existencia de los pneumatómacos pertenece a las *Cartas a Serapión* de Atanasio (a. 358 y 359). Les da el nombre de *trópicos* por el modo en que interpretan abusivamente la Escritura y les acusa de ser «adversarios del Espíritu»:

La absurda fábula de los trópicos está en desacuerdo con las Escrituras, pero concuerda con la locura de los arriomaniacos. [...] también aquellos los despreciaron, porque llaman criatura solamente al Espíritu y no al Verbo. Y todos los han condenado como realmente adversarios del Espíritu y en breve estarán muertos, por cuanto vacíos y privados del Espíritu.<sup>20</sup>

Los *trópicos*, según Atanasio, al negar la naturaleza divina del Espíritu y contarlos entre las criaturas, interpretan erróneamente la Escritura y su distancia del arrianismo es sólo aparente,<sup>21</sup> pues, de hecho, rechazan la fe en la verdadera Trinidad, al igual que los arrianos, introduciendo en ella a la criatura. La afirmación de que el Espíritu Santo es una criatura constituye la clave de la herejía pneumatómaca. Epifanio de Salamina define a los pneumatómacos como aquellos que hablan correctamente de Cristo pero blasfeman contra el Espíritu, afirmando que no es de naturaleza divina sino que es una criatura, y diciendo que suyo es sólo el poder de santificar. Los describe como seres monstruosos formados a la mitad y de doble naturaleza: semejantes a los centauros, a los faunos y a las sirenas.<sup>22</sup> El punto central de esta descripción de la herejía es la consideración del Espíritu como una criatura, mientras se sostiene la coeternidad del Hijo con el Padre, y la reducción de la acción del Espíritu Santo al ámbito de la economía de salvación.<sup>23</sup> El Espíritu Santo es pues extraído fuera de la *theologia* divina; o, dicho de otro modo, la subordinación que el arrianismo radical introducía en la Trinidad respecto del Verbo y del Espíritu es trasladada por los pneumatómacos al Espíritu Santo.

<sup>20</sup> ATANASIO, *Ep. ad Serapionem* I, 32 (K. SAVVIDIS [ed.], *Athanasius Werke* I,1, Lief. 4, de Gruyter, Berlín 2010 [AthW I,1], 531).

<sup>21</sup> Atanasio les recrimina a los trópicos que, si no hacen propias las ideas de Arrio, eviten también sus expresiones y eviten la impiedad contra el Espíritu Santo, cf. ATANASIO, *Ep. ad Serapionem* I, 21 (AthW I,1, 504s).

<sup>22</sup> EPIFANIO, *Panarion* 74 (GCS: *Epiphanius* III, 313).

<sup>23</sup> EPIFANIO, *Panarion* 74 (GCS: *Epiphanius* III, 313-314).

En efecto, la relación de la cuestión pneumatológica con el arrianismo es un tema relevante para la comprensión de la crisis pneumatológica. Por una parte, el arrianismo radical al rechazar la divinidad del Verbo negaba directamente y con mayor razón si cabe la divinidad del Espíritu Santo. Por otra parte, tanto el arrianismo como la herejía pneumatológica contienen elementos o principios subordinacionistas en la configuración de su pensamiento en torno a la Trinidad, que sugieren que entre ambas doctrinas se da un cercano parentesco. Y, sin embargo, no hubo conciencia de estar ante una *nueva* herejía, hasta el momento en que la naturaleza divina del Espíritu Santo no fue puesta en cuestión por parte de quienes defendían la perfecta divinidad del Hijo frente al arrianismo. Es decir, a pesar de los vínculos que pueden descubrirse entre la doctrina arriana y la doctrina pneumatológica, esta última brotó como una doctrina *a se* en el ámbito de los antiarrianos.

De aquí que resulte especialmente interesante la relación sobre el nacimiento de esta herejía y el semiarrianismo. Acerca de esta relación se pueden encontrar varios testimonios. De hecho, entre la escasa información que poseemos de Macedonio de Constantinopla – a quien se le atribuye la paternidad de la herejía contra el Espíritu Santo y de quien toma su nombre – se encuentra el relato de Sócrates sobre el Sínodo de Seleucia de Isauria (a. 359), en el que Macedonio y Basilio de Ancira aparecen asociados con las tesis *homeas* frente a Acacio y los partidarios del *anomeísmo*.<sup>24</sup> Más explícita resulta todavía la asociación de los semiarrianos y los pneumatológicos que aparece en los cánones del Concilio de Constantinopla. En el primero de los cánones, al mencionar las herejías que han de ser combatidas, se dice:

Especialmente la de los eunomianos, es decir, los anomeos y la de los arrianos o eudoxianos, y la de los semiarrianos o pneumatológicos.<sup>25</sup>

Si esto es así no parece extraño pensar que el silencio pneumatológico del Sínodo de Ancira y, sobre todo, el modo como trata la inmanencia divina en clave de paternidad y filiación, pueda ser reflejo de un ambiente teológico propicio para el error pneumatológico.

<sup>24</sup> SÓCRATES, *Historia ecclesiastica* II 40,3-4 (GCS NF 1, 171).

<sup>25</sup> E. SCHWARTZ (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum. II. Concilium Universale Chalcedonense*, I/3, de Gruyter, Berlin - Leipzig 1935, 96; A.M. RITTER, *Concilium Oecumenicum Generaliumque Decreta*, vol. I: *The Oecumenical Councils from Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, Brepols, Turnhout 2006, 64; tr. ASy, 869.

Los comienzos del debate doctrinal acerca de la divinidad del Espíritu Santo han quedado particularmente testimoniados en el *Tomus ad Antiochenos*. Esta carta sinodal de Alejandría (a. 362) exhorta a los seguidores de Melecio de Antioquía – *homeos y homoioousianos* – que rechacen la herejía arriana, que acepten la fe proclamada en Nicea, y que rechacen «también a los que afirman que el Espíritu Santo es criatura y lo separan de la sustancia de Cristo»:<sup>26</sup>

Pues, en esto verdaderamente consiste apartarse de la aberrante herejía de los arrianos: no dividir la santa Trinidad, ni afirmar que en ella hay algo creado. Pues, los que simulan pronunciar la confesión de fe de Nicea, pero osan blasfemar contra el Espíritu Santo, no hacen más que negar la herejía arriana con las palabras, pero la aceptan con su modo de pensar.<sup>27</sup>

En el mismo *Tomus ad Antiochenos* se precisa el modo de usar el término *hypóstasis* para diferenciar a las tres personas en la Trinidad. Sostiene, por un lado, que no se puede hablar de *hypóstasis* como si estas fueran «ajenas, extrañas y diversas entre sí», es decir, como si estuvieran divididas entre sí al igual que las criaturas, o fueran «substancias diferentes». Por otro lado, tampoco puede hablarse de las *hypóstasis* como si se tratase de «tres principios y tres dioses». El motivo por el que se habla de tres *hypóstasis* es porque la fe en la Trinidad, «no es una Trinidad solo por el nombre», como mantenían los Sabelianos, sino que se cree en una Trinidad «que verdaderamente es y subsiste»:

Reconocemos al Padre que verdaderamente es y subsiste, al Hijo que verdaderamente está en Él y subsiste, y al Espíritu Santo subsistente y existente, sin que por eso se declaren tres dioses o tres principios, y que de ningún modo concordaban con quienes dicen o piensan eso, sino que contemplaban la santa Trinidad como una sola divinidad y como un solo principio, y al Hijo como consustancial al Padre, tal como afirmaron los Padres, al Espíritu Santo, no como criatura, ni ajeno, sino propio e inseparable de la sustancia del Hijo y del Padre.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> ATANASIO, *Tomus ad Antiochenos* 3 (H.CH. BRENNECKE [ed.], *Atanasius Werke* II,8, de Gruyter, Berlin - New York 2006 [AthW II/8], 342); cf. M. SIMONETTI, *Il Concilio di Alessandria del 362 e l'origine della formula trinitaria*, en «Augustinianum» 30 (1990) 353-360; MORALES, *La théologie trinitaire*, 375-389; M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975, 480-501.

<sup>27</sup> ATANASIO, *Tomus ad Antiochenos* 3 (AthW II/8, 342; tr. ASy, 739).

<sup>28</sup> *Ibid.* 5 (AthW II/8, 345; tr. ASy, 741-743).



Para Atanasio, no se puede ser fiel a la fe confesada por los Padres de Nicea y afirmar al mismo tiempo que el Espíritu Santo es una obra hecha por el Hijo. Tampoco es posible separar al Padre, al Hijo y al Espíritu, pues la fe en la Trinidad glorifica (συνεδόξασαν) a los Tres conjuntamente.<sup>29</sup> En palabras del Sínodo Alejandrino de finales de los años 60 o principios de los 70:<sup>30</sup>

Nuestra fe no se refiere a la creación, sino al único Dios Padre todopoderoso, hacedor de todas las cosas visibles e invisibles; y a un solo Señor Jesucristo, su Hijo unigénito; y a un solo Espíritu Santo: un solo Dios que es conocido en la santa y perfecta Trinidad.<sup>31</sup>

La lógica del razonamiento de Atanasio frente a los pneumatómacos se funda en la verdad de la Trinidad, pues sería imposible hablar de la Trinidad si en su interior se diera una distinción esencial entre Creador (Padre e Hijo) y criatura (Espíritu Santo).<sup>32</sup> Basilio sostiene el mismo argumento cuando afirma que «cual es el Hijo respecto del Padre, tal es el Espíritu respecto del Hijo, según el orden de la palabra transmitida en el bautismo». <sup>33</sup> Atanasio explica que la consustancialidad del Espíritu con el Padre es tan indispensable para la ortodoxia como la consustancialidad del Hijo y el Padre. De aquí la importancia que adquiere el argumento pneumatológico de la *homotimia* y la connumeración.

Puede decirse que con Atanasio se alcanza una clara afirmación de la unidad de la Trinidad frente a los pneumatómacos. No obstante para la superación de la crisis pneumatómaca no bastaba afirmar que el Espíritu es Dios verdadero, coeterno con el Padre y el Hijo, sino que era necesario ahondar acerca del modo como el Espíritu Santo es Dios. En efecto, sin la teología de las procesiones y las relaciones inmanentes, la defensa de la divinidad del Espíritu Santo quedaba excesivamente desprotegida y, de hecho, la teología de los Padres Capadocios busca expresar de manera suficientemente satisfactoria el modo de existir el Espíritu Santo con el Padre y el Hijo. Es por este

<sup>29</sup> Cf. ATANASIO, *Epistula ad Jovianum* (AthW II/8, 356; tr. ASy, 759).

<sup>30</sup> Sobre la datación de este sínodo alejandrino: cf. AthW II/8, 322; MORALES, *La théologie trinitaire*, 397-400.

<sup>31</sup> ATANASIO, *Epistula ad Afros* 11 (AthW II/8, 338-339).

<sup>32</sup> Cf. A.M. RITTER, *Der Heilige Geist*, en P. GEMEINHARDT (ed.), *Athanasius Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 313; vid. ATANASIO, *Ep. ad Serapionem* I, 21,1-3 (AthW I,1, 504-505).

<sup>33</sup> BASILIO, *De Spiritu Sancto*, XVII, 43 (B. PRUCHE [ed.], *Basiliius Caesariensis. Sur le Saint-Esprit*, Cerf, Paris 1968, 398).

camino como llegaron a superarse las dificultades que planteaban los pneumatómacos, es decir, no bastaba con afirmar la *unidad en la Trinidad*, sino que era necesario confesar también la *Trinidad en la unidad*.<sup>34</sup>

#### 4. La Trinidad en la unidad

Para Basilio de Cesarea, al igual que para Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa, la *parádosis* del bautismo, la *homología* de la fe y la *doxología* trinitaria son indisociables.<sup>35</sup> Por esta razón ante la crisis pneumatómaca adquiere un gran relieve el hecho de que, ya que la fe bautismal connumera juntamente al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, la doxología se dirija igualmente a los Tres, pues los Tres merecen un mismo honor. No obstante, para explicar cómo el Espíritu Santo puede ser connumerado con el Padre y el Hijo, sin ser Dios ingénito, ni ser Dios Hijo, resulta necesario ahondar en el conocimiento de la distinción propia y exclusiva del Espíritu Santo. Solo así es posible caracterizar su hipóstasis respecto del Padre y del Hijo, y dar razón del lugar que ocupa en el seno de la Trinidad.

Como indica Gregorio de Nisa al inicio de su *Adversus Macedonianos* sólo es posible comprender correctamente la divinidad del Espíritu Santo si se afirma al mismo tiempo su distinción propia y exclusiva en el interior de la Trinidad:

Confesamos que el Espíritu Santo es del mismo orden del Padre y del Hijo, hasta tal punto que entre ellos no hay diferencia alguna, respecto a ninguna cosa de las que piadosamente se conciben y atribuyen a la naturaleza divina; excepto que observamos que el Espíritu Santo tiene su propia hipóstasis, porque procede de Dios y es de Cristo, como está escrito (cf. Jn 15,26; Gal 4,6; Rm 8,9). Pero no se le confunde con el Padre como Ingénito, ni con el Hijo como Unigénito. Sino que, contemplando en él algunas diferencias en sus propiedades, en lo demás, como dije, lo confesamos en todo igual y no diverso.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Cf. M. BRUGAROLAS, *El Espíritu Santo: de la divinidad a la procesión*, Eunsa, Pamplona 2012, 305-307.

<sup>35</sup> Cf. Y. DE ANDÍA, *La koinônia du Saint-Esprit dans le traité Sur le Saint-Esprit de saint Basile*, en «Irénikon» 77 (2004) 247. Cf. BASILIO, *De Spiritu Sancto* X; XXVII (PRUCHE [ed.], *Basiliius Caesariensis*, 336s; 488).

<sup>36</sup> GREGORIO DE NISA, *Adversus Macedonianos* (F. MÜLLER [ed.], *Adversus Macedonianos, De Spiritu Sancto*, GNO III/1, Brill, Leiden 1958, 89,21-90,5).

Precisamente atendiendo a las propiedades que distinguen a las personas divinas, K. Holl sintetizó la teología trinitaria de los Capadocios, cada uno con sus peculiaridades. Según él, las características de las personas preferidas por Basilio son *πατρότης* y *υιότης*. De hecho, Basilio al preguntarse acerca de lo propio del Espíritu dice únicamente que el Espíritu Santo procede de Dios «como un soplo de su boca», «siendo inefable su modo de existir».<sup>37</sup> Gregorio de Nacianzo, en cambio, forja el término *ἐκπόρευσις* para designar específicamente el origen del Espíritu Santo en el Padre y distinguirlo de la «generación», que es exclusiva del Hijo.<sup>38</sup> Con este neologismo, tomado de Jn 15,26, Gregorio se refiere al peculiar origen del Espíritu Santo, que es razón de su naturaleza divina y de su distinción respecto al Unigénito. De este modo, las propiedades de las personas, según el Nacianceno serían *ἀγεννησία*, *γέννησις* y *ἐκπόρευσις*. Finalmente, según Holl, las propiedades que distinguen a las personas en la teología de Gregorio de Nisa serían: *ἀγεννησία*, *μονογενής* y *διὰ τοῦ υἱοῦ*.<sup>39</sup>

En *De oratione dominica* III,<sup>40</sup> en un fragmento pneumatológicamente muy denso,<sup>41</sup> Gregorio de Nisa expone su pensamiento sobre las propiedades hipostáticas de la Trinidad articulado en torno a la noción de causa.<sup>42</sup> El texto Niseno afirma en lo referente al Padre y al Hijo que lo propio del Padre

<sup>37</sup> Cf. BASILIO, *De Spiritu Sancto* XVIII, 46 (PRUCHE [ed.], *Basiliius Caesariensis*, 408).

<sup>38</sup> Cf. GREGORIO DE NACIANZO, *Oratio* 31,8-9 (P. GALLAY [ed.], *Grégoire de Nazianze: Discours 27-31*, Cerf, Paris 1978, 290-292).

<sup>39</sup> Cf. K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern*, reimp. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, 206. Aunque la magnitud de estas cuestiones exigiría una descripción más detallada, como síntesis tiene el valor de mostrar con suma brevedad la continuidad y las particularidades que se dan en la teología trinitaria de estos tres Padres.

<sup>40</sup> Cf. GREGORIO DE NISA, *Oratio dominica* III (J.F. CALLAHAN [ed.], *De oratione Dominica*, GNO VII/2, Brill, Leiden 1992, 42,14-43,15).

<sup>41</sup> M. Alexandre ha puesto de relieve que la marcada intencionalidad antipneumatómaca de este fragmento es un indicio de que la *Oratio dominica* pudo ser escrita en torno al año 381. Cf. M. ALEXANDRE, *La variante de Lc 11,2 dans la troisième Homélie sur l'Oraison Dominicale de Grégoire de Nysse et la controverse avec les pneumatomaques*, en M. CASSIN - H. GRELLIER (edd.), *Grégoire de Nysse: la Bible dans la construction de son discours. Actes du Colloque de Paris, 9-10 février 2007*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2008, 181.

<sup>42</sup> Gregorio hace el mismo uso de la noción de causa en la Trinidad en otros textos importantes como: GREGORIO DE NISA, *Ad Ablabium* (GNO III/1 55s); *Contra Eunomium* I 378-379 (GNO I 138).

es «ser sin causa»<sup>43</sup> y que el Hijo «salió del Padre».<sup>44</sup> Seguidamente, en cuanto a la distinción del Espíritu Santo se lee: «El Espíritu procede de Dios y del Padre».<sup>45</sup> Así, el Hijo y el Espíritu tienen en común el «ser de la causa»<sup>46</sup> y el «no ser ingénitos»,<sup>47</sup> pues ambos tienen su origen en el Padre, por lo que – prosigue el razonamiento – además de la distinción entre el ser *sin causa* y los que son *de la causa*, es necesaria otra distinción según las propiedades para que, respetando lo que es común, no sea confundido aquello que es individual y propio del Hijo y del Espíritu Santo. Esta distinción – del Hijo y del Espíritu – viene dada por la Escritura, que define la característica exclusiva del Hijo llamándolo «Unigénito del Padre» (cf. Jn 1,14; 1,18; 3,16.18; 1,J 4,9),<sup>48</sup> y la del Espíritu diciendo que «proviene del Padre» (cf. Jn 15,26; Rm 8,9) y «es del Hijo» (Rm 8,9; cf. Gal 4,6; 2Cor 3,17-18).<sup>49</sup> Las palabras de Gregorio ponen de manifiesto que para él los textos de Jn 15,26 y Rm 8,9 son una auténtica revelación del *ídon* propio del Espíritu Santo.<sup>50</sup>

Gregorio advierte que la causalidad no se dice de Dios según la naturaleza sino que se refiere a las personas; no se sitúa en el orden de la sustancia, sino en el orden de la relación de las hipóstasis.<sup>51</sup> De ella se sigue, por tanto, el orden trinitario propio de las personas y no una subordinación en cuanto a la naturaleza divina, que es simple y común a los Tres.

El Niseno, consciente de no introducir diversidad o pluralidad en la naturaleza divina, establece dos distinciones en la Trinidad: la distinción entre el Padre (que es la «causa» y es «sin causa»), y el Hijo y el Espíritu (que son «de» la causa); y la distinción entre el Hijo (que procede «inmediatamente»

<sup>43</sup> GREGORIO DE NISA, *Oratio dominica* III (GNO VII/2 42,14).

<sup>44</sup> *Ibid.*, 42,15.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 42,17.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 42,20.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 42,22.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 42,24-25.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 43,1.

<sup>50</sup> Gregorio aduce indirectamente el mismo versículo joánico en el *Ad Ablabium*, en un texto que sigue una argumentación muy similar a la que acabamos de comentar y que posee una importancia singular, pues presenta una definida teología de las personas divinas en torno a la noción de causalidad. Cf. GREGORIO DE NISA, *Ad Ablabium* (GNO III/1 55,21-56,10). Según A. DE HALLEUX, el Niseno es entre los Padres Capadocios el que ha empleado más metódicamente la categoría de *causa* en la teología trinitaria. Cf. A. DE HALLEUX, «Manifesté par le Fils». *Aux origenes d'une formule pneumatologique*, en ID., *Patrologie et Oecuménisme. Recueil d'Études*, Leuven University Press, Leuven 1990, 361.

<sup>51</sup> Cf. DE HALLEUX, «Manifesté par le Fils», 364.

del Padre), y del Espíritu (que tiene la causa de su ser en el Padre «a través del Hijo»<sup>52</sup> Gregorio entiende que la causalidad en la Trinidad funda unas relaciones naturales (τῆς φυσικῆς σχέσεως) que permiten distinguir a las tres personas sin dañar la unidad de la naturaleza divina. Ambos tienen en común que poseen su ser del Padre; pero su relación con él, siendo en ambos casos natural, es exclusiva y diversa. Sólo el Hijo es Unigénito y tiene su origen de modo «inmediato» en el Padre, y sólo el Espíritu es del Padre sin ser hijo unigénito y procediendo de Él a través del Hijo.

Gregorio habla de la mediación del Hijo en el origen del Espíritu Santo con el fin de reservar el nombre de Unigénito para el Hijo y, al mismo tiempo, garantizar la relación natural del Espíritu con el Padre.<sup>53</sup> La posición intermedia del Hijo no impide la relación natural del Espíritu con el Padre, sino al contrario, sin negar que el Espíritu procede del Padre, precisa que lo hace, no como Unigénito y segunda persona, sino como tercera persona.

La mediación del Hijo en el origen intratrinitario del Espíritu Santo queda patente en los escritos de Gregorio tanto cuando emplea la noción de luz, al hablar de las personas divinas, como cuando habla de la causalidad en la Trinidad.<sup>54</sup> El Niseno afirma, sin duda, la existencia de la mediación del Hijo no sólo en la donación o envío del Espíritu Santo en la economía, sino en su misma existencia eterna en el seno de la Trinidad:<sup>55</sup>

La causa de la tercera luz [el Espíritu Santo] es la primera llama [el Padre], que fluye hasta ella difundiéndose a través de la que está en el medio,<sup>56</sup>

o que,

Hay otra Luz, que no está separada de la luz generada por ningún intervalo de tiempo, pero que brilla a través de ella [de la luz generada], y que tiene la causa de su hipóstasis en la luz primera: una Luz que brilla e ilumina del mismo modo que la primera.<sup>57</sup>

<sup>52</sup> Cf. *Ivi*.

<sup>53</sup> Cf. G.D. PANAGOPOULOS, *Die Vermittlung des Sohnes beim ewigen Ausgang des heiligen Geistes aus dem Vater nach Gregors von Nyssas Ad Ablabium* (GNO III/1, 55,21-56,10 Müller), en V.H. DRECOLL - M. BERGHAUS (edd.), *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarianism*, Brill, Leiden 2011, 383ss.

<sup>54</sup> Cf. DE HALLEUX, «Manifesté par le Fils», 355.

<sup>55</sup> Así lo ha puesto de relieve HOLL, *Amphilochius von Ikonium*, 213ss; y más recientemente G. MASPERO, *Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*, Brill, Leiden 2007, 183.

<sup>56</sup> GREGORIO DE NISA, *Adversus Macedonianos* (GNO III/1 93,4-6).

<sup>57</sup> GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* I 533 (GNO I 180,27-181,5).

Queda patente que se está refiriendo a una mediación del Hijo en la vida íntima de la Trinidad. Gregorio está empleando esta imagen para afirmar que el Espíritu Santo posee los mismos atributos divinos que el Padre, sin distinción alguna, y en nada hace alusión a la economía trinitaria ni al envío o manifestación del Espíritu en la historia. El Espíritu Santo brilla «a través» del Hijo; la primera llama – el Padre – fluye por medio del Hijo hasta el Espíritu Santo.<sup>58</sup>

La manera en que Gregorio habla de las personas divinas pone de manifiesto una concepción de la Trinidad en la que ninguna de las personas puede ser tomada al margen de las otras. Por ello no ha de resultar extraño que en el momento de describir el modo como el Espíritu Santo se relaciona con el Padre – procede de Él, recibe de Él su subsistencia –, el Niseno introduzca también al Hijo y hable de Él como mediador diciendo «a través del Hijo»; o simplemente afirmando su unidad indisoluble, «el Espíritu que procede de Dios y es de Cristo». La propiedad hipostática que constituye al Espíritu Santo en la tercera persona de la Trinidad es expresada por Gregorio «en términos de causalidad en su relación con el Padre y en términos de coeternidad en su relación con el Hijo».<sup>59</sup>

En esta misma línea, nada impide pensar que Gregorio utiliza la expresión *διὰ τοῦ υἱοῦ* con la intención de que el Espíritu Santo no pueda ser comprendido como un apéndice, como un añadido al Padre y al Hijo, en la Trinidad; como un «apéndice» estimaban los pneumatómacos<sup>60</sup> al Espíritu Santo, cuando acusaban a los Capadocios de introducir en la relación paterno-filial de Dios un ser extraño. No comprendían que el Espíritu Santo pudiera estar perfectamente unido al Padre y al Hijo y ser absolutamente inseparable de ellos, sin desvirtuar la relación exclusiva entre el Padre y el Unigénito. La relación de origen del Hijo con el Padre no presentaba entonces dificultades; más complejo era explicar un origen en el Padre que no fuera por generación, y por tanto que no implicara filiación. Sin embargo, la mayor dificultad sin duda se le presentaba a Gregorio a la hora de expresar cómo había de ser el vínculo indisoluble entre el Hijo y el Espíritu, que no

<sup>58</sup> Lo mismo ha de afirmarse respecto de los textos nisenos que hablan de la causalidad en el interior de la Trinidad: vid. GREGORIO DE NISA, *Ad Ablabium* (GNO III/1 55,21-56,10).

<sup>59</sup> DE HALLEUX, «*Manifesté par le Fils*», 362.

<sup>60</sup> Cf. J.M. GARRIGUES, À la suite de la clarification romaine. *Le Filioque affranchi du filioquisme*, en «*Irén*» 69 (1996) 195; Cf. L.F. MATEO-SECO, *El Espíritu Santo en el Adv. Macedonianos de Gregorio de Nisa*, en «*Scripta theologica*» 37 (2/2005) 495.

hiciera de este último un añadido impropio de la eternidad y simplicidad de Dios. El Niseno debía defender ante los pneumatómacos que el tercer lugar en el «orden» y en la «sucesión» – en la *akolouthía* trinitaria –, propio y exclusivo del Espíritu, no implicaba una degradación de su naturaleza divina, una derivación de su ser igual a Dios, ni tampoco una distancia o una separación del Hijo y el Padre en su subsistir como hipóstasis divina.

A este respecto hay un texto del *Adversus Macedonianos* muy sugerente, en el que Gregorio parece indicar que la diferencia – y por tanto propiedad – hipostática del Espíritu Santo consiste precisamente en ser el tercero en el orden y la tradición:

Fuera del orden y diferencia de hypóstasis, en ninguna otra cosa lo hemos de considerar diferente; sino decimos que hemos de enumerarlo tercero en la sucesión, después del Padre y del Hijo, y también tercero en cuanto al orden de la tradición. En todo lo demás confesamos inseparable su unidad [...]. A quienes sienten sobre el Espíritu Santo según la más alta y elevada piedad, les decimos que es Dios y de naturaleza divina.<sup>61</sup>

De aquí que quizá sea más preciso comprender la fórmula nisena del *διὰ τοῦ υἱοῦ* – que es absolutamente indisoluble del *ἐκ πατρὸς* que le precede, pues el Padre es el único principio – no sólo como un modo de distinguir la generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo, sino también y quizá primeramente como una expresión del orden trinitario y de la inseparabilidad de los Tres de la Trinidad. Una inseparabilidad que no sólo es consecuencia de la igualdad esencial de Padre, Hijo y Espíritu Santo, sino que también es expresión del vínculo que existe entre las personas según las propiedades personales que las distinguen y que, a la vez, las unen. El «a través de» del Hijo es manifestación de su ser segunda persona tan inseparable del Padre de quien proviene, como del Espíritu Santo a quien «manifiesta»,<sup>62</sup> y que «recibe»<sup>63</sup> por medio de sí y junto consigo la vida del Padre.<sup>64</sup> Si lo propio del Espíritu es «recibir» por medio del Hijo, puede decirse a la inversa que lo propio del Hijo es «dar» al Espíritu Santo la vida que viene del Padre. De este modo, puede afirmarse que para Gregorio el Hijo no es pasivo en la procesión del Espíritu Santo.

<sup>61</sup> GREGORIO DE NISA, *Adversus Macedonianos* (GNO III/1 100,12-101,3).

<sup>62</sup> Cf. GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* I 378-379 (GNO I 138).

<sup>63</sup> Cf. GREGORIO DE NISA, *Adversus Macedonianos* (GNO III/1 97,8-13).

<sup>64</sup> Vid. GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* I 378-379 (GNO I 138,5-20).

El vínculo entre el Padre y el Espíritu queda suficientemente claro con la afirmación nisena de que el Espíritu recibe del Padre su subsistencia, la causa de su ser, su existencia.<sup>65</sup> Era una cuestión menos problemática. Lo que sí resultaba un tema crucial en la polémica contra los pneumatómacos era el modo de explicar el vínculo entre el Hijo y el Espíritu. Éstos acusaban a los defensores de la divinidad del Espíritu Santo de hacer de Él un «hermano del Hijo», o un «hijo suyo» y un «nieto del Padre». Gregorio expresa de muchas maneras el vínculo entre ambos y sus afirmaciones de que ambos son igualmente eternos son numerosísimas; un ejemplo de particular importancia es su consideración del Espíritu como Unción del Hijo, que puede leerse en varias de sus obras.<sup>66</sup>

En muchos de los casos el Niseno habla de la unión que se da entre ambos por su igualdad esencial, por su igualdad en la divinidad: ambos son coeternos. Pero en otros textos Gregorio concibe esa unidad desde la perspectiva de las diferencias personales y no desde la igualdad esencial: no se puede concebir al uno sin el otro porque lo propio del Espíritu – y esto es fundamento de su hipóstasis – es ser Espíritu del Hijo tal y como el Niseno aprende de Rm 8,9. Esto es la inhesión mutua del Hijo y del Espíritu: el Espíritu existe a través del Hijo y éste no puede ser pensado sin su Espíritu, que es su unción y su gloria.<sup>67</sup>

Precisamente en torno a la mutua inhesión de las personas divinas se observa la fecundidad de la pneumatología de los Padres Capadocios. Cada una de las personas divinas contiene en sí a las otras dos, y a su vez es contenida en ellas. El avance en este terreno respecto de las doctrinas semiarrianas es decisivo y, a la vez, constituye una profundización que pone de manifiesto que el desarrollo de la teología trinitaria de estos Padres debe mucho a la contribución de Atanasio. He aquí una formulación atanasiana del estar «una en la otra» de las personas divinas:

<sup>65</sup> Cf. *ibid.*, I 280 (GNO I 108,17); *ibid.*, I 533 (GNO I 180,4-5).

<sup>66</sup> Cf. GREGORIO DE NISA, *Adversus Macedonianos* (GNO III/1 102s); *Ad Eustathium* (GNO III/1 15-16); *Refutatio Confessionis Eunomii* 11 (GNO II 317); *Oratio dominica* III (GNO VII/2 39,15-19); *De perfectione* 7-8 (GNO VIII/1 176-177); *De professione* 12-13 (GNO VIII/1 134,3-6).

<sup>67</sup> Turcescu parece referirse a esta misma idea en términos de *comunión*. Cf. L. TURCESCU, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, Oxford University Press, Oxford 2005, 117.



Si se confiesa que el Hijo, que está en el Padre y que en Él también está el Padre, no es una criatura, es absolutamente necesario que tampoco el Espíritu sea una criatura, porque el Hijo está en Él, y Él en el Hijo.<sup>68</sup>

## 5. Conclusión

Las propiedades de las personas divinas son ciertamente el principio de distinción entre ellas, pero a la vez son también expresión de su inseparabilidad, es decir, cada persona en su ser propio y específico – en aquello que la distingue – es tan realmente distinta a las otras dos como inseparable de ellas. Por ejemplo, el Hijo es inseparable del Padre, no sólo porque ambos son consubstanciales y porque poseen la misma naturaleza divina, sino también por su paternidad y filiación. En cuanto al Espíritu Santo, su relación de origen «del Padre por el Hijo» es su principio de distinción y al mismo tiempo es la razón de su vínculo indisoluble con el Padre y el Hijo en cuanto personas distintas que existen una en la otra. La *inhesión* mutua de las personas divinas – Padre, Hijo y Espíritu Santo son el uno en el otro desde toda la eternidad – es una perspectiva obligada para comprender los últimos estadios de la teología trinitaria del siglo IV.

La crisis pneumatológica de la segunda mitad del siglo IV jugó un papel importante para el desarrollo del dogma trinitario. En efecto, propició sin duda un desarrollo esplendoroso de la teología del Espíritu Santo, que trajo consigo a su vez una mejor comprensión del misterio trinitario. No sólo se llegó a afirmar acabadamente la única divinidad de los Tres: Padre, Hijo y Espíritu Santo; sino que se ahondó en la comprensión de la inmensidad de su vida intratrinitaria.

La teología del Espíritu Santo como gloria, vínculo de unidad y consumación de la Trinidad permite comprender que la creación consiste, más allá de todo *continuum*, en una relación con Dios en la que se da inseparablemente – en analogía con el propio ser divino – unidad y alteridad, trascendencia e immanencia.

<sup>68</sup> ATANASIO, *Ep. ad Serapionem* III 3,4 (AthW I,1, 583).

NUOVI SAGGI TEOLOGICI

SERIES MAIOR

**Marcello Bordoni**

# GESÙ DI NAZARET SIGNORE E CRISTO

**Saggio di cristologia sistematica. 1  
Problemi di metodo**

a cura di  
Nicola Ciola – Antonio Sabetta – Pierluigi Sguazzardo

**EDB**

## DA EFESO A CALCEDONIA: LA CRISI DELL'UMANO

JEAN-PAUL LIEGGI

*PATH 16 (2017) 107-122*

Accostarsi ai Padri della Chiesa con la prospettiva suggerita dal titolo di questo articolo, «la crisi dell'umano», rappresenta una feconda via di indagine al fine di raccogliere, dalla lezione della riflessione teologica che ha condotto alle definizioni dogmatiche dei Concili celebratisi dal V al VII secolo, degli elementi preziosi per scoprire, nel magistero dei Padri, le vie per affrontare «la crisi dell'umano» alla luce del paradigma cristologico.

Prima di procedere all'articolazione della riflessione, intendo dichiarare immediatamente l'ambito cronologico su cui si muove e la tesi che la anima. Per quanto riguarda l'ambito cronologico, desidero far presente che il dibattito cristologico che ha caratterizzato il V secolo, e che conosce in Efeso (431) e Calcedonia (451) i suoi punti focali, non può essere disgiunto da quanto verrà elaborato nei due secoli successivi, conducendo così alle proclamazioni solenni dei due Concili ecumenici costantinopolitani: il II (553) e il III (680-681). A mio giudizio, infatti, la vivacità cristologica che ha caratterizzato il V secolo s'inserisce in un'avventura teologica che, per un'adeguata lettura e comprensione, deve essere necessariamente considerata nel suo insieme. Pertanto, superando i confini tracciati nel titolo, si giungerà a considerare anche il pensiero maturato nel VII secolo da Massimo il Confessore († 662), senza la pretesa di offrirne una presentazione esaustiva, ma semplicemente per ricavarne elementi utili alla piena comprensione del dogma cristologico, che conosce in Calcedonia la sua pietra miliare.

Nella mia analisi, la tesi di fondo che intendo illustrare e argomentare è la seguente: la fede cristologica delineata nei Concili del V-VII secolo rivela che la vera «crisi dell'umano» si gioca nell'illusoria pretesa dell'uomo di affrancarsi da ogni "dipendenza" e relazione con l'a/Altro; di conseguenza, per affrontarla è necessario cogliere i termini di una sana, libera e liberante "dipendenza" da Dio, in modo da riconoscere nella relazione con il divino e nell'obbedienza ad esso l'unica via in grado di valorizzare l'umano, nella logica di una asimmetria che – per le ragioni che espliciterò – mi piace definire "sintassi". Infatti, sono fermamente convinto che l'evoluzione del dogma da Efeso al Costantinopolitano III riveli, nella provvidenziale alternanza di una preminenza riconosciuta ora alla scuola alessandrina ora alla scuola antiochena, un'"asimmetria" tra umano e divino che consente non solo di illuminare il cuore del mistero dell'umanità di Gesù, ma anche, in forza del valore paradigmatico di tale umanità, di tracciare a ogni uomo la via per la piena realizzazione di sé.

### **1. L'evoluzione del dogma cristologico da Efeso al Costantinopolitano III**

Si deve innanzitutto precisare che al cuore della riflessione teologica e dalla formulazione dogmatica scandita dai Concili di Efeso (431), Calcedonia (451), Costantinopolitano II (553) e Costantinopolitano III (680-681) vi sia l'affermazione di fede relativa alla vera e piena divinità di Cristo e alla sua vera e piena umanità. Ciò che suscita controversia è per l'appunto il tentativo di coniugare queste due affermazioni, per il paradosso che l'uomo sperimenta nell'incontrare in Gesù la pienezza della divinità e la pienezza dell'umanità.

Due le scuole e le tradizioni teologiche che in questo confronto hanno offerto il proprio apporto: quella alessandrina, preoccupata di salvaguardare soprattutto il mistero dell'unità in Gesù delle due nature, e quella antiochena attenta, invece, a salvaguardare l'integrità di ciascuna natura nell'unico Cristo.

Tutto il dibattito teologico dei tre secoli cruciali per la formulazione del dogma cristologico (secoli V-VII), con le tappe miliari rappresentate dai Concili di cui si è detto, può essere letto come l'esito del movimento "pendolare" che le decisioni dogmatiche hanno fatto percorrere alla formulazione della fede; come un pendolo, infatti, la fede della Chiesa ha sottolineato ora l'unità delle nature e ora la loro distinzione e perfezione.

Ne riprendo ora, per cenni, i momenti salienti, per poter giungere a cogliere l'asimmetria del rapporto tra natura divina e natura umana in Gesù Cristo, com'è progressivamente maturata lungo questi secoli, di tappa in tappa, sino alle mirabili vette raggiunte da Massimo il Confessore nella sua dottrina.

### 1.1. *Da Efeso al Costantinopolitano II*

A Efeso (431) la prima tappa del movimento "pendolare" che vede alternarsi la sottolineatura ora dell'unità del Cristo ora della dualità delle nature; il Concilio, infatti, prende posizione nei confronti della polemica che contrappone tra loro Nestorio, esponente della scuola antiochena, e Cirillo, patriarca di Alessandria. Il primo, preoccupato di salvaguardare l'integrità delle due nature di Cristo e attento a riconoscere ad ognuna di esse le proprie proprietà e caratteristiche, si rifiuta di attribuire a Maria il titolo di *Theotokos*. Il suo scopo è quello di non confondere le proprietà della natura divina con quelle della natura umana; essendo allora la nascibilità terrena proprietà della natura umana del Cristo, egli ritiene che non sia corretto definire Maria «madre di Dio», in quanto la Vergine ha generato unicamente l'umanità del Cristo. Si può, pertanto, presumere che l'intenzione di Nestorio non fosse quella di separare la natura umana da quella divina.

Ma purtroppo il suo avversario, Cirillo, non riesce a vedere altro nella posizione di Nestorio se non un pericoloso tentativo di dividere il Cristo, separandone l'umanità e la divinità, tanto che gli muoverà l'accusa di confessare, erroneamente, la presenza di due figli. Emerge in tal modo che la preoccupazione del vescovo di Alessandria sia soprattutto quella di salvaguardare il mistero dell'unità in Cristo di umanità e divinità. E ritiene che non ci sia forma più adeguata per confessare tale unità se non quella offerta da una formula ben nota: *μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*;<sup>1</sup> una formula che, tuttavia, pur affermando decisamente l'unità in Cristo di umanità e divinità, conserva una forte "ambiguità" per quel *μία φύσις* che potrebbe indurre a escludere l'attribuzione al Cristo di una delle sue due nature. È

<sup>1</sup> Cf. CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Lettera 45, a Succenso*, 6, in M. SIMONETTI (ed.), *Il Cristo. Vol. II: Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Fondazione Lorenzo Vala - Mondadori, Milano 1990<sup>2</sup>, 396. La formula, che Cirillo ha ampiamente adoperato e che costituisce il cuore della sua dottrina, non è comunque una creazione cirilliana, ma deve la sua paternità ad Apollinare di Laodicea (cf. ID., *A Giovanni*, 1, cit. in *ibid.*, 320).

comunque evidente che Cirillo non intenda affatto mettere in discussione la ferma convinzione della presenza in Cristo sia della divinità sia dell'umanità, come mostra, senza ombra di dubbio, l'aggettivo che accompagna il sostantivo *physis*: *σεσαρκωμένη*. In altre parole, per Cirillo la natura divina del *Logos* in Gesù è incarnata e, in tal modo, egli confessa integralmente la piena divinità di Cristo e la sua piena umanità.

La decisione autorevole del Concilio di Efeso sarà quella di assumere come espressione dell'ortodossia della fede quella di Cirillo. In tal modo il "pendolo" del dogma cristologico si pone, in questo suo primo movimento, nella posizione propria della scuola alessandrina dell'affermazione dell'unità del Cristo.

Con l'avanzare del dibattito teologico, non si farà attendere l'intervento di chi, assumendo la formula cirilliana sopra richiamata (*μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*), incorrerà in tutti i pericoli e i rischi derivanti dall'ambiguità che si è già annotata. È quanto accade con il pensiero dell'alessandrino Eutiche che, parlando del Cristo, affermerà che lui è *da* due nature, quella umana e quella divina, ma una volta che queste si siano unite per il mistero dell'incarnazione, si deve affermare che Gesù Cristo è ora *in* una natura: la natura umana si mescola a quella divina, proprio come fa una goccia di miele versata nella vastità dell'oceano. La dottrina di Eutiche prenderà allora il nome di «monofisismo».

Per combattere questa dottrina, che compromette l'integrità delle due nature, i Padri del Concilio di Calcedonia (451) consegneranno alla Chiesa la prima vera e propria formula dogmatica:<sup>2</sup> in essa viene affermato che Gesù Cristo è *in* due nature (proprio per confutare l'errore di Eutiche) e di queste nature si dichiara con decisione la piena integrità e perfezione. In particolare, poi, si afferma che le due nature sono:

- *ἀσυγχύτως*, senza confusione;
- *ἀτρέπτως*, senza mutamento (nuovamente per combattere l'eresia monofisita);
- *ἀδιαιρέτως*, senza divisione;
- *ἀχωρίστως*, senza separazione (per ribadire la condanna dell'eresia nestoriana già sancita a Efeso vent'anni prima).

<sup>2</sup> Cf. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue (a cura di P. HÜNERMANN), EDB, Bologna 1995 (DH), 301-302.

Con Calcedonia, quindi, il movimento del “pendolo” passa nella posizione tipica della scuola antiochena; quella, cioè, che sottolinea la dimensione della dualità delle nature nella loro perfezione e pienezza.

Un altro aspetto da porre in luce è che Calcedonia confessa la dualità delle nature sottolineando una piena simmetria tra umanità e divinità. La stessa formula dogmatica, soprattutto nella prima parte, lo pone chiaramente in evidenza. In tal modo, il dogma calcedonese, pur decisivo per la fede cristologica, apre un nuovo dibattito teologico.<sup>3</sup> Infatti, la questione che si pone è come rispondere alla domanda che scaturisce naturalmente dalla presentazione del mistero dell'unione ipostatica. In altre parole, se il mistero dell'unione ipostatica riconosce che le due nature umana e divina, perfette e integre, sono unite in una sola persona, ciò che rimane da precisare è chi sia quest'unica persona.

Non è sufficiente rispondere “Gesù Cristo”, come fa Calcedonia, perché tale risposta è speculativamente debole e non dice nulla del rapporto di questa persona con le due nature. Ed ecco, allora, che si affaccia sul palcoscenico del dibattito teologico, la proposta di Leonzio di Gerusalemme, detta dottrina dell'unione «enipostatica».<sup>4</sup>

Chiariamone i termini:<sup>5</sup> con questo aggettivo («enipostatica») s'intende fare una preziosa precisazione. Innanzitutto, si deve affermare che la natura

<sup>3</sup> In modo molto opportuno Karl Rahner ha affermato, infatti, che Calcedonia è sia punto di arrivo sia punto di partenza per la formulazione della fede cristologica (cf. K. RAHNER, *Chalkedon, Ende oder Anfang?*, in A. GRILLMEIER - H. BACHT [edd.], *Das Konzil vom Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, III: *Chalkedon heute*, Verlag, Würzburg 1954, 3-49. Il saggio è stato poi ripreso in un suo successivo scritto dallo stesso teologo: ID., *Problemi della cristologia oggi*, in ID., *Saggi di cristologia e mariologia*, Paoline, Roma 1965, 3-91). Su Calcedonia si vedano anche M.R. PECORARA MAGGI, *Il processo a Calcedonia. Storia e interpretazione*, Glossa, Milano 2006; I. PETRIGLIERI, *La definizione dogmatica di Calcedonia nella cristologia italiana contemporanea*, Editrice PUG, Roma 2007.

<sup>4</sup> Per un quadro più completo del dibattito teologico post-calcedonese si dovrebbe considerare, oltre al contributo di Leonzio di Gerusalemme, anche quello di Leonzio di Bisanzio. Ma per la presentazione del pensiero di quest'ultimo – di cui non si dirà nulla in queste pagine – rimando alla puntuale attenzione che gli dedica I. GARGANO, *Lezioni di teologia trinitaria 2. Modi di contemplare il mistero*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2015, 54-61, e a una monografia di C. DELL'OSSO, *Il calcedonismo. Leonzio di Bisanzio*, Vivere In, Roma 2003.

<sup>5</sup> Per uno studio puntuale su Leonzio di Gerusalemme si rimanda al già cit. DELL'OSSO, *Il calcedonismo*, 123-134. Sempre di Dell'Osso si segnala una pregevole analisi della cristologia di questo secolo: C. DELL'OSSO, *Cristo e Logos. Il calcedonismo del VI secolo in Oriente*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2010.

divina del Cristo sussiste nella *ὑπόστασις* divina del *Logos*, una delle persone della Trinità, coeterna con il Padre; e pertanto ci si trova così di fronte a una sussistenza «idioipostatica» (cioè una natura divina che sussiste in una persona divina). Invece, la natura umana di Gesù non sussiste in una *ὑπόστασις* umana (perché se così fosse si correrebbe il rischio di affermare la presenza di due persone, quella umana e quella divina), ma deve la propria sussistenza alla stessa persona eterna del *Logos*, e quindi – afferma Leonzio – la sua sussistenza è «enipostatica».

Questa sarà la posizione che verrà accolta dal Concilio Costantinopolitano II (553), che affermerà che «uno della Trinità è stato crocifisso»: <sup>6</sup> in tal modo è evidente che la fede della Chiesa riconosce come soggetto delle azioni umane del Cristo (e la sofferenza ne è evidentemente la più indicativa) proprio il *Logos*. Si afferma cioè che il *Logos*, la persona divina del *Logos*, è il soggetto a cui attribuire sia tutte le caratteristiche e le proprietà della natura divina sia tutte le caratteristiche e le proprietà della natura umana. In altre parole, Gesù Cristo, che è vero Dio e vero uomo, ha natura (e persona) divina e natura (ma non persona) umana. <sup>7</sup>

In tal modo il movimento del “pendolo” torna alla posizione tipica della scuola alessandrina, sottolineando cioè il mistero dell’unità in Cristo delle due nature. Tuttavia, è doveroso precisare che l’affermazione di questa unità è fatta in modo tale che il “pendolo” non si collochi ora nell’identica posizione di partenza, quella assunta a Efeso, ma conosca un certo “avvicinamento” alla posizione opposta, in quanto sebbene si affermi chiaramente

<sup>6</sup> «Se qualcuno non confessa che il Signore nostro Gesù Cristo, crocifisso nella sua carne, è vero Dio, Signore della gloria e Uno della santa Trinità, costui sia anatema» (DH 432). Con questo anatematismo il Concilio recepisce la dottrina di Giustiniano, che a sua volta aveva fatto propria la formula propagandata dai monaci sciti: *Unus de Trinitate passus est carne* (cf. DELL’OSSO, *Cristo e Logos*, 176-197. 268). È possibile leggere tutta la ricostruzione degli antecedenti della formula, degli eventi ad essa legati e del contributo che ha dato alla cristologia post-calcedonese in A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Vol II/2: La Chiesa di Costantinopoli nel VI secolo*, Paideia, Brescia 1999, 401-430 (il capitolo porta proprio il titolo: *Uno della Trinità è stato crocifisso*).

<sup>7</sup> Per alcune considerazioni in merito alle obiezioni sollevate da alcuni teologi contemporanei – cf., in particolare, Piet Schoonenberg – che vedono in questo modo di formulare l’unione ipostatica una “spersonalizzazione” e indebita “amputazione” dell’umanità di Gesù, si vedano le illuminanti considerazioni di B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per un’attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987, 120-122, che evidenzia come tale contestazione si basi, in fin dei conti, su «un errore storico».



il mistero dell'unità, riconoscendo in Cristo la presenza della sola persona divina e non di una persona umana, nondimeno si ribadisce quanto detto a Calcedonia circa l'integrità e la perfezione delle due nature.

Ma ciò che mi preme sottolineare è che il Costantinopolitano II, con tale decisione, supera quella piena "simmetria" che emergeva nella formula dogmatica di Calcedonia, per affermare una qualche "asimmetria" tra divinità e umanità in Gesù, in quanto le due nature, che in Cristo godono della stessa dignità e pienezza, sussistono nell'unica persona divina del *Logos*.

Tale conclusione – a mio giudizio – merita di essere evidenziata, non fermandosi unicamente a cogliere l'asimmetria tra natura divina e natura umana, nel primato riconosciuto al *Logos* divino, ma ponendo anche in luce come la piena dignità delle due nature non venga minimamente intaccata dal primato di una di esse, quella divina per l'appunto.

Questa la ragione per la quale ritengo utile introdurre nella riflessione cristologica il paradigma della "sintassi" elaborato in ambito trinitario. Il mistero trinitario mostra luminosamente, infatti, come il riconoscimento di una *taxis* tra le persone divine non comprometta in alcun modo la loro piena consustanzialità e, d'altra parte, la sottolineatura della piena dignità divina che è propria del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo non possa e non debba indurre a trascurare l'imprescindibile primato che solo al Padre deve essere riconosciuto, lui che è l'unica fonte e l'unico principio della vita divina. E – a mio giudizio – non vi è modo migliore per esprimere questa interrelazione tra consustanzialità (*σύν-*) e *τάξις* se non ricorrendo alla lezione di Basilio di Cesarea che, nel suo *De Spiritu Sancto*, ci consegna il paradigma della *συντάξις*, della "sintassi" per l'appunto, come mi piace dire conservando il termine nella forza espressiva del greco.<sup>8</sup>

Ebbene, applicare alla cristologia la *sintassi* trinitaria significa dotarsi di un prezioso paradigma che consente di far coesistere la decisa e integra affermazione della piena dignità (*σύν-*) delle due nature in Cristo, con la *τάξις* che emerge tra divinità e umanità per il mistero dell'unione ipostatica così come formulato nella definizione dogmatica del Costantinopolitano II, dove viene chiaramente riconosciuto – sulla scia della scuola alessandrina – un primato alla divinità in forza del decisivo riferimento al *Logos* divino.

<sup>8</sup> Mi permetto di rimandare, per questo, a un mio saggio interamente dedicato al menzionato paradigma trinitario: J.P. LIEGGI, *La sintassi trinitaria. Al cuore della grammatica della fede*, Aracne, Ariccia (RM) 2016.

## 1.2. Verso il Costantinopolitano III

Il dibattito teologico tra la scuola alessandrina e quella antiochena, e quindi il movimento del “pendolo” cristologico, non termina con la definizione dogmatica del 553. L’ultima tappa che questo movimento conoscerà nella storia antica sarà quella che porterà al Costantinopolitano III (680-681), la cui formulazione dogmatica molto deve al pensiero di Massimo il Confessore.<sup>9</sup>

Ritengo importante dedicare a questa tappa dell’avventura cristologica uno spazio adeguato in quanto viene spesso trascurata e non riceve l’attenzione che meriterebbe per il contributo che ha dato alla comprensione del mistero di Cristo e per quanto può ancora offrire alla riflessione cristologica oggi. Già Joseph Ratzinger, nel 1981, manifestò la sua meraviglia nel vedere come in quell’anno, pur festeggiandosi i 1600 anni dal primo Concilio di Costantinopoli e i 1550 dal Concilio di Efeso, si passò quasi sotto silenzio la ricorrenza dei 1300 anni dal terzo Concilio di Costantinopoli; fu per questo che tentò con due suoi saggi di mettere in luce l’importanza di tale assise conciliare.<sup>10</sup>

L’occasione della riflessione cristologica sviluppatasi nel VII secolo è legata a una “rinascita” dell’eresia monofisita, che prese forma incentrando la propria espressione non più sulla φύσις, come nel V secolo, ma sul θέλημα, sulla volontà di Cristo. In particolare ci si riferisce alla dottrina che riteneva che in Cristo, fatte salve le due nature, ci fosse solo una volontà, quella divi-

<sup>9</sup> Per un approfondimento su Massimo il Confessore si rimanda in questo fascicolo all’articolo di M. MIRA, *La crisis de la voluntad y la persona en Máximo el Confesor* (pp. 123-138) e, ancora una volta, a GARGANO, *Lezioni di teologia trinitaria* 2, 61-79.

<sup>10</sup> Questi due saggi sono rispettivamente: *Punti di orientamento cristologico*, nel quale sono ordinate le argomentazioni illustrate a un congresso cristologico tenutosi a Rio de Janeiro nel settembre 1982; *Comunione-comunità-missione. Intorno alla connessione di euarestia, comunione (comunità) e missione della Chiesa*, nato come relazione a un seminario per la formazione sacerdotale tenuto a Collevaleza (Roma) ora raccolti nel volume J. RATZINGER, *Guardare al Crocifisso. Fondazione teologica di una cristologia spirituale*, Jaca Book, Milano 2005<sup>2</sup>, 13-41 e 63-87. Nel primo saggio, Ratzinger osserva che «nei manuali di teologia spesso non si presta quasi attenzione allo sviluppo della teologia dopo Calcedonia. Così rimane frequentemente l’impressione che la cristologia dogmatica abbia come esito un certo parallelismo tra le due nature in Cristo» (*ibid.*, 34). Ma, come ho già mostrato trattando del Costantinopolitano II, e come apparirà con ancor maggiore chiarezza da quanto si dirà circa il contributo del Costantinopolitano III, è evidente che non è così, in quanto il dibattito teologico post-calcedonense condusse a una considerazione asimmetrica del rapporto delle due nature di Cristo.

na. Non è difficile riconoscere alla base di questo tentativo un'“esasperazione” della posizione assunta nel Costantinopolitano II a favore del mistero dell'unità delle due nature.

Diveniva allora necessario tornare a ribadire l'integrità e la perfezione delle due nature in Cristo. Ed è quanto fece Massimo il Confessore affermando che, qualora si togliesse all'umanità del Cristo la facoltà della volontà, se ne comprometterebbe l'integrità. Quindi se Cristo è vero Dio e vero uomo, deve avere due volontà, una divina e una umana, unite tra loro «senza divisione, senza mutamento, senza partizione e senza confusione (ἀδιαίρετως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως)».<sup>11</sup>

Il fatto che il Costantinopolitano III utilizzi per delineare il rapporto tra le volontà proprio gli stessi avverbi usati da Calcedonia per la relazione tra le nature<sup>12</sup> è l'indizio più evidente che il “pendolo” si sia nuovamente spostato sulla posizione antiochena, quella dell'affermazione della distinzione e dell'integrità delle due nature. Ma ancora una volta (come già è avvenuto nel Costantinopolitano II), non semplicemente assumendo la posizione precedente, in questo caso quella di Calcedonia, ma con un certo “avvicinamento” alla posizione opposta. Infatti, il Concilio, alla scuola della lezione di Massimo il Confessore, da una parte afferma chiaramente la distinzione e l'integrità delle due nature dotate ognuna della facoltà naturale della volontà e, dall'altra, sottolinea come

la volontà umana – non distrutta ma precisamente conservata dall'unità ipostatica – segue in tutto quella divina. In maniera più chiara di quanto fosse riconoscibile nella simmetria formale della formula di Calcedonia (che aveva provocato l'opposizione dei monofisiti) *viene qui espressa l'asimmetria delle nature e delle volontà in Cristo*.<sup>13</sup>

A Massimo il Confessore deve essere riconosciuto un contributo particolare nella precisazione di tale “asimmetria”. È quanto emergerebbe con disarmante evidenza se si affrontasse la questione della presenza o meno in Cristo del *θέλημα γνωμικόν*, studiando così la polemica nella quale Massimo

<sup>11</sup> DH 556: così dichiara solennemente il Concilio Costantinopolitano III, raccogliendo la lezione di Massimo il Confessore.

<sup>12</sup> Anche se, a voler essere precisi, si deve osservare che tre dei quattro avverbi sono gli stessi, mentre il quarto utilizzato a Calcedonia, *ἀσυγχύτως* (senza separazione), viene sostituito dal Costantinopolitano III con *ἀμερίστως* (senza partizione).

<sup>13</sup> H. KESSLER, *Cristologia*, Queriniana, Brescia 2001, 149 (il corsivo è mio).

interviene per affermare che Gesù Cristo non ha *θέλημα γνωμικόν*, non ha cioè una capacità e volontà di scelta e, conseguentemente, un atto di decisione viziati dal peccato (è questo, infatti, il senso dell'aggettivo *γνωμικώς*).<sup>14</sup> La posizione del Confessore, quindi, contribuisce a cogliere ulteriormente la necessaria asimmetria che si deve leggere in Cristo e, in particolare – sostiene Massimo –, tra la sua volontà divina e la sua volontà umana.

Per questa via si giunge così a una comprensione del dogma calcedonense, che confessa la vera divinità e la vera umanità di Gesù, nei termini di un'«unione asimmetrica di Dio e dell'uomo in Cristo»,<sup>15</sup> che – come già detto – trova la sua espressione più adeguata nel paradigma della *sintassi*.

## 2. Cenni sul contributo della teologia contemporanea

Prima di giungere a tracciare qualche prospettiva conclusiva, ritengo che meriti un cenno, sia pur fugace, il contributo che deve essere raccolto da alcune tendenze della teologia contemporanea, ponendole in dialogo con la tradizione patristica.

La prima è la caratterizzazione asimmetrica che la teologia bizantino-ortodossa ha assegnato alla sua cristologia. Le altre le si raccoglierà, invece, da alcuni contributi della teologia occidentale.

### 2.1. *La cristologia asimmetrica bizantino-ortodossa*

La caratterizzazione asimmetrica della cristologia bizantino-ortodossa è stata sapientemente posta in rilievo da Piergiuseppe Bernardi nel saggio con cui ha affidato alle stampe il frutto del lavoro della sua tesi dottorale. Egli apre la presentazione del volume con questa puntuale dichiarazione:

Lo spunto originario di questo volume è rappresentato da un vivace dibattito determinatosi intorno agli anni '50 tra alcuni esponenti della teologia cattolica (E.M. Richard e Ch. Moeller) e della teologia ortodossa (G. Florovskij e J. Meyendorff) in merito alla diversa prospettiva assunta dai due contesti ecclesiali sul costituirsi di Cristo come «vero Dio e vero

<sup>14</sup> Per tale questione, mi permetto di rimandare a un mio precedente studio: J.P. LIEGGI, *Il θέλημα γνωμικόν di Cristo nel pensiero di Massimo il Confessore. Una questione controversa*, in «Path» 14 (2015) 367-390.

<sup>15</sup> J. MEYENDORFF, *Teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Casale Monferrato 1984, 53.

uomo» (DH 301). I succitati teologi cattolici osservarono infatti che l'Ortodossia, nel pensare il rapporto tra la natura divina e la natura umana in Cristo, tenderebbe a rimarcare il ruolo della prima a discapito di quella della seconda, approdando di fatto a una posizione connotabile nei termini di un "cripto-monofisismo". Pur rifiutando questa accusa, gli esponenti dell'Ortodossia non mancarono di riconoscere come il ruolo attribuito al divino rispetto all'umano in Cristo, nel contesto dell'Oriente bizantino, sia decisamente maggiore di quello emergente invece nell'Occidente latino. Nel rivendicare la piena legittimità dell'ermeneutica teologica messa a punto dall'Ortodossia, G. Florovskij e J. Meyendorff ne sottolinearono tuttavia la specificità, connotandola come "cristologia asimmetrica" e segnalandone il distinguersi dall'ermeneutica cristologica cattolica, nella quale divino e umano si rapporterebbero invece in una forma palesemente più simmetrica. L'obiettivo di questo saggio sarà quello di raccogliere la provocazione di G. Florovskij e J. Meyendorff, analizzando innanzitutto l'insorgere dell'asimmetria cristologica nella prima patristica greca e latina, prendendo successivamente in esame il profilarsi della sua declinazione da parte della teologia bizantina, considerando infine la recezione di essa rinvenibile nella recente riflessione cristologica ortodossa.<sup>16</sup>

Ritengo importante e particolarmente utile per la nostra riflessione il riconoscimento che proviene della «piena legittimità» di un'ermeneutica cristologica che, senza svilire il senso e la portata rivelativa dell'umanità di Gesù, assegni un ruolo preminente «al divino rispetto all'umano in Cristo»; vi riconosco, infatti, la via adeguata per superare la crisi dell'umano, che assale l'uomo contemporaneo chiuso nella sua autoreferenzialità.

## 2.2. *Temi di cristologia occidentale*

Accanto alla sottolineatura dell'asimmetria bizantina che riconosce un primato alla divinità del Cristo, è importante porre l'accento su altre prospettive che emergono dalla cristologia contemporanea e che si rivelano imprescindibili per porre in luce la logica sottesa al riconoscimento di una "sintassi" cristologica capace di dare ragione della piena dignità dell'umano, così com'è richiesto dalla fedeltà al mistero dell'incarnazione.

È lo stesso Bernardi, infatti, a ribadire in più di un'occasione che l'Occidente latino, «pur nell'affermazione irrinunciabile dell'effettiva divinità di

<sup>16</sup> P. BERNARDI, *Il Logos teandrico. La «cristologia asimmetrica» nella teologia bizantino-ortodossa*, Città Nuova, Roma 2013, 5.

Cristo, [è stato sempre] attento a non perdere mai di vista la rilevanza teologica della sua umanità e comunque preoccupato di evitare ermeneutiche volte a un'esplicita sottovalutazione di essa». <sup>17</sup> Non si può non riconoscere, del resto, che vi è una «forse sopita necessità di salvaguardare la natura umana di Cristo nella sua effettività che, fin dai tempi di Tertulliano, sembra aver connotato in modo peculiare, anche se non sempre così esplicito, l'approccio occidentale al mistero di Cristo». <sup>18</sup>

In tal modo l'approccio alla natura umana del Cristo è liberato da ogni tendenza e lettura dal sapore "cripto-monofisita" o "subordinazionista" nei confronti della divinità.

Particolarmente significativo al riguardo è il contributo offerto da Karl Rahner, al quale – com'è ben noto – va il merito di aver colto il profondo legame che c'è tra cristologia e antropologia, legame che la scienza teologica sempre più deve essere in grado di coltivare:

Quando il *Logos* si fa uomo, questa affermazione non è bene intesa qualora si comprenda l'incarnazione solo come «assunzione» d'una realtà che non ha alcun rapporto intrinseco con colui che l'assume e che potrebbe altrettanto bene esser sostituita con qualcosa di diverso. Che cosa sia l'incarnazione è inteso rettamente solo se l'umanità di Cristo non è puramente lo strumento, in fin dei conti esterno, con cui si manifesta un Dio che rimane invisibile, bensì ciò che *Dio stesso* (pur rimanendo Dio) diventa, quando egli aliena se stesso nella dimensione dell'altro da se stesso, del non-divino. <sup>19</sup>

Un altro tema con il quale la teologia occidentale impreziosisce la riflessione cristologica è quello della comprensione dell'unione ipostatica, che non si arresti solo al piano ontologico, ma che abbracci prima ancora la dimensione relazionale.

Lo suggerisce Giuseppe Ruggieri che, riconoscendo «la necessità di un superamento della cristologia della sostanza a favore di una cristologia della relazione», <sup>20</sup> tenta di delineare alcuni scenari che aprano orizzonti nuovi alla cristologia, indicando come prospettiva privilegiata da percorrere proprio quel-

<sup>17</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>19</sup> K. RAHNER, *Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia*, in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis*, vol. 4: *La storia della salvezza prima di Cristo (parte II)*, Queriniana, Brescia 1970, 25.

<sup>20</sup> G. RUGGIERI, *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità*, Carocci, Roma 2007, 198.

la della «ricomprensione relazionale dell'unione ipostatica».<sup>21</sup> Egli, dopo aver mostrato la centralità che le narrazioni fondamentali del Nuovo Testamento assegnano alla relazione con l'altro per definire l'identità di Gesù, afferma:

Nella misura in cui questa relazione entra nella «definizione» che Gesù dà di se stesso, appare l'incompletezza della cristologia classica [...]. Essa infatti ruota attorno all'assunzione della natura. In questa «natura» ciò che viene sottolineato è la consustanzialità con la condizione umana, l'identità (*homos*) tra Cristo e noi. Si tratta di un aspetto fondamentale, ma che non mette ancora in luce la relazione tra Cristo e noi. Questa assunzione della «natura» infatti non esaurisce la «verità» dell'evento cristologico. Rom 5,8 (*Dio dimostra il suo amore verso di noi nel fatto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi*) sottolinea come Dio *synistêsin*, «mette-assieme per mostrarcelo», il suo amore proprio nel fatto di stabilire il rapporto con l'alterità dell'uomo nella condizione di peccato, prima ancora del passaggio dallo stato di peccato a quello di grazia. Non si dà soltanto l'assunzione della natura in quanto sostanza, [...] ma si dà assunzione anche dell'*esse ad aliud* di Cristo, della relazione che definisce il rapporto di quest'uomo Gesù con gli altri.<sup>22</sup>

E ricercando il fondamento teologico di questa relazione e della sua costitutività cristologica, Ruggieri afferma che la vicenda dell'essere per gli altri di Gesù può essere compresa sino in fondo solo alla luce del mistero trinitario.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> È questo il titolo che egli dà al paragrafo nel quale presenta la riflessione sull'unione ipostatica: *Gli orizzonti della cristologia: verso una ricomprensione relazionale dell'unione ipostatica* (*ibid.*, 198-202).

<sup>22</sup> *Ibid.*, 200. Per un primo approfondimento su questo e, in particolare, sulla necessità di operare un'«esplorazione dell'*humanitas Christi*» rimando alle considerazioni di J. MOINGET, *L'umanesimo evangelico*. Qiqajon, Magnano (BI) 2015. Anche Piero Coda, presentando la teologia trinitaria di K. Rahner, ha posto in luce che «la *quaestio* della τὰς τριτωνίαν trinitaria *ad intra* e *ad extra* sollecita a sua volta un'ulteriore riflessione. Agostino, Tommaso e Rahner stesso sanno bene che la rivelazione trinitaria impone all'*intelligentia fidei* una determinazione dell'essere di Dio in cui l'*esse in* e l'*esse ad* non solo non si contrappongono, ma si esplicitano a vicenda secondo la logica dell'*agape* trinitaria. [...] Occorre dunque una considerazione delle implicazioni ontologiche dell'evento dell'incarnazione e cioè, nel linguaggio della dogmatica classica, del mistero dell'*unio hypostatica*. Come noto, Rahner ha offerto in proposito un penetrante tentativo di rilettura e di approfondimento innanzi tutto nel contesto della sua cristologia» (P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, 470-471).

<sup>23</sup> «La verità dell'evento cristologico, riassunto nella croce, consiste nella "rivelazione" che l'alterità fa parte necessaria della sostanza di Dio. Solo che nella vita trinitaria questa *ekstasis* coincide con la pericoresi (l'intreccio della danza), con la mutua inabitazione delle persone divine. Nell'unione ipostatica invece, la pericoresi eterna, per cui il Figlio è nel Padre e nello Spirito e il Padre e lo Spirito sono in lui, "produce" la relazione costitutiva della persona del

### 3. Prospettive conclusive

La *sintassi cristologica* che rappresenta il punto d'arrivo dell'evoluzione del dogma calcedonese e i cui termini ho tentato di chiarire cogliendo il prezioso contributo offerto dalle definizioni del Costantinopolitano II e III mostra la bontà della tesi enunciata nell'apertura di questo contributo: la vera crisi dell'umano si gioca quando l'uomo, per una presunta e infondata autoreferenzialità, non riconosce più il vitale rapporto che lo lega a Dio, fonte della sua vita e della sua autentica libertà; quando non avverte più l'apertura all'altro come sacramento dell'incontro con l'Altro per eccellenza, il Dio trinitario nel quale cogliamo come la dimensione relazionale segni e caratterizzi l'essere stesso.

Illuminanti restano al riguardo, a distanza di trentacinque anni, le parole con le quali la Commissione Teologica Internazionale ha magistralmente mostrato la sintonia che vi può essere tra due espressioni ritenute erroneamente contrapposte: deificazione e umanizzazione dell'uomo. Nel documento del 1982 su questioni scelte di teologia, cristologia e antropologia, infatti, dopo alcune considerazioni in merito al rapporto tra cristologia e antropologia e dopo aver rilevato che l'assioma patristico secondo il quale «Dio si è fatto uomo perché l'uomo divenisse Dio» venga oggi negato per diverse ragioni, si precisa che «talvolta all'espressione dei Padri se ne oppone un'altra, che si ritiene più adatta al nostro tempo: “Dio si è fatto uomo per rendere l'uomo più umano”». <sup>24</sup> Per superare questa presunta contrapposizione, la Commissione sottolinea che l'idea di deificazione raggiunge il vertice della sua realizzazione nell'incarnazione di Gesù Cristo e afferma autorevolmente:

Il significato veramente cristiano di tale affermazione diviene ancor più profondo alla luce del mistero di Gesù Cristo. Infatti, come l'incarnazione

Verbo crocifisso, di quella relazione con i peccatori a partire dalla quale Gesù si è definito nell'ultima cena. In Cristo cioè, l'umanità assunta viene appunto assunta dal Verbo e, in esso, dalla Trinità, in questa determinazione storicamente costitutiva all'altro. In Cristo si rivela allora la relazione intradivina o, meglio, una modalità della relazione intradivina, in cui la sostanza non è pensabile senza la relazione e viceversa: *l'esse per se* è impensabile senza *l'esse ad aliud*. Questo vuol dire che a partire dalla “monarchia” divina, cioè dall'unico principio imprincipiato che è il Padre, deve essere “necessario” porre la relazione» (RUGGIERI, *La verità crocifissa*, 201 [il corsivo è mio]).

<sup>24</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Desiderium et cognitio Dei. Theologia-Christologia-Anthropologia. Questiones selectae. Altera series* (1982), I.E. 1, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 8, EDB, Bologna 2004, 435.



non altera né distrugge la natura divina del Verbo, così la divinità non altera né distrugge la natura umana di Gesù Cristo. La rafforza, invece, e la rende perfetta nella sua condizione originale di creatura. La redenzione non cambia semplicemente la natura umana in qualcosa di divino, ma la eleva secondo la misura di Gesù Cristo.

In san Massimo il Confessore quest'idea è determinata dall'esperienza suprema di Gesù Cristo, cioè dalla sua passione e dall'abbandono che provò da parte di Dio. Quanto più profondamente Gesù Cristo ha voluto rendersi partecipe della povertà umana, tanto più l'uomo s'innalza nella partecipazione della vita divina. Rettamente intesa in tal senso, la «deificazione» rende l'uomo perfettamente umano: la deificazione è la vera e propria «umanizzazione» dell'uomo.<sup>25</sup>

La via per superare la «crisi dell'umano» è quindi quella tracciata da Gesù Cristo nella sua unica e singolare esperienza, che rivela la sua identità di Figlio. La via che il mistero della sua persona indica a ogni uomo è quella che invita a cogliere il cuore della propria identità e, quindi, della propria realizzazione nel riconoscersi «innanzitutto figli», come recita il titolo di un recente suggestivo saggio teologico.<sup>26</sup>

Da ultimo, desidero annotare che per questa strada non si riscopre – a mio giudizio – solo l'autentico volto dell'uomo, ma anche l'autentico volto di Dio. Infatti, la fedeltà al mistero dell'incarnazione deve condurci ad affermare con piena consapevolezza e con coraggiosa audacia che non può essere espressione e proprietà del vero Dio tutto ciò che soffoca l'umano. Vincere, quindi, la crisi dell'umano rappresenta una via efficace per vincere anche la “crisi del divino” che segna la nostra società e il nostro tempo, incapaci a volte di riconoscerne il vero volto e resi schiavi da rappresentazioni idolatriche del divino che lo propongono come un “concorrente” dell'uomo e come una “mutilazione” della sua realizzazione.

Preziose risultano al riguardo le considerazioni di Bernard Sesboüé che riconosce una stupefacente prossimità di Dio e dell'uomo nel cuore della loro alterità radicale e nel pieno rispetto della trascendenza assoluta di Dio:

Dio si rivela in Gesù come colui che è per l'uomo, e rivela l'uomo a se stesso come colui che è per Dio. In nessun senso Dio può essere rivale dell'uomo; è sempre colui che fa alleanza.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> *Ibid.*, I.E. 4, in EV 8, 438.

<sup>26</sup> G. MELATTINI, *Innanzitutto figli. Nascere, sposarsi, generare*, La Scala, Noci 2015.

<sup>27</sup> SESBOÜÉ, *Gesù Cristo nella tradizione*, 169.

Pertanto, afferma ancora il patrologo e teologo francese citando un testo di Rahner, si deve sottolineare che

poiché nell'incarnazione, il *Logos* crea assumendo e assume spogliando se stesso, si può applicare qui, e anche in modo radicale e specificamente unico, l'assioma valido per ogni rapporto tra Dio e la creatura: che la prossimità e l'allontanamento della creatura, la sua dipendenza e la sua autonomia, non crescono in proporzione inversa ma uguale. Per questo il Cristo è il più radicalmente uomo, e la sua umanità la più autonoma, la più libera. Questo non malgrado il fatto che essa è assunta, che è posta come l'autoespressione di Dio, ma proprio a causa di questo.<sup>28</sup>

Pertanto, solo nella riscoperta del vero volto di Dio che Gesù Cristo ci offre nella relazione che, per la forza dello Spirito, vive con il Padre ci è offerta la via per un'umanità da vivere e godere in pienezza. Egli, il *Logos* incarnato, ci mostra efficacemente, nell'esercizio della sua libertà e della sua volontà nell'obbedienza al Padre, che vivere da vero uomo significa vivere la natura umana secondo Dio.

La *sintassi* cristologica apre così uno spiraglio verso la conoscenza piena della vita intima di Dio e dell'autentica vocazione umana, che la bellezza e l'ispirazione delle parole del poeta ci consegnano in maniera impareggiabile:

«Gesù percorreva la Galilea annunciando la buona novella», cioè l'amore, «e curando ogni malattia» (Mt 4,23). L'amore non dà una spiegazione dell'universo, non è la giustificazione della storia, non fa nascere scienziati o filosofi. Fa ben di più. Non giustifica, ma fa vivere. Non spiega, ma guarisce. Non impone nulla, ma crea uomini veri. Chi gusta l'amore, anche se si sentiva morire, può rinascere. Per questo lo seguivano. Gesù passa ancora e riaccende la vita e lascia orme lievi sulla polvere del cuore (e sono le orme di amici nel quotidiano) come allora sulle strade di Galilea. E io lo seguirò perché mi interessa solo un Dio che faccia fiorire l'umano.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> *Ibid.*, 150, citando K. RAHNER, *Réflexion théologiques sur l'incarnation*, in ID., *Ecrits théologiques*, vol. 3, Desclée de Brouwer, Paris 1963, 97; cf. anche SESBOÛÉ, *Gesù Cristo nella tradizione*, 150-152, dove si mostra, magistralmente, come il dogma calcedonese salvaguardi la verità dell'uomo.

<sup>29</sup> E. RONCHI, *I baci non dati*, Paoline, Milano 2014<sup>6</sup>, 118.

## LA CRISIS DE LA VOLUNTAD Y LA PERSONA EN MÁXIMO EL CONFESOR

MANUEL MIRA

PATH 16 (2017) 123-138

Sergio I de Constantinopla, propone a Ciro de Alejandría promulgar una declaración de fe que proclama que Cristo posee una sola voluntad.<sup>1</sup> La propuesta es novedosa, pues no se focaliza sobre el número de naturalezas que hay en Cristo, cuestión definida en Calcedonia. Se apoya en Gregorio de Nacianzo, quien afirma que Cristo no pudo tener una voluntad humana, ya que los hombres son incapaces de querer de modo constante lo que Dios quiere, y si Cristo hubiera tenido una voluntad humana, esa potencia se habría opuesto al querer de Dios.<sup>2</sup>

El patriarca de Alejandría acepta la propuesta, pero Sofronio, patriarca de Jerusalén, tras la incertidumbre inicial, termina por rechazarla. La polémica que comienza entonces dilucida la existencia de la voluntad humana en Cristo, y la función que esa voluntad desempeña en la obra de la redención, y, en concreto, en su aceptación de los planes salvíficos de Dios durante la oración en el huerto de los olivos. Sofronio fallece poco después, pero Máximo el Confesor toma el relevo y profundiza en la reflexión sobre

<sup>1</sup> Cf. P. ALLEN, *Life and Time of Maximus the Confessor*, en P. ALLEN - B. NEIL (edd.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford 2015, 4-5.

<sup>2</sup> Cf. GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio* 30 (P. GALLAY [ed.], *Grégoire de Nazianze: Discours* 27-31, Cerf, Paris 1978, 248-252). Comenta el pasaje F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime Confesseur*, Beauchesne, Paris 1979, 29-35.

la adhesión libre de Cristo al plan redentor. Lo esencial de su propuesta fue recogido por el Concilio de Constantinopla III.

Al llevar el debate sobre Cristo al terreno de su voluntad, la crisis monotelita hace que la reflexión teológica se concentre sobre la relación entre persona y libertad, y desplaza la noción de persona del ámbito de la ontología al de la existencia.<sup>3</sup> Si la libertad humana es siempre falible, como afirma la experiencia común, parece que Cristo no debería tenerla, pues fue impecable. Pero, si Cristo salvó la naturaleza humana, asumiendo una humanidad igual en todo a la nuestra, salvo en el pecado, en esa santísima humanidad debería haber una voluntad humana, ya que el hombre sin la voluntad libre deja de ser hombre.<sup>4</sup>

La reflexión sobre la importancia de la voluntad humana en la respuesta a los designios divinos no aparece ahora: está presente en Deut 30,19 y en Lc 12,42-48; la afrontan la escuela alejandrina y los Padres Capadocios; el mismo Máximo emplea abundantemente el concepto de libertad o autodeterminación en escritos anteriores a la polémica monotelita. Pero el debate con los partidarios de la única voluntad lleva al Confesor a profundizar en la comprensión de la libertad humana, pues sólo con ese conocimiento más incisivo puede impugnar las razones de los monotelitas.

Las páginas siguientes estudian cómo concibe el Confesor la relación entre persona y libertad en las tres fases de la existencia humana: creación, curso de la vida terrena y fijación escatológica. Elie Ayroulet recuerda que Máximo, aunque afirma que la hipóstasis es «una esencia con rasgos caracterizadores, que se diferencia numéricamente de los seres del mismo género»,<sup>5</sup> acogiendo la definición de Leoncio de Jerusalén, insiste sobre todo en que «una hipóstasis es lo que es en sí mismo de una manera distinta y constituida»,<sup>6</sup> siguiendo la concepción de Leoncio de Bizancio. Pero añade que, en su opinión, la originalidad del Confesor consiste en que determina el ser de toda persona humana por la finalidad de la divinización en vista

<sup>3</sup> A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996<sup>2</sup>, 192.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 195, que cita MAXIMUS CONFESSOR, *Opusculum theologicum et polemicum* 9 (PG 91, 128 D-129 A). Máximo cita el adagio «quod non assumptum, non sanatum» también en *Disputatio cum Pyrrho* (PG 91, 325 A). Desde ahora, citaremos *Opusculum* y *Disputatio*.

<sup>5</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Epistula* 15 (PG 91, 557D).

<sup>6</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Opusculum* 23 (PG 91, 264B).

de la cual Dios la creó.<sup>7</sup> Si la persona humana se explica por el fin al que Dios la llama, conviene situar el estudio de la libertad en el contexto de la respuesta del hombre a esa llamada.

### 1. Creación del hombre y respuesta inicial a la vocación ínsita en ella

Máximo asegura que Dios trae al ser las criaturas conforme a un *logos*, conforme a una naturaleza. Pero no las crea ya cumplidas, perfectas, sino que las dota de unas potencias que deben ponerse en acto para alcanzar la plenitud de la que esa naturaleza es capaz. La fuerza que mueve las criaturas a obrar es el deseo del bien para gozar del cual han sido creadas. En la criatura libre la actualización de esas potencias se produce no como consecuencia de un impulso instintivo, ni conforme a un mecanismo de estímulo respuesta que se desencadena automáticamente, sino a través de una decisión que acoge el impulso natural y lo reprime o le da libre curso en uno u otro sentido.<sup>8</sup>

Describiendo la historia de la salvación, el monje bizantino se detiene en el pecado original. El hombre, afirma, fue establecido en un estado de unión consigo mismo y con Dios, pero al desentenderse de Dios y fijar la atención en sí mismo, rompió la unidad con Dios y con los demás hombres. Esa ruptura consistía en que el hombre dejó de tener, en consonancia con la única naturaleza (*μὴν φύσιν*), una sola opinión volitiva (*μὴν γνώμην*) y un solo objeto de la voluntad (*θέλημα ἓν*); sometió, en cambio, el *λόγος* conforme al que había sido creado, su naturaleza (*φύσις*), a lo deseado por la libertad, a la satisfacción de los deseos individuales; por ello, la opinión volitiva individual se diferenció de la de los demás hombres, y los otros comenzaron a ser vistos como rivales, no como copartícipes de una misma naturaleza. Desde entonces, la naturaleza humana queda dañada por la

<sup>7</sup> Cf. E. AYROULET, *L'apport du finalisme maximien à la définition de la personne humaine*, en *La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma 9-11 maggio 2013)*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2014, 719-720; MILANO, *Persona in teologia*, 173-184, describe cómo entienden la hipóstasis ambos Leonicos.

<sup>8</sup> A. COOPER, *Spiritual Anthropology in Ambiguum 7*, en ALLEN - NEIL (edd.), *The Oxford Handbook*, 363-366, describe este impulso de las criaturas hacia su cumplimiento, apoyándose en el *Ambiguum 7* (PG 91, 1069-1073 y 1080-1081).

triple herida del egocentrismo, el hedonismo y el deseo de imponerse tiránicamente sobre el prójimo.<sup>9</sup>

Máximo no condena la libertad en cuanto tal, pues en la situación precedente a la caída reinaba en la naturaleza «una sola opinión volitiva», es decir, el hombre quería libremente seguir su naturaleza; además, la ruptura causada por el pecado será suturada en el futuro por la voluntad que se deja animar por la caridad.<sup>10</sup> Más bien critica un uso de la voluntad que no sigue la naturaleza y que atiende tan sólo a los propios intereses caprichosos, olvidando el punto de vista de los demás hombres. La insistencia en que nadie debe distanciarse de lo común, es decir, de lo que indica la naturaleza, significa que la común naturaleza debe brillar igualmente en todos, no que las diferencias en lo no definido por la naturaleza sean malas; pero, como Máximo no alude en ningún caso a ese ámbito de distinción, Alain Riou<sup>11</sup> le reprocha que no da cabida a lo personal en el ámbito de la realización libre de las tendencias naturales.

El Confesor, acogiendo la revelación, enseña que Dios crea al hombre para que le contemple y le ame, para permitir a Cristo nacer en el alma del hombre y vivir en ella como su virtud. Esa divinización, explica, no se alcanza desarrollando una potencialidad recibida en la creación, sino acogiendo una actuación divina transformadora; el itinerario del hombre avanza así por tres etapas: el ser, el ser bien y el ser siempre bien. La primera y la última de estas etapas son don gratuito de Dios, pero el ser bien, con el que se pasa del ser al ser siempre bien, depende para su realización de la voluntad libre del hombre.<sup>12</sup>

Máximo afirma también que Dios, al crear al hombre, lo estableció en un estado de amistad con él. Pero el hombre debía confirmar libremente ese estado y, tras haber nacido como hijo de Dios gracias a esa aceptación,

<sup>9</sup> Cf. MAXIMUS CONFESSOR, *Epistula* 2 (PG 91, 396C-400A).

<sup>10</sup> Cf. *ibid.* (PG 91, 400A).

<sup>11</sup> Cf. A. RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Paris 1973, 56-88. Según Riou, Máximo supera este límite cuando desarrolla su crítica al monotelismo, pues descubre que es posible responder positivamente a las exigencias naturales de diversos modos (τρόπος), y pone en esa diversidad el ámbito en el que se pueden desplegar rasgos característicos de la persona.

<sup>12</sup> COOPER, *Spiritual Anthropology*, 366-368, resume el rico contenido de una larga sección del *Ambiguum* 7 (PG 91, 1069-1077 y 1081-1084). En un pasaje sucesivo del *Ambiguum* 7 (PG 91, 1084-1085), Máximo explica que el hombre, si no sigue esta tendencia que lo lleva a unirse con Dios, se daña a sí mismo e inicia un camino de autodestrucción, al alejarse del bien.

crecer por el recto uso de sus potencias, desarrollando la semejanza con Dios en sí mismo.

Quienes estudian las palabras divinas místicamente, y las honran, como es debido, con las más altas consideraciones, afirman que al inicio el hombre fue creado a imagen de Dios, para ser engendrado libremente (κατὰ προαίρεσιν) en el espíritu de modo definitivo y adquirir la semejanza por el cumplimiento del mandamiento divino que se le impuso, para que el mismo hombre fuera criatura de Dios por naturaleza e hijo de Dios y dios según gracia por obra del Espíritu. Pues no era posible que se manifestara de otro modo como hijo de Dios y dios según la divinización por gracia el hombre creado, si no era engendrado antes libremente por el Espíritu, según la potencia libre y señora de sí que había en él por naturaleza (διὰ τὴν ἐνοῦσαν αὐτῷ φυσικῶς αὐτοκίνητον καὶ ἀδέσποτον δύναμιν).<sup>13</sup>

El hombre, en cambio, rechazó la sumisión. Dios entonces lo castigó, quitándole esa posibilidad de engendrarse a sí mismo como hijo de Dios e imponiéndole el sometimiento a la sexualidad y la procreación carnal, al modo de los animales.

Ayroulet subraya que el texto describe el paso de la imagen a la semejanza, y extrae de él muchas de las enseñanzas con las que el Confesor ilustra el sentido de ese paso también en otros lugares de su obra: el hombre lo elige libremente, se produce por la gracia del Espíritu Santo. Especialmente insiste en que la semejanza no es algo totalmente distinto de la imagen, sino que es el resultado de su maduración, obtenida gracias a la sinergia o colaboración entre la gracia de Dios y la voluntad libre del hombre. No olvida indicar que hay una asimetría entre la actuación de Dios y la del hombre, pues el hombre debe obedecer el mandamiento de Dios, que, por otra parte, es el mandamiento de la caridad.<sup>14</sup>

El acto libre con que el hombre se posiciona frente a su Creador al inicio de su existencia no es la elección de un bien entre varios, sino la elección del fin, que da sentido a las elecciones particulares sucesivas. Elegir a Dios, según la *Epistula 2*, se concreta en aceptar la naturaleza como guía de la libertad; es lógico que sea así, pues optar por Dios que dio el ser supone confiar en él y esa confianza se manifiesta aceptando el orden

<sup>13</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguum* 42 (PG 91, 1345D).

<sup>14</sup> Cf. E. AYROULET, *De l'image à l'Image. Réflexions sur un concept clef de la doctrine de la divinisation de saint Maxime le Confesseur*, *Institutum patristicum Augustinianum*, Roma 2013, 260-261, que incluye referencias a otros estudios.

que él ha establecido. Elegir a Dios, según el *Ambiguum* 42, es nacer como hijos pequeños de Dios que deben crecer con sus actos libres; la criatura es adoptada como hijo, y la vida que le conviene a continuación es una vida de confianza, de petición, de obediencia, de imitación del Padre.

## 2. Libertad de elección durante la vida terrena

El Confesor analiza el acto libre impulsado por el afán de defender la voluntad humana de Cristo. Sus razonamientos están reunidos en la *Disputatio*, obra que recoge el debate entre Máximo y el ex patriarca de Constantinopla, monotelita.

Máximo no acepta la idea de que Cristo tiene una voluntad porque es uno, sino que defiende que posee dos voluntades. Puesto que Cristo es el Verbo que ha asumido la naturaleza humana en la unidad de su persona, posee dos naturalezas, y a cada una de ellas corresponde una potencia volitiva.<sup>15</sup> Esta afirmación desencadena una serie de críticas por parte de Pirro, a las que el Confesor responde, aclarando así los aspectos confusos de su tesis.

Pirro objeta que Cristo no podía tener dos voluntades porque, de tenerlas, la humana se habría opuesto a la divina. Máximo precisa en primer lugar que los monotelitas, con ese modo de argumentar, no rechazan que una persona pueda tener dos voluntades, sino sólo que esas voluntades puedan coexistir sin combatirse recíprocamente. A continuación, observa que la oposición entre ambas voluntades podría ser causada por una tendencia natural de esas voluntades o por el pecado; y recuerda que la voluntad natural no se opone a Dios, que la ha creado, y que el pecado, único obstáculo posible a la voluntad de Dios, no tenía cabida en Cristo. Por tanto, concluye, la voluntad humana de Cristo no se opone a la voluntad divina y la existencia de dos voluntades en Cristo se demuestra libre de las críticas monotelitas.<sup>16</sup>

### 2.1. *Voluntad natural y persona*

Máximo lleva a cabo una decisiva profundización al responder la objeción de Pirro según la cual, si la voluntad es expresión de la naturaleza, la persona cambiaría de naturaleza cuando cambiase el objeto de su voluntad,

<sup>15</sup> Cf. *Disputatio* (PG 91, 288D-289A).

<sup>16</sup> Cf. *Disputatio* (PG 91, 292 A-B).



y dos personas que quisieran objetos diversos tendrían dos naturalezas distintas. El Confesor matiza entonces que es expresión de la naturaleza «el querer simple» (τὸ ἀπλῶς θέλειν), mientras que el «querer cualificado» (τὸ πῶς θέλειν), es decir, el querer esto o aquello, procede del uso que la persona hace de su voluntad natural. El monje bizantino añade ejemplos para aclarar lo que entiende por voluntad cualificada: ver es natural, pero ver arriba o abajo es una operación cualificada, y «ver para satisfacer la concupiscencia o para captar las razones que hay en los seres es una modalidad del uso del querer y del mirar, que se da sólo en quien la lleva a cabo, y que lo diferencia de los restantes».<sup>17</sup>

Con su distinción entre «querer simple» y «querer cualificado», Máximo pone de manifiesto la debilidad de la argumentación del patriarca. También establece una base ontológica de la capacidad existencial del individuo de realizar de modos diversos las exigencias de la naturaleza, elemento central en la concepción moderna de la persona; pero Máximo no desarrolla esa idea. Podría pensarse que obra así, porque sólo está interesado en la polémica monotelita; pero más bien parece que subsiste en él la idea de que el modo de obedecer a la tendencia al bien y perfeccionar el propio ser es único, y que sólo está en la mano del hombre recorrerlo con mayor o menor intensidad o fidelidad.<sup>18</sup> Ésta es la valoración del pensamiento de Máximo que encontramos en Ian A. McFarland: Máximo, afirma, considera que elegir no es lo que caracteriza la voluntad, sino sólo el modo en que la voluntad actúa durante la vida terrena, ya que los bienaventurados quieren el bien ineluctablemente, pero son plenamente libres. Ahora bien,

<sup>17</sup> Cf. *Disputatio* (PG 91, 292D-293B).

<sup>18</sup> Máximo afirma en varias ocasiones que la diversidad según el *τρόπος* corresponde a la mayor o menor intensidad con la que se quiere el bien, no a la elección entre diversas modalidades buenas: «Si cada uno participará de lo deseado en la medida en que lo deseó, la voluntad de todos de modo manifiesto es una por lo que respecta al *λόγος* de la naturaleza, pero es diversa, por lo que respecta al *τρόπος* del movimiento» (*Opusculum* 1, [PG 91, 24D-25A]); «Pues cada uno de nosotros obra principalmente en cuanto que es tal cosa, no en cuanto que es tal persona, es decir, en cuanto que es hombre. Pero en cuanto que es alguno, como Pedro o Pablo, da forma al *τρόπος* de la operación. Con intensidad o relajamiento, como éste o aquél, tal persona determina según la disposición de su voluntad. Por ello, en el *τρόπος* se reconoce la diversidad de las personas según la acción, y en cambio en el *λόγος* se reconoce el carácter invariable de la operación natural» (*Opusculum* 10 [PG 91, 137A]). Realiza también afirmaciones en las que la palabra *τρόπος* tiene directamente el sentido de torcimiento de la tendencia natural buena: «O subsiste el *λόγος* según naturaleza gracias al buen uso, o se tuerce la modalidad (*τρόπος*) antinatural por el abuso» (*Opusculum* 1 [PG 91, 29A]).

se pregunta Mc Farland, si la voluntad tiene una tendencia hacia el bien natural y el recto uso de la voluntad libre es dar curso a esa tendencia, ¿dónde está el sentido del riesgo, de la aventura, de la responsabilidad asumida por las acciones elegidas, típico de la vida humana?<sup>19</sup>

## 2.2. *Voluntad natural y libertad*

Pirro, sin embargo, no se da por satisfecho con esta respuesta, y presenta una nueva objeción: si la voluntad de Cristo es natural, observa, entonces es necesaria y no libre. Máximo responde que el movimiento natural de las criaturas espirituales es siempre libre, y desglosa el acto de la voluntad libre en sus diversas fases, para mostrar que en todas está presente la ausencia de necesidad y el auto dominio de la criatura espiritual:

Lo que es racional por naturaleza, tiene la facultad natural de la tendencia racional, la cual se llama voluntad del alma intelectual, según la cual, voluntariamente pensamos, y, pensando, voluntariamente queremos, y voluntariamente buscamos, ponderamos y deliberamos, y emitimos un juicio, y adoptamos una disposición, y elegimos, y nos ponemos en movimiento y tenemos el uso. Pues se encuentra en nosotros por naturaleza el tender racionalmente, como hemos dicho, o sea, el querer y el razonar, el deliberar y el buscar, y el ponderar, y el querer, y el juzgar, y el disponernos y el elegir, el ponernos en movimiento y el tener el uso; pues las acciones naturales de los seres inteligentes no son forzadas.<sup>20</sup>

Máximo, además de insistir en el carácter voluntario, no forzado, del acto libre en todas sus fases, introduce en él la guía de la razón, a la que compete juzgar la bondad del objeto sobre el que se concentra la voluntad. Además, el Confesor alude a la disposición interior de la voluntad que el sujeto crea en sí con su juicio sobre el bien, con el verbo «nos disponemos» (*διατιθέμεθα*). Esta disposición orienta las actuaciones voluntarias siguientes

<sup>19</sup> Cf. A. MCFARLAND, *The Theology of the Will*, en ALLEN - NEIL (edd.), *The Oxford Handbook*, 523. Se vea también B. DE ANGELIS, *Natura, persona e libertà. La antropologia di Massimo il Confessore*, Armando Editore, Roma 2002, 90-92.

<sup>20</sup> Τὸ γὰρ φύσει λογικόν, δύναμιν ἔχει φυσικὴν τὴν λογικὴν ὀρεξίν, ἣτις καὶ θέλησις καλεῖται τῆς νοεράς ψυχῆς· καθ' ἣν θέλοντες λογιζόμεθα· καὶ λογιζόμενοι, θέλοντες βουλόμεθα. Καὶ θέλοντες ζητοῦμεν, σκεπτόμεθά τε καὶ βουλευόμεθα, καὶ κρίνομεν, καὶ διατιθέμεθα, καὶ προαιρούμεθα, καὶ ὀρώμεν, καὶ κεχρήμεθα. Κατὰ φύσιν δὲ ἡμῖν, ὡς εἴρηται, προσόντος τοῦ λογικῶς ὀρέγεσθαι, ἡγουν θέλουν, καὶ λογιζέσθαι· βουλεύεσθαι τε καὶ ζητεῖν, καὶ σκέπτεσθαι, καὶ βουλεσθαι, καὶ κρίνειν, καὶ διατιθεσθαι, καὶ αἰρεῖσθαι, καὶ ὀρᾶν, καὶ κεχρησθαι· οὐκ ἄρα ἠναγκασμένα τὰ τῶν νοερῶν φυσικά (*Disputatio* [PG 91, 293 B-C]).

del individuo, pues encauza su juicio sobre lo que es bueno o malo. En nuestra opinión, tenemos aquí otro instrumento conceptual para fundamentar ontológicamente la diversidad personal dentro de la naturaleza; pero Máximo no desarrolla ese aspecto de su afirmación, sino que permanece concentrado en su aplicación al debate cristológico con Pirro.

Esta descripción del acto voluntario tiene un precedente en el *Opusculum* 1, en el que san Máximo describe el acto voluntario casi en los mismos términos.<sup>21</sup> Parece que el *Opusculum* fue escrito antes, pues en él Máximo desarrolla la doctrina para responder a la pregunta formulada por Marino; la *Disputatio* se apoyaría en esa reflexión anterior.<sup>22</sup> El *Opusculum* 1 no incluye en la descripción del acto libre el auto disponerse que menciona la *Disputatio*, sino que el sujeto elige (προαιρείται) inmediatamente después de juzgar (κρίνει). Sin embargo, el *Opusculum* 1 alude a esa auto configuración del juicio que orienta el mismo acto de juzgar y precede a la elección, al definir la γνώμη, respondiendo a Marino:

Sin embargo, la elección tampoco es cierta opinión (γνώμη), aunque la mayoría tiende fácilmente a considerarlo así, sino que es algo derivado de la opinión; pues dicen que la opinión es la tendencia volitiva con una determinada disposición respecto a lo que depende de nosotros, de la que procede la elección; o la disposición hacia lo elegido en aquello que depende de nosotros. En efecto, la tendencia volitiva, dispuesta en cierto sentido por los juicios procedentes de la deliberación, se ha convertido en opinión; tras la cual, o mejor dicho, procedente de la cual viene la elección. Así pues, lo que es el hábito con respecto a la operación, eso es la opinión con respecto a la elección.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Cf. *Opusculum* 1 (PG 91, 21D-24A).

<sup>22</sup> Cf. DE ANGELIS, *Natura, persona e libertà*, 95, quien afirma que la *Disputatio* «ci trasmette la dottrina di Massimo sulla volontà nel suo stadio più maturo»; *Ibid.*, 108-110, explica que el *Opusculum* se inspira en Nemesio de Emesa (*De hominis natura* [PG 40, 536A-540A y 732C-733A]), quien se apoya en la descripción del movimiento del alma libre que Aristóteles realiza en *De anima* y *Ethica Nicomachea*.

<sup>23</sup> Ἀλλ' οὐτε γνώμη τις ἐστὶν ἢ προαίρεσις, κἂν οἱ πολλοὶ τοῦτο προχειρῶς νομίζωσιν, ἀλλὰ γνώμη, εἴπερ τὴν γνώμην εἶναι φασὶν ὄρεξιν ἐνδιάθετον τῶν ἐφ' ἡμῖν, ἐξ ἧς ἢ προαίρεσις, ἢ διάθεσιν ἐπὶ τοῖς ἐφ' ἡμῖν ὀρεκτικῶς βουλευθεῖσι. Διατεθεῖσα γὰρ ἢ ὄρεξις τοῖς κριθεῖσιν ἐκ τῆς βουλῆς, γνώμη γέγονε, μεθ' ἣν, ἢ κυριώτερον εἰπεῖν, ἐξ ἧς ἢ προαίρεσις. Ἐξέως οὖν πρὸς ἐνέργειαν ἐπέχει λόγον, ἢ γνώμη πρὸς τὴν προαίρεσιν (*Opusculum* 1 [PG 91, 17C]). AYROULET, *De l'image à l'Image*, 273-275, ofrece una óptima descripción del pensamiento de Máximo sobre este punto.

La *Disputatio* integra mejor la auto disposición de la capacidad de juzgar en la descripción del acto libre. Ayroulet explica que en esta γνώμη, dañada por el pecado de origen, radicaba la incapacidad del hombre para adherirse al bien antes de la redención, y que Cristo nos salva precisamente imprimiendo sobre esta γνώμη su disposición filial, acto con el que nos devuelve la capacidad de elegir el bien, aunque no impone esa elección, que sigue requiriendo la sinergia de nuestra voluntad.<sup>24</sup>

### 2.3. *Voluntad natural y pecaminosidad*

Pirro, al defender frente a Máximo la tesis de la única voluntad de Cristo, explica que los monotelitas califican su acto libre de γνώμικον, que podríamos traducir como procedente de la opinión o γνώμη. Máximo define en primer lugar la γνώμη como «una voluntad cualificada por cierta tendencia hacia algo que es un bien o que se considera como tal».<sup>25</sup> Afirma después que es propio del hombre que sus actos libres pasen a través de esa tendencia, que es fruto de las elecciones previas, y que se manifiesta en nuevas elecciones, en las cuales el hombre se encuentra incierto y sometido a la posibilidad de errar, y con las cuales concreta su tendencia al bien en general en la adhesión a algo particular entendido como bueno; pero la actuación libre del Verbo encarnado, prosigue, no es así, ya que Cristo elige el bien de modo natural, sin necesidad de emitir un juicio falible entre diversas opciones. Cristo, explica Máximo, es el ser mismo, subsiste como Dios, tiene por naturaleza la con-naturalidad con la belleza y la repulsión ante la maldad, y a su humanidad le corresponde esa elección espontánea del bien, libre de perplejidad y de la mediación de una valoración de las diversas posibilidades.<sup>26</sup>

La voluntad gnómica, por tanto, elige lo que aquí y ahora considera un bien entre varios objetos que se ofrecen a su elección, orientada por una disposición del juicio adquirida; es susceptible de error, por lo que no

<sup>24</sup> Cf. AYROULET, *De l'image à l'Image*, 282-283, que se apoya especialmente en MAXIMUS CONFESSOR, *Mystagogia*, 24 (C. BOUDIGNON [ed.], *Maximi Confessoris Mystagogia*, Brepols, Turnhout 2011, 65, 1066-1068.1075) y en *Epistula* 44 (PG 91, 644B).

<sup>25</sup> Ποιὰ θέλησις, σχετικῶς τινος ἢ ὄντος ἢ νομιζομένου ἀγαθοῦ ἀντεχομένη (*Disputatio* [PG 91, 308C]).

<sup>26</sup> Cf. *Disputatio* (PG 91, 308D-308A).

puede darse en Cristo. Debemos ahora profundizar en la vinculación entre voluntad gnómica y falibilidad del acto libre en su elección del bien.

El *Opusculum* 1 afirma que el juicio que orienta el acto libre es falible, porque en esta vida el bien absoluto, que es Dios, no se ha manifestado de modo patente, y en consecuencia el individuo puede pensar que el bien es otra cosa; ahora bien, cuando Dios se manifieste de modo claro a los bienaventurados en la gloria, su voluntad quedará fijada para siempre en él.<sup>27</sup> Andrea Milano, cuando afirma que la falibilidad de la voluntad gnómica es algo unido a la condición de creatura del hombre, puede apoyarse en este texto.<sup>28</sup> Pero en la *Disputatio cum Pyrrho*, Máximo afirma que la voluntad natural guía al hombre hacia la virtud, y que el fallo de la voluntad gnómica se produce por la maldad que el hombre comete, con la que oscurece su capacidad de juicio, pero no la elimina.<sup>29</sup> Ayroulet opina que, para Máximo, el hombre antes de la expulsión del paraíso podía elegir el bien con facilidad, pero no lo hizo sino que pecó tentado por el diablo;<sup>30</sup> que, tras el pecado original y la expulsión, persistía en él la imagen de Dios, en la que se encuentra el dominio de sí o *αὐτεξούσιον*, si bien privada de la semejanza con Dios y oscurecida por la semejanza con los animales irracionales a causa de los vicios;<sup>31</sup> la facilidad con que la voluntad humana falla procede

<sup>27</sup> Cf. *Opusculum* 1 (PG 91, 24C).

<sup>28</sup> MILANO, *Persona in teologia*, 205: «Nell'uomo la *gnome* dipende da un naturale dover volere e insieme da un non poter pienamente prevedere. La libertà di sciogliere è certo un vantaggio rispetto alla necessità che domina il mondo fisico e animale, ma non è una perfezione pura, assoluta: è circoscritta dalla duplice necessità e miseria di dover realizzare il proprio essere non compiuto e, per ciò stesso, di dover sciogliere quello che non si scorge con opportuna chiarezza».

<sup>29</sup> Máximo piensa que la virtud es el despliegue de la tendencia natural ínsita en el hombre, y que sólo la voluntad libre causa el desorden que supone el vicio (cf. *Disputatio* [PG 91, 308B-C]).

<sup>30</sup> Cf. AYROULET, *De l'image à l'Image*, 261-262, que se apoya en *Ambiguum* 45 (PG 91, 1353C-D). En esta línea se sitúa MCFARLAND, *The Theology of the Will*, 522-523, quien sugiere que la posibilidad de elegir es una manifestación de la imperfección de la que adolece nuestra libertad, mientras permanecemos en la tierra. El estudioso insiste en que el mundo contemporáneo ve en la posibilidad de elegir el rasgo característico de la libertad, y en que esa visión es radicalmente distinta de la que defiende el Confesor, para quien la libertad es aceptar voluntariamente lo que Dios ha dispuesto para cada uno, y para quien la persona alcanzará un estado de perfecta libertad en el cielo, donde su voluntad estará fija en la contemplación gozosa de Dios.

<sup>31</sup> Cf. AYROULET, *De l'image à l'Image*, 268-270. Comenta *Quaestio ad Thalassium* 1 (C. LAGA - C. STEEL [edd.], *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium I-LV*, Brepols, Turnhout 1980, 49, 7-13).

sobre todo del estado de pecado en el que se encuentra, después de que la naturaleza humana fue dañada por el pecado de los orígenes. Ayroulet puede invocar en apoyo de su tesis la *Disputatio cum Pyrrho*.

Es fácil conciliar ambos textos: el *Opusculum* 1 adopta un punto de vista metafísico, según el cual puede dejar de lado los aspectos morales de la acción, sin que el análisis pierda validez; la *Disputatio*, en cambio, trata de poner de manifiesto la impecabilidad de la humanidad de Cristo, punto clave en la defensa del ditelismo, y no considera el estado escatológico del hombre. La voluntad del hombre durante la vida terrena está llamada a elegir, hasta el punto de que la elección es esencial en ese periodo. Dios establece esa modalidad porque la vida es el tiempo de la prueba, en el que el hombre debe manifestar con sus elecciones concretas que se decanta por Dios. En este sentido, es cierto, como dice Milano, que la falibilidad es una característica natural de la voluntad humana en la vida terrena: así lo quiere Dios, para que nos decantemos por vivir como hijos suyos. Tiene acierta Ayroulet, cuando afirma que la falibilidad de la voluntad del hombre procede del estado de pecado en que se encuentra: la voluntad pudo elegir el bien con gran facilidad al inicio, pero lo rechazó; le resultó imposible elegir el bien desde la caída original hasta la redención, por el sometimiento al pecado y al diablo; y de nuevo resulta fácil realizar el bien después de la redención.

#### 2.4. *Voluntad natural y orden sobrenatural*

McFarland, como ya apuntamos, afirma que la posibilidad de aventura y riesgo que caracteriza habitualmente el ejercicio de la libertad no se percibe en la concepción maximiana de respuesta libre a las exigencias de la naturaleza. Asegura que el dramatismo de la vida humana se sitúa en la lucha contra el pecado, que puede malograr la realización del hombre. Una vez que el hombre llega a la eternidad, prosigue, esa dimensión de la vida desaparece, de modo que el estado escatológico, tal como lo concibe el Confesor, parece muy estático, y da pábulo al desarrollo de las teorías escatológicas origenistas sobre la saciedad de los intelectos y su caída en los cuerpos; sin embargo, Máximo escapa a este peligro, pues considera que el estado de los bienaventurados es un reposo en incesante movimiento. Ahora bien, prosigue McFarland, si la existencia en la tierra no hubiera iniciado su andadura con la caída originaria, ¿cómo se habría evitado esa monotonía del cumplimiento previsto de lo determinado por la naturaleza? El

estudioso considera que un ejemplo de existencia llena de dramatismo es la oración de Jesús en el huerto de Getsemaní: en ella el Señor aterrado presenta a voz en grito peticiones al Padre. ¿Cómo entender ese dramatismo? No se debe a que Cristo tenía una voluntad gnómica, inclinada al pecado y falible al elegir el bien concreto. Pues la voluntad humana del Señor carecía de incertidumbre en la elección del bien, y de toda concesión a tendencias pecaminosas, ya que estaba divinizada, y, como fruto de su percepción de Dios, identificaba siempre el bien. ¿Por qué entonces sufre y pide al Padre? La vocación del hombre es una vocación a la bienaventuranza eterna, a la unión con Dios; esa bienaventuranza excede las potencialidades de la naturaleza, es un don de la gracia, pero es un don que debe ser aceptado por la voluntad humana. Cuando la pasión se hizo inminente, Cristo no pudo experimentar una oposición pecaminosa a la voluntad de Dios, puesto que su voluntad estaba divinizada, pero sí pudo experimentar que lo que Dios le pedía excedía el deseo de los bienes naturales impreso en su naturaleza, y sufrió ante esa petición tan exigente. En esa situación, la voluntad humana de Cristo se sometió a la voluntad divina, que él mismo tiene en común con el Padre y el Espíritu Santo. Así puso de manifiesto que su voluntad humana, por una parte, era distinta a la divina, y, por otra parte, se había divinizado, sin dejar de ser humana, alzándose por encima de su *λόγος* natural por el *τρόπος* sobrenatural.<sup>32</sup> Según este autor, el hombre está llamado a realizar también una vocación sobrenatural, en la que experimentará exigencias inopinadas, y respondiendo a esas exigencias dará cumplimiento a un proyecto personal, vivirá de forma insospechada el orden de la persona, distinto del orden de la naturaleza.<sup>33</sup>

Según Ayroulet, Máximo considera que la persona posee libertad porque Dios la crea para ofrecerle la unión consigo mismo, pero esa unión el hombre la debe aceptar libremente.<sup>34</sup> La *Quaestio ad Thalassium* 64 afirma con claridad que la ley de la naturaleza y la ley escrita constituyen el fundamento sobre el que se alza la ley de la gracia, retomando una idea típica de Máximo.<sup>35</sup> El Confesor alude con frecuencia a carismas personales que

<sup>32</sup> Cf. *Opusculum* 3 y 16 (PG 91, 48C y 197A).

<sup>33</sup> Cf. MCFARLAND, *The Theology of the Will*, 524-528.

<sup>34</sup> Cf. AYROULET, *L'apport du finalisme*, 724.

<sup>35</sup> Cf. *Quaestio ad Thalassium* 64, 794-804 (C. LAGA - C. STEEL [edd.], *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium* LVI-LXV, Brepols, Turnhout 1990, 237).

exigen a quienes los reciben, vivir de un modo o de otro.<sup>36</sup> Todo ello apoya la tesis de McFarland.

### 3. Pervivencia de la persona y su biografía en el cumplimiento escatológico

El *Ambiguum* 7 afirma que quien se salve permanecerá siempre en el deleite del bien, y que no tendrá cabida la saciedad y la caída desde esa contemplación. El Confesor tranquiliza a sus lectores afirmando:

No me refiero a la pérdida del autodomínio (ἀναιρεσιν τοῦ αὐτεξουσιου), sino a un establecimiento firme e inmutable según naturaleza, a una cesación voluntaria (ἐκχώρησιν γνωμικῆν), para que queramos movernos según Aquél de quien recibimos el ser. Entonces la imagen se elevará hasta su arquetipo y acogerá en sí la impresión de la forma del modelo como un sello, de modo que ni se moverá hacia otro fin, ni podrá hacerlo, o mejor dicho, ni querrá poder hacerlo. En efecto, recibe la acción divina, o, más bien, se hace dios por la divinización, y se goza en el éxtasis de los seres y de las nociones que se acomodan a ella por naturaleza, a causa de la gracia del Espíritu Santo que la vence por completo y que manifiesta que tiene solo a Dios obrando en ella, de manera que haya una sola actuación a través de todos (μίαν καὶ μόνην διὰ πάντων ἐνέργειαν), de Dios y de los que son dignos de Dios, o más bien de sólo Dios, que se difunde todo como conviene al bien en todos los dignos.<sup>37</sup>

Adam G. Cooper recuerda que Máximo se expresa en un contexto anti-origenista.<sup>38</sup> Máximo enseña claramente que la acción humana en la gloria está divinizada por la gracia del Espíritu Santo; más adelante, el Confesor recuerda que en la gloria se alcanza el «ser siempre bien» (διὰ τὸν ἐν τῷ θεῷ τοῦ ἀεὶ εἶναι αὐτοῦ λόγον), que Dios concede.<sup>39</sup> Ayroulet explica que en esa actuación teándrica la voluntad humana, liberada por la gracia, colabora con la voluntad divina, y permite la manifestación visible en el hombre del Verbo, imagen invisible de Dios.<sup>40</sup> También el *Opusculum* 1 afirma que en el momento escatológico:

<sup>36</sup> *Quaestio ad Thalassium* 29 (LAGA - STEEL [edd.], *Maximi Confessoris Quaestiones I-LV*, 211) alude a la diversidad de los dones que concede el Espíritu, y *Quaestio ad Thalassium* 48, 98-129 (LAGA - STEEL [edd.], *Maximi Confessoris Quaestiones I-LV*, 337-339), a la distinción entre prácticos y contemplativos.

<sup>37</sup> Cf. *Ambiguum* 7 (PG 91, 1076 B-C).

<sup>38</sup> Cf. COOPER, *Spiritual Anthropology*, 367.

<sup>39</sup> Cf. *Ambiguum* 7 (PG 91, 1084C).

<sup>40</sup> Cf. AYROULET, *De l'image à l'Image*, 295-296.



[...] habrá una tendencia volitiva en acto toda intelectual, para quienes están dotados por naturaleza de esa tendencia, que participará solo del gozo místico de lo deseable por naturaleza de modo inefable, hacia el cual tenía el movimiento a través de los objetos que valoraba. La saciedad de este gozo es el extenderse al infinito del deseo de lo gozado, del cual cada uno participará de modo sobrenatural tanto cuanto lo deseó, y la fusión inmediata con lo deseable por naturaleza mismo. Si cuanto uno deseó, tanto participará de lo deseado, es manifiesto que la voluntad de todos será una por el *λόγος* de la naturaleza, mientras que por el *τρόπος* del movimiento será diversa.<sup>41</sup>

Al hilo del texto, Ayroulet recuerda que según Máximo la divinización se da en cada uno de modo diverso, pues cada uno acoge de modo diverso la gracia; el estudioso recuerda que Philipp G. Renczes denomina esta diversidad el «carácter analógico» de la divinización.<sup>42</sup> Los salvados, añade después Máximo, gozarán para siempre de la manifestación del bien, y no será necesario elegir entre diversos bienes parciales el más apropiado en cada caso.

Al defender en el *Opusculum* 1 la diversidad entre la voluntad de los hombres entre sí y entre los hombres y Cristo, Máximo se defiende de quienes le acusan de defender el mono-energismo en el *Ambiguum* 7, explicando que la expresión «la misma actividad» alude a la divinización de la acción de los salvados, que sin dejar de poseer el *λόγος* humano, es elevada al *τρόπος* sobrenatural, divino.<sup>43</sup>

La persona recibe el bien elegido al inicio, la unión con Dios, como un don, con el que Dios premia la elección libre por esa persona durante su vida terrena de lo que agrada al Creador: las exigencias de la naturaleza y de la vocación sobrenatural.

#### 4. Conclusión

El hombre, establecido por Dios en su amistad en el momento de la creación, estaba llamado a nacer como hijo de Dios por el cumplimiento

<sup>41</sup> Cf. *Opusculum* 1 (PG 91, 24D-25A).

<sup>42</sup> Cf. AYROULET, *De l'image à l'Image*, 294. Cf. P. G. RENCZES, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris 2003, 350-352. Ayroulet cita antes (pp. 286-287.292) pasajes en los que Máximo ilustra el carácter analógico de la divinización: *Quaestio ad Thalassium* 6, 8-16 (LAGA - STEEL [edd.], *Maximi Confessoris Quaestiones I-LV*, 69) y *Quaestio ad Thalassium* 59, 247-249 (LAGA - STEEL [edd.], *Maximi Confessoris Quaestiones LVI-LXV*, 61).

<sup>43</sup> Cf. *Opusculum* 1 (PG 91, 33A-B).

del mandato divino, pero malogró esa vocación, haciendo nacer en sí unas pasiones animales que lo dominaron. Máximo explica también que en los inicios de su existencia, el hombre decidió no secundar su naturaleza, sino seguir sus caprichos individuales, y que cayó en la *φιλαυτία* o amor de sí, en la idolatría del placer y en la pulsión de tiranizar a sus semejantes. El Confesor enseña que Cristo tenía una voluntad humana y una voluntad divina, por tener en la unidad de su hipóstasis ambas naturalezas. Pero matiza que, aunque la voluntad es una potencia de la naturaleza, cada persona la emplea de modo distinto; que el hecho de que la voluntad sea natural no significa que actúe bajo coacción, puesto que tiene en todo momento el dominio de sí misma; y que la voluntad humana de Cristo es distinta de la voluntad de los demás, pues está divinizada y es impecable. La libertad del hombre puede expresarse de forma radical en su respuesta afirmativa a su vocación sobrenatural de unirse con Dios. En la etapa escatológica la voluntad queda fija en Dios, y participa del bien en la medida en que lo deseó durante su vida terrena. Máximo reflexiona sobre la dimensión personal en las obras escritas durante la crisis monotelita: los *Opuscula*, la *Disputatio cum Pyrrho*, y algunas cartas, poniendo así de manifiesto una vez más que los momentos de crisis son una buena oportunidad para sanar las insuficiencias a través de las cuales, como si de fisuras se tratara, la crisis se ha infiltrado.

## «TOTIUS EUROPAE FLACCENTIS AUGUSTISSIMUS ... FLOS». GREGORIO MAGNO NEL CAMBIAMENTO DI UN'EPOCA

ROCCO RONZANI

PATH 16 (2017) 139-148

### 1. Gregorio Magno baluardo contro il declino

Quando, intorno al 600, l'asceta irlandese Colombano († 615) scrisse a Gregorio Magno (590-604), per trattare sulle discordanze tra la prassi liturgica insulare e quella romana, salutò il pontefice con queste parole: «Totius Europae flaccentis augustissimus ... flos».<sup>1</sup>

In un'Europa in disfacimento, infatti, in un'epoca segnata da una profonda crisi e da continui sconvolgimenti, agli occhi di Colombano, fattosi *peregrino pro Christo* sul continente per evangelizzare e promuovere una nuova stagione di acculturazione romana e cristiana, la figura del pontefice appariva quale «fiore augustissimo» in tanta devastazione, quasi baluardo al declino di un mondo e, per certi versi, del mondo stesso; mondo che, agli occhi del pellegrino profeta dell'Europa – Europa non più nel senso meramente geografico della cultura antica, cioè di una delle quattro parti della terra emersa, bensì entità storica e culturale nascente – come nel sentire di molti contemporanei di Colombano e di Gregorio, era giunto alla sua fine.

Anche se oggi la storiografia tende a riconsiderare per molti versi la crisi dei tempi gregoriani, cogliendone non soltanto le discontinuità rispetto al mondo antico, ma valorizzando anche le premesse della nascita di una

<sup>1</sup> COLUMBANUS, *Ep.* 1,9, in G.S.M. WALKER (ed.), *Sancti Colombani Opera*, (Scriptores Latini Hiberniae, 2), Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin 1957, 10.

nuova stagione storica, non mancano certamente concrete e ovvie ragioni – interpretate da Gregorio alla luce della tradizionale credenza secondo la quale la fine di Roma preludeva al collasso universale – per giustificare lo spirito dei testi gregoriani e il senso di quel *leitmotiv* del pontefice sulla desolazione del mondo e sulla sua stessa fine. Tale fine era sentita dal pontefice come oscura e incalcolabile, nella tradizione antimillenarista agostiniana e dei Padri, ma anche, in un certo qual modo, prossima, anzi imminente, indicata da numerosi segni. *Urgente fine praesentis saeculi, appropinquante fine mundi* e simili espressioni formulari, letterarie e documentarie, divennero ricorrenti a partire proprio da Gregorio, in Italia come nel resto del continente europeo, attestando l'influsso di tale sentire e della lezione escatologica gregoriana, anche se talvolta semplificata e banalizzata.<sup>2</sup>

L'Italia gregoriana, dopo la guerra di riconquista bizantina e l'invasione longobarda, non era in condizioni migliori delle Gallie e di gran parte del mondo già romanizzato. La guerra, quella greco-gotica, ma anche quella di conquista longobarda, trova sovente posto nella riflessione esegetica di Gregorio e, in una certa misura, trova anche una sua razionalizzazione. Nelle pagine del pontefice – pur dovendo fare ampiamente astrazione dagli accenti retorici dell'omiletica e della parenesi del pastore agiografo – possiamo cogliere la desolazione di chi volgeva lo sguardo a tanta distruzione, all'implosione di gran parte del tessuto civico e del mondo rurale della Romània martoriata da decenni di recessione economica e di conflitti, segnata da violenti eventi naturali e ricorrenti pestilenze. Sono ben noti i due passi gregoriani delle *Omèlie su Ezechiele*<sup>3</sup> e dei *Dialoghi*<sup>4</sup> in cui il papa, per indurre il suo uditorio e i suoi lettori al distacco dai beni terreni e all'adesione a quelli eterni, collega esplicitamente la fine del mondo intero alla fine dell'Urbe; per il pontefice: «Quae de Romanae urbis contritione dicimus, in cunctis facta mundi ciuitatibus scimus».<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Cf. C. NARDI, *Gregorio Magno interprete di Apocalisse 20*, in *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École française de Rome (Roma, 9-12 maggio 1990)*, vol. II. *Questioni letterarie e dottrinali*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1991, 267-283.

<sup>3</sup> Cf. GREGORIUS MAGNUS, *Hom. in Hiezech.* 2, 6,22-24, in M. ADRIAEN (ed.), *Gregorius Magnus. Homiliae in Hiezechielem prophetam* (CCSL 142), Brepols, Turnhout 1971, 310-313.

<sup>4</sup> Cf. GREGORIUS MAGNUS, *Dial* 3, 38,3, in A. DE VOGUÉ (éd.), *Grégoire le Grand, Dialogues*, t. II: Livres I-III (SC 260/2), Cerf, Paris 1979, 430-431.

<sup>5</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Hom. in Hiezech.* 2, 6,24.

Non si può negare che – tenendo ben presenti i rischi dei facili paragoni tra eventi storici così lontani nel tempo, anche se è forte la tentazione di istituire analogie – la memoria corre velocemente ai testi del pontefice e dei suoi contemporanei quando vediamo intorno a noi le conseguenze della recessione economica che spegne la speranza – in un orizzonte ormai tanto più vasto di quello antico, ampio quanto è grande il mondo che ha globalizzato la comunicazione e la solidarietà nel male – ogni qual volta si attraversiamo le nostre città sequestrate dal degrado oppure le rovine delle città divelte dalle fondamenta da sconvolgimenti naturali ai quali uomini e istituzioni impoveriti, di mezzi e di idealità, con grande fatica tentano porre rimedio.

In tanta desolazione, dunque, quella di Gregorio e dei suoi tempi – desolazione reale, anche quando venga sfrondata dagli artifici del retore cristiano – mentre si assiste al declino e al collasso del mondo romanizzato, in un luogo assolutamente marginale, in una terra che non era stata mai direttamente romana, un monaco, Colombano, dalla solida cultura umana e spirituale, aveva scorto nell'*augustissimus flos*, il pontefice romano, il riferimento sicuro per una rinascita e un recupero cristiano e romano allo stesso tempo del mondo, per una nuova unità religiosa e culturale che ricomponesse l'unità che la cultura classica, con Ovidio, Elio Aristide, Rutilio Namaziano, aveva già visto realizzata in Roma.

Come l'Urbe aveva trasformato il mondo e, con il suo diritto, ne aveva fatto un'unica città, la cristianizzazione avrebbe realizzato una nuova unificazione – la civiltà cristiana romano-barbarica, fondamento della cultura europea occidentale – che, in un orizzonte assai più vasto e più alto, avrebbe costituito il solido fondamento di una nuova civiltà dei popoli europei e che, almeno in teoria, non era nelle attese del romano Gregorio; egli, al contrario, vedeva piuttosto come imminente – ma, nella tradizione agostiniana, pur sempre incalcolabile – il compimento escatologico della *ciuitas Dei*.

Il monaco irlandese intuì orizzonti che il romano pontefice, per certi versi, sembra far fatica a cogliere pienamente, a motivo della portata enorme e profondamente radicata dell'eredità di uomo dell'antichità. Eppure, al di là dell'ideologia, nella prassi del pontificato gregoriano, com'è noto, soprattutto a partire dal 595, cresce in modo esponenziale l'interesse di Gregorio verso nuovi scenari della storia, quelli sui quali si muove prioritariamente l'azione evangelizzatrice di Colombano e dei suoi monaci, verso i popoli

e i regni situati fuori dei confini tradizionali della romanità e dell'impero romano cristiano orientale, di cui Roma era ormai soltanto una marginale propaggine. È questo sguardo nuovo verso mondi lontani che fece evolvere la "politica" papale in senso decisamente occidentale, basti pensare soltanto alla cristianizzazione degli Angli guidata dal monaco romano Agostino († 604), primo presule di Durovernis, o Durovernum Cantiacorum, cioè Canterbury, inviato in modo ufficiale con i suoi "quaranta" confratelli nel Cantium, l'attuale Kent, base dell'evangelizzazione.<sup>6</sup>

La missione agli Angli presenta un interessante influsso inculturativo di cui fu ispiratore lo stesso pontefice che offrì un noto insegnamento circa l'utilizzo della cultura pagana in senso cristiano. Gregorio raccomandò ad Agostino di non distruggere i luoghi di culto pagani, ma di trasformarli in chiese cristiane «affinché la stessa gente [anglosassone], non vedendo la distruzione dei suoi templi, depresso l'errore dal suo cuore e conoscendo e adorando il vero Dio, più facilmente accorra ai luoghi a se stessa familiari».<sup>7</sup> Non mancano nella corrispondenza gregoriana altre opportune indicazioni, dalla cristianizzazione dei riti tradizionali all'uso nella predicazione della lingua dei popoli germanici ormai insulari. Di questa predicazione non possediamo più nulla, ma tracce sopravvivono ancora in Guglielmo di Malmesbury (sec. XI-XII) che, in dipendenza da un libro di Alfredo il Grande, testimonia come il vescovo Aldelmo di Sherborne, intorno alla metà del VII secolo, scrisse carmi *natiua lingua*, certamente componimenti religiosi in antico inglese destinati al popolo incolto e incapace di intendere la lingua degli evangelizzatori.

Come ha scritto Bruno Luiselli, al quale dobbiamo la categoria stessa di cultura romano-barbarica, nell'intuizione di Gregorio e di Colombano

c'era, *in nuce*, tutta l'opera ora di rievangelizzazione e riacculturazione in senso romano, ora, *sic et simpliciter*, di evangelizzazione e acculturazione, ad opera dei monaci insulari (prima irlandesi e poi anche anglosassoni) e dei loro discepoli continentali.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Cf. S. BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Viella, Roma 2004, 115-133; B. LUISELLI, *La formazione della cultura europea occidentale*, Herder, Roma 2003, 256-276.

<sup>7</sup> GREGORIUS, *Registrum*, Ep. 11, 56, in V. RECCHIA (ed.), *Opere di Gregorio Magno. Lettere / 4*, Citta Nuova, Roma 1999, 162-163.

<sup>8</sup> Cf. LUISELLI, *La formazione della cultura*, 308-309.

In tale intuizione abbiamo l'inizio di una nuova epoca nella storia del cristianesimo, di una stagione fondante del cristianesimo e della cultura europea occidentale e, allo stesso tempo, con uno sguardo teologico sulla storia, di un'altra stagione di quel lungo settimo giorno, il tempo finale della Chiesa, di cui Gregorio e noi stessi attendiamo il compimento.

È significativo che in questo contesto, in tale orizzonte di idee, come esplicitazione della lezione patristica – implicita in Agostino d'Ipbona († 430) e in Gregorio Magno soltanto accennata – matura lo sdoppiamento del settimo giorno patristico e la germinazione di un ottavo giorno, l'uno corrispondente nel suo complesso – per esempio in Beda (673-735),<sup>9</sup> poi in Alcuino (735-804)<sup>10</sup> – all'escatologia intermedia che dura fino a quando è destinato a permanere il purgatorio – purgatorio del quale il sabato e il sabato santo di Cristo nel sepolcro sono prefigurazione: tempo di eventuale purificazione per sant'Agostino,<sup>11</sup> promotore della dottrina del purgatorio in luogo della speranza millenarista, ormai da tempo condannata, dottrina agostiniana ripresa e centrale della lezione di Gregorio<sup>12</sup> – l'altro, l'ottavo giorno, coincidente con il pieno compimento nel giudizio e nella risurrezione finale che per Agostino è il *dies aeternitatis*.<sup>13</sup> Dunque, c'è tempo! Prima del pur imminente compimento, c'è tempo per lasciare che lo Spirito guidi, attraverso l'evangelizzazione dei popoli e delle culture, verso la pienezza del tempo.

## 2. Un breve profilo di Gregorio

Recuperiamo, ma compendiando molto, qualche dato storico sulla ricca figura di Gregorio Magno. Di famiglia patrizia o comunque di elevata condizione, *de senatoribus primis* definisce la sua identità sociale Gregorio di Tours († 594),<sup>14</sup> il vescovo di Roma ebbe da giovane l'opportunità di

<sup>9</sup> Cf. P. SINISCALCO, *Le età del mondo in Beda*, in «Romanobarbarica» 3 (1978) 297-331.

<sup>10</sup> Cf. BEDA, *De temporum ratione* 66-71, in C.W. JONES (ed.), *Beda Venerabilis. Opera didascalica* 2 (CCSL 123B), Brepols, Turnhout 1977, 542-544; BEDA, *De temporibus* 16-22, in C.W. JONES (ed.), *Beda Venerabilis. Opera didascalica* 3 (CCSL 123C), Brepols, Turnhout 1980, 607-620.

<sup>11</sup> Cf. J. LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, Einaudi, Torino 1982, 74-96.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, 99-107.

<sup>13</sup> Cf. NARDI, *Gregorio Magno interprete*, 278-280.

<sup>14</sup> Cf. GREGORIUS TURONENSIS, *Historiarum libri* 10, 1, in B. KRUSCH - W. LEVISON (edd.), *Gregorii episcopi Turonensis Historiarum libri* 10, I (MGH, SSRM 1/2), Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannoverae 1951.

accedere a un'ottima educazione classica – affidata all'ambiente familiare e alla volontà individuale, non certo alla più volte richiamata *Novella pro petitione Vigili* giustiniana della cui applicazione è molto ragionevole dubitare – e i legami con illustri membri della società del tempo facilitarono il suo *cursus honorum* fino alla prefettura cittadina; non mancano legami solidissimi con le gerarchie ecclesiastiche romane: tra i suoi antenati egli stesso annovera Felice III (483-492), forse suo trisavolo, definito *atauus meus*, e dalle fonti conosciamo il legame con altri membri del clero romano.<sup>15</sup>

Divenuto *praefectus Urbi* verso il 573, Gregorio acquisì e perfezionò nella sua funzione di magistrato romano un'esperienza che avrebbe riversato nella gestione della vita della Chiesa e che, già da diacono, fu particolarmente importante nella missione diplomatica come apocrisario a Costantinopoli.

Non è possibile in queste brevi note delineare in modo esaustivo le vicende del pontificato gregoriano che ben conosciamo dal vasto *Registrum epistolarum*, uno dei meglio conservati per i pontificati dell'antichità e, certamente, per la stessa volontà del suo autore; dalla selezionata raccolta epistolare emerge in modo netto la consapevolezza della responsabilità spirituale, morale, pastorale del vescovo di Roma che si articola nel concreto esercizio del potere, che si estende ben al di là dell'ambito di stretta competenza metropolitana e indipendentemente dai suoi diritti giurisdizionali, assumendo una dimensione teorica vastissima. Concentrato sulla dignità e il prestigio del vescovo di Roma, l'orizzonte geografico si dilata infatti in uno spazio ecclesiologicalo nel quale la preminenza della sede apostolica, rispetto alle altre sedi patriarcali orientali, è rivendicata non sul piano giuridico-istituzionale, ma soprattutto su quello spirituale e morale.

Gregorio, inoltre, riassume in sé tutta l'era patristica e, con le sue intuizioni e le scelte operative di governo ecclesiastico, inaugura i secoli del Medioevo. Inserito, per tradizione di famiglia e formazione intellettuale, nel mondo romano, da magistrato romano divenne supremo magistrato al servizio di Dio – *consul Dei*, come lo definisce l'epitaffio della memoria funebre – e può essere considerato a ragione l'ispiratore di una nuova cultura per via del lascito personale e della selezione del pensiero cristiano trasmesso alla teologia medievale, un lascito fondamentale al pari di quello degli altri grandi Padri dei secoli patristici.

<sup>15</sup> Cf. BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno*, 21-32.



Fin dall'alto Medioevo saranno opere basilari la grande summa esegetica dei *Moralia in Iob* e i suoi *Dialogi*, considerati lungamente dalla critica un'opera minore o persino non autentici – un giudizio probabilmente influenzato dal positivismo storiografico degli ultimi secoli – e che in realtà costituiscono il più originale degli scritti gregoriani. Per comprenderne la portata della ricezione di queste opere basterebbe, con un po' di pazienza, andare a ripercorrere gli elenchi di manoscritti che ci permettono di toccare quasi con mano l'impatto di queste opere nella tradizione cristiana.

Pur lamentando, dunque, la desolazione del mondo e rivolto decisamente al compimento escatologico della storia, sentito come imminente, Gregorio mise anche in atto tutto ciò che era in suo potere per redigere un chiaro piano di cristianizzazione che nei suoi intenti doveva preparare il compimento e quindi la fine della storia presente e il tempo della Chiesa, ma che fu anche il primo passo di una rinascita fondata nella cristianizzazione e nell'impegno di acculturazione dell'Europa. Si trattava indubbiamente di un grande progetto culturale, meritevole di essere approfondito, soprattutto sul piano teologico, e che fu certamente supportato dalla grande macchina organizzativa della cancelleria romana – lo *scrinium Lateranense* – dei suoi agenti e dei suoi contatti, da Costantinopoli alla Spagna, dal Nord Africa alle missioni insulari dell'estremo nord del continente europeo.<sup>16</sup> Sul piano degli strumenti della comunicazione culturale si può pensare ai libri, ai numerosi codici in onciale romana inviati insieme ai missionari e divenuti quasi l'emblema del progetto di evangelizzazione di Gregorio.<sup>17</sup>

Il progetto culturale gregoriano, come ha scritto Emanuela Colombi in un ampio saggio sulla trasmissione dei testi patristici nell'Europa medievale, fu «estremamente chiaro e semplificato quanto al ventaglio di autori e opere selezionati e quanto alle funzioni da privilegiare dei testi medesimi... per la formazione cristiana».<sup>18</sup> Al cuore di questa operazione culturale, che affianca l'azione del pontefice, c'è non solo la trasmissione selezionata della

<sup>16</sup> Cf. R. RONZANI, rec. a F. MARTELLO, *All'ombra di Gregorio Magno, il notaio Paterio e il Liber testimoniorum*, Città Nuova, Roma 2012, in «Augustinianum» 53 (1/2013) 288-303.

<sup>17</sup> Cf. A. PETRUCCI, *L'onciale romana. Origini, sviluppo e diffusione di una stilizzazione grafica altomedievale (sec. VI-IX)*, in «Studi medievali» 1 (1971) 75-134 e tavv. I-XX.

<sup>18</sup> E. COLOMBI, *La presenza dei Padri nelle biblioteche altomedievali: qualche spunto per una visione d'insieme*, in *Scrivere e leggere nell'Alto Medioevo. Spoleto, 28 aprile-4 maggio 2011*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2012, 1098.

cultura antico-cristiana, ma anche la produzione esegetica di Gregorio, come attesta ancora la trasmissione manoscritta.<sup>19</sup>

Non è questa la sede per approfondire il tema in ogni suo aspetto e, come è facile intuire, le problematiche che esso comporta;<sup>20</sup> è però molto significativa – un altro dato rilevato da Colombi – la constatazione che la schiacciante maggioranza di codici tardoantichi e altomedievali superstiti testimoni non opere teologiche, bensì testi esegetici e che la concorrenza quantitativa ai codici esegetici – che presentano la tendenza a preservare testi esegetici che coprono tutti i libri biblici – è rappresentata non da un genere particolare, ma da un singolo autore, proprio Gregorio Magno, e, in particolare, dalla summa esegetica dell'autore, i *Moralia in Iob*,<sup>21</sup> e poi dalle *Homiliae in evangelia*. Scrive Colombi:

Tale evidenza può essere in un certo senso interpretata come un'ulteriore evoluzione della fruizione della teologia attraverso il testo sacro, che costituisce la base non tanto per un'esegesi analitica, quanto per un indottrinamento, semplificato ma a tutto tondo sugli elementi di base della formazione cristiana, in particolare per quanto riguarda la teologia morale<sup>22</sup>.

In altri termini, l'esigenza di educare e formare il mondo romano in declino e quello nuovo, quello romanobarbarico di cui il pontefice inizia a farsi carico nella sua responsabilità pastorale universale, impone un lavoro straordinario di semplificazione della tradizione cristiana ad uso di una cultura fragile e in crisi – non solo nel senso di progressiva inarrestabile decadenza, ma anche, in positivo, di conversione, di cambiamento, di novità verso inaspettati percorsi storici – comportava cioè una grandiosa opera di traduzione del sapere in forme e strumenti accessibili ai più, ai meno colti, a coloro che non avevano avuto la possibilità di un accesso alla cultura che

<sup>19</sup> Il repertorio di riferimento è ovviamente l'opera di E.A. LOWE, *Codices Latini Antiquiores: A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century*, I-XI and Suppl., Clarendon Press, Oxford 1934-1971.

<sup>20</sup> Sul tema è fondamentale un altro contributo: E. COLOMBI, *La trasmissione delle opere teologiche tra V e VIII secolo, con una riflessione sulla Definitio ecclesiasticorum dogmatum (CPL 958) attribuita a Gennadio di Marsiglia*, in *La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di studiosi dell'Antichità Cristiana*. Roma, 9-11 maggio 2013, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2014, 9-56.

<sup>21</sup> Cf. E. CAVALCANTI, *L'etica cristiana nei «Moralia in Iob» di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte. Atti del Convegno internazionale dell'Accademia dei Lincei*. Roma, 22-25 ottobre 2003, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2004, 67-87.

<sup>22</sup> COLOMBI, *La trasmissione delle opere*, 10-11.

a Roma aveva avuto il giovane rampollo dell'aristocrazia senatoria, romana e cristiana; c'era infatti la necessità di una nuova forma di trasmissione, per così dire "in pillole", del sapere; proprio come stava facendo, in ambito spagnolo, in termini analoghi, il contemporaneo Isidoro di Siviglia († 636) con le sue vaste opere compilatorie che molto trasmisero della cultura classica e dell'intelligenza della fede cristiana al Medioevo visigotico ed europeo.

### 3. Conclusioni

Nei secoli patristici e nel progetto culturale gregoriano, l'inculturazione della fede è stata sempre collegata a un processo di acculturazione; al tempo di Gregorio tale processo avveniva in senso specificamente romano e investì popoli non romani, in particolare i popoli germanici e celtici e, sul versante orientale della Romània, altri popoli e culture generate e sviluppatesi proprio grazie all'inculturazione della fede.

In una breve nota sul contributo gregoriano all'inculturazione della fede, non è possibile approfondire dettagliatamente analogie, sempre rischiose, con le nostre problematiche di trasmissione della fede né evincere facilmente metodologie inculturative e acculturative. Non è dubbio, tuttavia, che i pochi dati richiamati in precedenza, come l'impegno personale di Gregorio, della sua cancelleria, dei funzionari della Chiesa romana operanti a Roma e sul terreno dei patrimoni ecclesiastici e dei rapporti con le Chiese, l'impero e i regni, insieme alla spinta missionaria verso l'Europa marginale dall'estrema periferia della quale sarebbe sorta una nuova spinta di evangelizzazione del continente – come quella di Colombano e della sua fondazione monastica partita dalla piccola isola di Í, nelle Ebridi esterne, comunemente nota come Iona – ci offrono ampi spunti di riflessione e sono di estrema utilità per chi oggi voglia seriamente interrogarsi sul metodo di trasmissione della fede in un tempo segnato dalla liquidità antropologica della postmodernità e dalle sue conseguenze, ma che desidera anche rispondere alle ineludibili domande esistenziali dell'uomo e alle sfide di un'umanità sofferente e desiderosa di ritrovare le vie della giustizia e della pace.

Joseph Ratzinger, in un suo intervento del 2002 sul rapporto tra comunicazione, cultura ed evangelizzazione, facendo interferire le domande sulla nuova evangelizzazione e la sapienza patristica, in particolare l'interpretazione data da Basilio di Cesarea ad *Amos* 7,14, nella versione dei LXX («Io ero uno che taglia sicomori»), scrisse che il Vangelo – Vangelo che pre-

suppone sempre la cultura, non la sostituisce, ma la plasma – è sempre un «taglio», come quello che permette di andare oltre la scorza verso la polpa buona del frutto del sicomoro. Infatti, il sicomoro, simbolo dei popoli pagani nella lezione del Padre cappadoce, se non viene inciso resta un frutto insipido e inutilizzabile. L'evangelizzazione è questo «taglio», lo è stato per l'antichità cristiana, scrive Ratzinger, e dovrebbe esserlo anche oggi:

[...] il Vangelo è un taglio, una purificazione che diviene maturazione e risanamento. È un taglio, che esige paziente approfondimento e comprensione, cosicché esso sia fatto nel momento giusto, nella fattispecie giusta e nel modo giusto, che esige quindi sensibilità, comprensione della cultura dal suo interno, dei suoi rischi e delle sue possibilità nascoste o palesi.<sup>23</sup>

I Padri, e Gregorio Magno in particolare, nei processi di inculturazione della fede e di acculturazione, fenomeni avvenuti nell'epocale passaggio dal mondo antico a quello medievale, hanno trasformato e messo in salvo per noi il patrimonio culturale dell'antichità romana e barbarica in una nuova grande sintesi. Anche oggi ci troviamo di nuovo di fronte alla sfida di trasformare e trasmettere la cultura, quella della tradizione e anche quella non meno preziosa, per molti aspetti, del presente, così da adempiere alla consegna che da noi si aspettano le future generazioni, compiendo al contempo un nuovo passo verso la pienezza del tempo escatologico, la sera del settimo giorno, quello senza tramonto, che sarà il *dies aeternitatis*.

<sup>23</sup> Cf. J. RATZINGER, *Il Logos e l'evangelizzazione della cultura*, in UFFICIO NAZIONALE PER LE COMUNICAZIONI SOCIALI - SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE (ed.), *Parabole mediatiche. Fare cultura nel tempo della comunicazione*, EDB, Bologna 2003, 179.

## FROM ECONOMY TO ICONOMY: THE LEGACY OF NICAEA II

JOHN PANTELEIMON MANOUSSAKIS

*PATH 16 (2017) 149-162*

Twelve centuries seem a rather long period of time for an event to have any bearing on our lives today – especially if the event in question was a synod convoked in an obscure city that most people would not be able to locate in a map. That seems to be the fate of the second Council of Nicaea, later counted as the Seventh Ecumenical Council, that took place in 787. Beyond the chronicles of Church history, what could be its relevance today? I would like to suggest that there is a way of approaching the second Council of Nicaea that could make it central for our post-Christian lifestyles. For in our daily preoccupation with the economy and in our obsession for anything iconic, from fashion to politics, we still speak the language of the Council.

On a superficial level, Nicaea II was a Council about art: about the possibility of representation and the meaning of what we call today “religious” art (for, in another sense, all art is religious). Its convocation put an end to a bitter debate that divided the Empire for half a century, namely the iconoclastic controversy. It is beyond the scope of the present essay to discuss the massive production of theological treatises written both against and in support of the veneration of icons. The history of the iconoclastic controversy has already been the subject of a large and growing literature so much so that it can be rightly said that it has reached “a crisis of over-explanation”.<sup>1</sup> On a deeper level,

<sup>1</sup> P. BROWN, *Society and the Holy in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley 1989, 254.

however, Nicaea II went beyond the affirmation of icons: out of the practice of icon-painting it formed a new *concept* and outlined such a theory of artistic representation that no art historian has been able to give us. Indeed, the aesthetics of Nicaea II outwit the aesthetic theories in the history of philosophy from Plato to Hegel. Yet, if the Council was able to vindicate the veneration of icons that was only because it realized a new and far-reaching implication of the Christian revelation, that is, the connection between *economy* and, what we may call borrowing a neologism, *iconomy*.<sup>2</sup> Hence, its unexpected relevance for a world which, like ours, remains under the double spell of the iconic and the economic. Some clarification on the usage of these two terms is in order.

### 1. The Unexpected Conclusion

For the theologians of the early centuries, indeed as early as Origen, God's entire plan of human salvation, culminating with Christ's incarnation, suffering, and resurrection, came to be known by a single term: *οικονομία* (*oikonomia*).<sup>3</sup> Today economy is a familiar term, hardly in need of explanation: its original meaning, that of the household's administration, lent itself to the management of the state and the regulation of the market and so to the modern sense of economics. Similarly, the term economy in theological discourse signifies the understanding of both creation and history as a household under God's care and protection, especially as God's care and protection were demonstrated by "the plan for the fullness of time" (Eph. 1:10), namely the incarnation. The employment of the term *οικονομία* was not a creative caprice of the early Fathers: it came with a certain scriptural authority, under the name of St. Paul who, writing to the Ephesians, speaks of God's providential plan for the salvation of humankind as "the mystery of his will, according to his good pleasure that he set forth in Christ, as a plan [*οικονομίαν*] for the fullness of time, to gather up all things in him, things in heaven and things on earth" (Eph. 1:9-10).<sup>4</sup>

<sup>2</sup> The term *iconomy* is borrowed from M.-J. MONDZAIN, *Image, Icon, Economy: The Byzantine Origins of the Contemporary Imaginary*, Stanford University Press, Stanford 2005.

<sup>3</sup> Lampe's survey of the use of the term *οικονομία* in Patristic literature is "virtually synonymous with *ἐπιθεωρησις*" (*A Patristic Greek Lexicon*, s.v., C. 6.).

<sup>4</sup> In the translation of the New Revised Standard Version Catholic Edition (NRSVCE). Most translations rendered the term *οικονομία* as "plan" – notable exceptions include "dispensation" (KJV) and "administration" (DARBY).

Jesus Christ, both the revealer and the revelation of *oikonomia*, is not only the eternal Word who became flesh (Jn. 1:14), but also “the image [εἰκῶν] of the invisible God” (Col. 1:15). These two scriptural pronouncements elevate the terms flesh (*sarx*) and image or icon to the dignity of a theological vocabulary, while revealing a certain relation between the incarnation of the *Logos* and the manifestation of God the Father through His consubstantial icon. Even though the flesh of the incarnation *is* the unsurpassable revelation of God in history,<sup>5</sup> the icon of the invisible God should not be taken as completely coterminous with the incarnation, to the extent that Christology, although inseparable from Trinitarian theology, does not coincide entirely with it. St. Irenaeus, for example, writes that the Son’s revelation of the Father “was said not with reference to the future alone, as if then [only] the Word had begun to manifest the Father when He was born of Mary, but it applies indifferently throughout all time”<sup>6</sup> and indeed beyond time. Thus, the flesh of the Word and the icon of the invisible God allude to two interrelated but not identical mysteries. What is their relationship?

The connection between economy and iconomy is spelled out in three surprising affirmations codified in the *horos* (i.e., the definition) of the Council. For the sake of convenience, I have enumerated them as follows:

We keep unchanged all the ecclesiastical traditions handed down to us, whether in writing or orally, one of which is the painting of icons [τῆς εἰκονικῆς ἀναζωγραφῆσεως ἐκτύπωσις]; this is in agreement with the history of preaching the Gospel,

a) for it confirms that the incarnation of the Word of God was real and not imaginary [πρὸς πίστωσιν τῆς ἀληθινῆς καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν τοῦ θεοῦ λόγου ἐνανθρωπήσεως];

b) and it is of a similar benefit to us [καὶ εἰς ὅμοιαν λυσιτέλειαν ἡμῖν χρησιμεύουσα];

c) for those things that have mutual indications undoubtedly they also have mutual manifestations [τὰ γὰρ ἀλλήλων δηλωτικὰ ἀναμφιβόλως καὶ τὰς ἀλλήλων ἔχουσιν ἐμφάσεις].<sup>7</sup>

<sup>5</sup> “The Incarnation *is* the eschaton and, as such, is unsurpassable” (H.U. VON BALTHASAR, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, vol. I: Seeing the Form*, Ignatius, San Francisco 1982, 302).

<sup>6</sup> IRENAEUS OF LYON, *Against Heresies*, IV. 6. 7, in A. CLEVELAND COXE (ed.), *Ante-Nicene Fathers: Vol. 1: The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus* Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1987, 469.

<sup>7</sup> I translate following the Greek text given in the critical edition of G. ALBERIGO (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, Brepols, Turnhout 2006, 313-314.

It is worth analyzing this remarkable passage point by point. From the outset, the definition of Nicaea II connects the icons with the incarnation, not only by the explicit reference to the ἐνανθρώπησις of the *Logos*, but also by assessing the “benefit” of both, the incarnation and the icons, with a term of an unmistakably *economic* context (λυσιτέλεια). This connection was indeed expected. What comes as a surprise is the relation that the Council establishes between the flesh of the Word and the icon. One would have expected the Fathers of the Council to say that the pictorial representation of Christ is permitted on account of His humanization. This was of course an argument advanced by every defender of the icons. However, the text in front of us says something more. Icon-painting, the Council says, is a tradition to be upheld because (a): “It confirms that the incarnation of the Word of God was real and not imaginary”. How are we to understand this argument? In what way does the icon of Christ prove the truth of Christ’s incarnation? Works of art abound with examples of mythical creatures and imaginary characters – no one would argue that their images confirm their reality. These questions aside, it is important to note that the concern of the Council is the reality of the incarnation which, when contrasted as it is here with phantasy (οὐ κατὰ φαντασίαν), seeks to affirm the *materiality* of Christ’s flesh over against the theories of Manicheism and Docetism. The Council’s sanction for the veneration of the icons could be read as an opportunity to reinforce the orthodox position that one of the implications of the incarnation was the sanctification of matter.

The second statement takes the relation between economy and iconomy a step further. Icons, the Council proclaims in (b), have a similar benefit to us as the incarnation. Provided that the “benefit” of the incarnation is nothing less than our salvation, what is the similarity of the icons to the incarnation with respect to their effects? It is clear that by this pronouncement the Council moves beyond a merely artistic consideration of icons that would explain them as decorative or instructive works of art. Icons are efficacious – even if their effect remains unclear for now. Indeed, one might be inclined to understand the icon as a signifier whose relation to that which it signifies is merely in the order of representation. Contrary to this understanding, the Council suggests that icons are signifiers but such that, in and through them, the signified person acts and remains effective. It is true that the Council ascribes to icons a function of signification that carries our veneration “to the prototype” (ἐπι τὸ πρωτότυπον) – that is, to the person represented in the



icon (τοῦ ἐγγραφομένου τὴν ὑπόστασιν).<sup>8</sup> But it is also true that the Council compares the icons to the relics of martyrs,<sup>9</sup> which suggests that the iconic relation between signifier and signified is neither arbitrary (as in Saussure's theory of signification) nor merely representational. To the affirmation of the sanctity of matter alluded to by (a), this second statement now adds a further point, namely the sanctification *through* matter.

The third and final statement in the passage under examination is meant to provide an explanation for the logic behind the two positions we have already mentioned. Yet, it is such an enigmatic explanation that necessitates an explanation of its own. Having considered the relation between economy and iconomy, the Council now determines the general principle of that connection: if the icons and the incarnation indicate each other, then they must also manifest each other. Such a statement makes the relation between economy and iconomy reciprocal. In other words: it is possible and permissible to circumscribe Christ in the material icon because the Son of God allowed Himself to become circumscribed in human flesh *but also* the Son of God was circumscribed in the flesh because the Son is the uncreated icon of God.<sup>10</sup> As the eternal icon of the invisible God the Son is God's self-expression (first ἐμφασίς); as the Word who became flesh in history, the Son reveals Himself through His self-concealment in flesh (second ἐμφασίς); the icon, on the other hand, reveals Jesus Christ (third ἐμφασίς) who is both "the icon of the invisible God" (eternity) and "the Word who became flesh" (history). It is the same

<sup>8</sup> *Ibid.*, 315. It is of crucial importance to note the subtle distinction that the Council makes here. By speaking of the hypostasis of the depicted person, the Council distinguishes between nature and hypostasis. Obviously, the person depicted and its iconic depiction are not the same essentially; yet, they are the same hypostatically, otherwise the icon will not be the icon of that person. With respect to this distinction, the icon anticipates the priority of existence over essence as advocated by twentieth century existentialism.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 316.

<sup>10</sup> The same hermeneutical principle was employed in the interpretation of the Old Testament theophanies. The Christian exegetes of the third and fourth centuries argued that it was the Son who, as the icon of the invisible God and on account of His future manifestation in the flesh, appeared and spoke to the prophets (see, E. HILL, *Introduction*, to SAINT AUGUSTINE, *The Trinity: De trinitate*, New City Press, Hyde Park 1991, 39-40). Similarly, Irenaeus, writing about the Law and the Prophets, affirms that "the Father is the invisible of the Son, but the Son the visible of the Father" (IRENAEUS OF LYON, *Against Heresies*, IV. 6. 6, in CLEVELAND COXE [ed.], *Ante-Nicene Fathers: Vol. 1*, 469). On the Christian interpretation of the theophanies, see J.P. MANOUSSAKIS, *Theophany and Indication: Reconciling Augustinian and Palamite Aesthetics*, in «Modern Theology» 26 (1/2010) 79-92.

person, Jesus Christ, who as the Word who became flesh is also the icon of the invisible God, but also who as the icon of the invisible God is also the Word who became flesh. We see now that the Council's third pronouncement indeed clarifies the first two. According to (a), the icon confirms the truth of the incarnation because the icon not only depicts the flesh but also reveals what was concealed by the flesh, that is, the consubstantial Son. The truth of the incarnation depends equally upon the fullness and reality of Christ's humanity as much as upon the fullness and reality of Christ's divinity. According to (b), the icon bears a similarity to the incarnation. Their similarity is the mutual manifestation spoken of in (c). Mutual manifestation does not mean that both, the incarnation and the icon, are manifested by or through the same thing, nor in the same way, but rather that the one is manifested through the other: the icon through the flesh and the flesh through the icon.<sup>11</sup>

On the basis of the foregoing analysis we could now say that economy relates to iconomy in the manner of a perichoretic indwelling and that both are grounded in the mystery of the Holy Trinity, where identity and difference are not mutual exclusive but related reciprocally. For the ineffable God expresses Himself in His Word and the invisible Father reveals Himself in His Son; yet, God's icon, if it is to be truly God's, could not be any-*thing* but a person, and it could not be any-*one* but God. The icon of God is therefore of the same essence as God (consubstantial) and yet, as *icon* of the invisible Father hypostatically different from the Father. Should we ever search for an answer to the whimsical question "why it is the sec-

<sup>11</sup> I am aware that this reading may be perceived as rather eccentric. To the best of my knowledge, no one has followed the line of interpretation that I have suggested here. Previous interpretations of Nicaea II have understood the doctrinal pronouncement of the Council as approving iconography on the basis of its didactic utility, a utility commensurable to that of preaching the Gospel. Thus, they read the three statements in the passage of the *horos*, cited above, as comparing the icons with the "history of the preaching the Gospel" rather than with the incarnation. Even Orthodox theologians have argued that the Council allotted to the icons a place similar to that of the Gospel (see, for example, V. GIANNOPOULOS, 'Ιστορία και Θεολογία τῶν Οἰκουµενικῶν Συνόδων, Ennoia, Athens 2011, 448-449). In this reading, the icon is an illustrated Gospel, a "literatura laicorum" and nothing more. However, such a reading of Nicaea II depreciates the Council's theology by divesting it of its Christological foundations. Furthermore, it does not explain how either the preaching of the Gospel or the icons "confirm that the incarnation of the Word of God was real". Had this been the Council's doctrine, one is left wondering why did the court of Charlemagne, goaded by political hostility and a bad translation, oppose the Council, since the *Libri Carolini* seek to establish nothing less than a comparison between the icons and the word of the Gospel?

ond person of the Holy Trinity who becomes flesh and not the Father or the Holy Spirit?” – all we have to do is look at the icon.

If, within God’s identity, there is an Other, who at the same time is the image of the Father and thus the archetype of all that can be created; if, within this identity, there is a Spirit, who is the free, superabundant love of the “One” and of the “Other,” then both the otherness of creation, which is modeled on the archetypal otherness within God, and its sheer existence, which it owes to the intradivine liberality, are brought into a positive relationship to God. Such a relationship is beyond the imagination of any non-Christian religion (including Judaism and Islam), for wherever God (even in the person of Yhwh or Allah) can only be the One, it remains impossible to discover any satisfactory explanation of the Other.<sup>12</sup>

At Nicaea II the Church was called to resist the temptation of religious monism (monotheism, monophysitism, monotheletism) by affirming, on the one hand, the Trinitarian difference in the unity of Godhead and, on the other, the difference of human and divine nature united in the person of Jesus Christ. For Christianity’s Abrahamic siblings the icon was and remains idolatrous.<sup>13</sup> For without the economy of the incarnation, there can be no iconomy of manifestation, but without the self-manifestation of God the Father in and through His icon, the Son, there can be no incarnation.

## 2. The Theological Legacy of Nicaea II: The Theophanous Icon

It is from this point that a theology of the icons ought to begin. The icon makes apparent, literally at a glance, all the intricacies of Trinitarian and Christological dogma – better yet, the icon is made possible by the very truths pronounced by Christian doctrine. For how else could we justify that paradox that every icon claims to be, namely that it is the visible image of the invisible God? Let us summarize here thee three interrelated levels – namely, Christological, Trinitarian, and eschatological – in the theology of icons.

<sup>12</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Theo-Logic*, vol. II: *Truth of God*, Ignatius, San Francisco 2004, 180-181.

<sup>13</sup> “Thus the iconoclast controversy in the eastern districts of the Empire arose from the interaction of a Christian faith striving for pure spirituality, with the doctrines of iconoclast sectarians, the tenets of old Christological heresies and the influences of non-Christian religions, such as Judaism and especially Islam” (G. OSTROGORSKY, *History of the Byzantine State*, Rutgers University Press, New Brunswick 1969, 161).

The Christological level: the depiction of God's form becomes possible on account of Son's incarnation in Jesus Christ. Neither the Father nor the Holy Spirit are supposed to be represented pictorially. The Christological foundation here is evident: in Christ two different natures are united "without confusion but also without separation", as the Council of Chalcedon formulated it: the invisible and thus unrepresentable divine nature and the visible and thus depictable human one. Thanks to the union with the latter, the former, as well, became circumscribed not only in the time of history, but also in the space of artistic representation. On a first level, then, the icon shows us the relation of the two natures in Christ's person.

The Trinitarian level: what is the particular characteristic in the *hypostasis* of the Son that allows Him to assume the human nature and become man? This question brings us to the core of the Trinitarian mystery. Maximus the Confessor argues that what distinguishes the Father from the Son, namely the Son's begotten-ness, is also that very characteristic that unites Him with our flesh.<sup>14</sup> What distinguishes the Father from the Son is nothing else than the Son's sonship. It is this relation, then, that denotes at once the perichoretic identity of *ousia* and the difference of *hypostasis*, that unites Him, in Jesus' person, with our humanity. On a second level, then, the icon indicates the relation of the Persons in the Holy Trinity.

The eschatological level: the icon relates the historic moment of the incarnation, as an event that has already taken place in the past, with the eschatological promise of a future yet to come. It is easy to understand how the iconic depiction of Christ is based, as we have just seen, on the event of the incarnation: in this sense, the icon portrays the historical Christ. To the extent, however, that we give some credibility to the testimony of the angels on the day of the ascension: "Men of Galilee, what stand ye beholding into heaven? This Jesus, who is taken up from you into heaven, shall come in the same way..." (Acts 1:11), the icon shows us also Christ as the coming One (ὁ ἐρχόμενος). Every depiction of Christ, enabled as it is by the incarnation, is at the same time eschatological. In the icon we do not see, to the extent that we see at all, the biological or historical self of the saints but rather their eschatological self, transformed and deified.

<sup>14</sup> MAXIMUS THE CONFESSOR, *Epistula XV*: "On the Common and the Particular, or on the Essence and the Hypostasis" (PG 91 556 AC).

It is this transfigured ‘resurrection body’, resplendent with the light of the Holy Spirit, that the icon painter attempts symbolically to depict.<sup>15</sup>

The icon, therefore, is essentially relational; in each of these three levels, briefly outlined above, the icon always *relates* to a point beyond itself: Christ’s human nature points towards His divinity, the Son refers to the Father, the incarnation anticipates the *eschaton*.

### 3. The Philosophical Legacy of Nicaea II: The Epiphany of the Other

To assert, together with Nicaea II, that Christ is “the icon of the invisible God” (Col. 1:15) and that, subsequently, every act of representation, imagination, and manifestation reflects the originary reflection of the Father in the Son within the divine life, has tremendous implications beyond theology proper. In the few following paragraphs, I would like to trace the legacy of Nicaea II in three fields of philosophical inquiry: the metaphysics of the image (aesthetics), the knowledge of God (natural theology), and the knowledge of the Other (intersubjectivity).

At the beginning of this essay I made the claim that the aesthetics of Nicaea II outwit the aesthetic theories in the history of philosophy from Plato to Hegel. Throughout this history, philosophy seems to oscillate between two antithetical positions. On the one hand, there is the hierarchical relationship of the sensible image to the suprasensible original that sums up Platonic metaphysics. The image is nothing more than an imperfect, inferior copy of its original. In this view, the image is ontologically ungrounded, rendering it neither true nor real. *Εἰκὼν* (icon) occupies the lowest level in Plato’s metaphysical classification (Rep. 509d-511e). On the other hand, and as a reaction to this metaphysical hierarchy, there is the desire to invert this hierarchical relation between the sensible and the suprasensible, after which, the latter serves no purpose and could be abolished altogether. There is no other, higher reality than that of the image itself – yet, this is an image that represents nothing, a signifier without signified. To say, however, that Christ is “the icon of the invisible God” (Col. 1:15) does not reiterate the Platonic model of a visible image that reflects its invisible original (the translation of the Platonist position to Christology would amount, as historically did,

<sup>15</sup> K.T. WARE, *The Transfiguration of the Body*, in A.M. ALLCHIN (ed.), *Sacrament and Image*, The Fellowship of S. Alban and S. Sergius, London 1967, 30.

to Arianism). Rather, this statement undermines metaphysics in a way far more radical than any of its detractors could have imagined. Since without a Son there is no Father, to say that the Son is the icon of the Father suggests that without an image there is no original. One could say indeed that “the original ‘needs’ the image in order to become manifest”,<sup>16</sup> provided that one understands that every mode of being is an act of manifestation and every being manifests itself and, therefore, the statement “the original needs the image in order to be itself” would have been more accurate.

Manifestation, however, is not reducible to visibility. It is true that almost all philosophical vocabulary, from Plato to phenomenology, appeals to vision: terms such as *theory*, *ideas*, *phenomena*, and *wisdom* speak the language of vision and appearance. If our culture is obsessed with vision, that is only to the extent that our culture is informed by a long intellectual history that gives a certain primacy to vision and elevates sight into a paradigm of knowledge. This history goes as far back as the beginning of history itself. For example, the Scriptural text of Genesis offers the following poignant gloss: once humanity commits its transgression: “Their eyes were opened” (Gen. 3:7). History begins with the opening to the field of vision and as a result of that. The serpent’s promise, after all, was that “when you eat from it *your eyes will be opened*, and you will be like God, *knowing* good and evil” (Gen. 3: 5). The opening of the eyes is the condition for knowledge. To see is to know. It would seem, then, that the desire to see and to show constitutes an original temptation, as original as that of original sin. All knowledge is motivated by this desire to see, by a curiosity that is ultimately voyeuristic.

Even the language about God, theo-logy, could not be an exception to that rule, as the theologian claims to know something about God. But here the paradoxes abound: what does it mean to know God if not to see God? And how could one see God who cannot be seen and who – according to one of the etymologies of the word *theos* that trace it to the verb *theao* – is *he who sees*? What do they see when they see him who sees all things?<sup>17</sup> Can one see, not this or that, but sight itself? Is vision visible?

<sup>16</sup> J. SALLIS, *Delimitations: Phenomenology and the End of Metaphysics*, Indiana University Press, Bloomington 1986, 69.

<sup>17</sup> To paraphrase a statement by Gregory the Dialogist (“What do they not see, who see Him Who sees all things?”) as quoted by Thomas Aquinas (*Summa Theologica*, Ia, q. 12, art. 8).

In order to see, one has to see what one cannot see. I do not suggest yet that one has to see what cannot be seen, but simply this: in order to see anything at all one has to see not only what one sees, but also what one does *not* see. Let me explain. In order to see a building, and indeed in order to see a building *as* a building, I do not only see what I perceive in front of me, but I must somehow see what I cannot see, namely the other sides and angles of the building that do not present themselves to my vision. Every act of seeing presupposes the unseen. I never quite see only what meets the eye. I see always more.<sup>18</sup> The unseen (in the case of a building or any other object in our three-dimensional world) is not invisible, for indeed I could move around the building and see its other sides, those sides that, a moment ago, were unseen. Yet, as soon as I do that, the side that I had in front of me, that earlier visible side, becomes now, thanks to my movement, invisible to me. I cannot see *all* the possible sides and angles of an object *at once*. Things in the world present themselves to my vision only partially and gradually, thus my vision of them is always informed by as much absence as presence.

Here is another example: in a room filled with light I can always see what becomes visible but rarely, if at all, I see that *by which* things become visible – in this example, the light itself. Far from being its opposite, the invisible remains the condition of visibility. Indeed, it is the visible that effects on us a certain kind of blindness in making itself visible, for it hides for us its possibility, namely the invisible. To put it differently, the invisible must conceal itself, it must remain invisible, in order to let things appear.<sup>19</sup>

Do we dare to take the risk and let things disappear as to allow the invisible to show itself? Or, to return to the earlier connection between sight and knowledge, is there a kind of knowledge that resists the temptation of the spectacle and the spectacular – a knowledge that does not seek to see?

<sup>18</sup> See E. HUSSERL, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology: First Book*, Kluwer, The Hague 1983, 94; R. SOKOLOWSKI, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, 17.

<sup>19</sup> This is the function of boredom and anxiety, as described by Martin Heidegger in *What is Metaphysics?*, in M. HEIDEGGER, *Pathmarks*, edited by W. McNEILL, Cambridge University Press, Cambridge 1998, 82-96. Heidegger elaborates more on this idea in late works, as, for example, in his analysis of boredom in *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, Indiana University Press, Bloomington 1995. On the invisible as the condition of the invisible, see J.-L. MARION, *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*, Fordham University Press, New York 2002, 109-113.

These questions have taken us to the heart of our efforts to trace the philosophical implications of the Nicaean theology of icons. What is an icon? Does one *see* an icon, and if so, how is an icon different than an idol? Both terms, after all, are connected, with respect to their origin and meaning, with that which is seen. The religious interdiction against graven images (Ex. 20:4), as well as the iconoclastic controversy of the eighth century gave concrete expressions to the danger of idolatry.

The possibility of depicting God invokes the difficulty of knowing God. A God that can be depicted, represented, visualized is a God that has been defined. Definition, by definition, implies limitation; it implies the inscription, circumscription of the infinite within finitude. Thus, an impossibility and a category mistake. Is it possible to know God or to depict God without committing a form of idolatry, conceptual or otherwise? As we have already seen in the first part of this essay, the possibility of the icon (*iconomy*) depends upon the possibility of an incarnational theology (*economy*) and vice-versa. The pronouncement of Nicaea II can be succinctly summarized as follows: *iconomy* (the rules of icon-making) is inexorably linked to *economy* (God's salvific plan for humanity).

The syntax of knowledge, as well as that of vision, is structured as the distance – and without distance there is indeed no vision, for an object brought too close to my eyes renders my vision inoperable – between a subject and an object. I, the subject, see or know the object. In knowing, even if one were to know oneself, there is always the duality, a non-coincidence, between the knower and what is known. Now, when I see an object, this act of perception gives me always two pieces of information: that I see that which I see, but also that I see. In other words, I do not only see what I see (the object of my perception) but, in and by the act of seeing, I also see *myself* as seeing. In this latter case, the distance between subject/object becomes internalized within the subject itself, which is, at once the subject of vision and the indirect object of its apprehension, insofar as I see myself seeing. The term *conscience* suggests that much – for *con-science* is “knowing-with,” that is, self-knowledge. Note, however, that such self-knowledge is impossible in the absence of what is other than myself, be it the external world or the Other, so much so as to engender otherness within myself.

This objectified, passive remnant of subjectivity, the subject not as *I* but as a *me*, suggests to us the possibility of a vision that eludes the reduction to a



subject and avoids the objectification of the object. Indeed, it is possible to see without seeing, it is possible to see not only that which I cannot see but also that which cannot be seen – the invisible. Such a vision of the invisible makes the icon possible, to the extent that it sharply distinguishes it from the idol, and it is exemplified by it.<sup>20</sup> Such a vision of the invisible maintains most stubbornly that an icon cannot be seen. If it was possible to see the icon, then the icon and the person it depicts would become an object for me – but an objectified icon is an idol, as much as an objectified (that is, *seen*) God is a dead God.<sup>21</sup> An icon, in order to remain an icon, cannot be seen, except by its effects. That is, I see the icon not only in recognizing the impossibility of such vision, by acknowledging a certain blindness, but also by seeing *myself* as seen, that is, by recognizing in me the effects exercised by the Other's gaze upon me.<sup>22</sup>

Among all the things I encounter in our world, the face of the Other is a privileged object for, in front of him, I cease to be a subject, or at least I cease to be only a subject and I recognize myself as an object for the Other, that is, I recognize the Other as a subject. This recognition is the result of the Other's gaze.<sup>23</sup> Self-awareness – such feelings as shame and embarrassment for example – would have never been possible, let alone accountable in the absence of the Other's gaze. It is the Other's gaze that affects me by forcing me to see myself – to look at me. It is the Other's gaze that makes me visible to myself. For in the mode of sheer subjectivity, I am always one with the acts of my consciousness; in front of me there is a horizon within which everything could appear and in which I disappear.

This horizon, which in the language of art might be called *perspective*, decides the difference between an icon and an idol. Everything that appears in the horizon of my consciousness, everything that appeals to my subjectivity,

<sup>20</sup> The terms *icon* and *idol* were introduced to philosophical language by the work of Jean-Luc Marion, first by his work, see J.-L. MARION, *Idol and the Distance*, Fordham University Press, New York 2001 and, more recently, in the ID., *In Excess* (cited above) where they constitute two of the four paradigmatic saturated phenomena.

<sup>21</sup> That is the meaning of Nietzsche's famous pronouncement that God is dead as I have analyzed it in J.P. MANOUSSAKIS, *The Philosopher-Priest and the Mythology of Reason*, in «Analecta Hermeneutica» 4 (2012) 1-18.

<sup>22</sup> This "seeing" that does not see but "sees" by and inasmuch as it is seen is called, in phenomenological language, "inverse intentionality". For more on this see J.P. MANOUSSAKIS, *God After Metaphysics: A Theological Aesthetic*, Indiana University Press, Bloomington 2007.

<sup>23</sup> On the face (or the gaze) of the Other as the structure of intersubjectivity, see E. LEVINAS, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1969.

appears as phenomenon, as the visible. The perspective in a painting presupposes that privileged position of the viewer, of the subject, and everything within the painting is arranged with that point of view in mind. The painting has only one claim: Look at me! It renders itself completely visible. On the other hand, the icon lacks such a perspective, and that lack forbids our gaze. In fact, the icon projects its perspective outwards. It is this that we call an inverse perspective (*umgekehrte Perspektive*).<sup>24</sup> To the inversion of the classical phenomenological model (intentionality) corresponds the inversion of the classical representational perspective. The model that the iconic technique inverts is the one that Renaissance had mastered: the background of the painting is delineated by a horizontal line into which every point vanishes – thus the false impression of depth takes effect. Anything close to the observer assumes its “real-life” dimensions but to the extent that it distances itself away from that privileged point of view, it is engulfed by the voracious distance that yawns between the viewer and that remote horizon. The icon, on the other hand, projects this horizon outwards, behind and beyond the viewer, toward whom it always extends itself. There is nothing, no horizon, to be seen behind the depicted person in the icon, because the horizon is now on the other side, our side. But by relocating its perspective, by exteriorizing it, the icon demands not to be seen – if anything, it is the icon that sees. The icon, strictly speaking then, refuses to be the object of our observation, it denies our claims to turn it into an object for our eyes, it is we, as accusative *us*, who appear to the icon and not vice versa. Far from being “windows into heaven”, as it is thoughtlessly often said, as if through them we could get a glimpse of the divine, icons turn the world into their horizon, while themselves refuse to be inscribed within a horizon, they refuse to become objects – above all, they refuse to become visible. In front of the icon, as in front of the face of the Other, I find myself as an object for an Other, I recognize that *I have been seen*.

The parallelism between the icon and intersubjectivity is telling. It explains why icons depict only persons, even the person par excellence, namely God. Rather, it explains how the icon can make such a depiction of person as person and not as object possible. The icon has revealed itself as relational, indeed as a *prosopic* relation – it is, in fact, the revelation of such *prosopic* relation.

<sup>24</sup> See P. FLORENSKY, *Against Linear Perspective*, in C. KELLY (ed.), *Utopias: Russian Modernist Texts 1905-1940*, Penguin Books, London - New York 2002.

## INWARDNESS: AUGUSTINE, A MODERN TURN TO SUBJECTIVITY AND THE FUTURE OF THEOLOGY

ROBERT J. WOŹNIAK

PATH 16 (2017) 163-178

The thought of Saint Augustine, without a doubt, may be acclaimed as a decisive source in the process of the genesis of modernity in all its disguises. *Via* some later medieval and modern developments,<sup>1</sup> the Bishop of Hippo became one of the most important points of reference and an inspiration for many important figures in the history of philosophy and theology.<sup>2</sup>

The present article aims to show one of the strands of the contemporary Augustine history of reception (*Wirkungsgeschichte*), namely the interpretation of his discovery of the human inner self.<sup>3</sup> In this respect, there is a strong connection between two of the most outstanding works of Hippoensis, namely his *Confessiones* and *De Trinitate*. This connection

<sup>1</sup> Cf. article by U. Köpf, V. Leppin, A. Beutel, A.N.S. lane, A. Bieber-Wallmann and G. Lettieri in V.H. DRECOLL (Hg.), *Augustin Handbuch*, Mohr Siebeck (Utb), Tübingen 2014, 592-645.

<sup>2</sup> G.B. MATTHEWS, *Post-medieval Augustinianism*, in E. STUMP, *Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, 267-280; K. POLLMANN - W. OTTEN (edd.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, Oxford University Press, Oxford 2013; T. TOOM (ed.), *T&T Clark Companion to Augustine and Modern Theology*, Bloomsbury, London - New York 2013.

<sup>3</sup> Cf. L. GIOIA, *Il carattere teologale, storico ed ecclesiale dell'identità personale in Agostino*, in «Gregorianum» 3 (2014) 487-509.

is not only historical (*trin.* follows immediately *conf.*<sup>4</sup>) but fundamentally conceptual.<sup>5</sup> It is the famous finding of the subjective structure of a human being which, together with his personal dissatisfaction with earlier theological hermeneutics, gave rise to the very core of Augustine's concept of Trinitarian theology. His psychological theory is based on the analysis of human subjectivity and the structure of inward experience. In this way, Augustine's Trinitarian speculation built the bridge between theology and anthropology. The movement from *conf.* to *trin.* established what is the inner structure of his thought: a kind of pre-modern hermeneutical circle.<sup>6</sup> Augustine's teaching on God is inscribed in his anthropology and *vice-versa*. Such an Augustinian methodological solution brings anthropology to the very center of a theological enterprise, opening the way to a modernity, characterized predominantly by its focalization on the problem about man.

According to this narration, it is Augustine – via Franciscan medieval theology<sup>7</sup> – who can be credited with opening the way to modernity. In what follows I will take into consideration three recent interpretations of the Augustinian theory of *ego*: Charles Taylor, Jean-Luc Marion and John Milbank and show the different possibilities of a valuation of Augustine's real impact on modern and contemporary thought.<sup>8</sup> I will try to show not only the internal heuristic power of Augustinian thought, but its misinterpretation by its open possibilities as well. Finally, on the basis of discoveries

<sup>4</sup> V.H. DRECOLL, *Werke. Chronologie*, in ID., *Augustin Handbuch*, 255-256; cf. important consideration of P. CODA, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008, 25-38.

<sup>5</sup> L. AYRES, *Augustine and the Trinity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010; L. GIOIA, *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, Oxford University Press, Oxford 2009; J.-L. MARION, *In the Self Place. The Approach of Saint Augustine*, Stanford University Press, Redwood City 2012, 251-252.

<sup>6</sup> Cf. J. TISCHNER, *Wstęp, w: Augustyn, O Trójcy Świętej*, Znak, Kraków 1996.

<sup>7</sup> Cf. L. SCHUMACHER, *Divine Illumination: The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Wiley-Blackwell, Oxford 2011; B. FORTHOMME, *La Pensée franciscaine. Un seuil de la modernité*, Les Belles Lettres, Paris 2015.

<sup>8</sup> An important collection of essays on the relation of postmodernity and Augustine's thought can be found in L. BOEVE (ed.), *Augustine and Postmodern Thought. A New Alliance against Modernity?*, Peeters, Leuven 2009. It is worthy to read as well: J.D. CAPUTO - M.J. SCANLON (eds.), *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*, Indiana University Press, Bloomington 2005. The most important book on the topic is still: M. HANBY, *Augustine and Modernity*, Routledge, London - New York 2003.

I will try to outline the essential hiatus between real Augustinian thought and modern and postmodern *ego*-logy.

### 1. Augustine and the discovery of the inwardness: Charles Taylor

One of the most important points of Charles Taylor's genealogy of the modern concept of subjectivity in his monumental *The Sources of the Self* consists in the uncovering of the Augustinian discovery of the human inner self. Augustinian legacy seems to be one of the crucial moments of the modern process of the emerging of the concept of human self.

The starting assertion in this respect is clear: "On the way from Plato to Descartes stands Augustine".<sup>9</sup> The explanation is equally transparent:

Augustine was the inventor of the argument we know as the "cogito", because Augustine was the first to make the first-person standpoint fundamental to our search for the truth.<sup>10</sup>

Taylor argues that the Augustinian turn to the self was a turn to the radical reflexivity, which makes the language of inwardness necessary and irresistible. The first-person standpoint flows directly from Augustine's faith in creation. The concept of true interior light, of the divine presence in the interiority of man proceeds from this belief. In other words: Augustine discovers man's inwardness through his mediation of the mystery of the creation of a human being in divine likeness. Searching for God he encounters himself and searching for himself he encounters God. All these ideas are included in the concept of Augustinian *ego*. "It is hardly an exaggeration" concludes Taylor – to say that it was Augustine who introduced the inwardness of radical reflexivity and bequeathed it to the Western tradition of thought. The step was a fateful one, because we have certainly made a big thing of the first-person standpoint. The modern epistemological tradition from Descartes, and all that has flowed from it in modern culture, has made this standpoint fundamental – to the point of aberration, one might think. It has gone as far as generating the view that there is a special domain of "Inner objects available only from this standpoint; or the notion

<sup>9</sup> CH. TAYLOR, *The Sources of the Self: the making of the modern identity*, Harvard University Press, Cambridge 1992, 127.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 133.

that the vantage point of the ‘I think’ is somehow outside the world of things we experience”.<sup>11</sup> Descartes is not the only one who follows the footsteps of Augustine in modernity. For Taylor

the sixteenth and seventeenth centuries can be seen as an immense flowering of Augustinian spirituality across all confessional differences, one which continued in its own way into the Enlightenment, as the case of Leibniz amply illustrates.<sup>12</sup>

The author of *The Sources* detects the same Augustinian pattern even in contemporary thought.

Augustine is important in Taylor’s own narration of the genealogy of modern philosophy and culture because he escapes the strict objectivism which located truth always outside the human being. For Augustine, it is inwardness which is the place inhabited by truth. On the way to the truth, man encounters himself, and on the way to himself, he detects the truth. The presence of the first-person perspective distinguishes Augustine from the preceding tradition of philosophy. Taylor’s Augustine is concerned with the perspective opened by human *ego* and inaugurating in this way a new perspective of research into the truth of the world.<sup>13</sup>

Although Taylor connects the basic line of modernity with the name of Augustine, he is aware of the serious differences between Augustinian and, both classical and modern “*cogito*”. The basic one is the connection between the *ego* and God. In this respect, there is a conceptual distance of Augustine’s theory and Plato’s.

The clear difference between Augustine’s imagery and Plato’s, for all the continuity of metaphysical theory, reposes on a major difference of doctrine. Augustine takes our focus off the objects which reason knows, the field of ideas, and directs it onto the activity of striving to know, which each of us carries on; and he makes us aware of this in a first-person perspective. At the end of this road we see that God is the power sustaining and directing this activity. We grasp the intelligible not just because our soul’s

<sup>11</sup> *Ibid.*, 131.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 130: “Augustine shifts the focus from the field of objects known to the activity itself of knowing; God is to be found here. This begins to account for his use of the language of inwardness. For in contrast to the domain of objects, which is public and common, the activity of knowing is particularized; each of us is engaged in ours. To look towards this activity is to look to the self, to take up a reflexive stance”.

eye is directed to it, but primarily because we are directed by the Master within.<sup>14</sup>

In this comparison between Augustine and Plato, we approach a very important moment of Taylor's narration. The Canadian philosopher emphasizes the relation which exists between the Augustinian's *ego* and God. Augustine's concept of inwardness is essentially linked to his "whole conception of the relation of man to God".<sup>15</sup> Augustine develops his surety in this respect not only from the doctrine of creation, but as well as from the soteriological component of a Christian worldview. According to Taylor, Augustine is convinced about the

dependence on God in the very intimacy of our own presence to ourselves, at the root of those powers which are most our own. We see here that the stress on reflexivity, on the inward path, is not only for the benefit of intellectuals trying to prove the existence of God; the very essence of Christian piety is to sense this dependence of my inmost being on God. And just as when in our perverse condition of sin, our desire for the good was so much less than our insight; in being turned towards God, our love for him goes beyond the measure of any order, however good.<sup>16</sup>

From this statement Taylor derives his basic conclusion:

But Augustine needs to be rescued from identification both with his successors and with his predecessors. And that is what I am trying to do in placing him between Plato and Descartes. Augustine makes the step to inwardness, as I said, because it is a step towards God. The truth dwells within, as we saw above, and God is Truth.<sup>17</sup>

This theological trace of Augustinian thought was assumed to be anachronistic and rejected by many developments in modern thinking.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> *Ibid.*, 136, cf. 156.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 132.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 177: "The line of development through Augustine has also generated models of self-exploration which have crucially shaped modern culture. Augustine's inward turn was tremendously influential in the West; at first in inaugurating a family of forms of Christian spirituality, which continued throughout the Middle Ages, and flourished again in the Renaissance. But then later this turn takes on secularized forms. We go inward, but not necessarily to find God".

It is difficult to avoid from this point of view the conclusion that Taylor's interpretation of the Augustinian invention of the self introduces – given the importance and influence of *The Sources* – Augustine and his theology/philosophy in the very core of the process of the emergence of modern patterns of thinking. Augustine is presented here as the first modern person in the sense of using the concept of the first-person and building on it both ontological and ethical presuppositions of his entire system. His “proto-cogito” is for Taylor a kind of “proto-Cartesian” solution of the epistemological problem. One has to add that such an interpretation of the Augustinian legacy conforms to the broader intuition of the theological genealogy of modern thought.

## 2. Postmodern theological and philosophical Augustinianism in John Milbank

I turn now to John Milbank, one of the preeminent British theologians, and founder of the theological movement known as *Radical Orthodoxy* (RO). He presents the most important presuppositions of the entire view proper to RO in the famous text *Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty-Two Responses to the Unasked Questions*. Already the title of this programmatic statement alludes to the name of St Augustine, indicating that the main inspiration for RO comes from Augustine's thought. It is, at the very same time, a clear suggestion that the main ideas of RO move in the same direction as Augustine's thought. Giving the number of spars citation in the analyzed text one has to admit that Augustine and his works are invoked twelve times. All other sources are used not more frequently than once (Derrida, Girard, Lyotard, Schwager, Lash, etc.).

Before I will try to analyze the meaning of Milbank's Augustinianism it is necessary to sketch briefly the important points of RO. The point of departure of this group is located in welcoming attitudes toward postmodern thinking. Writes Milbank:

The end of modernity which is not accomplished, yet continues to arrive, means the end of a single system of truth based on universal reason, which tells us what reality is like.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> J. MILBANK, *Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty-Two Responses to the Unasked Questions*, in G. WARD (ed.), *The Postmodern God. A Theological Reader*, Blackwell, Oxford 1997, 265.



RO accepts and welcomes a postmodern strand because it allows it to finish with the epochal rejection and subordination of theology. In the world marked by intrinsic ideological plurality, theology does not have to ascribe any more to any certain, pre-established, secular and external authority of the concepts of reason and rationality. By the same token, theology is liberated from the dominant vision of the centrality of a knowing subject. From an RO perspective, post-modernity offers an epochal chance for theology to reestablish once again its own way of thinking and seeing reality.

This inscription of RO in the broader strand of postmodern thinking should not be taken as a tragic decision which is fatal but necessary. Milbank discovers in postmodernism some interesting characteristics which are compatible and similar to Christianity's own intellectual and existential paradigm. His thinking on Christianity from the postmodern perspective cannot be said to be only a momentary use of the occurring possibility of liberation from the secular age and coming back to a time when "there was no secular".<sup>20</sup> What are these components of postmodernism which attract his interest?

*Postmodern Critical Augustinianism* allows us to enumerate at least three main moments of it, which in Milbank's opinion are crucial for theology as well. The first one is postmodern pluralistic ontology. Postmodern ontology understands reality as an extended net of various events which are permanently in flux. Difference appears as a crucial concept of such a new ontology. States Milbank:

It may be argued that Christianity can become "internally" postmodern in a way that may not be possible for every religion or ideology. I mean by this that it is possible to construe Christianity as suspicious of notions of fixed "essences" in its approach to human beings, nature, to community and to God, even if it has never fully escaped the grasp of "totalizing" metaphysics. Though its belief in creation from nothing it admits temporality, the priority of becoming and unexpected emergence. A reality suspended between nothing and infinity is a reality of flux, a reality without substance, composed only of relational differences and ceaseless alterations

<sup>20</sup> J. MILBANK, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford 2006<sup>2</sup>, 9.

(Augustine, *De musica*). Like nihilism, Christianity can should, embrace the differential flux.<sup>21</sup>

It is precisely here where the second moment appears. The postmodern turn to difference produces and presupposes the relational account of reality. The plural world of possibilities and different entities and events is construed by the differentiated relationality of what exists. Milbank detects such foundational value of the relation in the very heart of Christianity which prioritizes structural relations.

One can no longer commence with modern inwardness: This is only marked negatively as “intensity” or potential, and the things that can truly be spoken about are once again external. However this externality is no longer, as for pre-modernity, an organized spatial realm of substances, genera, and species, but rather a world of temporary relational networks, always being redistributed, with greater and greater “freedom” as one passes from mineral to vegetable to animal to cultural animal.<sup>22</sup>

This relational ontology has to do fundamentally<sup>23</sup> with the Trinitarian structure and nature of Christian faith.

The third moment consists in a very special hermeneutics of the concept of relational and differential ontology of post-modernity. Milbank knows very well that very often it can be interpreted in the manner of a negative dialectic. In nihilistic postmodernism “the flux is a medium of perpetual conflict, a pagan *agon* where the most powerful rhetoric will temporarily triumph”.<sup>24</sup>

Christianity is peculiar, because while it is open to difference – to a series of infinitely new additions, insights, progressions toward God, it also strives to make of all of these differential additions a harmony, “in the body of Christ”.<sup>25</sup>

One could say that for Milbank it is Christianity which accomplishes the postmodern ontology in liberating it from a nihilistic, dialectic inter-

<sup>21</sup> MILBANK, *Postmodern Critical Augustinianism*, 267.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 266.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 274-275.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 257.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 268.

pretation which entails violence.<sup>26</sup> To the contrary, Christianity is based on the event of a loving self-donation of God on the cross.<sup>27</sup>

From this perspective, we can approach now Milbank's Augustinianism. First of all, the main features of postmodern ontology are to be linked with what he calls "musical ontology" in Augustine. One of the most cited works by Milbank is Augustine's *De Musica*. For Milbank, Augustine anticipates in this little tractate postmodern vision of the world.

The idea of consistently beautiful, continuously differential, and open series is of course the idea of "music". In music there must be continuous endings and displacements, yet this is no necessary violence, because only in the recall of what has been displaced does the created product consist.<sup>28</sup>

Augustine becomes Milbank's "postmodern" mentor because of the ontology of participation subjacent in his thought. It is to be said that the above – mentioned relational differential postmodern ontology of flux is in its very core a kind of metaphysics of participation. Relations enable participation between differentiated moments of an entire flux of creation. The reality participates and represents the ideal order: temporality reflects eternity.<sup>29</sup> For Milbank, it is Augustine who emphasizes the participation as a basic structure of reality more than others. In his account of participation in the Trinity (the doctrine of *vestigia*)

he makes this process the metahistorical context for all historical reality, and so wisely and necessarily obscures its singularity: it is not just one revelatory event within and order that is quite otherwise.<sup>30</sup>

The most important relation in this participatory account of ontology is the relation between God and world.

This does not mean that Augustine overlooks the important social structure of Christianity. This structure is made visible especially in ecclesiological ontology. The ecclesiastical nature of Christianity determines its basic social vision. It is one of the major insights of *Theology and Social Theory* that theology has its own social theory, or to say it better, theo-

<sup>26</sup> MILBANK, *Theology and Social Theory*, 317.

<sup>27</sup> MILBANK, *Postmodern Critical Augustinianism*, 271-272.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 268.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 266.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 277.

gy is this social theory.<sup>31</sup> Christianity becomes a social event. This social perspective of Christianity, rooted in Trinitarian economy of revelation/donation, is what forms the real center of Milbank's reading of Augustine. In this ecclesiastical sense, for Milbank, Augustine transcends subjectivity:

“individualità” arises only through the constant rupturing and “externalization” of the subject.<sup>32</sup>

When we take all these insights together one can understand why Milbank makes the statement which was mentioned above already: “One can no longer commence with modern inwardness”. What is essential is not a subject by relation which is the proper milieu of difference. Milbank's idea of renovation of theology which shaped the main contours of RO rejects both pre-modern and modern views on ontology and epistemology. The starting point of a theological reflection is not an objective reality and structure of things or the centrality of subject in a construction of reality and its epistemological representation.

Milbank's Augustine does not belong to modernity.<sup>33</sup> He rather should be taken as a representative of a pre-modern nucleus of postmodern thinking and a critic of modernity.<sup>34</sup>

### 3. Phenomenological self: Jean-Luc Marion

The French philosopher, Jean-Luc Marion is very well known for his multiple studies on Descartes and one of the prolific writers in the area of

<sup>31</sup> MILBANK, *Theology and Social Theory*, 390: “In this fashion a gigantic claim to be able to read, criticize, say what is going on in other human societies, is absolutely integral to the nature of the Christian Church, which itself claims to exhibit the exemplary form of human community. For theology to surrender this claim, to allow that other discourses – ‘the social sciences’ for example – carry out yet more fundamental readings, would therefore amount to a denial of theological truth. The logic of Christianity involves the claim that the ‘interruption’ of history by Christ and his bride, the Church, is the most fundamental of events, interpreting all other events. And it is most especially a social event, able to interpret other social formations, because it compares them with its own new social practice”. Cf. G. HOLSCLAW, *Transcending Subjects: Augustine, Hegel, and Theology*, Wiley-Blackwell, Oxford 2016, 138.

<sup>32</sup> MILBANK, *Postmodern Critical Augustinianism*, 276.

<sup>33</sup> This is also the main thesis of HANBY, *Augustine and Modernity*, 6-8.

<sup>34</sup> MILBANK, *Theology and Social Theory*, 391. For the critique of Milbank's interpretation of Augustinian thought for being “rather impressionistic”, cf. HOLSCLAW, *Transcending Subjects*, 142-144.

phenomenology.<sup>35</sup> His ideas of reduction to givenness and saturated phenomenon are counted already among classical propositions in the history of phenomenology. He represents what was named the French phenomenological turn to theology.

His mature work on Augustine represents one of the most sophisticated readings of his thought. It is based on two major insights. According to Marion, Augustine's thought does not belong to metaphysics<sup>36</sup> and represents in its fundamental structure a kind of anticipation of phenomenology.<sup>37</sup> Marion affirms that he wants to

read and interpret the Confessions of Saint Augustine in a resolutely non-metaphysical mode, by using to this end the major concepts that I had just elaborated in a logic of radically phenomenological intent.<sup>38</sup>

In Marion's opinion, Augustine was "brilliantly unaware" about the distinction between philosophy and theology precisely because of his basic non-metaphysical attitude.<sup>39</sup> His concepts of God and human being are elaborated beyond metaphysics.<sup>40</sup>

What can we say from this perspective about Augustinian's concept of self? Following the master idea of *Confessions*,<sup>41</sup> Marion approaches human subjectivity in Augustine from the angle of what he calls "erotic reduction".<sup>42</sup> The outcome of such a reduction is the discovery that

<sup>35</sup> A short introduction to Marion's theology can be found in CH.M. GSCHWANDTNER, *Marion and Theology*, T&T Clark - Bloomsbury, London - New York 2016.

<sup>36</sup> In reality, Marion extends this diagnosis on the whole pre-Cartesian period, cf. J.-L. MARION, *On the ego and on God. Further Cartesian Questions*, Fordham University Press, New York 2007, 160.

<sup>37</sup> MARION, *In the Self Place*, 50.

<sup>38</sup> *Ibid.*, XIV.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 306: "For even when he sometimes uses *ipsum esse*, never does Saint Augustine trouble himself about Being. It could be that he, with many others for that matter, makes an exception to the rule set perhaps unwisely by Gilson: 'There is but one God and this God is Being, that is the cornerstone of all Christian philosophy'. For Saint Augustine, Christian par excellence and who thinks, does not think God as Being – so as not to make of Being a god".

<sup>41</sup> *Ibid.*, 13: "The first thought does not think that it thinks; still less does it think of itself as a self, but it thinks insofar as it confesses: thinking amounts to thinking in the more originary mode of confession of ..., toward ..., for ... – an other instance besides myself, besides the self. In the beginning is the *confessio*, first *cogitatio* and therefore first place".

<sup>42</sup> *Ibid.*, 54: Inversely, *confessio* opens a space where the *ego* and its readers enter not only into a dialogue between themselves but especially into a place, where the charity of God

I am not when and each time that I decide to be by deciding to think. I am each time that, as lover and as gifted, I let the immemorial come over me, as a life that does not belong to me and that, for that very reason, inhabits me more intimately than myself.<sup>43</sup>

Marion detects in the core of *Confessiones*, and rightly so, the important narration of the self-transcendence of the human *mens*. Augustinian man is inhabited by the other.

The creature's place is not found in itself but always in God, such that the place for the *confessio* of God is determined by and in God, to such an extent that creation consists only in the opening of the place of *confessio*. It is hence a universal rule. What remains for us to understand is how it is specified in the case of man.<sup>44</sup>

Erotic desire for God expressed in famous *amor meus pondus meus* determines the identity of the human self.

Marion presents the Augustinian self-using category of donation. Writes the author of *In the Self's Place*:

The ego becomes itself only by an other – in other words by a gift; for everything happens, without exception, as and by a gift.<sup>45</sup>

Marion sees in Augustine the precursor of his own idea of subverted perspective. Human self, the *ego*, ceases to be the very center of the world. In Augustine, human ego does not create itself and does not play a significant role neither in ontology nor in epistemology. The erotic reduction goes as far as to show *ego* as receiving itself from the other. Marion emphasizes this moment of *ego* as much as to affirm that:

I become myself by receiving myself originally from elsewhere – oneself not only by an other but coming from an other, oneself from elsewhere. In the self's place is found elsewhere than the self, from where alone, as an other-self, more self than myself, the self can receive itself.<sup>46</sup>

can reach them. The model of the *confessio*, in fact, brings about a reduction of the natural attitude, which permits coming to the question of God, namely love. It therefore operates as an erotic reduction.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 252.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 285.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 286-287.

It is true to such an extent that self becomes aporetic: it encounters itself as the result of logically prior donation. The human self is donated to itself. Marion witnesses Augustinian understanding of his own self in categories of the great mystery: there is something more, something greater what precedes human self and makes it possible. What seems to be the very center of one's own identity decenters itself showing itself to be grounded in a loving God who donates life. God proofs himself to be the real center of human self.<sup>47</sup>

Marion affirms that Augustine is convinced that man is an apophatical animal: a human being does not have a "proper essence but a reference to an other than himself, who, more intimate to him than himself (than his lacking essence), occupies the essential place on loan to him".<sup>48</sup> Such *ego* is not only the possibility of receiving but it receives itself radically and before it receives every other gift. The human self is the first gift proceeding from second-order gift:

The reduction of each and every thing to the given implies obviously that the ego, so reduced, is reduced first to the rank of given – first gift, absolute and without remainder, unconditioned and thoroughly so. The reduction to the gift includes first of all the self.<sup>49</sup>

We can see here an epochal interpretation of the Augustinian legacy which is aimed at making an evidence that the global modern narration on *ego* does not have too much to do with the original intention of the genial Bishop of Hippo.

Marion places a lot of emphasis in order to demonstrate the distance of the Augustinian idea of *ego* and the one we find in Descartes. The chief idea of his investigation on Augustine, his interpretation of Augustinian thought as a no metaphysical one, determines the relation between the Bishop of Hippo and modern thinking. Augustinian thought is beyond metaphysics and its concept of subject does not entail any kind of similarity with the

<sup>47</sup> *Ibid.*, 288: "I have originally the rank of gifted, given to oneself before being able to receive even one's proper self. In the self's place I receive reception of me from elsewhere than myself. The *aporia* of the self, therefore, never disappears – it is received as the horizon of my advance toward the immemorial".

<sup>48</sup> *Ibid.*, 254-255.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 286.

one which was used as a building material for the modern Enlightened Individualism and subjectivism (neither epistemic nor ontological).

Saint Augustine is perfectly willing to admit to the argument that connects thought to being; he even inaugurates it and will impose it upon posterity (including Descartes); but he refuses to let this same argument produce and consecrate any ego known by itself. Not that he anticipates the objection to come in metaphysics, an objection that is vulgar by dint of repeating that what exists is not myself because “it thinks in me”, without myself being at issue; he does not contest that, myself, I think and that through this I am certain. But he contests or, rather, observes that, when I think and am (or think that I am), I do not take possession of myself as an ego that would say I myself or that would say itself and I myself – and thus would know its essence.<sup>50</sup>

Marion defends Augustine from the modern concentration on the subjectivity. In this way, Marion’s reading of Augustine reveals a paradox present in the very nucleus of thought of the later: The African theologian introduces a human self as a decisive moment of his system but, at the very same time, does not establish any hegemony of it. It allows him to escape the grasp of modern theories of the self or falling into their predicaments. In this way, Augustinian thought on the self is located not only beyond Descartes:

The ego is not itself therefore by itself – neither by self-apprehension in self-consciousness (Descartes, at least in the common interpretation) nor by a performative (Descartes, in a less commonly accepted reading), nor by apperception (Kant), nor even by autoaffection (Henry) or anticipatory resoluteness (Heidegger). The ego does not even accede to itself for an other (Levinas) or as an other (Ricoeur).<sup>51</sup>

In this interpretation, Augustine transcends any of the modern interpretations of his own thought.

#### 4. Conclusions

As we could see there is a rich variety of different interpretations of Augustinian heritage in the modern concept of self. The three interpreta-

<sup>50</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 285.



tions we tried to sketch briefly can be divided into two groups. On one hand, there is Taylor and his idea of Augustine standing just between Plato and Descartes. Author of *The sources of the Self* sees modernity as inaugurated by the Augustinian invention of the inner self. On the other hand, there are Milbank and Marion. Both see continuity and discontinuity between modernity and the Augustine way of thinking. For both of them continuities are more formal and external than essential. Milbank, as well as Marion, shows that the Augustinian concept of self must be understood beyond modern epistemology and ontology. Even if it is shown as the precursor of modern turner to subjectivity, in reality, the difference between a modern figure of the subject as grounded in itself and the classical one, which we find for the first time in Augustine and his *Confessions*, is important and should not be overlooked, reduced or simplified. What Augustine discovered to be human inwardness is occupied by human consciousness of being in relation with God. The Augustinian self is a decentered self, a subjectivity which receives its own identity through a relation with God.

Nonetheless, one must acknowledge that there is a difference between Milbank and Marion in their respective valuation of the human self in Augustine. The relational ontology of Milbank, drawn from Trinitarian presuppositions and elaborated via ecclesiological grammar of community, lead him toward a kind of marginalization of human subjective individuality. Milbank celebrates more the sociality of the Church than human self. Marion takes different path. For him the relational account of the gifted subject (*adonné*) does not produces a marginalization of the subjective individuality. The more he emphasizes the donation and decentralization of the subject, the more it is visible in all its existential plenitude of meaning. If both of them understand the Augustinian subject as the self-in-relation, only Marion managed to discover its true nature according to the Augustinian mind. Marion's account of the meanders of Augustine's proposition seems to be truer to the historical facts as they are expressed in a concrete text, especially in *Confessiones*.

What I try to show is that Milbank and Marion manage to transcend "the modernist" interpretations of the self in Augustinian narration. They both liberate Augustine from the charge of being guilty for the fatal intellectual and ideological decisions done by modern philosophy when it radically turned to the subject and established in a human being the measure of

everything. Nonetheless, it is Marion who presented the full and equilibrated interpretation of Augustine and his concept of the human self, showing not only its decentered, heterological identity but its importance as well. Marion, after Augustine, decenters and reestablishes the self simultaneously.

One should not overlook that what we are deliberating here has a crucial meaning for the broader theological debate on modern subjectivism. I propose that we should learn from Augustine the difficult art of putting the subject in the center of our theological reflection and simultaneously decentering it from the horizon of our thinking. Marion helps us to grasp that Augustine's methodology is of great value here. He emphasized the human self in such a manner that it turned out to be the self-decentered dynamics of human transcendence toward God.<sup>52</sup>

This Augustinian methodology, a kind of true *actus theological*, suggests the way of escaping the shallows of modern thought. We will not overcome the lacunas of a modern worldview by the destruction of the subject or its marginalization, but by the new way of its inclusion. In this respect, Augustine still has a lot to tell us.

<sup>52</sup> I strongly recommend to read on this topic the important work of J. BRACHTENDORF, *Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes: Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus De Trinitate*, Meiner, Hamburg 2013.

## COLLECTANEA

### LA FORZA MISTICA DELLA MESSA IN LATINO

MAURO PISINI

*PATH 16 (2017) 179-183*

Molte persone, credenti e non credenti, si sentono attratte dalla messa in latino. La prima distinzione da fare è su cosa significhi *dirsi* o *sentirsi* coinvolti da una liturgia vissuta in una lingua antica. Nel primo caso, penso sia opportuno non fidarsi delle emozioni estetiche che, inevitabilmente, si provano dinanzi a un evento inconsueto e, in qualche misura, anche se sacro, spettacolare.

*Dirsi* coinvolti in sensazioni di attenzione, partecipazione, coinvolgimento emotivo, teso a una comprensione sincera del sacrificio eucaristico, è una condizione del tutto naturale alla mente e al cuore dell'uomo, altra cosa, però, è *sentirsi* attratti da una forza misteriosa, all'interno della forza stessa che sprigionano le parole latine della liturgia.

A questa energia che, spesso, tocca in modo particolare gli adulti, impegnati nelle responsabilità della vita e che, in questo senso, non fa distinzione fra chi crede e chi no, ma solo fra esseri umani che hanno elaborato, o meno, una particolare capacità di sopportare la fatica di vivere, è impossibile resistere, perché, per sua natura, pur appartenendo a una lingua storica dell'Occidente, ha, *tuttavia*, secondo me, la capacità di trasferirne, in modo sempre nuovo, gli enunciati, rituali e sacri, nella dimensione spirituale.

Ciò è dovuto al fatto che il latino ha manifestato, nei secoli, questa doppia natura, cioè, sia quella di saper servire il corpo nelle sue necessità quotidiane e intellettuali, sia di poter diventare lingua dell'anima, fino a disancorarsi dal tempo, di cui, almeno dagli umanisti in poi, non ha più bisogno né per giustificarsi come presenza letteraria, né come voce dell'anima che prega.

È, cioè, una lingua di mediazione che si pone tra cielo e terra, che penetra nelle pieghe dell'anima e contribuisce a far avvertire al soggetto, sia pure in modo individuale, dimensioni di fede che hanno qualcosa di diverso, più profondo e autentico, perché appare in grado di sciogliere pericolosi nodi che tormentano mente e spirito, in grado, comunque, di inserire tra la lingua quotidiana e quella dell'evento sacro, una percezione del divino che non distrae e va oltre i limiti dell'uomo.

In questo senso, sarebbe sbagliato considerare il latino come un idioma per evadere dalle percezioni reali, quasi fosse una lingua delle favole, in realtà, anche se non ce ne rendiamo conto, essa ha, per sua natura, misteriosa e naturale (qualità sottolineate da tanti secoli di applicazioni logiche e retoriche), la forza di penetrare le resistenze naturali della nostra vita, per farci prendere coscienza che la *trascendenza* se ne può servire con ottimi risultati.

Naturalmente, in queste resistenze ci sono tutte le nostre virtù e manchevolezze, trattandosi del luogo invisibile in cui l'identità individuale, così come la capacità di conoscere gli altri, vivendo a contatto con loro, può costruire, negli anni, la personalità di ciascuno. È la personalità stessa da cui l'uomo non esce, ma anche quella che interviene a rendere meno difficile lo svolgimento della vita e a renderci consapevoli di ciò che possiamo fare, per renderla migliore.

La verità sconvolgente di quando assistiamo a una messa in latino è che questa lingua non si presenta come *narrazione in prosa* dell'azione liturgica, ma come *narrazione lirica*, in tutto e per tutto poetica, che attualizza in modo speciale la passione e morte di Cristo, fino all'acclamazione del *mysterium fidei*, in cui tutto quello che è terreno si ferma sulla soglia della *risurrezione*, evento che nessuno ha mai descritto e mai potrà.

Il latino, diversamente da tutte le lingue parlate, ci accompagna verso questa realtà misteriosa da cui ha inizio la vera vita e, per far questo, libera il nostro pensiero dalle leggi sintattiche abituali, quasi come durante un

rapimento mistico, non ci tiene legati *per forza* alle norme della comprensione semantica abituale, quella, appunto, che avviene, con una lingua viva, indispensabile, certo, ma sempre esposta al rischio di diventare espressione troppo umana delle nostre vicende intime, essere, cioè, più un evento *religioso*, che un evento *sacro*.

Se, però, in questa ricerca di simbiosi, tra la quotidianità e la promessa di una vita perfetta, s'inseriscono banalità peggiori dovute a interventi musicali non di rado scadenti, le parole diventano automaticamente povere e insignificanti, con il risultato di deprimere i fedeli e privarli del conforto mistico di cui hanno bisogno.

L'idioma antico, invece, offre a chi celebra e a chi ascolta la sfida di essere una lingua sovversiva sul piano strutturale e semantico, perché sa uscire dal recinto protetto della ragione, pur rimanendo nelle regole che la ragione ha suggerito, per svilupparne le potenzialità concettuali. Il latino abita il sacro non per renderlo più misterioso, ma per usare la sua forza persuasiva, anche su chi non lo capisce, come strumento che permette di catturare l'energia spirituale che è in ciascuno di noi, molto al di là di quelle zone d'ombra che ci abitano. Non è una lingua che voglia distinguersi dalle altre per narcisismo, ma una creazione originale della mente umana che si pone tra noi, la natura, di cui è emanazione, e il sacro, evitando ogni irruzione di follia, per mantenere in equilibrio il nostro spirito tra la forza della vita e quella della creatività.

A mio parere, la messa in latino è l'esaltazione di un sistema di pulsioni soprannaturali di cui anima e ragione si possono nutrire insieme, perché, insieme, tendono a incontrare quella zona aperta della coscienza che ci parla di liberazione dai nostri limiti ed esalta, soprattutto, la libertà immaginativa della mente che si rivela anche quando sacrifica qualcosa alla comprensione immediata. Ciò significa che, spesso, è bene non *comprendere* tutto, semplicemente, perché possiamo *intuire* tutto, seguendo l'inclinazione dello spirito, che deve sempre guardarsi sia dalle soddisfazioni immediate, sia dai desideri che caratterizzano la vita emotiva, per catturare intuitivamente le forze che escono dall'anima con impeto mistico e chiedono di essere applicate alle nostre inclinazioni.

Usare il latino significa riconoscere l'esistenza di un'intelligenza linguistica che non vuole solo capire un termine o una costruzione sintattica, ma percepire con l'istinto la bellezza dei significati, che è anche bellezza

sonora, perché avvertita come armonia musicale che si ascolta con il piacere dell'attenzione, per ricordarla nell'anima. Perciò, la lingua latina non parla alla ragione ma al cuore, e il cuore non ha bisogno di razionalità, ma di desideri che lo sappiano affascinare, al di là di ogni divieto.

In questo senso, si pone come lingua del sacro, perché accompagna le parole del credente verso una dimensione ultraterrena e non nasce dall'abitudine a esprimersi oralmente, ma dalla speranza di uscire dal recinto della persuasione retorica, che induce ad agire solo in funzione dei bisogni umani. Inutile dire che, per criticare la celebrazione in latino, si possono opporre motivi di manipolazione pseudo-religiosa, addirittura, politici, che non appartengono alla *tradizione*, ma al *tradizionalismo*, facile bersaglio per chiunque individui in chi lo pratica il rifiuto del presente, in funzione di un passato che esiste solo nel suo modo di pensarlo.

Altro motivo che suscita l'attenzione dei fedeli è la capacità del latino di porsi al di fuori del tempo, non come fuga dalla realtà, ma come anticipazione di un tempo diverso, di una dimensione in cui non si potrà più verificare quello che è avvenuto dopo il Concilio Vaticano II, vale a dire, la rivincita della lingua viva, in quanto espressione di una comunità di fedeli, contro *la* lingua che, per sua natura e vicende storiche, non ha più nulla a che fare con il tempo, ma si pone come idioma di *evocazione*.

Sicuramente, queste istanze, così difficili da capire, non erano proponibili negli anni Sessanta del secolo scorso e, forse, non lo sono neppure oggi, visto che sappiamo bene quanto le esigenze pastorali abbiano determinato scelte diverse. Tuttavia, penso sia venuto il momento di prendere coscienza che le lingue parlate non esauriscono né la ricerca né la comprensione del sacro e che solo con il recupero attento, intelligente e doveroso, per la Chiesa cattolica, del latino, si possono far convivere due bisogni spirituali molto sentiti dai credenti: quello, appunto, della liturgia narrata e quello di una liturgia più intima, quindi, lirica, non senza l'aiuto indispensabile della musica colta.

Così, non resteremo chiusi in un presente liturgico, che parla alla mente e poco al cuore, ricorreremo, invece, volentieri a questa lingua particolare, per intravedere un *oltre* infinito, che ci incoraggi nella ricerca di Dio. Perciò, la Chiesa non dovrebbe ostacolare un bisogno così spirituale, anche se dovesse riguardare un numero esiguo di persone ma, senza limitarsi al recupero del Messale tridentino, che, comunque, merita particolare

studio e attenzione, anche dal punto di vista letterario, sostenere la messa latina post-conciliare, perché in tutte le chiese del mondo possa diventare una realtà quotidiana.

Per favorire una certa libertà di culto non si dovrebbero frustrare le attese di chi avverte questa necessità, ma intervenire per promuovere tali celebrazioni liturgiche, in grado di stimolare quanti più fedeli possibile, con gli opportuni interventi di vescovi, parroci, congregazioni religiose. Tuttavia, contro queste motivazioni, forse troppo intellettuali, si esprime una parte della Chiesa di oggi che, come quella postconciliare, non ha voluto o potuto, per tante ragioni storiche e politiche, non solo culturali, fare i conti con la sua immensa tradizione letteraria in latino, posta a confronto con le lingue moderne.

Nella realtà, ci si è limitati a risolvere il problema con le traduzioni in lingua viva del Messale e di alcuni testi eucologici del passato, accolti nella riforma liturgica. Questo ha significato una grande, eccessiva libertà di interpretazione su tutti i fronti, utile per l'immediata comprensione dei concetti e l'attualizzazione in lingua parlata del rituale latino, ma, spesso, del tutto arbitraria dal punto di vista linguistico e filologico, senza parlare dei gravi danni che da questa scelta possono derivare alla corretta interpretazione del dettato teologico.

Dall'eccesso di libertà non siamo più tornati indietro, almeno dal 1965 a oggi, e basterebbe citare le traduzioni a volte fantasiose di importanti inni latini, come il *Vexilla regis*, il *Veni creator Spiritus*, il *Te Deum*, per capire quali danni sono stati compiuti, mentre sarebbe ora di aprire un confronto molto serio tra clero e studiosi su questi problemi, affrontandoli senza pregiudizi, o inutili ritorni al passato, ma con la consapevolezza che è venuto il momento di rivalutare il patrimonio letterario-culturale della Chiesa, per il bene di tutti, sacerdoti e fedeli.

P. PEDRO BARRAJÓN



# IL MISTERO DELLA GRAZIA MISERICORDIOSA



## BREVE DISCORSO CRISTIANO SULLA RAGIONE

**Allargare gli orizzonti della razionalità,  
ampliare i confini dell'umano**

RICCARDO BOLLATI

*PATH 16 (2017) 185-206*

Durante le vacanze estive è più facile prendere un po' più di tempo per se stessi e per le cose buone della vita. Concedersi qualche minuto in più per ciò che l'ordinaria frenesia del vivere tante volte riduce al punto da impedirci di assaporarne appieno il gusto. Come il caffè al bar del mattino, gustato in fretta appena usciti di casa o giusto prima di infilarci nei doveri di ogni giorno. Così, quest'estate, mentre sorseggiavo con calma il primo caffè della giornata, in un bar di montagna in grado di offrire un piacere espresso degno di tal nome, mi sono fermato a osservare un bambino che, dietro il bancone, giocava rovistando curioso nei cassetti. Di colpo, accorgendosi forse che lo spiavo, si è girato e ha iniziato a sua volta a fissarmi, con quello sguardo che solo i bambini riescono avere. Istantaneamente gli ho sorriso e lui ha continuato a guardarmi con ancor più insistenza, fra lo stupito e l'interrogativo.

Dopo aver pagato il caffè, mentre tornavo a casa, l'impaccio del primo mattino non mi ha impedito di notare che, attraverso il rovistare curioso e il fissare stupito di quel bambino, si esprimevano tutte le maggiori doti investigative della ragione umana. Infatti, questo strumento così versatile, che si adatta all'occasione per ogni bersaglio che gli viene offerto, manifesta la sua forza d'indagine soprattutto nel lasciarsi afferrare dalla realtà, grazie alla sorpresa di ciò che ha di fronte e alla curiosità di scoprire che ne segue.

In fondo, questo è anche quello che ricorda la tradizione del pensiero cristiano, la quale, con uno sviluppo coerente – da Agostino d’Ippona a Tommaso d’Aquino, passando per Bonaventura da Bagnoregio, Niccolò Cusano, Blaise Pascal, fino a John Henry Newman e a Maurice Blondel – insegna che la ragione umana si compone soprattutto di *intellectus* e di *ratio*, di sorpresa e di curiosità. Perché le sue facoltà principali si esprimono, da una parte, mediante l’intuizione e la sintesi (*intellectus*) e, dall’altra, attraverso il calcolo e l’analisi (*ratio*). Si tratta di facoltà immediate e verticali, nel primo caso, mediate e orizzontali nel secondo.

### 1. L’intelletto e la ragione

Leggendo una qualsiasi pagina di Agostino o di Tommaso, quando questi grandi pensatori cristiani parlano dell’anima o della ragione umana, sempre le qualificano come inseparabilmente connotate da un’indole che è insieme *intellectualis et rationalis*. E sempre rimarcano che queste due qualità dell’intelligenza, pur influenzando la conoscenza umana, ciascuna con un tratto del tutto particolare, sono inscindibili e relazionate in un modo del tutto particolare.

Agostino, nel *De Trinitate* – uno degli scritti nei quali, al di là di quanto può farci supporre il titolo, si concentra maggiormente sullo studio della ragione e della conoscenza umana – distingue fra *cognitio intellectualis* e *cognitio rationalis*,<sup>1</sup> cui corrispondono rispettivamente la *sapientia*, o *ratio superior*, e la *scientia*, o *ratio inferior*, la prima frutto dell’*intellectus*, la seconda della *ratio*.

Così anche Tommaso si sofferma a spiegare che *intellectus* e *ratio*, «sebene non siano potenze diverse, ricevono tuttavia il nome dalla diversità degli atti [che compiono]: il nome *intellectus* deriva infatti dall’intima penetrazione della verità, il nome *ratio*, dalla ricerca e dal discorso».<sup>2</sup> Infatti, *intelligere* «è apprendere semplicemente la verità intellegibile» mentre *rationari* (ragionare) «è procedere da un’intellezione a un’altra, al fine di conoscere la verità intelligibile [...] Il ragionamento sta all’intellezione come il moto sta al riposo o come la ricerca sta al possesso; l’una cosa appartiene

<sup>1</sup> Cf. AGOSTINO D’IPPONA, *De Trinitate*, 12, 15, 25.

<sup>2</sup> TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 49, 5, ad 3.

all'essere perfetto, l'altra a quello imperfetto».<sup>3</sup> Ecco perché l'intelligenza umana può riassumersi, essenzialmente e fondamentalmente, in queste due dimensioni conoscitive così peculiari, la cui reciprocità tende a strutturarsi in un modo specifico.

Ciò è così vero che anche l'attuale psicologia cognitiva è pervenuta a riconoscere quanto già affermato molti secoli fa da questi due giganti della fede e del pensiero. Basta sfogliare quanto riportato da Daniel Kahneman nel volume in cui divulga buona parte dei lavori che gli hanno valso il Premio Nobel. Egli, in buona sostanza e pur senza menzionarli, identifica l'*intellectus* con quello che chiama «sistema 1», e la *ratio* con ciò che definisce «sistema 2» dell'intelligenza umana, rispettivamente qualificandoli come luogo dei «pensieri veloci» e dei «pensieri lenti»:

Il sistema 1 è impulsivo e intuitivo; il sistema 2 è cauto e capace di ragionare, ma, almeno in alcuni soggetti, è anche pigro [...] La razionalità [il sistema 2] andrebbe distinta dall'intelligenza [sistema 1].<sup>4</sup>

Il sistema 2 articola giudizi e compie le scelte, ma spesso appoggia o razionalizza idee e sentimenti che sono stati generati dal sistema 1 [...] le sue capacità [del sistema 2] sono limitate e altrettanto è la conoscenza cui ha accesso.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, 79, 8; cf. anche ID., *Quaestio de veritate*, I, 12: «In un modo riferito soltanto a ciò che dà origine al suo nome, e in tal caso diciamo propriamente *intelligere* quando apprendiamo l'essenza delle cose, o quando intendiamo quelle cose che sono immediatamente note all'intelletto, come i primi principi, che conosciamo quando conosciamo i termini [di una questione], per cui si dice anche che l'intelletto è l'attitudine ai principi [...] Ma può essere intesa [anche] in un altro modo, in un senso comune, in quanto si estende a tutte le operazioni [conoscitive] e così ricomprende l'opinione e il ragionamento (*ratiocinationem*)».

<sup>4</sup> D. KAHNEMAN, *Pensieri lenti e pensieri veloci*, Mondadori, Milano 2013, 34.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 461; cf. anche P. LABINAZ, *La razionalità*, Carocci, Roma 2013, 88-89, 90-91, 94: «Si parla di una natura [uni]duale della cognizione umana [...] diversi studiosi ritengono che la mente umana sia composta da due sottosistemi: il primo sistema, convenzionalmente chiamato "sistema 1", è rapido, tacito, prevalentemente automatico [...] richiede un dispendio minimo di risorse cognitive ed è spesso influenzato da fattori di tipo contestuale. Il secondo sistema, denominato "sistema 2", si fonda su regole, richiede per lo più l'uso del linguaggio, è indipendente dal contesto e necessita di un maggior dispendio di risorse cognitive [...] Mentre il funzionamento del sistema 1 [istintuale] non è troppo dissimile da quello dei cervelli delle specie del mondo animale più vicine a noi, ciò che ci differenzia da esse è il modo di operare del sistema 2 [...] I meccanismi appartenenti ai due sistemi operano simultaneamente [...] per lo più sono i meccanismi del sistema 1 a fornire il materiale grezzo a quelli appartenenti al sistema 2 che dovranno poi elaborarlo nelle forme appropriate [...] Il primo

Insomma, come Tommaso e Agostino, anche l'odierna psicologia cognitiva afferma che mentre l'intuito coglie, associa, lega e media, il ragionamento somma, calcola, confronta e pondera, cosicché entrambi necessitano l'uno dell'altra: l'intuizione funziona bene solo se accompagnata da un'analisi condotta con regole precise e in modo sistematico e l'analisi risulta efficace solo se preceduta da un'ipotesi di sintesi.

Kahneman, raccontando dei suoi esperimenti di psicologia cognitiva sull'uomo contemporaneo, *en passant* formula poi un'osservazione capitale con cui, probabilmente senza valutarne fino in fondo la portata, fissa e riassume proprio quanto è accaduto, nel rapporto fra queste due doti della ragione, in seguito alla modernità:

Nel caso che da questo libro si traesse un film, il sistema 2 [quello del calcolo e dell'analisi, rispetto al sistema 1, dell'euristica e dell'intuizione] sarebbe un personaggio di supporto che si crede il protagonista.<sup>6</sup>

Tale constatazione fotografa con estrema correttezza la situazione della ragione e del pensiero contemporanei. È infatti nostra convinzione che, proprio attraverso un atteggiamento progressivamente acquisito dalla libertà umana nel corso di quel periodo storico convenzionalmente chiamato «modernità», l'originaria forma della reciprocità fra intelletto e ragione (*sistema 1* e *sistema 2*) ha ribaltato il naturale ordine della sua strutturazione, dando così vita a quella *Denkform* in cui, a un certo punto, la *ratio* è divenuta *domina* del reale, elevandosi a misura ultima di tutto.

Tale ribaltamento d'ordine fra *intellectus* e *ratio* – fra quelle due facoltà che Agostino non temeva di chiamare *ratio superior* e *ratio inferior* – conseguito a un dato atteggiamento dello spirito umano, ha instradato il pensiero su strade cognitive sconosciute prima della modernità. Queste, se da una parte hanno schiuso all'uomo le vie di un sapere dal profilo eminentemente funzionale e tecnologico – con tutti gli agi che ne sono seguiti, e da cui tutti possiamo oggi trarre vantaggio – dall'altra, hanno però limitato i suoi orizzonti, producendo alcuni esiti antropologici che tutt'ora segnano il nostro vivere. Si tratta di esiti che, di fatto, hanno congedato l'uomo moderno

sistema è fondato sull'adattamento evolutivo [inferenza intuitive], il secondo invece su una visione strumentale e normativa della razionalità [...] di supporto del pensiero ipotetico [inferenze riflessive]».

<sup>6</sup> KAHNEMAN, *Pensieri lenti*, 34.

da quelle peculiari qualità e guarentigie umane introdotte nel mondo con l'avvento del cristianesimo. La qual cosa è proprio ciò che vorremmo brevemente segnalare col presente scritto.

## 2. La ragione e la fede

La riflessione svolta da Agostino e Tommaso intorno alla ragione – cui abbiamo sopra accennato – non esula, ed è anzitutto motivata da un interesse eminentemente religioso. Infatti proprio la riconosciuta prossimità della ragione umana al *Logos* di Dio, di cui essa è segno e immagine, li ha spinti a ricercarvi i tratti di quella vicinanza che, benché si realizzi nel modo della *dissomiglianza*, reca pur sempre in sé i tratti di un'incancellabile *somiglianza*, come afferma in modo unanime l'insegnamento cristiano fin dai Padri, prima ancora che venisse esplicitata la dottrina dell'*analogia* nel Concilio Lateranense IV.

Già a questo livello si può cogliere facilmente lo stretto nesso che, in prospettiva cristiana, si apre fra religiosità e razionalità. Ad esempio, Agostino, nella sua riflessione credente sulla Trinità, dopo aver considerato le relazioni fra Padre, Figlio e Spirito Santo, pone tutta la sua attenzione nel cogliere le vestigia create dei rapporti intratrinitari proprio iniziando dai processi conoscitivi umani, i quali benché in modo *analogico* e inadeguato recano pur sempre in sé un'immagine di quelle relazioni.<sup>7</sup>

Ugualmente, Tommaso non manca di rilevare come lo splendore della ragione umana, da cui la persona trae la sua dignità, riceva luce e significato dal suo chiaro e inequivocabile riferimento a quel Dio trascendente che ha creato l'uomo senza temere di lasciare in lui una traccia del proprio codice genetico, del *Logos*. Perché, attraverso la ragione umana, nell'immagine-uomo si può contemplare un'*imago Dei*, un'immagine di Dio.<sup>8</sup>

E anche il francescano Bonaventura da Bagnoregio, addentrandosi nel suo *Itinerarium mentis in Deum*, non teme di portare la sua indagine sui processi conoscitivi umani per rinvenirvi quei segni che richiamano esplicitamente la somiglianza dell'uomo con Dio.<sup>9</sup> Infatti, da sempre, il pensiero

<sup>7</sup> Cf. AGOSTINO D'IPPONA, *De Trinitate*, 9, 2, 2; 9, 10, 15ss.

<sup>8</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, IV, 35.

<sup>9</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, II, 7: «Come la specie percepita è una similitudine che si è generata fra il percipiente e l'oggetto percepito, specie che viene poi impressa nell'organo senziente e per il suo tramite conduce a conoscere il suo

cristiano riconosce la ragione umana come «*logos* del *Logos*»,<sup>10</sup> come pensiero che proviene dal Pensiero creatore e fontale, al punto che «basta solo che l'uomo parli di sé, perché assieme al *logos* concernente l'essere umano entri subito nelle parole del discorso umano anche il *Logos* origine d'ogni essere». <sup>11</sup> Proprio per questo, la ragione non potrebbe «rinunciare al *Logos* come principio primo [...] senza rinnegare se stessa». <sup>12</sup> Insomma, l'autentica sensibilità cristiana ha sempre aiutato l'uomo a percepire la ragione umana come luogo di amicizia e di affinità col mistero di Dio. Al punto che Niccolò Cusano, alle soglie dell'epoca moderna, poteva ancora affermare, senza timore di smentita, che

la fede è l'inizio della conoscenza intellettuale [...]. La fede implica in sé ogni intelligibile. L'intelletto è l'esplicitazione della fede. L'intelletto è diretto dalla fede e la fede allarga il suo ambito grazie all'intelletto. Dove non c'è una fede sana non c'è neppure un intendimento vero.<sup>13</sup>

Tuttavia, sappiamo bene che questa pacifica concordia fra fede e ragione, introdotta e nutrita da più di quindici secoli di fede cristiana, dapprima si è incrinata e poi si è addirittura spezzata con l'avvento dell'epoca moderna. Fino alla consumazione di un esplicito divorzio fra fede religiosa e ragione, divorzio che ha generato un'estraneità, mai prima conosciuta, fra l'uomo occidentale e Dio. Un'estraneità divenuta, poi, anche aperto conflitto fra ragione e religione, conflitto che traspare lapidario in questo *monitum*, lanciato da Immanuel Kant, quasi come un guanto di sfida: «Una religione che dichiara temerariamente guerra alla ragione non potrà resiste-

principio, cioè l'oggetto; così la Luce eterna, Dio Padre, genera una similitudine [...] Colui che è immagine del Dio invisibile, il quale è dovunque per la sua prima generazione, come l'oggetto genera la similitudine in ogni senziente, e che tramite la grazia si unisce all'essere razionale, come la specie si unisce all'organo corporeo, affinché per mezzo di quella unione ci conduca al Padre come a principio fontale e oggetto primario. Se dunque tutte le cose conoscibili hanno il potere di produrre la loro immagine è chiaro che in esse, come in tanti specchi, possiamo scorgere la generazione eterna del Verbo, immagine e Figlio eternamente emanante da Dio Padre».

<sup>10</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2017<sup>22</sup>, 39.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 60.

<sup>12</sup> J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 191.

<sup>13</sup> NICCOLÒ CUSANO, *De docta ignorantia*, III; XI, 188-189.

re a lungo contro di essa».<sup>14</sup> Sono parole che riecheggiano in sé non solo il tentativo, tutto kantiano, di ricondurre la religione nei soli confini della ragione, ma che rivelano altresì un'ostilità ormai consolidata fra la ragione moderna – che si pretende illuminata ed emancipata dalla fede cristiana – e quest'ultima.

Il monito di Kant è rimasto così attuale che, ben duecento anni dopo, un nota allocuzione del cardinale Giovanni Battista Montini, allora arcivescovo di Milano e futuro papa Paolo VI, sembra rispondere puntualmente alla sua provocazione: «L'uomo moderno, se vuol essere coerente con la sua razionalità, dovrà ritornare religioso».<sup>15</sup> Da una parte, dunque, la ragione mette in guardia la religione a non opporsi al suo avanzare; dall'altra, la fede non smette di provocare la ragione a scoprire la sua indole coerentemente religiosa.

In ogni caso, tutto ciò, anche se ben riassume il rapporto intercorso in seno alla modernità fra fede e ragione, non rende compiutamente ragione di quello che è avvenuto fra queste due istanze conoscitive, le quali da alleate si sono progressivamente scoperte concorrenti. In effetti, nonostante la ragione stessa sia sempre stata percepita, nell'ottica cristiana, come un vaso che per sua natura è costitutivamente predisposto ad accogliere l'apporto della grazia e a trasformarsi in fede (cristiana), la razionalità prodotta dal pensiero moderno si è in realtà autoesclusa da quel contributo, rinchiudendosi in se stessa e precludendosi la possibilità di aprirsi a un trascendimento.

La fede cristiana, a sua volta, ha reagito a questa situazione irrigidendosi in una difesa a oltranza delle sue prerogative, tralasciando spesso di illuminare adeguatamente – salvo rare eccezioni – la razionalità del credere, e guardando con sospetto ogni tentativo operato dalla ragione di illustrare le dinamiche e i contenuti credenti. A tal proposito, basterebbe una rapida occhiata al dramma ecclesiale che si è consumato col modernismo per rendersi conto di tutto ciò. Un dramma che ha iniziato a trovare una sicura via di soluzione *in Ecclesia* solo con il Concilio Vaticano II e con il magistero dei papi che sono ad esso seguiti.

Nella modernità ci si è, dunque, trovati in balia dei marosi di questo conflitto fra ragione e fede, spesso senza vedere una positiva via d'uscita,

<sup>14</sup> I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione. Prefazione alla prima edizione*, Laterza, Roma-Bari 2000.

<sup>15</sup> G.B. MONTINI, *Omelia agli espositori della Fiera campionaria di Milano* (14 aprile 1962).

come uno scafo che trovandosi in mezzo a *dangerous waters* deve affrontare la rischiosa alternativa di insabbiarsi in una secca o di finire contro gli scogli. Da una parte, notava infatti Blaise Pascal, «se si sottopone ogni cosa alla ragione, la nostra religione non avrà nulla di misterioso e di soprannaturale»; dall'altra, «se si rifiutano i principi della ragione, la nostra religione sarà ridicola ed assurda». <sup>16</sup> Pascal qui parla di «ragione» *tout court*. In realtà, noi sappiamo che non ogni forma di pensiero si equivale e che sotto il lemma «ragione» si possono nascondere tante accezioni e tante connotazioni della ragione umana.

Il nostro breve tentativo vorrebbe, infatti, evidenziare quali rilevanti conseguenze derivino per l'uomo da un assetto della ragione venutosi a determinare nella modernità. Nel contempo, vorremmo sommariamente richiamare quale fisionomia della ragione consegua invece al manifestarsi di ciò che nella tradizione cristiana viene chiamato, sulla scia di ciò che afferma Paolo di Tarso nelle sue lettere, «l'uomo nuovo» (Col 3,9) o la «nuova creatura» (2Cor 5,17; Gal 6,15). L'uomo «nuovo», cioè l'uomo che si lascia plasmare *intus et cute* dalla fede cristiana.

### 3. Il cuore e la ragione

Come abbiamo già potuto rilevare, l'*intellectus* è la capacità intuitiva dell'intelligenza, la capacità di leggere dentro le cose (*intus-legere*), per risalire al loro significato. È la sua facoltà induttiva e anagogica (*anà*: più in su), che, per muoversi e comprendere, usa una via sintetica e veloce. Il suo linguaggio è fatto di segni, simboli e significati. È anzitutto la capacità di recepire e *cogliere* in profondità; utilizzando il termine greco corrispondente, un termine mutuabile anche dal linguaggio platonico e aristotelico, potremmo definirla *nous*.

La *ratio* qualifica, invece, le nostre capacità discorsive e critiche. *Ratus* significa «fissato», «definito». È la dote che spiega in modo analitico la realtà, attraverso logica e argomentazioni, che la soppesa avvicinandosi ad essa col ragionamento, usando supposizioni e verifiche, che calcola e computa, valutando e definendo e comparando, ponendo in relazione. È anzitutto la capacità di *spiegare* e riflettere; è *dianoia*, direbbe Aristotele, è *logos*.

<sup>16</sup> B. PASCAL, *Pensieri*, 253 (Ed. Brunsvicg).



*Intellectus* e *ratio* sono gli strumenti di cui si serve la nostra intelligenza per sondare la realtà e si richiamano reciprocamente: ciò che intuisce l'*intellectus* la *ratio* poi spiega, e il significato di ciò che domanda la *ratio* poi l'*intellectus* arriva a cogliere. Sono la *sistole* e la *diastole* con cui pulsa e respira la nostra ragione, addentrandosi nella realtà. Il pensiero *dianoetico* chiude il cerchio e misura quanto ha offerto il pensiero *noetico*, il quale allarga e apre sempre l'orizzonte. Il primo riempie i concetti di contenuto, il secondo li amplia. Il primo fissa i particolari, è analitico; il secondo muove verso l'universale e l'intero, verso la totalità, è globalizzante. Il primo è orizzontale, il secondo verticale.

Questa distinzione, evidenziata fin dalla prima riflessione cristiana, trova un'eco singolare in Pascal, che annota nei suoi *Pensées* come vi siano due spiriti presenti nell'uomo: un «esprit de géométrie» e un «esprit de finesse», affermando altresì che «le cœur connaît les raisons que la raison ne connaît pas». Egli distingue fra «cuore» – a cui corrisponde l'*esprit de finesse* – e «ragione» – a cui corrisponde l'*esprit de géométrie* – per asserire che il cuore arriva dove la ragione non riesce. Pascal non parla qui del cuore nel senso odierno di sentimento, perché questo cuore ha le sue «ragioni»: vi è qui un uso biblico della parola cuore, che si identifica con l'*intellectus*. Questo cuore ha, infatti, una dignità razionale, perché *conosce*, è cioè una facoltà e un metodo di conoscenza dell'intelligenza, che non usa soltanto la ragione analitica e discorsiva.

Pascal ci fa comprendere che proprio questo metodo di conoscenza che è il «cuore» umano, ossia l'intelligenza nella sua facoltà intuitiva e analogica, è quello che serve nell'avvicinarsi a Dio. La ragione intuitiva, il «cuore», per Pascal, è amica di Dio e della fede. È allora evidente che la fede ha una dignità razionale, benché – come Pascal confessa nel suo famoso *Mémorial* – la conoscenza di Dio nella fede ecceda quella offerta dalla filosofia e dalla scienza.

In modo analogo e sorprendente – in pieno Rinascimento italiano – due studiosi, l'uno per lo più filosofo, Tommaso Campanella, e l'altro per lo più scienziato, Galileo Galilei, ripropongono – attraverso l'atteggiamento che il loro pensiero ha nei confronti della natura e del mondo – la medesima distinzione di cui sopra. Campanella scrive:

Il mondo è il libro dove la Sapienza Eterna ha scritto i suoi concetti, è un vivo tempio dove, dipingendone le forme e le opere, ha ornato di statue

vive le altezze e le profondità, affinché ogni uomo potesse leggere e contemplare, così da non essere empio, l'arte e il governo [di Dio che opera nel mondo], potendo affermare «io porto a compimento quell'opera che è l'universo contemplando Dio in tutte le cose». Il mondo è la sapienza e il libro di Dio, dato a noi affinché leggessimo nelle sue pagine, leggendo attraverso gli elementi del mondo come su pagine pubbliche e alla portata di tutti.<sup>17</sup>

Ciò che in Dio è nascosto, viene rivelato mediante i *segni* nelle cose da lui create, dice Campanella sulla scia di san Paolo: «Invisibilia Dei per ea quae facta sunt conspiciuntur» (cf. Rm 1,20). I segni più grandi sono dunque il cielo, le stelle e i maggiori sistemi presenti nel mondo. Il cielo e la terra sono infatti «il codice vivo di Dio». Basta vedere e intuire: l'esperienza dei sensi, spingendo *per visibilia ad invisibilia*, insegna la verità. La ragione conduce dalla terra fino a Dio, perché la realtà tutta parla di Lui. Campanella rileva tutto ciò appellandosi anche alla tradizione cristiana:

Universitas rerum quam mundum appellamus, olim sapientia dei vocata est et S. Antonius et Bernardus et Chrysostomus, mundum vocant Dei codicem [...] nil est in mundo quod non aliquid in mente Dei latens idealiter exprimat. Dicere Dei ac scribere, est Ipsum facere realiter...<sup>18</sup>

Con l'intelligenza, il filosofo di Stilo intuisce, in quel «gran segno» che sono la natura e il mondo, l'opera della Sapienza di Dio. E, attraverso l'intelligenza dell'uomo, si compie l'opera della creazione di Dio da parte del mondo, perché mediante l'intelletto umano il mondo diviene cosciente di sé e di chi lo fa. In Campanella domina l'*intellectus* – l'«esprit de finesse» direbbe Pascal – cioè la ragione intuitiva, induttiva e analogica.

Galileo Galilei, ne *I Massimi sistemi*, in modo simile a Campanella dice che «volgersi al gran libro della natura, ch'è 'l proprio oggetto della filosofia, è il modo per alzar gli occhi; nel qual libro [...] tutto quel che si legge [è] fattura d'Artefice onnipotente».<sup>19</sup> Galileo aggiunge però che il libro della natura

non si può intendere, se prima non s'impara a intender la lingua e a conoscer i tratti ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri sono triangoli, cerchi e altre figure geometriche, senza i quali mezzi

<sup>17</sup> T. CAMPANELLA, *Tutte le opere*, Mondadori, Milano 1954, I, 18.

<sup>18</sup> T. CAMPANELLA, *Metaphysica. Proemio*, in Id., *Le poesie*, Sansoni, Firenze 1939, 31.

<sup>19</sup> G. GALILEI, *Opere*, G. Barbera Editore, Firenze 1933, VII, 27.

è impossibile intendere umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro labirinto.<sup>20</sup>

Dove per «matematica» Galilei intende l'«esatta e precisa determinazione ed espressione di certe relazioni».

Anche per Galileo – come per Campanella – il mondo e la natura sono il «gran libro» in cui leggere l'opera della mano di un «Artefice onnipotente», tuttavia sono i numeri e le forme geometriche a richiamarlo. Anzi, Galileo non è tanto preoccupato di risalire da quel segno, che è il mondo, a Colui che lo foggia e gli dà forma – compito da lui piuttosto attribuito alla filosofia – quanto di chiarire e ordinare in termini logici i dati del mondo sensibile. Egli come scienziato ricerca anzitutto le corrispondenze fra le cose e le cause *prossime*.

In Galileo opera, dunque, anzitutto una *ratio* discorsiva, quella che Pascal chiamava «esprit de géométrie», cioè una ragione analitica, logica e argomentativa. E in Galilei si vede già – in quanto figlio del suo tempo – come la ragione, pur riconoscendo nel mondo l'impronta di Dio, sia disinteressata a rilevarne le *evidenze*. Galileo non è interessato a riconoscere nell'ordine razionale e matematico del mondo un collegamento e un'analogia con il *Logos* ordinatore di Dio. È interessato soprattutto a rendere espliciti dei rapporti immanenti al mondo e chiarire discorsivamente un ordine intramondano.

In Galileo, rispetto a Campanella, si coglie già una ragione che colloca Dio sullo sfondo della realtà, lontano dall'uomo, e che tende a emanciparsi da Lui: questo accade facendo prevalere le sue doti discorsive e analitiche su quelle intuitive e analogiche. Quando la *ratio* sovrasta l'*intellectus* Dio, agli occhi dell'uomo, si allontana dalla realtà. Alla fine dell'epoca moderna, anche grazie al contributo decisivo di pensatori come Cartesio e Kant, tutto ciò si realizzerà in modo compiuto e definitivo.

Mentre un uso equilibrato dell'intelligenza esige non solo un equilibrio fra facoltà analitiche e sintetiche, discorsive e induttive, fra *ratio* e *intellectus* – che sono complementari e sono sempre chiamate a operare congiuntamente –, ma anche una certa precedenza dell'*intellectus* sulla *ratio*, altrimenti la ragione dell'uomo finisce per ridursi a misura ultima della realtà. Tale precedenza è anzi garanzia di un'umiltà della ragione, vale a dire di

<sup>20</sup> *Ivi*.

una ragione che riconosce nello stesso tempo e i suoi limiti conoscitivi e il fatto che la realtà la supera e la eccede permanentemente.

In ogni caso, sia il pensiero di Galileo che quello Campanella ci aiutano a riconoscere una cosa – che da Cartesio in poi,<sup>21</sup> insieme al primato dell'*intellectus* sulla *ratio*,<sup>22</sup> tende esplicitamente a rovesciarsi –: vale a dire il primato della realtà sul pensiero dell'uomo, sulla ragione che conosce. È questo un primato che già Platone e Aristotele avevano intuito e che il pensiero cristiano ha sempre avuto ben chiaro: «Prius vita quam doctrina».<sup>23</sup> Un primato importante, perché quando vien meno, la ragione tende a

<sup>21</sup> Benché lo stesso Cartesio, fine pensatore, nelle sue *Regulae ad directionem ingenii* (cf. XI, 30, 13-14) non manchi ancora di asserire che la ragione analitica (deduttiva) – che si sofferma sui particolari – presuppone ed esige in ogni suo passo quella sintetica (intuitiva e olistica), che la precede in ogni passo e direzione.

<sup>22</sup> Cf. P. GALLAGHER, *Verbum Patris spirans amorem. Sviluppi e questioni dell'incontro tra fede e ragione*, in «Path» 7 (2008) 70-71: «L'epoca moderna, diciamo a partire da Cartesio, è caratterizzata da un'impostazione secondo cui la ragione è considerata superiore all'intelletto [...] Secondo il pensiero classico, l'intelletto (*nous*), illuminato dal divino e vissuto come intuizione, è superiore alla ragione, intesa come capacità discorsiva o deduttiva. Nella modernità è successo il contrario: la ragione è considerata superiore all'intelletto nel cammino verso la conoscenza, perché più affidabile e i suoi frutti sono più chiari [...] si arriverebbe con più fondatezza alla verità tramite la ragione che tramite l'intuizione o la contemplazione intellettuale. È vero sì che, nel percorso della modernità, ragione e intelletto sono inestricabilmente legati tra loro; però la via di accesso alla conoscenza è rimasta chiaramente dalla parte della ragione umana. Uno degli autori più rilevanti al riguardo è Thomas Hobbes, secondo cui la ragione umana è da considerarsi la facoltà suprema del conoscere. Mentre l'intelletto si identifica semplicemente con la capacità di comprendere la volontà e i pensieri altrui, la ragione permette il calcolo rigoroso, consistente in operazioni deduttive compiute su termini universali. "Con ragionamento io intendo calcolo", sentenza Hobbes († 1679) [*De Corpore*, I, 1, 2]. È ciò che apre la via verso una conoscenza veramente scientifica, afferma. La ragione è esclusivamente umana, secondo Hobbes, perché richiede l'uso di un linguaggio articolato per giungere agli universali. All'interno di questo processo, vanno escluse l'intuizione, la fede, la conoscenza empirica, ovvero tutto ciò che si comunica tramite l'esperienza. Questa opposizione tra la chiarezza della ragione e l'oscurità dell'esperienza si trova spesso nel corso della modernità. [...] Anzi si ha l'impressione che il processo razionale (o deduttivo) tipico della modernità, ha voluto proprio prendere il posto della conoscenza intellettuale o intuitiva, perché in ogni singola tappa della catena deduttiva che lega premesse e conclusioni, si cerca l'evidenza, se è possibile, quella matematica. Con la ragione si vuole raggiungere chiaramente e distintamente la connessione fra idee universali. Il razionalismo vuole estendere la conoscenza matematico-razionale a tutti i campi del sapere. Certo il razionalismo viene criticato sia dall'empirismo inglese sia da Kant († 1804). Al contempo viene arricchito e ampliato da diverse forme di illuminismo e empirismo, in particolare da Hegel († 1831), che assegna proprio alla ragione umana la possibilità di raggiungere il "sapere assoluto"».

<sup>23</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Comment. in Matth.*, V.

ergersi a *domina* e misura totale della realtà, al punto da considerare come reale solo ciò che è da essa calcolabile e misurabile.

#### 4. La ragione «misura della dismisura»

Tale primato delle facoltà razionali euristiche su quelle analitiche – del *nous* sul *logos*, direbbero Platone e Aristotele<sup>24</sup> – è dunque garanzia del fatto che la ragione non riduca i suoi orizzonti cognitivi a ciò che lei ritiene misurabile con le sue facoltà orizzontali e mediate. Infatti, le sue qualità intuitive, verticali e immediate, sono una dotazione mirante a impedire che i risultati raggiunti dalla ragione calcolante si chiudano in un sistema che esclude dalla qualifica di «reale» tutto ciò che essa non riesce a includere in sé; e sollecitano ogni sistema ad allargare i suoi confini, ricomprendendo al suo interno sempre più realtà.

La misura perciò, come aspetto essenziale della razionalità umana, non si ritorce contro l'uomo solo se accetta di essere subordinata a quell'altro aspetto, altrettanto essenziale, rappresentato dalla dimensione intuitiva ed euristica (da *eureka!*: «Che bella scoperta!»), la quale rilancia l'uomo sempre «oltre», oltre sé e oltre le sue comprensioni della realtà, impedendogli di chiudere il cerchio su ogni stadio di conoscenza da lui raggiunto.

Come sopra abbiamo accennato, le facoltà intuitive impediscono ai modelli conoscitivi raggiunti di cristallizzare i risultati della ragione e allargano in continuazione gli orizzonti del conoscere umano. Esse, se di fatto hanno precedenza sulle facoltà analitiche, postulano almeno implicitamente l'eccedenza della realtà sulla ragione stessa e portano l'uomo sulle soglie della dimensione religiosa dell'esistenza, soglie in cui l'uomo riconosce, e accetta finalmente, che la realtà sia più grande di lui e che non è più lui l'ultima *mensura rerum*.

L'uomo è infatti misura adeguata della realtà solo se accetta di essere una misura misurata da una realtà ultimamente smisurata davanti ai suoi

<sup>24</sup> Cf. GALLAGHER, *Verbum Patris*, 72: «Platone [*Teeteto* e *Repubblica*] insegna la superiorità dell'intelletto (*nous*) sulla ragione (*dianoia*), poiché è l'intelletto che recepisce intuitivamente, tramite l'illuminazione, le idee divine [...] La nozione della superiorità della via intuitiva (o intellettuale), come cammino verso la verità distinto da quello della ragione, è stata tramandata attraverso il neoplatonismo al pensiero cristiano, anche a quello di Agostino e Tommaso [...] La posizione di Platone viene condivisa, in certo qual modo, pur indirettamente, da Aristotele [*Analitica posteriora* e *Metafisica*]».

strumenti conoscitivi. In questo senso l'uomo è «misura della dismisura».<sup>25</sup> Il pensiero dell'uomo, infatti, respira in un orizzonte smisurato mediante questa sistole e diastole che gli donano l'intelletto e la ragione, le quali non si fermano mai e mai si devono fermare, e sono un aprire per chiudere e un chiudere per aprire verso un orizzonte senza fine. Questi moti originari del pensiero innescano in continuazione un movimento della libertà umana verso una «conoscenza integrale» – direbbe Maurice Blondel – verso un orizzonte che rimane stagliato alla vista della conoscenza solo laddove l'ultima parola è di un oltre che si sovrappone sempre al sistema compiuto dell'analisi. Col linguaggio della geometria, potremmo dire che se la *ratio* tende a configurarsi come un cerchio, l'*intellectus* richiama invece l'asintoto,<sup>26</sup> il quale, protendendosi verso l'integralità della conoscenza, costringe il perimetro del cerchio disegnato dalla ragione ad allargarsi sempre più.

<sup>25</sup> Cf. S. PETROSINO, *Visione e desiderio. Il tempo dell'assenso*, Jaca Book, Milano 1992, 201ss. Questo smisurato carattere del conoscere e della libertà umana – assicurata dal riconoscimento del primato della realtà sulla ragione nonché dal precedere delle facoltà intuitive su quelle analitiche – si riflette anche sul modo con cui l'uomo misura ciò che si gioca nei rapporti con gli altri uomini. Ad esempio, quando l'uomo condivide qualcosa con qualcun altro, egli, mentre misura e divide qualcosa per donarlo all'altro, in quell'oggetto che dona egli pone anche un «senza misura», o meglio quel senza misura che è lui stesso. Poiché, mentre dona qualcosa, l'uomo dona sempre anche se stesso, cioè «qualcuno», vale a dire un oggetto senza misura, o meglio ancora un «soggetto», cioè una misura aperta continuamente sul senza misura. E la misura, il dividere e il condividere, proprio per questo sono sempre secondari, penultimi e subordinati al comunicare, all'aprirsi a un altro soggetto con cui, mediante ciò che è misurato, si partecipa ciò che è senza misura, cioè l'io, il sé. È questo un fatto la cui percezione si è purtroppo eclissata col nascere del pensiero «moderno».

<sup>26</sup> A testimonianza del fatto che a un assetto adeguato della ragione consegue una forma di pensiero aperta alla totalità del reale, senza preclusioni di sorta, quindi anche al mistero di Dio, la riflessione formulata da Bonaventura da Bagnoregio, a nostro avviso rappresenta un efficace esempio di razionalità compiuta, dato che egli si dimostra in grado di integrare in modo coerente anche la matematica e il pensiero analitico in una visione credente, come documenta questo passo tratto dal suo *Itinerarium mentis in Deum*: «Poiché tutte le cose sono belle e in qualche modo dilettevoli; e poiché non c'è bellezza e diletto senza proporzione; e la proporzione si ritrova principalmente nei numeri, ne consegue che tutte le cose siano costituite da numeri; e perciò «il numero è il più importante esemplare nell'animo umano del Creatore (BOEZIO, *De Institutione arithmeticae*, I, 2: PL 63, 1083 B) e, nelle cose, [è] il più notevole vestigio che guida alla sapienza. Poiché il numero è evidentissimo a tutti e vicinissimo a Dio, ci conduce [...] facilmente a Lui; ce Lo fa conoscere in tutte le cose corporee e sensibili, mentre conosciamo le cose fatte secondo il numero...» (II, 10). Il fatto che Bonaventura, sulla scia di Severino Boezio, altro grande pensatore cristiano, riconosca una struttura matematica nel reale non gli impedisce di riconoscere la realtà e la razionalità umana come segno eloquente della loro provenienza da Dio. Anzi, la stessa razionalità matematica è qui considerata

La sistole del pensiero intuitivo è un moto estatico che ci protende, oltre noi stessi, verso l'unità con ciò che conosciamo, al di là della distinzione fra soggetto conoscente e realtà, e perciò muove l'affettività, poiché ci fa aderire alle cose. È una sorta di conoscenza affettiva, con cui il pensiero *noetico*, a differenza della ragione *dianoetica*, produce un sapere che è intenzionale, non statico e non appropriativo, un pensiero che permette alla realtà di agguantare l'intelligenza umana e di avvicinarla a sé: è un tuffo del cuore nella realtà.

A questo riguardo, anche la riflessione di John Henry Newman, distinguendo fra «apprensione reale» e «apprensione nozionale», si muove nella stessa direzione.<sup>27</sup> La prima, avendo dalla sua parte la forza della realtà, ha maggior presa sul pensiero e maggior capacità di suscitare assenso. La realtà esterna a noi ha forza di impatto e suscita adesione maggiore di quella interna a noi. Le cose infatti colpiscono e attirano più delle idee. Perciò l'intelletto ha una capacità di mobilitare la volontà più della ragione e va considerato, rispetto ad essa, prioritario.

Perciò, riadattando per l'occasione un detto forgiato dalla classicità, potremmo dire che, grazie a quel movimento vivace del pensiero che scaturisce dall'intelletto, *res capta feram rationem coepit*: la realtà afferrata nella profondità dei suoi significati diviene così capace di sottomettere e di aprire a sé, come a un orizzonte sempre più grande, quella ragione che, come *domina*, tenderebbe ovunque a fiutare e possedere la sua preda.

un punto evidente di prossimità e affinità dell'uomo con Dio. Siamo dunque qui in presenza di visione matematica della realtà agli antipodi rispetto a quella di Galileo e Cartesio: qui vi è una razionalità espressa secondo tutte le sue dimensioni euristiche e analitiche, mentre da Galileo e Cartesio vengono via via subordinate le prime alle seconde. Ci troviamo qui di fronte a un chiaro esempio di razionalità e di scienza opposte a quelle moderne. Nella stessa linea di Bonaventura si pone, ad esempio, il pensiero di Niccolò Cusano, il quale considera Cristo addirittura come numero, come «cifra» nel quale il Padre crea tutto: «Il principio pullulante e naturale della costruzione razionale è il numero. Coloro che mancano della mente, come gli animali bruti, non sanno numerare. Il numero non è che la ragione esplicitata. Il numero è a tal punto principio di quelle cose che si colgono con la ragione, che se lo toglie la ragione si convince che di esse non rimane nulla. La ragione, esplicitando i numeri e facendone uso per costruire le congetture, significa che usa se medesima e immagina tutte le cose a sua somiglianza, così come Dio, mente infinita comunica l'essere alle cose grazie al suo Verbo coeterno» (*De conjecturis*, I, II, 250).

<sup>27</sup> Cf. J.H. NEWMAN, *Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso*, Bompiani, Milano 2005, III, 4ss.

In questo senso, proprio tale dinamica di reciprocità strutturata fra pensiero *noetico* e *dianoetico* rivela che la razionalità ha bisogno di qualcosa oltre sé per compiersi totalmente e che il pensiero concettuale, grazie al suo interagire con il pensiero euristico, è chiamato a realizzarsi proprio in una dinamica di autosuperamento. Come la libertà dell'uomo, la quale non si ferma al libero arbitrio – suo stadio iniziale e incompiuto, con cui si sofferma sui particolari – ma «si pone innanzitutto come una posizione del conoscere, cioè un'apertura o meno alla complessità e al mistero della realtà»,<sup>28</sup> che la apre all'universale.

Proprio a questo livello si può vedere bene come la reciprocità gerarchicamente strutturata di pensiero euristico e pensiero analitico è anche il segnale di una libertà, che si apre alla realtà come a un mistero che la eccede da ogni dove, ed è quindi la soglia e il sigillo di un'autentica religiosità. Ecco perché solo laddove vive una sana e compiuta razionalità, la libertà umana si apre anche in pienezza alle sue dimensioni religiose. L'autentica dimensione religiosa del pensiero umano si realizza, infatti, prima ancora che in contenuti confessionalmente orientati, proprio in questa peculiare dinamica del pensiero. In quest'apertura del pensiero alla realtà, riconosciuta come sempre più grande ed eccedente, si schiude anche quella via di corrispondenza e di *sponsalità* fra la libertà umana e il mistero di Dio, che la tradizione cristiana qualifica come genuino senso religioso.

Anche Agostino d'Ippona, facendo riferimento alla coppia biblica originaria, Adamo ed Eva, accenna proprio all'analogia sponsale – all'interno della quale il maschile e il femminile si trovano in reciprocità peculiarmente strutturata (Eva subordinata ad Adamo), e in cui il peccato sorge laddove tale relazione gerarchica subisce una sorta di inversione grazie all'iniziativa del serpente nei confronti di Eva – per individuare il luogo normativo dei rapporti fra *ratio superior* e *ratio inferior*.<sup>29</sup> Qui l'unione subordinata di uomo e donna è immagine dell'unione di ragione superiore (*speculativa*) e inferiore (*prassica*), in cui la seconda deve sempre dipendere dalla prima, così che sia sempre il bene a sovrintendere alle nostre azioni. Altrimenti si ricadrebbe nel peccato d'origine, con cui l'uomo è trascinato verso il basso.

<sup>28</sup> Cf. G. BIANCHI, *La ragione credibile. Soggetto e azione in Maurice Blondel*, Jaca Book, Milano 2009, 143-145.

<sup>29</sup> Cf. AGOSTINO D'IPPONA, *De Trinitate*, 12, 12, 17.



È facile cogliere anche in questo accenno agostiniano, un prezioso suggerimento per illuminare ciò che andiamo sondando nel percorso della nostra riflessione. Anche da questo punto di vista, infatti, possiamo riconoscere come l'apertura dell'uomo al Bene reale, cioè a Dio – apertura in cui consiste l'autentica religiosità – postuli ed esiga un assetto della ragione, in cui lo strutturato riferimento delle facoltà razionali a quelle intellettive (della *ratio* all'*intellectus*) genera un'apertura del pensiero alla realtà in cui questa è, di fatto, accolta come luogo che invita la conoscenza umana sempre più avanti e sempre più in alto, senza mai esaurirla. La religiosità vera si colloca cioè laddove la realtà è percepita come grandezza eccedente il pensiero, come mistero inesauribile al cui servizio si pone la reciprocità strutturata delle principali doti della ragione.

E la «nuova creatura», in cui consiste il soggetto cristiano compiuto, che mediante la grazia proveniente dall'alto arricchisce di doni l'uomo e consente alla natura umana di corrispondere al progetto originario di Dio, è esattamente il luogo in cui tale reciprocità strutturata di intelligenza e ragione ritrova il suo punto di verità e la sua piena realizzazione o, con un termine teologico, potremmo dire la sua «redenzione». Qui il massimo della religiosità coincide con il massimo della razionalità. Qui l'assetto compiuto della ragione pone la libertà umana nell'atteggiamento più giusto e corretto per rapportarsi alla realtà e a Colui dalle cui mani questa è creata e proviene in ogni istante. Come ci testimonia in modo quasi unanime la riflessione dei maggiori pensatori cristiani, a cui abbiamo sommariamente accennato sopra. E come ci lascia intuire anche Paolo di Tarso quando parla del «culto razionale» (*loghiké latreia*, Rm 12,1) a cui sono chiamati i cristiani.

D'altronde, se Cristo salva tutto l'uomo, e se il cristianesimo compiuto consiste nella realizzazione di un umanesimo *integrale*, allora anche la ragione umana ne viene rinnovata (cf. Rm 12,2: *anakainosis tou noos*). Essa viene cioè riportata a quell'assetto originale in cui Dio l'aveva creata, secondo quella particolare forma che consente all'uomo di riconoscere nella sua razionalità non un punto di conflitto e di distanza, bensì di amicizia e di affinità col mistero da cui provengono tutte le cose. Perché – come insegna papa Francesco – «la fede [...] porta a compimento il modo umano di comprendere».<sup>30</sup>

<sup>30</sup> FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen fidei* (29 giugno 2013) (LF), n. 38.

Questo ci pare un peculiare e originale contributo che la fede cristiana è chiamata a offrire e richiamare alla ragione umana, la quale cerca, con fatica e instancabilmente, di addentrarsi nella realtà alla ricerca della verità. In tal senso, emerge qui tutta la forza della fede quale vera e propria istanza cognitiva, come richiamato sopra dal Cusano e come non si è stancato di insegnare nella sua predicazione anche John Henry Newman: «La fede è un nuovo principio di azione [...] uno strumento di conoscenza e di azione [...] un principio *sui generis*».<sup>31</sup> Si tratta di un principio *sui generis* che consente all'uomo di corrispondere fino in fondo al suo proprio genere: l'essere pienamente e degnamente umano.

## 5. La ragione e l'*humanum*

Quanto abbiamo rilevato sopra, richiama in modo spontaneo alla mente il reiterato invito di Benedetto XVI ad «allargare gli orizzonti della ragione»,<sup>32</sup> vale a dire a non affidarsi soltanto a una ragione che si è ridotta soprattutto a strumento di una mentalità tecnica e funzionale, bensì ad aprirsi a tutta l'ampiezza delle sue dimensioni. Perché in effetti, con l'avvento della modernità, quella riduzione è proprio ciò che è accaduto. Noi riteniamo che questo sia avvenuto grazie a una progressiva subordinazione delle facoltà intuitive ed euristiche a quelle analitiche e matematiche, operata dallo spirito umano.<sup>33</sup> Così le prime sono state relegate nell'ambito dell'opinabile, cioè a un livello conoscitivo che non è in grado di offrire una certezza adeguata e un sufficiente grado di attendibilità.

Da tutto ciò sono derivate precise implicazioni, non solo dal punto di vista gnoseologico – come la tendenza a considerare esatto e scientificamente determinabile solo ciò che è misurabile matematicamente – ma anche dal punto di vista antropologico. A tal riguardo, fra i molti registrabili, tre ci sembrano gli effetti più evidenti.

<sup>31</sup> J.H. NEWMAN, *Sermone X*. Sermoni Universitari di Oxford.

<sup>32</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica *Verbum Domini* (30 settembre 2010), n. 36.

<sup>33</sup> Mentre nel pensiero di Cartesio, come abbiamo visto sopra (cf. nota 21) questa progressiva subordinazione, benché già in atto, non viene ancora teorizzata, con I. Kant, essa giunge a definitivo compimento ed esplicita sistematizzazione: «La ragione (*Vernunft*) è una facoltà dei principi e nella sua esigenza estrema mira all'incondizionato; l'intelletto (*Verstand*) invece, le sta al servizio sempre solo sotto una certa condizione che deve venir data» (I. KANT, *Critica del giudizio*, Laterza, Roma - Bari 2007, § 76).

In primo luogo, a questa ragione autoreferenziale è conseguita una *reificazione* di tutto ciò che l'uomo conosce. Tutto è divenuto un *oggetto* di conoscenza e il pensiero dell'uomo, resosi misura e tribunale ultimo di tutte le cose, ha iniziato a oggettualizzare tutto, fino al punto di tutto *cosificare*. Così il mondo che circonda l'uomo, prima ancora che essere il luogo dei significati che gli rivelano mano a mano il senso del suo stesso esistere, è divenuto il luogo degli oggetti. Esempio, in questo senso, è anche l'evoluzione del concetto di natura, sempre più misconosciuta nel suo peculiare significato e quindi svuotata progressivamente di una sua propria consistenza.

Ciò ha fatto sì che venisse meno a poco a poco anche la percezione delle peculiarità del soggetto umano, la cui conoscenza richiede ben più che una oggettivazione analitica e matematica. Da persona organicamente e costitutivamente relazionata, l'uomo è divenuto così individuo a se stante, confinato nei suoi stessi particolari, perdendo la percezione delle sue naturali solidarietà con l'universale e apertura al trascendente. Basterebbe qui accennare alla sorprendente evanescenza e labilità che ha oggi acquisito il significato della parola «famiglia».

Inoltre, ogni azione dell'uomo – che di per sé sarebbe invece l'evidente cifra del suo essere un soggetto relazionato ad altri – è stata talmente reificata da acquisire ipostaticamente una sua propria vita, sentita persino come quasi indipendente dai soggetti che la realizzano. Non è infatti in questo senso che oggi si sente tante volte parlare di scienza, di politica, di economia, di medicina?

Parlando di tali attività umane, ci accorgiamo di come i soggetti che pure le attuano – e senza di cui tali attività non esisterebbero – sovente svaniscono in dissolvenza sullo sfondo. Ogni attività dell'uomo tende così ad acquisire una sua autonoma vita e personalità, a divenire a sua volta un soggetto astratto, dominato da una razionalità sempre più tecnocratica e protocollare<sup>34</sup> che, facendo prevalere la causa efficiente su quella finale –

<sup>34</sup> Cf. P. BARCELLONA, *La sfida della modernità*, La Scuola, Brescia 2014, 44-45: «La tecnica ha guidato alla distruzione degli scopi diversi dalla pura funzionalità [...] in questo modo la tecnica è diventata il vettore della immanentizzazione radicale del processo vitale. Si tratta di una disposizione auto-referenziale e reificante [...] È la distruzione della *phronesis* greca, della saggezza come scelta del mezzo subordinata al fine. La tecnica distrugge tutto [...] perché tutto riconduce a un paradigma unico nel quale lo strumento diventa molto più

lo strumento sul fine – finisce per deresponsabilizzare tutti coloro che la realizzano.

Non siamo sempre più propensi, infatti, ad attribuire in generale alla scienza, all'economia e alla politica, delle colpe che sono in realtà di coloro che le realizzano con i loro atti? Ciò accade proprio perché un certo tipo di razionalità, oggettivando in modo parossistico tutto ciò che conosce, è arrivata a produrre un vero e proprio *oscuramento* del soggetto umano. E questo ci sembra il secondo effetto, fra i più rilevanti e clamorosi.

Paradossalmente, dopo tanta insistenza sulla centralità del soggetto – dopo tanto umanesimo antropocentrico – di buona parte della cultura moderna, non è difficile rilevare che oggi si è pervenuti in realtà a un restringimento dei confini dell'umano e, alla fine, anche a un'eclissi dell'uomo come «soggetto»,<sup>35</sup> al punto da poterlo tranquillamente definire come «un soggetto inesistente, del quale l'io è solo uno dei possibili nomi».<sup>36</sup>

Un assetto della ragione – conseguito a un preciso atteggiamento della libertà umana, che recide la sua relazione fondante con il trascendente e non riconosce più «che ci sono un'infinità di cose che la superano»<sup>37</sup> – divenendo misura ultima di tutto e rinchiudendosi all'interno di confini

importante del fine, diventa il vero fine, fine a se stesso. La potenza tecnica è diventata il vero fine dell'agire umano».

<sup>35</sup> Cf. G.L. MÜLLER, *Alcune sfide per la teologia nell'orizzonte della «cittadinanza» contemporanea*, in «Teologia» 2 (2014) 171-172: «Mai come nella modernità si è sottolineata l'importanza e richiamata l'attenzione sul "soggetto", sulla sua libertà, sulla sua autonomia, sul suo peso all'interno della gnoseologia [...] Eppure a cosa abbiamo assistito nella cosiddetta post-modernità? A una sorta di oscuramento proprio del soggetto, a scapito di un'enfasi posta sui prodotti delle sue mani: l'uomo stesso è sì è reificato, è divenuto un oggetto e un prodotto del suo stesso agire. Anche il sapere ha perso il suo carattere profondamente "personale", cioè la sua connotazione di comunicazione fra persone, per divenire una sorta di reificata veicolazione di dati. Così oggi, nel mondo accademico e scientifico, si parla di "produzione del sapere", si ritiene ancora che la scienza possa essere talmente oggettivata da essere quasi un prodotto da scambiare fra i soggetti indipendentemente dal loro stesso essere. Non è tuttavia ciò che realmente accade quando un sapere viene trasmesso. Infatti, ogni produzione e trasmissione di sapere non è mera comunicazione di dati, poiché esso è anche e inseparabilmente, lo si voglia e ammetta o no, una comunicazione assiologica, di valori, di visione dell'uomo e del mondo. Fra l'altro, quest'ultima è una comunicazione che non avviene senza conseguenze e non lascia indifferenti né chi comunica, né coloro a cui si comunica».

<sup>36</sup> E. SCALFARI, *L'uomo che non credeva in Dio*, Einaudi, Torino 2008, 82.

<sup>37</sup> PASCAL, *Pensieri*, 267 (Ed. Brunschvicg).

conoscitivi da lei stabiliti,<sup>38</sup> ha prodotto un dissolvimento della percezione del soggetto «uomo», che viene dapprima reificato e poi smarrito.

Ecco perché mai come oggi occorre partire da quel soggetto – costitutivamente qualificato da una precisa razionalità e da una fondante relazionalità – che è la persona, perché ciò che è scomparso dall'orizzonte attuale sono proprio la percezione del soggetto, della sua identità e delle essenziali relazioni che lo costituiscono. Ma ciò è possibile soltanto laddove la razionalità si riapre a pulsare secondo tutta la sua ampiezza.

Infine, una terza conseguenza ci pare emergere come frutto di ciò che è avvenuto al pensiero nel corso della modernità: si tratta di una conseguenza che sentiamo toccare da vicino la nostra pelle, poiché riguarda la fede cristiana. Infatti, lentamente ma in modo progressivo, con un decisivo contributo offerto – sul fronte credente – anche da Martin Lutero e dai suoi più fedeli seguaci, l'atto di fede, la cosiddetta *fides qua* è stata sempre meno riconosciuta come un atto dell'intelligenza, come un'istanza conoscitiva, riducendosi soprattutto al suo aspetto fiduciale, eminentemente volitivo. L'orizzonte della fede è stato sempre meno percepito come ciò che si «approfondisce e s'illumina nella misura in cui cresce la ragione»,<sup>39</sup> perché la ragione stessa ha ridotto i suoi spazi e ha allontanato da sé ogni possibilità di accedere a ciò che la sovrasta e la trascende. E proprio qui si è via via generata quell'innaturale separazione fra fede e ragione di cui ancora oggi patiamo gli effetti.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> In modo efficace, senza scomodare illustri e autorevoli esempi rinvenibili nell'approccio idealistico kantiano, che rappresenta una forma compiuta e, a nostro avviso, insuperata di ragione auto-confinatasi all'interno dei suoi protocolli conoscitivi, il seguente brano ci pare esprimere bene, a livello esistenziale, la percezione della realtà che quel tipo di ragione ha prodotto nella sensibilità comune all'uomo post-moderno: «Ogni anima è un mondo dentro al mondo. Ma per me come potrebbe esistere un al-di-fuori-di-me? Non esiste un fuori! Ma questo lo dimentichiamo in ogni suono che emettiamo. [...] La verità è solo nel nostro sguardo» (SCALFARI, *L'uomo che non credeva*, 74-75).

<sup>39</sup> M. BLONDEL, *Carnets intimes*, t. I, Cerf, Paris 1966, 170 (25 gennaio 1889).

<sup>40</sup> L'epoca moderna vede dapprima una riduzione della ragione a *ratio* e poi della fede a *fiducia*, da cui deriva una separazione fra fede e ragione. Così la ragione, da esigenza di significato globale, si riduce a mera misura delle cose, reifica tutto ciò che conosce e – perdendo di vista la totalità per concentrarsi solo su obiettivi particolari – finisce per espellere il mistero di Dio dal suo orizzonte. Quel mistero, infatti, non è percepibile come una *res* ma come luogo che pone il significato globale del mondo e che è il significato ultimo di tutto. In tal modo anche l'infinito che la filosofia cristiana utilizza come categoria per tradurre il soprannaturale, quell'«infinito reale» che la fede percepisce «fra gli individui, e in mezzo ai fatti contingenti»

Ecco perché ci siamo soffermati a evidenziare ed esaminare, anche se in modo sommario, l'assetto della ragione da cui a nostro avviso nasce tutto ciò, cercando di offrire una via d'uscita, o almeno delle indicazioni e condizioni perché questa avvenga. Infatti, riteniamo che oggi sia quanto mai urgente ritrovare la sostanza di ciò che appartiene in modo degno e compiuto all'uomo, riscoprendo anzitutto l'orizzonte peculiare della sua razionalità. Pervenuti finalmente sulle spalle della modernità (*quasi nanos gigantium humeris insidentes*), riteniamo che sia ormai possibile vedere chiaramente come, oggi, il compito di ampliare gli orizzonti dell'umano esiga anzitutto che si allarghino gli orizzonti della razionalità, poiché pienezza della razionalità e pienezza dell'*humanum* sono grandezze profondamente correlate. Quest'opera di ampliamento d'orizzonti ci pare una delle priorità che attendono ancora tutto il nostro contributo, specialmente quello di noi cristiani, perché – come non si stanca di richiamarci, con le parole e con la vita, papa Francesco – «l'incontro con Cristo, il lasciarsi guidare e afferrare dal suo amore, allarga l'orizzonte dell'esistenza» (LF 53).

(BLONDEL, *Carnets intimes*, I, 78 [25 febbraio 1886]), viene ridotto a mero concetto matematico. E l'uomo finisce per perdere il suo «cuore», che da luogo della razionalità e dei desideri gratuiti, quindi di possibili corrispondenze – che sono la vera molla della conoscenza – si riduce a sede delle emozioni e dei sentimenti. Così anche la categoria «gratuità», della scoperta di ciò che è buono perché è buono in sé, viene meno a vantaggio di un crescente utilitarismo e volontà di potere.

# TRA LETTERATURA E TEOLOGIA

✠ ENRICO DAL COVOLO

*PATH 16 (2017) 207-217*

## 1. Quasi un'*explicatio terminorum*

Fin dal titolo di questo contributo compare la parola «teologia». Si tratta infatti di confrontare con la teologia l'opera letteraria di Pirandello. Ma che cos'è precisamente la teologia, a cui facciamo riferimento?<sup>1</sup>

Conviene riconoscere anzitutto che il ricorso all'etimologia non è decisivo per rispondere a questa domanda. Di fatto, la parola «teologia» nell'uso linguistico è andata a tal punto caricandosi di significato specifico, che il termine *θεολογία* / *theología* impiegato dai classici solo in pochi casi può essere tradotto nelle lingue moderne con «teologia».

Così sembra plausibile il procedimento di un filosofo della religione, Henry Duméry, che definisce la teologia con queste parole: essa è ciò che i teologi cristiani, specialmente cattolici, designano con questo termine. E che cosa intendiamo noi, teologi cattolici, con «teologia»? Intendiamo riferirci a un'analisi critica della vita cristiana, fondata su alcuni principi imprescindibili, che coinvolgono il teologo stesso in un'adesione di fede. Di fatto la teologia è una scienza tutta particolare, perché i principi da cui essa muove non le appartengono, ma le sono forniti («donati») dalla rivelazione di Dio in Gesù Cristo, che trascende la teologia stessa.

<sup>1</sup> A questo riguardo è ancora valida – soprattutto per i fondamenti del metodo teologico – l'agile sintesi di Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Come si fa la teologia. Introduzione allo studio della teologia dogmatica*, Edizioni Paoline, Alba 1974 (1990<sup>4</sup>), soprattutto 13-14; 60.

La teologia è, dunque, un'investigazione in cui il teologo, esistenzialmente partecipe della vita ecclesiale, si domanda quali sono le proposizioni concettualmente esatte e sistematicamente ordinate (dunque «scientifiche», riguardo al contenuto e al metodo e, pertanto, disponibili al dialogo con le altre scienze) con cui – alla luce della Scrittura letta nella Chiesa, e in rapporto alla situazione culturale vigente – questa vita ecclesiale può essere adeguatamente espressa, spiegata e giudicata. Le proposizioni di cui parliamo non hanno per oggetto soltanto la Chiesa e la sua vita, ma si riferiscono a Dio, a Gesù Cristo, al mondo e all'uomo bisognoso di salvezza, che appunto in Cristo e nella sua Chiesa viene salvato.

Quali sono – più in dettaglio – i principi da cui il teologo non può prescindere nella sua investigazione? A questo proposito i teologi di oggi<sup>2</sup> si riferiscono anzitutto allo statuto della teologia dogmatica o sistematica a partire dal Vaticano II, e citano in particolare il n. 16 del Decreto conciliare *Optatam totius* sulla formazione sacerdotale. Ne esce delineato un approccio scientifico al dato di fede, articolato in tre momenti fra loro distinti, ma ermeneuticamente complementari:

– c'è, anzitutto, il momento fondante della Scrittura, *universae theologiae veluti anima*;

– c'è, poi, il momento normante della tradizione ecclesiale, che comprende il contributo privilegiato della patristica orientale e occidentale – per cui spesso questo passaggio viene chiamato semplicemente «momento patristico» –, oltre ai pronunciamenti conciliari e magisteriali e alle elaborazioni teologiche particolarmente esemplari;

– c'è, infine, il momento sintetico dell'organizzazione e della sistemazione del dato di fede, da comunicare in modo sempre più appropriato nel momento presente.

I primi due momenti rappresentano l'*auditus fidei*, che include così il vaglio del dato biblico e quello della tradizione ecclesiale, rappresentata in modo privilegiato dalla teologia patristica, dalla tradizione liturgica e dal magistero infallibile. Il terzo momento è dato dall'*intellectus fidei*, cioè

<sup>2</sup> Vedi in particolare A. AMATO, *Studio dei Padri e teologia dogmatica*, in E. DAL COVOLO - A.M. TRIACCA (edd.), *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, LAS, Roma 1991, 89-100; C. CORSATO, *L'insegnamento dei Padri della Chiesa nell'ambito delle discipline teologiche: una memoria feconda di futuro*, in ISTITUTO PATRISTICO AUGUSTINIANUM (ed.), *Lo studio dei Padri della Chiesa nella ricerca attuale*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1991 (estr. da «Seminarium» 30 [1990] 460-485).



dalla riflessione sapienziale e dall'organizzazione sistematica degli elementi essenziali del dato rivelato, come annuncio sempre attualizzato della fede.

È evidente che la produzione letteraria di Pirandello – segnata da profonda problematicità nell'accettazione del dato di fede, in ispecie per quanto riguarda gli aspetti istituzionali, magisteriali e gerarchici della vita ecclesiale<sup>3</sup> – ben difficilmente può essere allineata con l'investigazione teologica, così come l'abbiamo descritta nella sua metodologia essenziale.

Ma per evitare affermazioni scontate e piuttosto generiche, conviene delimitare l'ambito dell'indagine e riferirci a un esempio significativo, sul quale ho già avuto modo di intrattenermi in altra sede.<sup>4</sup> Intendo riferirmi a un capitolo particolare della teologia, precisamente la «teologia del sacerdozio», in rapporto a un celebre dramma-mito di Pirandello, il *Lazzaro*.<sup>5</sup>

## 2. La trama del *Lazzaro*<sup>6</sup>

Sulla scena del primo atto del dramma si staglia «una grande croce nera con uno squallido Cristo dipinto, sanguinante». Domina un senso di oppressione e di morte.

In verità, intrigo di oppressione e di morte è l'animo di Diego Spina, il protagonista del dramma: nel suo disumano ascetismo egli «chiude gli occhi alla vita credendo di dover vivere l'altra di là», e soffoca con straziante crudeltà le più profonde esigenze naturali, imponendo a sé e agli altri quanto egli crede essere comandamenti divini.

Sara, la moglie, è l'opposto. Ribellandosi al marito, si è rifugiata in campagna, e si è unita con un uomo lontano da ogni intellettualismo religioso, un

<sup>3</sup> Nonostante l'interpretazione «generosa», quanto datata, di Pietro Mignosi, che fa di Pirandello l'alfiere di un'ortodossia teologicamente impeccabile: cf. M. GARZONIO, *Pirandello-Lazzaro. Fra grande madre e Nicodemo*, in E. LAURETTA (ed.), *Pirandello e la fede*, Centro Nazionale Studi Pirandelliani, Agrigento 2000, 131 e note 10-12.

<sup>4</sup> Cf. E. DAL COVOLO, *Lazzaro: una «teologia del sacerdozio»?», in LAURETTA (ed.), *Pirandello e la fede*, 113-123.*

<sup>5</sup> Comparso nel 1929 (cf. L. PIRANDELLO, *Lazzaro. Mito in tre atti*, Mondadori, Milano 1930), il dramma scatenò scalpore anche tra i critici cattolici: si veda, ad esempio, l'articolo di un anonimo: «*Lazzaro*» ossia un mito di Luigi Pirandello, in «La Civiltà Cattolica» 81, II (1930) 52-57 [5 aprile 1930].

<sup>6</sup> Cf., tra altri, F. CASTELLI, *Sei profeti per il nostro tempo? Volti dell'umanesimo contemporaneo*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1972, 264-265; M. GUGLIELMINETTI - G. IOLI, *Luigi Pirandello*, in E. MALATO (ed.), *Storia della letteratura italiana*, 8. Tra l'Otto e il Novecento, Salerno, Roma 1999, 1216.

fattore, Arcadipane, che crede in Dio, ma anche in questa vita di carne: anch'essa ci è stata data da Dio, perché la viviamo in letizia. Sara e Arcadipane incarnano così il mito della vita come naturalità: la vita ha valore e santità in se stessa, e non c'è altra volontà di Dio, se non le leggi eterne della natura.

«Di qui non si vede la città», dice Sara nella sua campagna. «L'odio di quelle chiese, di quelle cose, e il tribunale, tutto! Un bisogno mi prese, un bisogno d'essere selvaggia».

Proprio per tenere lontani i figli dal veleno materno, Diego aveva chiuso Lucio, di sei anni, in seminario, e la piccola Lia in convento. Di qui la tragedia: Lucio si corrompe nell'anima, a Lia si paralizzano le gambe.

Un giorno Sara compare davanti a Diego e gli annuncia che Lucio ha rigettato l'abito clericale e la fede tradizionale, ed è andato a vivere con lei in campagna. Diego, come impazzito, si precipita fuori di casa e resta vittima di un incidente stradale. La morte è accertata da due medici. Ma il dottor Gianni con una puntura di adrenalina riesce a far tornare Diego in vita. Egli non ricorda più nulla, non sospetta nulla. Quando viene a sapere, grida a tutti il proprio disinganno: è andato nell'aldilà e nulla ha visto, nulla ha sentito; «segno che, per chi muore, aldilà non c'è più nulla - nulla».

Perché, allora, vivere secondo la vecchia morale? Bisogna farsi giustizia da sé. E il novello Lazzaro spara contro Arcadipane. Anche Cico, il mendicante, e tutti quelli che hanno patito rassegnati e non hanno goduto la vita per non peccare, devono finalmente godere senza leggi né sacramenti.

E coloro che non possono essere felici in questa vita? «Le mie alucce! Le alucce d'angioletta...», grida Lia. «Dovevo averle in compenso dei piedi che mi sono mancati per camminare sulla terra... Addio voli lassù». Lucio comprende allora la necessità della fede, riprende la sua tonaca «per riaccendere nel buio della morte il divino lume della fede, che è carità per tutti quelli a cui fu negato ogni bene nella vita». Come Cristo, egli si immola per dare ai poveri l'illusione di un aldilà capace di farli vivere. «Ora intendo e sento veramente la parola di Cristo», esclama Lucio: «Carità!». E quando sollecita la madre a chiamare a sé la figlia paralitica, questa si alza e cammina. La fede nella vita ha compiuto il miracolo.

Come si vede, il dramma si sviluppa su tre motivi di fondo: la disumanità e l'inconsistenza della fede, quale la concepisce e la vive Diego prima della sua morte e risurrezione; la bellezza, la fecondità e la forza della natura e della vita espresse da Sara; l'esperienza religiosa di Lucio, prima

sofferenza drammatica, inaccettabile perché ingiusta e meschina, poi libera intuizione della creatività umana in Dio, e fiducia nelle opere terrene.

È proprio su questo terzo motivo del dramma che dovremo concentrare la nostra attenzione, per svolgere alcune considerazioni su un'eventuale «teologia del sacerdozio» sottesa al dramma pirandelliano.

### 3. Per una teologia del sacerdozio

Ma prima occorre chiarire che cosa intendiamo per «teologia del sacerdozio».<sup>7</sup> La «teologia del sacerdozio» si propone di illustrare, dall'interno della vita ecclesiale,<sup>8</sup> l'intima relazione del sacerdote con Gesù Cristo. Come si legge nel più importante documento di san Giovanni Paolo II sul sacerdozio ordinato – l'Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* del 1992 –, si tratta di una relazione che «si situa *nell'essere* stesso del sacerdote, in forza della sua consacrazione/unzione sacramentale e nel suo agire, ossia nella sua missione o ministero» (n. 16).

Qui sta la radice del *mistero* del prete *alter Christus*, che non può quindi essere ridotto – come hanno voluto alcuni in un recente passato, e altri vorrebbero ancora oggi – ad alcune funzioni (il cosiddetto «prete funzionale»). Il presbitero non può limitarsi a divenire l'esecutore *part-time* di alcuni compiti e funzioni, che si potrebbero poi eventualmente ridistribuire secondo le circostanze, ma è colui che Cristo ha scelto e consacrato per stare con lui *a tempo pieno*, e per partecipare poi anche alla sua missione. La verità piena della sua identità – prosegue il medesimo documento – consiste «nell'essere una derivazione, una partecipazione specifica e una continuazione del Cristo stesso, sommo e unico sacerdote della nuova ed eterna alleanza: egli è un'immagine viva e trasparente di Cristo sacerdote... Il riferimento a Cristo è allora la chiave assolutamente necessaria per la comprensione delle realtà sacerdotali» (n. 12), un punto di partenza imprescindibile per qualunque teologia del sacerdozio.

A tale riguardo il ricorso alle origini della Chiesa è illuminante, in maniera conforme a quei principi e a quel metodo da cui il teologo non può pre-

<sup>7</sup> Cf. E. DAL COVOLO - A.M. TRIACCA (edd.), *Sacerdoti per la nuova evangelizzazione. Studi sull'Esortazione apostolica «Pastores dabo vobis» di Giovanni Paolo II*, LAS, Roma 1994; E. DAL COVOLO, *Sacerdoti come i nostri Padri. I Padri della Chiesa maestri di formazione sacerdotale*, Rogate, Roma 1998.

<sup>8</sup> Vedi *supra*, par. 1.

scindere. Dovremo limitarci di necessità a un paio di esempi, il primo legato alla cosiddetta «tradizione antiochena», il secondo a quella «alessandrina».

È possibile rilevare nei Padri antiocheni (da Ignazio al Crisostomo) una forte sottolineatura sulla necessaria *unità* del presbitero con Cristo. Per gli antiocheni, inoltre, *unità perfetta con Cristo* e *dedizione totale al gregge* non appaiono semplicemente due caratteristiche costitutive del presbitero. Esse costituiscono un'unica realtà. Sono come le due facce di una stessa medaglia. L'una inverte l'altra, e non si dovrebbe dare il caso di un sacerdote che abbia l'una senza l'altra. Per il presbitero la dedizione totale al gregge è il segno della sua unità con Cristo. D'altra parte, la piena dedizione al gregge lo impegna «ad accorrere» continuamente «a Gesù Cristo come all'unico tempio di Dio, come all'unico altare» (così Ignazio nella sua *Lettera ai Magnesi*).

In ultima analisi, il «realismo» dei Padri antiocheni invita il presbitero a una sintesi progressiva tra *configurazione a Cristo* (intimità, unione con lui) e *dedizione pastorale* (missione, servizio alla Chiesa e al mondo), fino a che attraverso una dimensione parli l'altra, e i ministri non si riducano mai a «semplici distributori», ma siano «autentici testimoni» dei misteri di Cristo e della sua Chiesa.

Sul versante alessandrino, invece, merita la più grande attenzione Origene, senza dubbio il maestro più insigne di questa scuola. Se raccogliamo le indicazioni che Origene fornisce sul sacerdozio comune e su quello gerarchico, possiamo ricavare una vera e propria *summa* di teologia del sacerdozio.

La «tessera» per accedere al sacerdozio è la «lucerna accesa», cioè l'ascolto della parola di Dio. Altra condizione indispensabile sono «i fianchi cinti» e gli «indumenti sacerdotali», ossia una vita integra e pura: riguardo a questo, i ministri ordinati devono guardarsi soprattutto dalle tentazioni dell'imborghesimento, della superbia, della minor considerazione dei poveri, della severità eccessiva e del lassismo. Ciò che è richiesto ai sacerdoti è, dunque, la radicale obbedienza al Signore e alla sua Parola, il distacco dallo spirito del mondo, la piena fraternità con il popolo.

Il vertice di questo cammino di perfezione è per Origene il martirio.<sup>9</sup> Nella *IX Omelia sul Levitico* – alludendo al «fuoco per l'olocausto», cioè alla fede e alla scienza delle Scritture, che mai deve spegnersi sull'altare di

<sup>9</sup> Alcuni di questi tratti trovano singolare corrispondenza con il profilo di due zelanti pastori (il vescovo e il canonico Sclepis) delineato da Pirandello in *Uno, nessuno e centomila*: cf. al riguardo G. REALE, *Pirandello e il mistero*, in LAURETTA (ed.), *Pirandello e la fede*, 52-54.

chi esercita il sacerdozio – egli aggiunge: «Ognuno di noi ha in sé» non soltanto il fuoco; ha «anche l'olocausto, e dal suo olocausto accende l'altare, perché arda sempre. Io, se rinuncio a tutto ciò che possiedo e prendo la mia croce e seguo Cristo, offro il mio olocausto sull'altare di Dio; e se consegnerò il mio corpo perché arda, avendo la carità, e conseguirò la gloria del martirio, offro il mio olocausto sull'altare di Dio».<sup>10</sup>

Sono espressioni che rivelano tutta la nostalgia di Origene per il battesimo di sangue. Nella *VII Omelia sui Giudici* – che risale forse agli anni di Filippo l'Arabo (244-249), quando sembrava ormai sfumata l'eventualità di una testimonianza cruenta – egli esclama:

Se Dio mi concedesse di essere lavato nel mio proprio sangue, così da ricevere il secondo battesimo avendo accettato la morte per Cristo, mi allontanerei sicuro da questo mondo... Ma sono beati coloro che meritano queste cose.<sup>11</sup>

Non si può sfuggire all'impressione che in questo, come in altri ambiti teologici, la posizione di Origene sia molto esigente, quando non radicale. In ogni caso, la sua riflessione sul sacerdozio (come anche quella di altri maestri alessandrini: si veda al riguardo Clemente Alessandrino),<sup>12</sup> pur collegando saldamente la «gerarchia ministeriale» con la «gerarchia della perfezione», non presenta mai il prete come una specie di angelo: lo coglie piuttosto in un cammino molto concreto di asceti quotidiana, in lotta contro il peccato e il male. Tanto per fare un esempio, il progressivo distacco dal mondo che deve caratterizzare la formazione del sacerdote, non

<sup>10</sup> ORIGENE, *Omelia sul Levitico* 9,9, in M. BORRET (éd.), *Origène. Homélie sur le Lévitique VIII-XVI*, Cerf, Paris 1981, 116.

<sup>11</sup> ORIGENE, *Omelia sui Giudici* 1,2, in P. MESSIÉ - L. NEYRAND - M. BORRET (édd.), *Origène. Homélie sur les Juges*, Cerf, Paris 1993, 180-182. Sulla martirologia origeniana cf. E. DAL COVOLO, *Appunti di escatologia origeniana con particolare riferimento alla morte e al martirio*, in «Salesianum» 51 (1989) 769-784; ID., *Morte e martirio in Origene*, in «Filosofia e Teologia» 4 (1990) 287-294; ID., *Note sulla dottrina origeniana della morte*, in R.-J. DALY (ed.), *Origeniana Quinta*, Peeters, Leuven 1992, 430-437; T. BAUMEISTER, *La teologia del martirio nella Chiesa antica*, SEI, Torino 1995, 138-151 e XXIX-XXXIX per la bibliografia. Cf., infine, MESSIÉ - NEYRAND - BORRET (édd.), *Origène. Homélie*, 180-181, nota 2.

<sup>12</sup> «I gradi della Chiesa di quaggiù, vescovi, presbiteri, diaconi, credo, sono un riflesso della gerarchia angelica e di quell'economia che, come dicono le Scritture, attende coloro che sulle orme degli apostoli sono vissuti in perfetta giustizia secondo il Vangelo»: CLEMENTE AL., *Stromati* 6,13,107,2, in O. STÄHLIN - L. FRÜCHTEL - U. TREU (hrsg.), *Clemens Alexandrinus. Stromata*, I-VI, De Gruyter, Berlin 1985<sup>4</sup>, 485.

si traduce affatto nella ricerca affannosa di un luogo separato dal mondo, perché, scrive Origene nella *XII Omelia sul Levitico*,

non è in un luogo che bisogna cercare il santuario, ma negli atti e nella vita e nei costumi. Se essi sono secondo Dio, se si conformano ai comandi di Dio, poco importa che tu sia in casa o in piazza; che dico «in piazza»? Poco importa perfino che tu ti trovi a teatro: se stai servendo il Verbo di Dio tu sei nel santuario, non avere alcun dubbio.<sup>13</sup>

In definitiva, la tradizione alessandrina arricchisce di concretezza – per una via forse inattesa, perché più «spirituale», e per certi aspetti addirittura «rigorista» – la teologia del sacerdozio delineata da Ignazio di Antiochia e da Giovanni Crisostomo.

Comunque – ed è questo che qui maggiormente importa –, la tradizione patristica fonda una «teologia del sacerdozio» in cui il ministro ordinato non si configura come tale semplicemente a causa di alcuni comportamenti, o di alcune funzioni che viene abilitato a esercitare: piuttosto, egli è sacerdote per una sua speciale partecipazione di grazia a Cristo, buon pastore. Perfino il martirio, vertice del cammino di perfezione del ministro ordinato, non è in primo luogo l'esito di un'ascesi individuale: anzitutto è «dono» e mistero di grazia.

#### **4. A confronto con Lucio del *Lazzaro*, ovvero: una «teologia del sacerdozio» nel *Lazzaro* di Pirandello?<sup>14</sup>**

A questo punto riformuliamo in modo esplicito la questione che ci interessa: si può parlare di una «teologia del sacerdozio» sottesa al *Lazzaro* di Pirandello? Al riguardo si possono proporre diverse considerazioni (forse più a livello di un approccio euristico iniziale, che non di una ricerca sistematica).

<sup>13</sup> ORIGENE, *Omelia sul Levitico* 12,4, in BORRET (éd.), *Origène. Homélie sur le Lévitique*, 182.

<sup>14</sup> La letteratura sull'argomento è scarsa. Oltre a G. COLOMBO, *Sacerdoti e sacerdozio in Pirandello*, in «La Scuola Cattolica» 71 (1945) 41-57, mi limito a segnalare due articoli di giornale: E. LAURETTA, *Tutto incominciò da «Lazzaro»*, in «Corriere della Sera» del 30 novembre 1985; A. BISICCHIA, *Le «crisi» di Pirandello esplorate da Lauretta. Un personaggio in cerca di verità*, in «Avvenire» del 18 gennaio 1995. Cf., infine, G. BORTONE, *Pirandello: profezia di valori e aspirazione religiosa*, in «La Civiltà Cattolica» 137, IV (1986) 233-243.

– Esiste oggi, in alcuni ambiti impegnati nel sociale, una certa propensione ad assegnare al sacerdote una missione che non è tanto quella di orientare l'uomo verso un fine trascendente, quanto piuttosto quella di liberare la società dalle ingiustizie immanenti: ovvero – per alludere alla prospettiva di Pirandello – la missione del sacerdote dovrebbe consistere nel liberare gli uomini dai condizionamenti pesanti dell'idea di un Dio giudice nell'aldilà, che limita drasticamente le aspirazioni e i diritti della vita nell'aldiqua.

– In questa prospettiva – che però si discosta chiaramente dai nostri Padri, e che pertanto non può essere definita «teologica» – si può forse vedere nel *Lazzaro* una sorta di dottrina del sacerdozio immanente collegata con una religione di tipo «vitalistico», che interpreta il ministero sacerdotale solo come aiuto alla gente, affinché essa goda in questa vita di tutto il bene possibile.

– Ma si può svolgere anche una riflessione più ampia. Diego Spina, novello Lazzaro, si trova accanto a Lucio, che in ogni caso impersona un tema squisitamente teologico, qual è il sacerdozio. La crisi di Diego Spina è la crisi di valori del secolo XX, e di fronte ad essa viene proposta, come via d'uscita, una sorta di «teologia» tutta pirandelliana dei valori terreni, lambiti – in qualche misura misteriosa – dal soffio dello Spirito. Si potrebbe dire che, una volta toccato il fondo del nichilismo relativistico, Pirandello, «profeta del nulla», avverte l'esigenza improrogabile di invertire la rotta e di tentare la riappropriazione dell'Assoluto.

– Abbattute le bianche statue degli ideali umani (cioè le certezze di cui l'uomo ha bisogno), non resta che il nero abisso della morte e del nulla, cui però l'uomo (Pirandello stesso) non si rassegna, preso da nostalgia per il mondo della fede. Non fa meraviglia, dunque, che il poeta, per virtù di sentimento e di fantasia, indugi in un mondo meno tragicamente nichilista nell'ultimo momento della sua produzione drammatica, indicato di solito come il «teatro dei miti». Per comprendere l'esigenza di uscire dalla situazione di crisi di valori e di certezze, valga per tutte una battuta di Italo Calvino nell'ultimo spezzone di romanzo *Se una notte d'inverno un viaggiatore*. Dopo essersi abbandonato al facile capriccio di cancellare tutti gli aspetti sgradevoli della realtà, il protagonista si accorge con «terrore» montaliano che «il nulla ha occupato tutta la terra» e un desiderio lo invade di sentire nuovamente la presenza del mondo, ostile o amico che sia:

«Non vedo l'ora», confessa, «di far marcia indietro, di far tornare a esistere le cose del mondo, contrapporre la loro variegata e tangibile sostanza come un muro compatto contro i disegni di vanificazione».<sup>15</sup>

– Da parte sua, il Pirandello dei drammi-mito (che riguardano, com'è noto, gli ambiti della società, della religione e dell'arte), riporta l'attenzione su esperienze comuni di vita, rappresentandole con uno spirito meno grottesco, polemico e critico-distruttivo. Si nota un tono diverso. Sembra di avvertire nel teatro dei miti il tentativo di «uscire dalla prigione / dialettica del relativismo, per proiettarsi aldilà di un mondo disintegrato, per ricostruire quelle certezze, che sono il patrimonio dell'uomo in quanto tale».<sup>16</sup>

– Ritorniamo, in questa prospettiva, alla trama del dramma e in particolare al personaggio di Lucio.<sup>17</sup> Si tratta senza dubbio di una figura molto umana, capace di comprendere, ricambiato, la drammatica situazione della madre (49). Egli concepisce la vita bella come la promessa dell'avvenire, mentre da seminarista sperimenta l'angustia di un'atmosfera asfittica; non perde la fede quando esce dal seminario, ma la matura (46); lascia l'abito talare indossato per obbedienza, per riprenderlo poi di sua scelta. Più in particolare, nella sua esperienza religiosa Lucio passa da una fede superficiale, accettata per tradizione, a una fede di convinzione, reinterpreta personalmente i dati – recepiti dall'ambiente secondo l'angolazione dell'aldilà – nella chiave di una vita giocata nell'aldilà. Di fatto, Lucio sembra credere che la fede non è tanto un dono di Dio (cioè una virtù «teologica»), quanto piuttosto una conquista personale (cioè una virtù «morale»). Quanto alla vocazione sacerdotale, egli passa da una scelta imposta dalla volontà paterna e dalle circostanze a un'altra, frutto di riflessione sulle esperienze della vita (non solo familiare): depone così la tunicella del ragazzino (49) per indossare la tonaca di giovane maturo. Al marito, che le rinfaccia come il figlio «si sia spogliato dell'abito», Sara ribatte: «Ma sentissi come parla ancora di Dio!» (31). Lucio si sacrifica per tutti gli altri. Assume il male del padre per riscattarlo: «Il tuo male lo sento come un bene per me» (83). Così Lucio esercita il suo sacerdozio nei confronti di Diego-Lazzaro,

<sup>15</sup> I. CALVINO, *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, Mondadori, Milano 2015, cit. da G. LANGELLA, *Novecento letterario*, in E. AGAZZI (ed.), *Novecento Novecenti. La cultura di un secolo*, La Scuola, Brescia 1999, 116.

<sup>16</sup> F. VIRDIA, *Pirandello*, Mursia, Milano 1987, 137.

<sup>17</sup> Cf. L. PIRANDELLO, *Lazzaro. Come tu mi vuoi*, Mondadori, Milano 1988 (il semplice numero tra parentesi indica le pagine di questo volume).



al quale promette una vita nuova nell'aldiqua, una vita impegnata nel servizio e nelle opere. «Devi vivere in Dio», gli dice, «nelle opere che farai» (83). E ancora: «Alzati e cammina, cammina nella vita. E lascia, lascia a quest'uomo [indica Arcadipane] la sua donna» (84).

## 5. Conclusione

Come si vede, l'esempio evocato è molto istruttivo per rispondere alla questione che ci siamo posti all'inizio: fino a che punto, e in che senso, si può parlare di teologia nella produzione letteraria di Pirandello?

Di fatto, la risposta è emersa ormai con una certa chiarezza: si può parlare al massimo, e in determinati contesti, di una «teologia» tutta pirandelliana dei valori terreni, accarezzati – in qualche misura misteriosa – dal soffio dello Spirito (intendendo alludere con questa espressione a un'apertura di fede, che sembra qualche volta andare oltre il semplice assenso ai valori immanenti).

C'è un abisso evidente tra il «fare teologia» e la produzione letteraria di Pirandello. Ma alcune pagine di essa tradiscono l'aspirazione che questo abisso venga almeno in parte colmato.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Vale anche a questo proposito il riferimento al cosiddetto *rovello metafisico* di Pirandello: cf. G. GALEAZZI, *Filosofia e religione in Pirandello*, in LAURETTA (ed.), *Pirandello e la fede*, 149. Sulla religiosità di Pirandello e sull'apertura al trascendente di alcune sue pagine, vedi complessivamente F. ZANGRILLI, *Pirandello. Le maschere del «vecchio Dio»*, EMP, Padova 2002. Zangrilli osserva, fra l'altro, che il discorso di Pirandello sulla religione tradizionale indaga soprattutto «motivi trascendentali, metafisici, religiosi, anche se il personaggio», a cui via via egli fa riferimento, «viene lasciato quasi sempre immerso nel dubbio [...]. Spesso la sua ricerca si fa logorio interiore, implacabile, e non offre soluzioni [...]. Tuttavia, egli non si dichiara mai vinto. Anche in momenti di scoramento si riprende ed è spinto da una profonda spiritualità, da un forte bisogno di aggrapparsi a qualcosa, anche se non può essere una vera certezza [...]. Forse», conclude Zangrilli, «proprio in questa ansia interiore va riconosciuta la religiosità che, sotto la cenere dell'apparente irreligiosità, arde nell'animo del personaggio pirandelliano» (*ibid.*, 100; sul *Lazzaro*, in particolare, cf. 146-158). Il volume – anche se non approda a prospettive di sintesi sul tema specifico del nostro contributo – fornisce lo *status quaestionis* più aggiornato sulla religiosità di Pirandello (cf. l'elenco bibliografico, pressoché esaustivo, alle pp. 201-209).



KRZYSZTOF NYKIEL - PAOLO CARLOTTI - SOFIA TAVELLA  
RENZO BONETTI - IGNAZIO SCHINELLA - MANLIO SODI

# IL SACRAMENTO DELLA RICONCILIAZIONE "PORTA SANTA" DELLA MISERICORDIA



IF PRESS

**ARISTOTLE'S ETHICS  
IN RESEARCHES OF RUSSIAN ORTHODOX THEOLOGIANS  
OF XIXTH - EARLY XXTH CENTURIES**

EUGENY SHILOV  
(*St. Tikhon's Orthodox University, Moscow*)

PATH 16 (2017) 219-233

**Theses**

1. *Background:* the way Aristotle is read in Russia before XIX century During the epoch of Kievan Rus Aristotle was known in Russia from the works of the Byzantium authors. XVIIth - mid XVIIIth century theological academies and seminaries teach "scholastic" Aristotle, that is Aristotle read and understood through a prism of the medieval authors. In the middle of XVIIIth century scholasticism (and also Aristotle) is replaced by the German philosophy of Wolf and Christian Baumeister.

2. From XIXth century a new subject - Moral theology was introduced into curricula of Russian theological schools. The first Russian systems of moral theology is a bit influenced by Aristotle's ethics. This is due to the strong influence of Protestant systems which criticize both scholasticism, and ancient philosophy underlying scholasticism.

3. By the middle of XIXth century Russian theological schools realize that it was necessary to reject western theological schemes and to create Orthodox dogmatic schemes, based on Scriptures and works of Church Fathers. Aristotle and his ethics were taken critically.

4. In the works of teachers of Moral theology of XIXth century Aristotle's ethics is considered in a context of ethics of the antiquity and compared with the Orthodox doctrine. Examples.

5. Prof. A. Bronzov especially contributed to studies of Aristotle's ethics, due to his basic work *Aristotle and Thomas Aquinas in relation to their doctrines on morals in the face of the Gospel*.

6. The end of the XIXth - beginning XXth century is characterized by the development of the Russian philosophical-religious thought, which is more attracted by Plato and Platonism, rather than by Aristotle (V. Solov'ëv, I.V. Kireevsky, S.N. Trubetskoy). The influence of Russian religious thought on theology.

7. *Conclusion*. Aristotelian philosophy came to Russia either through Byzantium (Greek Church Fathers and Byzantium authors) or through the West (scholasticism and medieval writers). Russian theologians considered Aristotle's ethics in a context of moral theology (a new theological discipline) and in a context of the religious philosophy. In both cases ethics was taken in comparison, in the first case, with Christian ethics, in the second - with Plato. Plato and his school was more popular in Russia than Aristotle.

\*\*\*

1. The peculiarity of Russian ethics lies in its «deep Weltanschauung awareness».<sup>1</sup> A Russian thinker wishes not only to understand, what he should be, and the way it is necessary to live in this world or in the state. He wishes to understand the world and a life in order to change, to transform it and to be purified and be saved. A core of Russian philosophical thought and Russian outlook as a whole is in religious ethics.<sup>2</sup> In Russian ethics there is no place for individual and individualistic interpretation of moral, it little speaks of personal values, but mostly of salvation and transformation of all cosmos and the person as its head.

The Russian ethical thought passes without noticeable traces of both antique, and Christian authentic samples. As G. Shpet writes: Russia became Christian without «antique tradition and historical cultural succession».<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Назаров В. Н. Россия // История этических учений: Учебник / Под ред, А. А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2003. – 911 с. Р. 772.

<sup>2</sup> See: Франк С. Л. Сущность русского мировоззрения // Франк С. Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. Р. 152-153.

<sup>3</sup> Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г. Г. Сочинения. – М., 1989. Р. 28. See also: Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. – М., 1990. Р. 413.

The absence of direct antique and Christian cultural succession has played a dual role in the development and formation of Russian ethical tradition. First, it has led to its simplicity, naivety, secondly, it stimulated the development of the distinctive elements originating in features of the national character.<sup>4</sup>

The first records of Aristotle appeared in Russia the same time as first books. They were Slavic translations, and books in languages (Greek, Latin), some of them were translated into Russian.<sup>5</sup>

Undoubtedly, the inhabitants of Ancient Russia learnt about an ancient philosophy and antique philosophers after the baptism of Russia. Ancient Russia knew Aristotle basically due to the works of Byzantian authors. Reading and translating into Russian works of the Holy Fathers (particularly the book of St. John of Damaskus *An Exact Exposition of the Orthodox Faith* which was translated as far back as the pre-Mongolian period), Old Russian scholars and readers learnt the terminology (*essence, hypostasis*) and the basic concepts of the ancient philosophy.

The theology of Kievan Rus is first of all, characterized, by the lack of classical learning in Russia, an ignorance of Russian theologians of Plato and Aristotle's philosophy.<sup>6</sup> Antique wisdom was accessible to the Old Russian reader in the form of a few sayings as a part of collections, for example Пчела which means *Bee* (Μέλισσα) - the Byzantian anthology of moral manuals. Bible sayings prevail alongside with words of the Holy Fathers, plus quotations of Philo, Plato, Aristotle and some Greek poets. «The latter were the main source from which ancient Russia learnt classical culture».<sup>7</sup> «These limited, often apocryphal fragments, could not give any representation about methods and main ideas of classical philosophy. Without knowledge of its conceptual instrument the major works of Greek patristic would remain unintelligible for a Russian reader of that time».<sup>8</sup>

<sup>4</sup> See: Назаров В. Н. Россия. P. 773-774.

<sup>5</sup> See: Верещагин Е.М. История возникновения древнего общеславянского литературного языка. М., 1997.

<sup>6</sup> See: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. P. 6.

<sup>7</sup> Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти тт. Т. 10: Русская религиозность. Часть I. Христианство Киевской Руси X-XIII вв. – М.: Мартис, 2001. – 382 p. P. 205.

<sup>8</sup> Подскальский Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237 гг.). Изд. 2. – СПб., Византинороссика, 1996. P. 434.

In the Ancient Russian literature every educated person was called a “philosopher”. Very often they had nothing to do with philosophy as an academic discipline. In XIIth century Metropolitan Kliment of Smolensk was called a “philosopher” about whom the chronicler wrote: «Such a philosopher had not risen in Russia yet».<sup>9</sup> Researchers say, that Kliment read Homer, Plato and Aristotle - certainly, in Greek, because they were not translated into Slavic at that time. Moreover, Kliment’s opponents nicknamed him a “philosopher” who knew Greek classics and accused him of pagan secularism.<sup>10</sup>

In XV - XVIth centuries the attitude to philosophy among the Old Russian scholars was generally negative for two reasons. First, in the works of this time a contrast is often underlined between the true philosophy (Christianity) and philosophy as it is. According to Maximus the Greek (apprx. 1470-1555) wisdom of pagan philosophers is imaginary,<sup>11</sup> it is not “wisdom”, but “art” or “sophistication”.<sup>12</sup> Secondly, the ancient philosophy caused aversion because of Catholics who were taken as opponents of the Orthodoxy were active adherents of Aristotelianism.<sup>13</sup> Maximus the Greek is characterized by a acute negation of western scholasticism. He is an open admirer of Plato as «the highest of the external philosophers», but «Aristotelian art» was for him a synonym of a heresy.<sup>14</sup> Maximus’s religious style is typically Byzantium.

Similarly critical relation to a pagan wisdom we can see in the theological and spiritual writings of that time, for example of John of Vishensk<sup>15</sup> and Isaja of Kopinsk.<sup>16</sup>

The attitude to the ancient philosophers in Russia changes only by the end of XVIth century. From «wise men» they turn to «spontaneous Christians».<sup>17</sup> If before this time Aristotle’s writings were known to very

<sup>9</sup> Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти тт. Т. 10. Р. 68.

<sup>10</sup> See: *Ibid.* Р. 68-69.

<sup>11</sup> Послание Максимова ответное к королю о вере. На ересь латинскую zelo сильная // Буланин Д.М. Переводы и послания Максима Грека: Неизданные тексты. Л., 1984. Р. 214-215.

<sup>12</sup> Еписистолия на римлян // Попов А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI-XV вв.). М., 1875. Р. 234.

<sup>13</sup> Послание Максимова ответное к королю о вере. Р. 215.

<sup>14</sup> Флоровский Г., прот. cit. Р. 23.

<sup>15</sup> See: *Ibid.* Р. 37.

<sup>16</sup> See: *Ibid.* Р. 48.

<sup>17</sup> See: Чумакова Т. В. Рецепция Аристотеля в древнерусской культуре // Человек. 2005. № 2.

narrow circle of readers in Russia, since XVIth century his Latin translations appear in Russia on a large scale, and are in demand among Russian theologians. In XVIIth century many images of antique philosophers appear on the wall paintings in churches. Aristotle's works were in libraries of tsars and boyars, statesmen and clergymen.

It is possible to assume, that first translations of Aristotle into Russian were made not from the original (the Greek language), but from Latin and Polish translations, and more often than not they were not translations of Aristotle's works, but renderings of his writings with comments.<sup>18</sup> The first translation from Greek was published only in 1757.<sup>19</sup>

Till XVIIth century Aristotle's philosophy in Russia was known fragmentary. References to antique philosophers are met in popular collections of sayings (*florilegii*), in philosophical "encyclopedias", in the certain translated works. There were many pseudo-Aristotle works, the most important of which was *Secret of secrets* or *Gate of Aristotle*, known in Russia since XV century, since the time of Ivan the Terrible.

From XVIIth century Western, "scholastic" Aristotle was accepted as a canon in Kievo-Mogiljanskaja College (a major theological Russian school of that time) (founded in 1632). The whole plan of education was copied from the Jesuits, and textbooks were based on Aristotle and Thomas Aquinas. Throughout XVIIth century the managements in the form of explanations to Aristotle's transpositions are written here,<sup>20</sup> and in the beginning of XVIIIth century the treatises on philosophy of peripatetic are already produced.

The scholarship of Kiev was the first open meeting with the West. As Fr G. Florovsky says, it was «a delivery in a captivity». «The imitative and provincial scholasticism» is formed as «school theology», *theologia scolastica*,<sup>21</sup> as a result of which, the experience comes off the thought. «It was pseudo-morphosis of the religious consciousness, pseudo-morphosis of the orthodox thought».<sup>22</sup> The orthodox theology is at this time only on a way to its unique identity.

<sup>18</sup> See: *Ivi.*

<sup>19</sup> See: *Ivi.*

<sup>20</sup> Михайлов П. Б. Аристотель в России // Православная энциклопедия. Т. 3. Р. 257.

<sup>21</sup> Флоровский Г., прот. cit. Р. 56.

<sup>22</sup> *Ivi.*

Aristotle gets into the same time from the East to Moscow. In the end of XVIIth century the Lihudys Brothers in Moscow Slavic-Greek-Latin Academy teach some disciplines on Aristotle. Textbooks and guidebooks are also published here, treatises are written and various courses under Aristotle's texts are taught. But at the beginning of XVIIIth century Moscow also switches to scholastic Aristotle, though as it happened not for long. Being disappointed in lifeless scholastic schemes, and inspired by ancient philosophy, the philosophical education in Russia takes a new path: from Aristotle to Wolf's ethics, which emphasizes naturalness of ethical standards as coming from the life structure. In it Russia follows the Western way. The numerous textbooks, based on Aristotle, are replaced by Wolfian philosophy rendered by Christian Baumeister, whose textbook becomes obligatory and standard.<sup>23</sup> For a long time Aristotle is superseded from the centre of academic consciousness of Russia to periphery. In its theology Russia moves from Catholic paradigm to Protestant. Latin-protestant scholasticism dominates.<sup>24</sup>

At last, in 30th of XIXth century there is a next change of paradigms when Wolf is replaced by the ethics of German classical philosophy, first of all I. Kant and F. Schelling. But as neither of them made educational program on ethics, that subject gradually disappears from the system of university philosophy and remains only within the framework of the academic theological education as «moral theology».

2. In some way the «moral theology» had the advantage in Russian education over philosophical ethics. It was taught from the middle of XVIIth century not only in seminaries and theological Academies, but also in some periods - even at universities. At the same time, the «moral theology» did not become a true theological discipline in Russia and didn't reach the level of «theological ethics», that is philosophically and theologically proved and systematically expressed concept of morals.

Up to XVIIIth century the Christian moral is limited to ascetic and hagiographical materials (works of ascetics and Church Fathers, collections of instructive reading). Only since the middle of XIXth century there are first regular attempts to write down the orthodox moral theology which,

<sup>23</sup> *Baumeisteri Elementa philosophiae*. М., 1777. «Нравоучительная философия, содержащая естественное право, этику, политику, экономию и другие вещи, для знания нужные и полезные» (1788).

<sup>24</sup> See: Флоровский Г., прот. cit. P. 114.



at the same time, is a copy of Catholic or Protestant systems of theological ethics.<sup>25</sup> By the beginning of 1890s it was found necessary to create the orthodox system of moral theology detached from inadequate scholastic theology. But it only led the whole theology to be transformed in «moral monism» (as Metropolitan Antony Khrapovitsky) said when dogmatic themes were turned to moral experience, and dogmatic theology itself was dissolved in moral theology.

Thereby, moral theology turned again to ethics, and Russian religious-philosophical thought of XXth century is occupied by a search of “philosophical-theological synthesis” of morals. Since this moment moral theology steps back into the sidelines giving way to philosophers.

Moral theology was always thought as closely connected with dogmatic theology. Initially it was understood as a certain integral Christian doctrine (a vivid example of this approach is the Orthodox catechisms which consist of two parts - dogma (dogmatic theology) and a moral (theological ethics). Later under the Western influence these two disciplines stand apart and develop independently.

Moral theology in Russia has not been developed. As Prof. N. Glubokovsky writes: «In spite of much diverse and in detailed works in this area the course is not systematic».<sup>26</sup> Courses of the Roman Catholic Church with their detailed rubricating influenced by scholasticism, were an example of these courses.

3. One of the first attempts to teach moral theology were lectures of Fr Jacob Voskresensky *Morals for noble girls* (1813). As the sources used by the author used Wolf's writings (rather popular at that time), and also B. Winkler's work who tries to combine elements of Aristotle ethics with the Ten Commandments (following Melanchton).<sup>27</sup> Aristotle is used here mediately and his own system of ethics is not considered at all.

In 1870 Prof. P. Linitzky of Kiev Theological Academy in the academic periodicals started publishing the detailed work on *Moral and religious con-*

<sup>25</sup> See: Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. – СПб., 1902; Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. 3-е изд. – Париж, 1983. Р. 388.

<sup>26</sup> Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. – М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2002. – («Православная богословская библиотека», Вып. 4). Р. 26.

<sup>27</sup> See: Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. cit. Р. 13.

*cepts of ancient Greek philosophers*. Five parts of this work were published,<sup>28</sup> but then for the unknown reasons, publishing was stopped, not having reached the analysis of Aristotle's philosophy, terminated at Plato's views.

In the beginning of 1840s historian of philosophy and professor of theology and ecclesiastical law in Kazan Theological Academy Archimandrite Gabriel (Voznesensky) (1795-1868), wrote a textbook on philosophy in six parts (*The History of philosophy*) for students of Kazan University. In the first part, where the Ancient Greek philosophy is considered, he gives little attention to Aristotle (pp. 132-146), giving only the most general information about his life, and also touched upon his gnoseology, logic, physics, the doctrine of soul. He gives one page only to his moral views (pp. 142-143), saying about the highest good and virtue as perfection of reason - contemplative and practical. The author takes a little prejudiced attitude to Aristotle. At the end of the section on the Greek philosopher he writes, that Aristotle «can be accused of: 1) the obvious desire to humiliate philosophers, preceding him. 2) The extreme darkness and dryness of a style. 3) The excessive claim on systematic connection. 4) The abusing of technical expressions, divisions and differentiations».<sup>29</sup>

Another author of the same time - Markellin Olesnitsky (1848-1905), professor of the Kiev ecclesiastical Academy on chair of moral theology, and then - psychology in his course of lectures on moral theology (*Moral theology or the Christian doctrine on morals* [1892]) mentions Aristotle only twice. First time - considering a question: «Is it possible to study the virtue?». He writes, that Socrates considered it possible and mixed virtue with knowledge, but Aristotle «has fairly objected to him, that besides knowledge in virtue there is also exercise and habit», and Markellin Olesnitsky agrees with him. In his other works on ethical issues, the author never writes about Aristotle. In his two-volume book *The History of Morals and moral doctrines* (1882-1886) he does not examine the doctrine of Ancient Greece (probably, he had no time to do it). If the first volume is devoted to the introduction to ethics, where the author studies history and genesis of morals, and also ethics in a life of gentiles, the second volume is on the ethics of eastern people - the Chinese, Indians, Semites, Egyptians and Persians. Also he never mentions Aristotle's name in his thesis for a doc-

<sup>28</sup> 1870. № 10-12; 1871. № 3; 1872. № 4.

<sup>29</sup> Гавриил, архим. История философии. Часть 1. – Казань, 1839. Р. 146.

tor's degree *From the system of a Christian moral* (1896) which was criticized and undergone severe censorship reductions because of its allegedly dependence on Protestant doctrines, and he had to resign.<sup>30</sup> Apparently, this "dislike" to Aristotle is explained by the fact that the author is attracted by Protestant systems of moral theology which take a scholastic heritage of Catholic Church critically and also to the sources of scholasticism - to the heritage of ancient Greece.

Orest Novitsky (1806-1884), the professor of philosophy of the Kiev Theological Academy considers philosophy from the point of view of Fichte and Kant. In his book *The Gradual development of ancient philosophical doctrines in connection with the of pagan beliefs* (1-4 parts. 1860-1861) he examines heritage of Ancient Greece, Aristotle's philosophy in particular.<sup>31</sup> Only ten pages is on Aristotle's ethics:<sup>32</sup> he examines such themes as free will, virtues, the good, dividing virtue into intellectual and moral, the doctrine on happiness as the highest good. N. Chernyshevsky in his review on this book, reproaches Novitsky, that, «following scholastic errors, who mixed Aristotle's philosophy with truths of Christian religion, following the example of the transcendental philosophers, who combined religion with science, like them he eclipsed in himself true concepts of both: he understands neither doctrines of Church Fathers, nor the spirit of worldly learning. This blackout came from his wish to be an expert in two subjects, each of them is great enough to remain not fully comprehended. To study one of them the person gives all his strength and all his life, all life, but Orest Novitsky had neither time, nor strength to study thoroughly either religion, or worldly learning».<sup>33</sup> In fact, on some pages on Ancient Greece, the reader has an impression, that the author writes about views of German philosophers, such as Kant, Fichte, but not Plato or Aristotle.

<sup>30</sup> See: Кудрявцев П. П. Профессор Маркеллин Алексеевич Олесницкий. К., 1905.

<sup>31</sup> Новицкий Ор. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Часть III. Вторая половина греческой философии и общий взгляд на характер этой философии. – К., 1860. Рр. 59-137.

<sup>32</sup> See: *Ibid.* P. 88-98.

<sup>33</sup> Чернышевский Н. Г. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Соч. Ор. Новицкого. Часть I. Религия и философия древнего Востока. Киев. В университетской типографии 1860 г. // Чернышевский Н. Г. Сочинения в 2-х т. Т. 2. – М., «Мысль», 1987.– (Философское наследие).

Also Prof. A. Bronzov later did not compliment the work in question, saying, that from those places of this book which mentions Aristotle's ethical principles, it is absolutely impossible to take out any *clear* understanding about them. But, anyhow, Bronzov continues, it is our first work on this theme.<sup>34</sup>

Fr I.L. Janyshv in his fundamental work *The Orthodox-Christian doctrine on Morals* for the first time made an attempt to explain the concept of morals in general and to show characteristics of Christian moral. From antique authors Janyshv gives ideas of Plato, Aristippus, stoics, Epicurus, and other ancient authors.<sup>35</sup> Aristotle's ethical views are examined in detail in a section on «human virtues from the philosophical point of view» (pp. 167-198). The author, though briefly, gives a correct assessment and an exact analysis of the doctrine of Aristotle, sometimes comparing some of his points with the Christian doctrine.

4. In 1832-1847 the writings of St. Jerome of Stridon were translated in Russian, which were published in 14 volumes in Kiev Theological Academy at the end of XIXth century. These texts tell a Russian reader about Aristotle's ethics. Ethics of St. Jerome is not independent: after Aristotle he defines virtue, as «the middle, a measure», also he writes about «four main virtues» also taken from ancient philosophy, without any correlation with Christian virtues. Martin Luther accused him of it, saying, that he speaks only about fasting, food, virginity, but learns not on either belief, or hope, or love, or the deeds of faith.<sup>36</sup>

In 1878 John Stuart Blackie's book *Four phases of morals: Socrates, Aristotle, Christianity, utilitarianism* (M, 1878; M, 1899) was translated into Russian. If the personality of Socrates here is examined by the author I detail, we cant's say it about the chapter on Aristotle which is rather superficial and does not achieve its goal.<sup>37</sup> As Prof. A. Bronzov says, «this book

<sup>34</sup> See: Бронзов А. А. Сопоставление между собою нравственных воззрений Аристотеля и Фомы Аквинского. Изд. 2-е. – М.:КРАСАНД, 2011. – 200 с. – (Из наследия мировой философской мысли: этика). Р. 43.

<sup>35</sup> See: Янышев И. Л., протопресв. Православно-христианское учение о нравственности. – СПб., 1906. Рр. 246-254.

<sup>36</sup> See: Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. cit. Р. 141.

<sup>37</sup> See: Бронзов А. А. Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. cit. Р. 58-59; Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. cit. Р. 313.

cannot be called academic [...]. The author's attempt to take Aristotle's ethical views critically is not completed, because, but for few, in itself sometimes true to a certain extent, but not proved academically, sketchy remarks, it is impossible to find anything more in Bleckie's research. In other words this composition is nothing else but "excessive literary worthless stuff"». <sup>38</sup>

At last, in 1884 the main work of Aristotle on ethics was translated - *Nicomachean Ethics* (1884).

XIX th century in Russia is a century of a preponderance of German philosophy and pietism. Fr G. Florovsky wrote: «The German idealism itself was, to a great extent, only a recurrence of pre-Christian Hellenism. Those, who do not wish to remain with the Church Fathers, who are afraid of falling behind in "patristic scholasticism", in a vain diligence, on the same level with the century, to break in somewhere "forward", they are thrown back, and found themselves with Plato and Aristotle, with Plotinus and Philo, - that is, anyway, *before Christ* [...] A belated and vain return from Jerusalem to Athens...». <sup>39</sup>

I.V. Popov (1867-1938), Prof. of Moscow Theological Academy, canonized by the Russian Orthodox Church as the new martyr, in his dissertation for Master of Theology *Natural moral law*, devotes one chapter to the *Basic Ideal of morals*, where he also examines Aristotle's views of on this issue. In his opinion, Aristotle's moral ideals are considerably below ideals of Plato, and the ideal of morals for the former was friendship (*filia*) to which Popov devotes a few pages of his study. <sup>40</sup> The book itself is on the criticism of ethics of utilitarianism and of modern German philosophy (Schopenhauer, Kant, Herbart), therefore ancient philosophy is referred to as a minor source.

Also Fr Paul Florensky (1882-1937) touches upon Aristotle's ethics superficially. He calls Aristotle as «the most sober-minded from philosophers», «the father of modern learning», and refers to him basically on issues of logic, metaphysics and terminology. Ethics are mentioned by him only in his book *The Pillar and ground of Truth*, where Father Paul devotes

<sup>38</sup> Бронзов А. А. Сопоставление между собою нравственных воззрений Аристотеля и Фомы Аквинского. cit. P. 43.

<sup>39</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. cit. P. 511.

<sup>40</sup> Попов И. В. Естественный нравственный закон. – Сергиев Посад, 1897. Pp. 415-417.

the whole chapter to friendship. Only here and anywhere more he refers to *Nicomachean ethics* of Aristotle.

5. As we can see, Aristotle was given little attention by the academic professors and theologians of the Russian Orthodox Church in XIX century. There were afraid to come back to Aristotle, taking him as obsolete. Having deserted scholastic theology, also they had to reject Aristotle, who was at the root of this method. Many Russian philosophers and theologians take Aristotle as a predecessor of Hegel, as he who proved the unconditional and absolute rights and prerogatives of reason beyond any religious frameworks.

But despite this visible dislike of Aristotle, it is necessary to give the only exception. It is Prof. A. Bronzov (1858-1936/37) of St. Petersburg Theological Academy with his dissertation for Master of Theology *Aristotle and Thomas Aquinas in relation to their doctrines on morals in the face of the Gospel* (1885)<sup>41</sup> in which has shown a genetic relation of Thomas Aquinas system with Aristotle's doctrine and their basic difference as Aristotle's ethics contradicts moral principles of the Gospel.<sup>42</sup>

This work is practically ignored by the majority of scholars. At the same time, it is the first work on the issue in question not only in Russia, but also in the West. Moreover, up to date it is the only Russian work on ethics of Thomas Aquinas.

According to the author, the basic point of ethics of Aristotle and Thomas is the concept of the highest good, the way to which is through the virtues. Despite the genetic relation between the these two thinkers, there are also important differences in their ethics. The main is on the relation of divine grace to the freedom of men.

This work consists of three basic parts. In a rather extensive introduction the author and meticulously analyzes resources and foreign and Russian literature on this problem. From the sources on moral philosophy of Aristotle the author takes only *Nicomachean ethics*, believing two other treatises (*Great Ethics* and *Eudemian Ethics*) to be pseudo-Aristotle and false (and in his work he does not consider these books). Those works, which included these at that time doubtful treatises, he accuses as non-

<sup>41</sup> See: Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. cit. P. 275.

<sup>42</sup> See an article about him: Бовкало А. А., Богданова Т. А. Бронзов // Православная Энциклопедия. Т. VI. – М., 2003. – Pp. 262-263.

critical. Among the studies on Aristotle, Prof. Bronzov analyzes articles and books published mainly during XIXth century, underlying either any points of moral philosophy of Aristotle, or the whole moral outlook of the Ancient Greek philosopher. The author shows, that until now there was no academic comparison of views of Aristotle and Thomas Aquinas, therefore his study is relevant and of novelty.

The first part of this work is on Aristotle's doctrine on morals. In his preliminary remarks the author analyzes the "method" of Aristotelian approach, which he used to disclose his ideas on morals, that is the ethics is based on "psychological" principles exclusively, thus ignoring completely "religious" ones. Then the author turns to Aristotle's doctrine on morals which he subdivides into two basic sections: the doctrine on «the highest good», and the doctrine on «the virtue». The last section says about virtue as habit and the midpoint between two extremes, about two types of virtue and, at last, he examines in detail certain 13 moral and 5 intellectual virtues. At last, in the last section of the first part the author examines the views of his predecessors and followers of Aristotle in ethics. From the former he speaks of Indian philosophy of Gothama, Socrates and Plato. From the latter of peripatetic philosophy (Theophrastus, Eudemus of Rhodes, to whom he attributes the book *Eudemean Ethics*), stoics, Cicero, Epicurus, academic skepticism and, at last, Christian authors up to the time of Reformation.

The second part of the work is on the doctrine of morals of Thomas Aquinas which is written on the same pattern, as the first one. The most important and independent part is the third on *Comparison Aristotle's and Thomas Aquinas moral views*. First the author compares them according to their content (where they agree and disagree with each other), then from «their internal justifiability» (and also similarities and distinctions). At last, the last section is on the comparison of moral views of Aristotle and Thomas Aquinas with the Gospel principles. And at last, he gives his conclusions.

6. In XIXth century Russian religious philosophy, referring to the antiquity, turns in favor of Plato. Ivan Kireevsky<sup>43</sup> in his work *On the character of education in Europe and its influence on the education in Russia*

<sup>43</sup> About him see: Судаков А. К. Аристотель как выразитель и погубитель духа язычества: И. В. Киреевский о классической греческой мысли. Р. 248-261 // Философия и этика: сборник научных трудов. К 70-летию академика А. А. Гусейнова. – М.: Альфа-М, 2009. – 800 р.

(1852) suggests two types of learning - Western and Eastern. The source of the first one is Aristotle with his reasonableness rooted in the earthly world. A source for the second one is Plato, directed to the higher spheres and overcoming everything worldly. «Greek Christian thinkers obviously preferred Aristotle to Plato... Because the very way of thinking of Plato is more integral in its intellectual movements, more warmth and harmony in speculative activity of reason».<sup>44</sup> The same preference is seen in the works of philosophers of the end XIXth - early XXth centuries: S. Trubetskoj and Vladimir Solov'ev, the latter even undertakes a grand project on translating the works of Plato provided by his detailed comments.<sup>45</sup>

At the beginning of the XXth century the attitude of the clergy and theologians to Aristotle was ambivalent. Some of them see Aristotle as “an ascetic of virtue”, alongside with Socrates and Plato. Usually they are those authors who refer to representatives of the ancient philosophy as bright images for preaching, sometimes not going deeply in their philosophy. Such an attitude we can see at St. John of Kronshtadt.<sup>46</sup>

In the Academic circles by the beginning of XXth century a totally different attitude to the ancient philosophy is developed. For example, Metropolitan Antony (Khrapovitsky) opposes the transformations of theology into scholasticism. He writes, that modern theological ethics is extremely lifeless, because it is based not on Scriptures and the Holy Tradition, but on the systems «necrotic scholasticism», on the systems, constructed «out of the true Church, that is on Aristotle, Thomas Aquinas, Luther and Kant, only partly decorated according to the Orthodox pattern».<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // *Id.* Критика и эстетика. М., 1979. Р. 248-293. Так же см.: Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 214-268 // Киреевский И. В. Разум на пути к Истине. Философские статьи, публицистика, письма. Переписка с преп. Макарием (Ивановым), старцем Оптиной пустыни. Дневник. – М.: Правило веры, 2002.

<sup>45</sup> Творения Платона. 1899-1903.

<sup>46</sup> Св. прав. Иоанн Кронштадтский. Христианская философия // Св. прав. Иоанн Кронштадтский. Избранные сочинения, проповеди, материалы / ред.-сост. свящ. Павел Ходзинский. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. – 784 с. – («Русская богословская библиотека»). Р. 178.

<sup>47</sup> Антоний (Храповицкий), митр. В каком направлении должен быть разработан устав Духовных Академий // Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды, письма, материалы. – М.: ПСТГУ, 2007. – 1056 р. – («Русская богословская библиотека»). Р. 479.



## 7. In conclusion:

a) Throughout all the history of Russian theological thought the knowledge of Aristotelian ethics was superficial and non-deep. He was addressed either from the point of view of the history of philosophy while studying metaphysical systems of Ancient Greece, or of moral theology where Aristotle's position was often represented as one of ethical systems of pre-Christian ethics.

b) It is possible to say that among antique philosophers, Aristotle has never been singled out. Their favorite was Plato, with his poetic language, with his warmth and sincerity, so dear to a Russian reader. In contrast to him Aristotle seemed different: dry, lapidary language, clearness of wording, sharpness of his terminology. This image would become even more dry and lifeless due to scholasticism which would give Russia *her* Aristotle.

c) The attitude to Aristotle basically depends on the attitude of the author to the West: to the Catholic West, to the Protestant West or to the philosophical West. During different periods of Russian history either party dominated. Aristotle's philosophy reaches the greatest aversion when theologians or philosophers try to overcome the previous, western educational frameworks and to create something originally Russian, free from any influence.

d) The only basic exception is the dissertation of prof. A. Bronzov on the comparison of ethics of Aristotle and Thomas Aquinas. Up till now this work is insufficiently studied and awaits for its researcher. Probably the author undertakes this topic to show complete otherness and distinction of these two approaches in the doctrine on morals: antique and Christian.

e) By the beginning of the XXth century Russian philosophy turns to antique heritage, choosing Plato, and the academic theology continues to get rid of philosophical roots from its theological systems, trying to build them on biblical and patristic principles. In both cases Aristotle remains irrelevant.



GIULIO TRETTEL

# SAN CROMAZIO È LA LITURGIA DI AQUILEIA



IF PRESS

## RECENSIONES

PATH 16 (2017) 235-260

### UNA NUOVA OPERA A SERVIZIO DELLA TEOLOGIA

PENELOPE FILACCHIONE - CATERINA PAPI (edd.), *Archeologia cristiana. Coordinate storiche, geografiche e culturali (secoli I-V)* (Flumina ex Fontibus, 8), LAS, Roma 2015, 470 pp. + figg. b. n. 1-203, tavv. col. I-XVI (ISBN 978-88-213-1162-8).

*Nel panorama della produzione teologica si inserisce a pieno titolo questa nuova opera dedicata all'archeologia cristiana. Il docente di teologia sa bene che questa disciplina risulta essere importante sotto diverse prospettive; ed è per questo che i programmi includono necessariamente anche lo studio dell'archeologia.*

*L'importanza dell'evento di una simile pubblicazione emerge dal confronto con i risultati della collaborazione di vari specialisti; ma può risultare opportuno raccogliere altre voci di specialisti del settore che hanno profuso la loro attenzione nella "presentazione" accademica dell'opera. Ne riportiamo i testi – anche con le loro espressioni "orali" – per cogliere il frutto di un lavoro che risultava molto atteso da decenni.*

\*\*\*

### «PIETRE VIVE». TESTIMONI DELLA BUONA NOVELLA DEL VANGELO

[...] venendo alla materia del nostro incontro, vediamo in particolare le ragioni che hanno spinto un gruppo di studiosi e ricercatori di primissi-

mo ordine, afferenti quasi tutti a Facoltà pontificie, ma comunque tutti provenienti dall'ambiente accademico, ad accogliere la proposta di dare corpo a un'opera – sarebbe riduttivo definirla un manuale, perché vuole uscire dagli stretti e, ammettiamolo, un poco aridi, confini della manualistica – un'opera, si diceva, che possa essere un testo utile nell'ambito dell'articolato progetto di formazione teologica a cui sono chiamati gli allievi delle Facoltà e Istituti pontifici ed ecclesiastici, che si concentrano a Roma.

La formazione teologica è un progetto che si fa ogni giorno più esigente, al fine di fornire ai discenti gli strumenti più aggiornati per affrontare le sfide che i tempi presenti pongono alla loro vocazione. Infatti, non dobbiamo ritenere il tema delle origini del cristianesimo, la sua storia culturale, letteraria, istituzionale, ma anche delle testimonianze materiali e monumentali, una materia da confinare entro polverose biblioteche o da esibire per dotte disquisizioni accademiche: al contrario, essa è un tema che interroga e affascina l'uomo moderno, anche quello non particolarmente attrezzato in termini di cultura religiosa e di cultura *tout court*. Lo posso riscontrare, come Segretario della Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, nel grande afflusso di visitatori che scelgono le catacombe cristiane quale meta dei loro itinerari – pur avendo a disposizione tempi di soggiorno nella Capitale sempre più ridotti –; visitatori cui, in anni recenti, si sono aggiunti i molti provenienti dall'Est dell'Europa, dall'Asia, dall'Oceania, persino dall'Africa subequatoriale, ai quali siamo chiamati a fornire delle informazioni e dei contenuti, che tengano conto delle loro specifiche sensibilità e delle loro personali formazioni.

Da ultimo, cito un recente libro, che è stato giudicato l'ultimo caso letterario in Francia: *Il regno*, di Emmanuel Carrère,<sup>1</sup> incentrato su «quella piccola setta ebraica che sarebbe diventata il cristianesimo», libro a cui anche l'autorevole «La Civiltà Cattolica» ha riservato una recensione. Ebbene, senza entrare nel merito del volume e della tormentata vicenda esistenziale del suo autore, il suo successo dimostra proprio quello che si diceva: il grande fascino che il momento originario del cristianesimo, quell'evento unico nella storia dell'uomo, nel quale «il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14), esercita su un'epoca quale la nostra, molto difficile, frammentata e disincantata, che proprio per questo cerca la purezza e la bellezza delle origini, quasi volesse bere alle sorgenti

<sup>1</sup> Cf. E. CARRÈRE, *Il Regno*, Adelphi, Milano 2016.

un'acqua più pura di quella che molti secoli di storia e, talora, di errori, hanno reso più torbida e meno gradita.

Tornando al volume, Penelope Filacchione e Caterina Papi, molto attentamente, illustrano in una sorta di premessa metodologica, i criteri con cui l'opera ha man mano preso corpo e da tale premessa appare chiaro come siano stati messi in primo piano i destinatari del testo, gli studenti delle università e degli istituti ecclesiastici, la cui provenienza internazionale ha delle inevitabili ricadute in termini di non omogeneità della preparazione di base e dei percorsi formativi. La preoccupazione direi "globalizzante" (nel senso più nobile del termine) delle curatrici, denota una grande e generosa sensibilità, frutto di anni d'esperienza nella docenza, che le ha spinte a scegliere un percorso forse meno gratificante per le personali aspirazioni di studiose, ma sicuramente più rispondente alle esigenze didattiche di una disciplina fondamentale nella formazione teologica, come già aveva messo in evidenza il pontefice san Giovanni Paolo II, nella Costituzione apostolica *Sapientia christiana* del 15 aprile 1979, secondo cui l'archeologia cristiana non è una disciplina accessoria, ma fondamentale, e da porsi in stretto rapporto con la storia della Chiesa e con lo studio della patristica e della letteratura cristiana. Quindi dobbiamo dire con grande riconoscenza un grazie alle professoresse Filacchione e Papi per aver reso un servizio alla Chiesa, curando la redazione di un'opera, nella quale, secondo le proprie competenze, hanno anche redatto personalmente diversi importanti contributi, un'opera che sarà di grande utilità nella formazione dei futuri studenti di teologia e operatori della pastorale.

Non mi soffermo su una disamina dettagliata del volume. Volevo solo evidenziare positivamente l'approccio molto concreto alle problematiche, che prevede, in ciascun capitolo, dopo le trattazioni di carattere generale, alcuni approfondimenti tematici, che prendono in genere spunto da testimonianze archeologiche significative, che rappresentano la migliore esemplificazione del fatto che, come ebbe già a dire san Giovanni Paolo II, l'archeologia cristiana parla veramente di «pietre vive», testimoni ancora attuali della buona novella.

Dopo tanti complimenti, mi sia perdonata una piccola osservazione, che, da Segretario della Pontificia Commissione di Archeologia Sacra non potevo non fare. Mi è dispiaciuto, infatti, non trovare nel paragrafo riguardante la storia dell'Archeologia cristiana una parola circa l'istituzione – nel

1852 – della Commissione di Archeologia Sacra, da parte del beato Pio IX, per impulso del grande archeologo romano, più volte citato nel volume, Giovanni Battista de Rossi.

Fatta questa doverosa chiosa, auguro all'opera il successo che merita ed esprimo, anche a nome del cardinale Gianfranco Ravasi, Presidente del Pontificio Consiglio per la Cultura e della Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, che ha sostenuto questa pubblicazione, l'auspicio che essa possa favorire da parte dei discenti un approccio serio, aggiornato e scientifico all'Archeologia cristiana, non senza recepire però l'immenso potenziale in termini di trasmissione di contenuti di fede rappresentato dalle testimonianze dei primi secoli del cristianesimo.

MONS. GIOVANNI CARRÙ

*Segretario della Pontificia Commissione di Archeologia Sacra*

\*\*\*

## LE FONTI DELLA METODOLOGIA ARCHEOLOGICA

Il volume porta un titolo chiaro: *Archeologia cristiana* o, se si vuole, archeologia dell'antichità cristiana come spesso ripeteva il maestro diretto e indiretto di molti di noi, Pasquale Testini, e a questo titolo aggiunge un sottotitolo esplicativo e una precisazione temporale: *Coordinate storiche, geografiche e culturali (secoli I-V)*.

Siamo qui a presentare un libro che le due curatrici Penelope Filacchione e Caterina Papi dichiarano rivolto «a tutte le persone che desiderano accostarsi per la prima volta all'Archeologia cristiana e nello specifico agli studiosi delle Università e degli Istituti pontifici ed ecclesiastici». E in questi Istituti, si domanda giustamente Manlio Sodi, *Praeses* emerito del *Pontificium Institutum Altioris Latinitatis*, perché un testo di Archeologia cristiana al servizio degli studi teologici?

Riprendo in breve un passaggio del testo richiamato anche nell'intervento dello stesso prof. Sodi. Per dare una risposta egli richiama la Costituzione apostolica *Sapientia christiana* di Giovanni Paolo II (15 aprile 1979) in cui l'Archeologia cristiana è posta non più fra le discipline ausilia-

rie, bensì allo stesso livello e in diretto contatto con la Storia della Chiesa, e con lo studio del pensiero dei Padri e degli Scrittori ecclesiastici. Per inciso, posso personalmente documentare qual era l'attenzione di Giovanni Paolo II verso il dato archeologico per aver avuto l'onore di illustrare a Sua Santità nel maggio 1992 il complesso cimiteriale e monumentale di Cimitile in cui più che una presentazione da parte mia la visita agli scavi si svolse in un costante rispondere alla sue domande.

Un testo di Archeologia cristiana, scrive dunque il prof. Sodi, si pone al servizio degli studi teologici «per avere un sussidio da valorizzare in vista di un dialogo culturale che nell'orizzonte delle discipline teologiche ha bisogno di un confronto con la storia e con la ricchezza del patrimonio di dati che la storia stessa racchiude. E qui si inserisce il dialogo che di fatto si realizza fra le tre discipline – Storia della Chiesa, Archeologia, Patrologia – per far sì che la prospettiva culturale e di approfondimento che la teologia è chiamata a delineare non trascuri il dato storico». Mi fa piacere ricordare a questo proposito la perfetta sinergia instaurata negli anni dell'insegnamento di Archeologia cristiana di Pasquale Testini all'Università La Sapienza di Roma, con le discipline storico-religiose di Manlio Simonetti, Maria Grazia Mara, Paolo Siniscalco.

Ritornando ora all'acquisizione del dato storico si può aggiungere che questo viene acquisito mediante due tipi di fonti: fonti testuali e fonti materiali, le prime la cui esegesi è affidata in prima istanza agli storici, le seconde lette attraverso la metodologia archeologica.

Su tali presupposti nasce l'organizzazione del volume in cui si coglie chiaramente la scelta operata di procedere nella trattazione orizzontalmente per ciascuna fase storica, mettendo in stretta relazione mondo romano, mondo ebraico e mondo cristiano e, come dichiarano le due curatrici nell'illustrare i criteri adottati, stante la popolazione studentesca cui ci si rivolge, in un linguaggio il più possibile semplice, pur senza tralasciare, ove necessario, di impiegare e spiegare i termini specifici delle diverse discipline.

Si è parlato fin qui di fonti testuali e fonti materiali, di discipline storiche e discipline archeologiche che concorrono tutte alla ricostruzione degli aspetti storici e culturali dell'antichità cristiana e credo che non a caso due interventi della giornata di oggi sono stati affidati a una storica, la collega Emanuela Prinziavalli, e a un'archeologa che, pur avendo insegnato per alcuni decenni l'Archeologia medievale, non ha mai dimenticato la sua laurea

e le sue origini nell'Archeologia cristiana. Spetta, quindi, a me fermare l'attenzione sulla documentazione archeologica, che nel volume è stata scelta per raggiungere gli obiettivi programmati.

Personalmente ritengo che presentare un volume significa innanzitutto illustrarne il contenuto, soffermarsi sui temi affrontati, evidenziare luci e ombre della loro trattazione, suggerire eventualmente possibili sviluppi della ricerca. Devo dire subito che molte sono le luci e quindi innanzitutto i miei più vivi rallegramenti a quanti nel settore archeologico hanno collaborato alla stesura del volume con testi agili, assolutamente comprensibili anche da un pubblico non specialista e nello stesso tempo aggiornati sul piano storiografico. Grazie quindi *in primis* alle due curatrici, autrici di gran parte dei contributi e con loro grazie a Ottavio Bucarelli, a Gianfranco De Rossi, a padre Giovanni Loche, a Francesca Paola Massara che ricorderemo più avanti come autori di particolari settori di approfondimento.

Va premesso che il volume è diviso in tre parti e ciascuna parte è organizzata secondo un preciso organigramma. La prima – dedicata alla propedeutica – presenta l'inquadramento storico che nel mio settore dedica alcune pagine a una breve storia dell'Archeologia cristiana e al metodo applicato dalla disciplina nella ricerca secondo l'insegnamento ancora una volta di Pasquale Testini, con particolare attenzione all'utilizzo delle fonti letterarie e delle fonti iconografiche.

Lodevole la scelta di arricchire la trattazione con alcuni approfondimenti tematici dal San Pietro in Vaticano, alla chiesa del *Domine quo vadis* al secondo miglio della via Appia, alla chiesa sul luogo del martirio di san Paolo alle Tre Fontane, dalla sintetica scheda sulle rappresentazioni iconografiche del martirio di Pietro e di Paolo a una particolare rassegna sulle fonti letterarie al femminile a partire dal *Diario* di viaggio di Egeria. Chiude la parte una bibliografia ragionata.

Tale schema si ripete nelle altre sezioni a cominciare dalla seconda parte del volume dal titolo: *Storia e archeologia*, che vede un sostanziale apporto delle fonti monumentali, con puntuali schede sui primi luoghi di culto dalle *domus ecclesiae* ai *tituli*, affidate a Penelope Filacchione, che firma anche alcuni approfondimenti particolari con una scelta che ritengo molto giusta, dall'Arco di Tito alle due figurazioni profane che entrano assumendo nuovo significato nel repertorio iconografico cristiano delle origini, il pastore e la *pietas*, all'immagine di Noè cui seguono, nel capitolo



successivo, altri due temi: da un lato, il graffito blasfemo del Palatino con Caterina Papi, e la raffigurazione dei tre fanciulli nella fornace ancora con Penelope Filacchione.

Con il titolo: *La vita e la morte* si apre il capitolo dedicato in massima parte ai particolari cimiteri ipogei noti con il nome di «catacombe», illustrati nelle diverse tematiche da Gianfranco De Rossi, un *dossier* che riassume bene il ricco dibattito storiografico su quella che rappresenta senza dubbio la documentazione materiale principale del cristianesimo primitivo. Un capitolo che comprende anche una buona sintesi della decorazione dei cimiteri, dai simboli ai temi dell'Antico Testamento entrati nel repertorio iconografico, con un testo affidato a Penelope Filacchione.

Dalle catacombe all'edilizia cristiana monumentale, ancora un capitolo valido sul piano didattico per il quale desidero congratularmi con l'autrice, Francesca Paola Massara, per le capacità di sintesi e per la chiarezza del linguaggio pienamente corrispondente alle esigenze del progetto editoriale.

Di nuovo a firma di Giovanni De Rossi un capitolo che può essere definito di urbanistica, in cui si affronta un tema a me personalmente molto caro e a lungo dibattuto negli ultimi decenni; tema che preferisco definire non tanto della città cristiana o ancora di una topografia cristiana, termini, naturalmente convenzionali, ma quanto mai generici e che non possono esistere sul piano storico, quanto piuttosto dello «spazio cristiano» in ambito sia urbano che suburbano e del suo valore in molti casi di fattore poleogenetico nella formazione della città medievale. «Spazio cristiano», come ho avuto occasione di scrivere alcuni anni fa: «Una dizione che trae motivo e significato da ogni presenza materiale riferibile a una comunità cristiana intimamente legata al proprio *habitat* sia esso un centro urbano che il territorio in genere. Presenza da intendere nella sua accezione più ampia, nel senso di documento temporale della missione della Chiesa, come incidenza del nuovo sull'esistente e del ruolo avuto dalla medesima comunità in ogni attività di progetto e di realizzazione». Si può dire che, di fatto, concetti quali la cristianizzazione – mi si consenta il brutto termine – del tempo e la cristianizzazione dello spazio da un piano eminentemente storico hanno coinvolto il processo di lettura dei dati archeologici e monumentali, riconoscendo il ruolo da questi espletato nella trasformazione dei relativi paesaggi.

Così inteso lo spazio cristiano, come ebbe a scrivere Pasquale Testini, assume valore di prezioso strumento materiale per l'accertamento dei modi, dei tempi e degli effetti dell'innestarsi, nel ceppo del mondo antico, di un evento come il cristianesimo portatore di radicali potenzialità: un evento che finì per permeare di sé tutta la società e le strutture politiche e ideologiche, con il conseguente riflesso sul piano materiale e direi plastico della topografia urbana e territoriale.

Naturalmente a Roma, più che in ogni altro centro dell'*orbis antiquus* è possibile individuare e seguire il processo di occupazione fisica dello spazio urbano e suburbano, giungendo così a riconoscere nel secolo VI l'avvenuta trasformazione dell'Urbe in città a forte e incisiva presenza cristiana. Ricordo, ad esempio, che *signa* di acquisito possesso ideale e simbolico della città saranno le croci incise o scolpite sulle porte e sulle mura del Circuito aureliano, sarà l'intitolazione delle porte urbiche ai martiri eponimi delle vie consolari.

Forse sarebbero stati utili, allora, nel trattare tale tema alcuni approfondimenti nella lunga durata, da leggere, ad esempio per il gruppo episcopale, in chiave negativa per Roma a differenza della maggior parte degli insediamenti urbani sede di diocesi, ove la sede vescovile diviene nella sua persistenza il punto focale della città medievale, ovvero per i fenomeni di urbanizzazione del suburbio che vedono nella venerazione e frequentazione della tomba martiriale la ragione del loro svilupparsi.

Il capitolo si chiude con un contributo di Caterina Papi sull'epigrafia damasiana, documento dell'opera del pontefice che, da quanto apprendiamo dal *Liber Pontificalis*, «multa corpora sanctorum requisivit et invenit, quorum etiam versibus declaravit». E in molte delle settantasette epigrafi recuperate, scritte nella particolarità grafica delle lettere dal suo calligrafo Furio Dionisio Filocalo, Damaso narra della sua instancabile ricerca. Oltre che, come giustamente scrive la Papi «i carmi sono l'espressione del preciso progetto ideologico di Damaso: fissare la memoria storica e culturale dei martiri di Roma», penso sia giusto ritenere che il *dossier* epigrafico damasiano testimoni un'incisiva attività edilizia volta alla sistemazione, ampliamento e abbellimento dei sepolcri dei martiri, in funzione anche del pellegrinaggio devozionale, del resto già documentato all'epoca del pontefice, tra l'altro alla tomba di Pietro dai graffiti sul muro e alla *Memoria Apostolorum* sulla via Appia dai graffiti della cosiddetta «triglia».

Ad Ottavio Bucarelli, con una scelta particolarmente felice nel porla sullo stesso piano dell'Occidente, è affidato un affaccio sulla nuova Roma, Costantinopoli e sui Concili della Chiesa in Oriente con due approfondimenti sulla basilica di Santa Sofia a Costantinopoli e sulla basilica del Concilio ad Efeso. Sono venticinque pagine che riassumono con buona sintesi un quadro ampio e variegato di temi e problemi anche di grande portata storica.

Non solo alla nuova Roma, ma nel volume l'attenzione è rivolta anche all'*orbis christianus antiquus* nelle sue regioni più significative, a cominciare dalle città italiane di Milano, a cura di Penelope Filacchione, di Napoli, Cimitile e la Campania insieme alle catacombe di Siracusa e di Malta affidate a Francesca Paola Massara, per passare poi alle regioni del vicino Oriente, Siria e Palestina, di cui – possiamo dire con perfetta cognizione – tratta padre Giovanni Loche cui mi si permetta di rivolgere un particolare saluto.

Alla penna di mons. Andrea Lonardo è, infine, affidato il capitolo XIII, che funge da messaggio conclusivo: *Un ponte verso il medioevo*, che l'illustre studioso legge attraverso il formarsi del potere temporale del papato; un potere – e cito le sue parole – «che non fu di ordine teologico non derivando, ovviamente, in maniera diretta da una rivelazione divina. Fu piuttosto un potere necessario storicamente, quando la Chiesa di Roma si trovò a far fronte in un momento difficilissimo all'incapacità dell'impero di provvedere alle necessità dell'Urbe e dei territori da essa dipendenti». Un argomento questo che rinvio all'attenzione degli storici.

Il volume è arricchito da tre appendici, la prima di carattere letterario, la seconda e la terza che interessano temi archeologici.

Alla penna di Caterina Papi è affidata la trattazione dell'Epigrafia funeraria dei cristiani a Roma fino al V secolo, articolata in un discorso introduttivo sull'Epigrafia cristiana o, meglio, come l'autrice precisa, sull'Epigrafia dei cristiani e, in particolare, dei cristiani a Roma, letta quest'ultima nel momento della sua nascita che, seguendo quanto insegnato da Carlo Carletti, si può porre – e cito – «nel particolare momento storico che la comunità cristiana di Roma vive tra la fine del II e l'inizio del III secolo, quando ormai l'autorità imperiale è riuscita a distinguere chiaramente l'esperienza cristiana dalla realtà ebraica e ha individuato il cristianesimo come *superstitio* escludendolo così dall'ampio numero delle *religiones* lecitamente praticabili

nell'impero». D'altro canto – è sempre Carletti a parlare – si tratta di una comunità «unitaria, gerarchicamente articolata, numericamente consistente» – sono stati valutati trentamila adepti – «dotata di un sistema organizzativo e gestionale, ormai centralizzato e sostenuto da una capacità economica che consente la realizzazione di strutture materiali proprie», cioè di luoghi per il culto e di cimiteri. Sono parole che definiscono con estrema chiarezza il nodo cronologico cruciale nell'affermazione di una visualità materiale della comunità cristiana, parole valide per ogni classe di monumenti.

Nel volume Caterina Papi parla, quindi, dell'ampliamento del formulario epigrafico dalla metà del III all'inizio del IV secolo, della svolta di età costantiniana, sino a tutto il secolo V, portando all'attenzione alcuni significativi esempi.

La terza appendice, a cura di Penelope Filacchione, tratta dell'Iconografia cristiana e dell'Arte cristiana che l'autrice vede nascere nell'ambiente «colto e intellettuale dell'aristocrazia romanizzata attorno al Mediterraneo», precisando che «se gli strati più bassi della società contribuiscono alla diffusione del cristianesimo, sono stati gli intellettuali a strutturare il cristianesimo in un sistema filosofico complesso». Seguendo, quindi, con il richiamo ai temi impiegati nel repertorio iconografico, il nascere e lo svolgersi della produzione figurativa nelle pitture segnatamente cimiteriali e nei sarcofagi, il contributo oltrepassa il secolo V per illustrare il grande patrimonio musivo dei monumenti non solo di Roma, ma soprattutto di Ravenna, con un ricco *dossier* di immagini a colori.

Chiude il volume, prima della bibliografia di circa trenta pagine e di un utile indice analitico, una carta dell'*orbis christianus antiquus* con l'indicazione di tutti i luoghi citati. In chiusura desidero ringraziare ancora quanti hanno collaborato alla stesura del volume e augurare a tutti una buona e proficua lettura.

PROF. LETIZIA ERMINI PANI

*Ordinario di Archeologia medievale all'Università La Sapienza di Roma;  
Direttore del Dipartimento di Scienze storiche, archeologiche  
e antropologiche dell'antichità  
e della Prima Scuola di specializzazione in Archeologia*

## FONTI PER CONOSCERE LA CHIESA DELLE ORIGINI

Questo mio intervento è centrato sulla presentazione della metodologia utilizzata nel volume: il confronto tra le fonti letterarie e quelle materiali per la conoscenza storica della Chiesa delle origini.

L'idea è ottima e un volume del genere era atteso da tempo. Si tratta di far interagire, sicché si illuminino reciprocamente, nella pratica – e non solo nelle dichiarazioni teoriche, come spesso si fa – le fonti materiali (monumentali epigrafiche figurative), che formano il patrimonio documentale dell'Archeologia cristiana, e le fonti letterarie che sono state forse in passato troppo unilateralmente privilegiate dagli storici del cristianesimo, al fine di comporre il quadro della storia del cristianesimo delle origini.

Una lode incondizionata va, quindi, all'iniziativa delle curatrici Penelope Filacchione e Caterina Papi, che hanno guidato un'*équipe* che comprende nove autori, oltre che loro stesse. Mi piace ricordare tutti i nomi degli autori, alcuni provati e famosi, altri più giovani ma già esperti: Ottavio Bucarelli, Gianfranco De Rossi, Angelo Di Berardino, Anna Aleksandra Glusiuk, Giovanni Loche, Andrea Lonardo, Mario Maritano, Francesca Paola Massara, Umberto Roberto. A tutte e tutti un sincero ringraziamento per l'impresa portata a termine.

È interessante, poi, che questo sforzo sia stato attuato nell'ambito di un corso di studi teologici, a conferma di come la ricerca teologica sia sempre più consapevole della necessità di costruire le sue riflessioni non prescindendo dal piano storico. Come questo vada esaminato, peraltro, è un discorso a sé che meriterebbe riflessione. A mio parere, ed è questa la precisazione che da storica mi sento di fare, affinché possa dare effettivamente il suo apporto, va esaminato *iuxta propria principia*, e non ideologicamente e preventivamente plasmato secondo i *desiderata* della teologia.<sup>2</sup> Il che rappresenta il bello ma anche la difficoltà del dialogo fra storia e teologia, che ne risulta a volte incagliato.

Che tale proposito di interazione e il metodo interdisciplinare che ne consegue sia ormai l'aspirazione a cui si tende anche sull'altro versante, quello degli stessi storici del cristianesimo, bastano a dimostrarlo gli sforzi

<sup>2</sup> Mi permetto di rimandare a E. PRINZIVALLI, *Lo studio della teologia dei Padri. Il contesto storico-letterario*, in «Augustinianum» 54 (2014) 5-20.

fatti per lunghi decenni dal gruppo degli storici baresi, un tempo capeggiato da Antonio Quacquarelli e successivamente da Giorgio Otranto. Quando la storia del cristianesimo veniva considerata soprattutto storia del pensiero e delle dottrine, il gruppo barese, nelle ricognizioni condotte a Monte Sant'Angelo come nello studio dell'iconografia delle catacombe, non cessava di richiamare alla necessità di un'analisi condotta sui diversi versanti delle scienze storiche e archeologiche non solo per ricostruire la vita vissuta dei cristiani comuni ma per mettere in prospettiva lo sviluppo della dottrina.<sup>3</sup>

Per dare conto della fecondità di questo sguardo multifunzionale mi piace richiamare almeno un esempio: da quando Margherita Guarducci identificò nella statua cosiddetta «di Sant'Ippolito», attualmente posta all'ingresso della Biblioteca Vaticana, un'originaria raffigurazione di donna-filosofo, il problema è stato quello di capire che simbologia possano avervi sovrapposto i cristiani che utilizzarono nel III secolo la statua per incidervi sul basamento e sul montante destro un canone pasquale e un elenco di opere, alcune delle quali riconducibili a Ippolito. La soluzione è venuta, alcuni anni fa, da un giovane studioso, Emanuele Castelli, il quale leggendo il *Pastore* di Erma, un testo cristiano di provenienza romana della prima metà del II secolo, e mettendolo a confronto con il disegno fattone da Pirro Ligorio, al momento della scoperta della statua nei pressi del Verano – prima di restaurarla come fosse un Sant'Ippolito – ha individuato la sua simbologia in quella dell'*Ecclesia magistra* che porge un rotolo.<sup>4</sup> Ripeto: è solo un esempio, anche se riguarda un reperto importantissimo, per molteplici ragioni, del cristianesimo dei primi secoli.

Di recente hanno fatto un'ampia ricognizione dell'importanza delle fonti documentarie per la storia del cristianesimo antico Alberto Giudice e Giancarlo Rinaldi, curatori di un volume edito nel 2104 da Carocci, che raccoglie una serie di studi sull'uso delle fonti papiracee, numismatiche, epigrafiche, archeologiche, topografiche e figurative. Nella loro introduzione, per evidenziare la fecondità dell'integrazione dei diversi ambiti discipli-

<sup>3</sup> Come esempio del modo di procedere di Giorgio Otranto si legga: G. OTRANTO, *Tra esgesi patristica e iconografia. Il personaggio maschile in una scena di Priscilla*, in «*Vetera Christianorum*» 20 (1983) 305-328.

<sup>4</sup> E. CASTELLI, *La Chiesa, la cattedra, il rotolo. L'identità della statua di sant'Ippolito alla luce del Pastore di Erma*, in «*Augustinianum*» 48 (2008) 305-322.

nari ai fini della ricostruzione storica, scrivono: «Si pensi [...] al contributo dato dalla numismatica alla ricostruzione del clima politico e ideologico delle rivolte giudaiche o alla questione costantiniana intesa come analisi di rapporti di questo imperatore tra le componenti religiose piuttosto che come personale intima vicenda di “conversione”». Ancora, dopo altri esempi: «Si pensi al contributo che offre allo studio delle famiglie miste della Roma del IV secolo l'iconografia (sincretistica) dell'ipogeo di via Dino Compagni a Roma o all'intreccio di influssi partici, giudaici, cristiani che rende così importante lo scavo di Dura Europos».<sup>5</sup> A quest'ultima *domus Ecclesiae* il volume che presentiamo dedica, giustamente, un'ampia descrizione inserendola – e questo è il punto cruciale – nel capitolo intitolato: *La vita della comunità*, scritto da Mario Maritano e dalle due curatrici.

Infatti, se vogliamo andare al cuore dell'apporto per la storia delle origini cristiane, delle fonti materiali, queste aiutano a comprendere la realtà della vita quotidiana, a volte in contrasto con quanto dicono, idealizzando e modellizzando, le fonti letterarie. Caso emblematico è l'archeologia dei siti monastici in Egitto, studiata da una grande archeologa e storica, la polacca Ewa Wipszycka, che ha profondamente mutato la percezione che si aveva del monachesimo, in particolare di quello cosiddetto eremitico, che non era affatto così solitario, e della sua economia, che era anche un'economia di produzione e di scambio.<sup>6</sup> In questo caso le fonti letterarie, a partire dalla celeberrima *Vita di Antonio* scritta da Atanasio di Alessandria, danno un quadro molto diverso, comandato dall'esigenza di Atanasio di fornire un modello di monachesimo compatibile con la visione che l'episcopato alessandrino aveva del ruolo dei monaci.

Il volume, come si diceva, è diviso in tre parti, la prima intitolata: *Propedeutica* e la seconda intitolata: *Storia e archeologia*. La prima parte consiste in due capitoli: *Inquadramento storico* e *Il metodo*. La seconda, comprendente ben undici capitoli, ripropone il cammino storico che sinteticamente era indicato nel primo capitolo della prima parte (*Inquadramento storico*), questa volta dettagliandolo e accompagnandolo da quelle fonti materiali che illuminano aspetti diversi non compresi nelle fonti letterarie. La

<sup>5</sup> A. GIUDICE - G. RINALDI (edd.), *Fonti documentarie per la storia del cristianesimo antico*, Carocci, Roma 2014, 20.

<sup>6</sup> Cf., per esempio, E. WIPSYCKA, *Moines et communautés monastiques en Egypte (IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles)*, Warsaw University and Raphael Taubenschlag Foundation, Warszawa 2009.

terza parte consiste di tre importanti *Appendici*: la prima sulle fonti letterarie, soprattutto sull'influenza possibile delle fonti esegetiche bibliche e il parallelo influsso della mitologia pagana reinterpretata in ambito cristiano sull'iconografia catacombale; la seconda sull'epigrafia cristiana funeraria a Roma fino al V secolo; la terza sull'iconografia cristiana.

Concentriamoci sulla seconda parte del volume, la più ampia. Naturalmente l'incremento della trattazione sulle fonti materiali è progressivo perché le testimonianze edilizie, per esempio, si moltiplicano e diventano monumentali con l'edificazione delle basiliche costantiniane: di conseguenza lo spazio destinato nel volume agli argomenti prettamente di archeologia cristiana diventa maggiore. Tuttavia, proprio in questa parte risalta l'intenzione delle curatrici e degli autori di non far mancare mai il dialogo con altro tipo di fonti. Così il nono capitolo, scritto quasi per intero da Ottavio Bucarelli con due inserzioni di Penelope Filacchione, intitolato: *Tra Oriente e Occidente*, presenta un affascinoso percorso di ricostruzione, attraverso vari tipi di fonte, della topografia di Costantinopoli. Opportunamente nel capitolo è inserita anche una breve trattazione sui Concili ecumenici di Nicea, Costantinopoli, Efeso I e Calcedonia. Il legame di questi accenni con la trattazione sulle città imperiali – legame però appena adombrato e che forse avrebbe dovuto essere messo più in risalto – è costituito dal fatto che è l'imperatore, in quanto *episkopos tôn ektôs*, non solo a fornire una prima *facies* cristiana delle sue città, ma anche a preoccuparsi della pace della Chiesa attraverso la convocazione dei Concili, i quali, in antico, erano «ecumenici» proprio in quanto da lui indetti. Da questo punto di vista si sarebbe dovuto inserire nella trattazione anche il secondo Concilio di Efeso nel 499, quello bollato da papa Leone Magno come «latrocinio», in quanto regolarmente convocato da Teodosio II. Il suo rigetto come Concilio ecumenico rispecchia il punto di vista posteriore delle Chiese cattolica latina e di quella bizantina. Forse una precisazione in merito sarebbe stata utile per gli studenti, perché poteva richiamare la complessità del cristianesimo antico e moderno, dove le Chiese pre-calcedoniane non accettano Calcedonia e invece accettano Efeso II. Alla fine del capitolo, Bucarelli ricorda il sacco di Roma, che ebbe eco emblematica nelle fonti letterarie e originò la ricchissima riflessione agostiniana del *De civitate Dei* e molto opportunamente chiude con alcuni brani del primo libro di quest'opera che, da un lato, parlano del rifugio che le chiese avevano offerto a chiunque, pagano



o cristiano, vi si fosse rifugiato e, dall'altro, affrontano il tema sensibile della violenza contro le donne. Agostino, come già prima di lui Gregorio Taumaturgo (ma la questione è già posta nella *Torah*), il quale aveva affrontato lo stesso problema in rapporto alle scorrerie dei Goti, conclude che la donna stuprata, in quanto non consenziente, non ha colpa alcuna. Ricorda in proposito il caso della famosa romana Lucrezia, che si suicidò per essere stata violentata dal figlio del re Tarquinio. Nel seguito del discorso, non riportato nel volume, per ovvie ragioni di spazio, ma molto interessante perché esprime tutta la preoccupazione di Agostino nei confronti del suicidio, l'Ipponate stabilisce che il gesto di Lucrezia è stato insensato perché ha inferto la punizione più grave a un innocente (cioè lei medesima): al contrario, le cristiane violentate non debbono aggiungere delitto a delitto, ma tranquillizzarsi per la propria buona coscienza. Qual è la cosa interessante, per cui il passo di Agostino merita di essere ricordato nella sua interezza? Si tratta di un tipico esempio di riflesso nelle fonti letterarie dei drammi della vita vissuta. Agostino chiarisce che l'episodio di Lucrezia faceva parte dell'immaginario collettivo di donne e uomini, cristiani e pagani, della città antica e tornava di attualità di fronte ai drammi connessi al sacco di Roma, donde la necessità di disinnescare il potenziale negativo. Averne riportato almeno una parte nel capitolo in questione è utile perché stimola i lettori al contatto diretto con la fonte antica.

In alcuni capitoli della seconda parte l'interazione tra fonti di differente natura per comporre un quadro storico di più ampia portata è perfetta: voglio citare almeno due capitoli come esempio. Il capitolo quinto: *Il punto di vista romano attraverso le fonti*, vede all'opera Caterina Papi coadiuvata, nell'ultimo paragrafo, da Penelope Filacchione. Ben si sottolinea in apertura come i primi tre secoli, pur essendo il cristianesimo *religio illicita*, non siano stati secoli di persecuzione costante, bensì circoscritta a determinati momenti e ambienti. La disamina degli Atti processuali autentici dei martiri va di pari passo con l'illustrazione della morte come spettacolo nel mondo romano. Viene fatta una precisa distinzione fra la condizione dei gladiatori, che erano sotto contratto, ed erano un investimento economico, e quella dei condannati la cui pena in contesto teatrale diventava puro intrattenimento, come documentano le stesse fonti pagane (vedi Marziale). Il graffito blasfemo del Palatino, databile fra la metà del II e l'inizio del III secolo, che deride l'adorazione di Alexamenos per un Crocifisso dalla testa

d'asino, rende visivamente ragione delle dicerie che circolavano sui cristiani, la cui vita umbratile e lontana dalla partecipazione agli eventi pubblici, in quei primi periodi, accresceva intorno a loro la diffidenza. Uguale felice armonizzazione nell'VIII capitolo, intitolato: *Letà di Costantino*, dove si trova, per merito di Umberto Roberto, un'accurata e – debbo dire – inedita, rispetto agli usuali manuali di storia, trattazione del tema della tetrarchia, della guerra civile fra Costantino e Massenzio e delle ragioni, fuori di ogni apologetica cristiana, che impedirono a Costantino di salire sul Campidoglio dopo la vittoria di Ponte Milvio. La parte affidata a Penelope Filacchione, comprendente la disamina del gruppo dei tetrarchi, del *chrismon* e quella specialmente felice dei ritratti di Costantino, mette in luce le risorse della propaganda costantiniana, calata in un mondo dove i simboli e la ritrattistica dovevano supplire all'impossibilità dei sudditi di ascoltare e vedere direttamente l'imperatore.

In una presentazione seria il relatore non credo debba esimersi dal proporre alcuni dubbi su qualche aspetto del volume, dubbi che non inficiano minimamente il valore complessivo dell'opera.

L'inquadramento storico, che apre il volume si compone di tre sezioni: la prima propriamente storica a opera di Mario Maritano; la seconda, una breve storia dell'Archeologia cristiana scritta da Caterina Papi; la terza su cristianesimo e geografica scritta da un esperto come Angelo di Berardino. Le mie perplessità si concentrano sull'opportunità dell'inquadramento storico di Mario Maritano, studioso che peraltro stimo moltissimo, per com'è congegnato in rapporto al resto del volume. Probabilmente a Maritano era stato chiesto di sintetizzare al massimo, quindici pagine, un percorso di sei secoli (si arriva, infatti, all'evangelizzazione dell'Inghilterra nel 586). È inevitabile allora che in una sintesi estrema compaiano inesattezze che lo stesso Maritano nel corso del volume non ripete. A parte l'etimologia, a me del tutto ignota, del termine *christiani* come «letteralmente» significante coloro che aprono la porta (*ianua*) a Cristo (p. 16), mi lascia perplessa il dire che «il cristianesimo si propaga [...] nelle campagne e nelle grandi città», laddove la propagazione nelle campagne avviene molto dopo quella nelle grandi città (p. 17); o parlare a proposito del primo cristianesimo, dopo il gruppo dei giudeo-cristiani e quello di chi era più aperto verso i pagani, di altri «di tendenza ereticale», cioè gli ebioniti (p. 16), quando dovrebbe essere spiegato che il carattere eretico è sempre un riconoscimento a poste-

riori e non a priori; oppure dire che gli ariani (p. 27) negavano la divinità di Cristo. Al contrario, gli ariani non negavano affatto che Cristo-Logos fosse Dio, ma lo consideravano Dio in quanto stabilito e promanante dal Padre, evitando il linguaggio della generazione, come lo stesso Mario Maritano spiega successivamente (a p. 144), allorché nel capitolo VI: *Controversie nella comunità*, precisa che per Ario le altre due persone sono «dio» di rango inferiore, create come le più eccelse fra le creature.

È chiaro, perciò, che la semplificazione dell'*Inquadramento storico* è dovuta alla preoccupazione di essere breve: tuttavia, così si rischia di fissare nella mente dello studente un concetto sbagliato. Sarebbe allora stata meglio, forse, porre, in apertura o in chiusura, una tavola cronologica degli eventi, visto che gli argomenti dell'*inquadramento* sono ripresi e sviluppati nei singoli capitoli.

Ci sono altre scelte storiografiche che mi lasciano un po' perplessa, ad esempio il trattamento del racconto degli *Atti degli apostoli* come fosse un puntuale resoconto storico, ma non vi insisto. Qualche mia perplessità può essere semplicemente ricondotta al fatto che in alcuni passaggi mi pare venga tacitamente reintrodotta una visione dello sviluppo storico che mescola il piano teologico con quello storico, i quali, come dicevo in apertura, debbono essere mantenuti distinti.

Posso, pertanto, fermarmi qui, rinnovando i miei sinceri complimenti alle curatrici e agli autori.

PROF. EMANUELA PRINZIVALLI

*Ordinario di Storia del cristianesimo e delle Chiese  
presso l'Università La Sapienza di Roma  
e Professore invitato presso l'Istituto Patristico Augustinianum di Roma*

\*\*\*

## PREZIOSO SUPPORTO PER LA CONOSCENZA ARCHEOLOGICA

Permettetemi inizialmente un pensiero evocato dall'immagine del San Pietro di bronzo, iscritta in un triplice cerchio in copertina e visibile in filigrana sul retro.

Questa venerata e simbolica statua mi riporta, infatti, alla Basilica Vaticana, dove da molti anni ho il privilegio di svolgere il mio quotidiano servizio e dove – nell'ormai lontano 1998 – ebbi il piacere di conoscere Caterina Papi, una delle due curatrici del volume. La ricordo – ancora giovanissima allieva del Prof. Silvio Pancera – quando preparava la sua tesi di laurea su «una revisione delle iscrizioni della Necropoli Vaticana» (successivamente pubblicata sui «Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia» 73 [2000-2001]). Già allora ebbi modo di apprezzare in lei entusiasmo nella ricerca, professionalità, rigore scientifico e metodo di studio. Non per caso la Fabbrica di San Pietro gli concesse l'opportunità di studiare e pubblicare l'importante iscrizione «AT PETRV», rinvenuta durante i lavori di restauro del 1998 sul piano marmoreo della «Memoria Costantiniana» presso la Tomba di Pietro (si veda al riguardo l'illustrazione alla p. 63).

Conosco meno Penelope Filacchione, ma da quel che ho letto e dai fugaci incontri avuti con lei, ho avuto modo di constatare un simile rigore scientifico, qualità indispensabile per la curatela di un volume come questo che, oltre al coordinamento dei diversi autori, ha richiesto – come vedremo – un non facile «lavoro redazionale». Penelope Filacchione e Caterina Papi sono anche autori di numerosi contributi all'interno del volume.

Dico subito che presentare un libro come questo non è impresa facile per la vastità, la complessità e la diversità degli argomenti in esso affrontati. *L'Archeologia cristiana* è, infatti, paragonabile a un grande e magnifico *puzzle* composto da numerosissimi pezzi di diversa forma e colore (storia, arte, archeologia, liturgia, aspetti della vita quotidiana, iconografia, architettura, urbanistica e via dicendo). Il rischio è, quindi, quello di dire troppo, abusando del vostro tempo e privandovi del piacere della lettura; o di dire troppo poco, facendo certamente un torto agli autori. E un torto agli autori lo farò senz'altro – e per questo mi scuso – perché sarebbe impossibile soffermarsi in questa sede sui singoli contributi che compongono e arricchiscono il volume. Mi limiterò, pertanto, ad alcune impressioni e riflessioni, anche se in parte già da altri manifestate prima di me.

In particolare, consentite anche a me di accennare alle motivazioni che hanno determinato e reso possibile questa iniziativa editoriale. Troppo forte, infatti, è la tentazione di paragonare questo libro ad altri simili testi sull'*Archeologia cristiana*. Un confronto – come si dirà – che risulterebbe

fuorviante se non si tenessero in debito conto le motivazioni che hanno ispirato – o per meglio dire sollecitato – quest’opera. Infatti, per comprendere in forma corretta contenuti, struttura e sintassi del volume è necessario avere piena consapevolezza dei lettori ai quali questo libro è destinato. Solo così sarà, infatti, possibile valutare limiti e pregi dell’opera; distinguere – come avviene in ogni libro di questo genere – i vuoti dai pieni, apprezzare nel volume le parti più luminose – e in alcuni casi illuminanti – da quelle più incerte, rimaste più in ombra o tralasciate.

Nel leggere il libro mi è subito venuto alla mente un pensiero di Wolfgang Goethe, il quale nella seconda metà del Settecento, annotava nei suoi taccuini di viaggio che «solo alcuni libri sono degni di essere letti». E questo libro è certamente degno di essere letto! perché – sempre parafrasando Goethe – è stato scritto «non perché si sappia che l’autore sapeva qualcosa», ma perché leggendolo «si impara qualcosa».

Ma – come si diceva – per comprendere cosa si impara in questo libro dobbiamo innanzitutto soffermarci sul perché questo libro è stato scritto e a quali lettori si rivolge. I curatori lo dichiarano espressamente nell’*incipit* dell’opera, in tre eloquenti paginette intitolate appunto: *I criteri del volume*. Nelle prime tre righe della loro premessa è infatti scritto: «Il libro si rivolge a tutte le persone che desiderano accostarsi per la prima volta – e sottolineo “per la prima volta” – all’Archeologia cristiana e, nello specifico, agli studenti delle Università e degli Istituti pontifici ed ecclesiastici. [...] Studenti – aggiungono le curatrici – che non hanno una formazione classica di tipo occidentale e che, nella maggior parte dei casi sono o saranno dei religiosi».

Questo libro è, pertanto, uno strumento di conoscenza, un sussidio di studio per un determinato pubblico di lettori, ovvero un libro che presenta sommariamente i temi più importanti di una determinata disciplina. Come inequivocabilmente è dichiarato nel titolo, il volume si propone di offrire, in agevole e ricercata semplicità, le «Coordinate storiche, geografiche e culturali» dell’Archeologia cristiana tra I e V secolo.

Quindi – ritornando a Goethe – questo volume è veramente un libro dove si impara molto, ma non si impara tutto; è – lo ripeto – un valido supporto alla conoscenza; è un libro che nel presentare al lettore un sintetico quadro dell’Archeologia cristiana offre i necessari strumenti per successivi studi e approfondimenti.

In una prospettiva volutamente e segnatamente didattica, rappresenta un punto di partenza e non un punto di arrivo, perché, come già scriveva sant'Agostino: «Noi cerchiamo nel desiderio di trovare, e troviamo nel desiderio di cercare ancora» (*De Trinitate*, 9,1,1). Direi di più: «Questo libro, nel fornire al lettore i primi e indispensabili orientamenti per lo studio dell'Archeologia cristiana, ha il pregio di invogliare e di incoraggiare la ricerca». Nel leggerlo si è infatti spronati ad approfondire – secondo le proprie inclinazioni culturali e i propri interessi – lo studio degli argomenti sinteticamente presentati nei singoli contributi e nei diversi approfondimenti tematici.

«Incoraggiare» il lettore a più approfondite ricerche non è – né poteva essere – una finalità espressamente dichiarata dalle curatrici; ma di questa non dichiarata intenzione trovo, tuttavia, conferma nel corsivo riportato dietro il frontespizio. Vi leggo scritto, infatti, che quest'opera, realizzata con il sostegno della Fondazione Tommaso Federici, «intende fare memoria, perché quanto realizzato rimanga come esempio e incoraggiamento per le giovani generazioni che si dedicano allo sviluppo e all'incremento della cultura».

Il libro è stato, pertanto, ideato e realizzato per fini didattici e per appassionati studiosi alle prime armi, ma risulta essere di non poca utilità anche per gli addetti ai lavori. È da considerare un libro complementare e non sostitutivo di altri testi di Archeologia cristiana e – primo fra tutti – quello del celebre manuale del prof. Pasquale Testini, d'intramontata utilità nonostante i suoi quasi sessant'anni di vita. A questo libro infatti gli autori del nostro volume fanno spesso riferimento.

Inoltre – come già è stato detto –, questo libro ha il pregio di raccogliere contributi di undici autori diversi. Una pluralità di voci – talvolta veramente in armonico dialogo – che costituisce, tra l'altro, un'eloquente prova di serietà scientifica. Persone esperte, che da anni si dedicano allo studio e all'insegnamento dell'Archeologia cristiana nei suoi diversi ambiti disciplinari. Docenti e professori di Università e Istituti pontifici ed ecclesiastici, i quali hanno appositamente elaborato i loro testi ben conoscendo esigenze, limiti e aspettative dei loro studenti.

Stabilito il perché di questo libro, comprendiamo quindi anche il come questo libro è stato scritto. Per venire incontro alle esigenze del lettore gli autori hanno spesso adottato uno stile narrativo chiaro, sintetico e avvin-

cente: un lodevole impegno da parte degli autori, che ha certamente richiesto un buon coordinamento e un altrettanto scrupoloso lavoro redazionale. In particolare, pur essendo un'opera a più mani, gli autori condividono un medesimo linguaggio (volutamente semplice e accessibile a tutti) e una simile esposizione degli argomenti, tanto che leggendo il libro è talvolta difficile distinguere la paternità dei singoli contributi ed è necessario ricercare i loro acronimi nell'indice finale, trovando poi nomi e cognomi per esteso insieme alle qualifiche di ognuno in un'apposita tavola delle abbreviazioni al principio del volume.

Ma veniamo ora a riassumere la struttura del libro. Il volume si divide in tre parti (propedeutica, storia e archeologia, appendici) e in tredici capitoli suddivisi in paragrafi. Nel testo sono, inoltre, numerosi i rimandi interni e i riferimenti agli indici. Il libro comprende, infine, una bibliografia generale (di trentuno pagine con oltre seicentocinquanta titoli), un indice analitico (di undici pagine) e un indice generale.

L'iconografia dell'opera (con duecentotré illustrazioni in bianco e nero e sedici tavole a colori) è meritevole di attenzione, perché ogni immagine è stata selezionata per completare e agevolare la lettura del testo. Quasi cinquecento sono le pagine del libro. In realtà non moltissime, se pensiamo al ricordato manuale del prof. Pasquale Testini di quasi ottocento pagine, scritte peraltro in corpo minore.

In considerazione della vastità e della complessità del tema affrontato il nostro libro potrebbe apparire in alcune parti fin troppo sintetico. Ma non necessariamente il carattere stringato dell'opera è da considerare un difetto. In molti casi, infatti, sembra essere il frutto di una ponderata scelta da parte dei curatori. Infatti – come si dirà – una buona sintesi, dietro alla quale gli esperti riconoscono spesso un'attenta e approfondita analisi, consente di evidenziare in un'agile narrazione gli aspetti più significativi di un tema per sua stessa natura vastissimo e complesso. Più approfondite dissertazioni potrebbero avere avuto come controindicazione la possibilità di distrarre il lettore al suo primo approccio con l'Archeologia cristiana, facendogli perdere facilmente il filo del discorso. Tuttavia, all'assenza di tali dissertazioni supplisce un meditato e costante riferimento alla «bibliografia ragionata» e alla «bibliografia generale», che è peraltro aggiornatissima. Ancora una volta si evidenzia il carattere non esclusivo dell'opera, da considerare appunto come un sussidio di studio nell'intenzione d'invitare il

lettore non specialista alla consultazione di altri testi, fornendo ad esso le indispensabili coordinate di studio.

La natura, le caratteristiche e lo stile del libro, si comprendono molto bene già dai primi due capitoli, correttamente definiti «propedeutici», in quanto servono a introdurre il lettore allo studio dell'Archeologia cristiana. I primi capitoli devono un po' essere considerati come una sorta di istruzioni per l'uso con avvertenze, indicazioni e controindicazioni da seguire per un corretto approccio all'Archeologia cristiana. Sono pagine che, dopo un breve inquadramento storico sulla diffusione del cristianesimo e sulla storia dell'Archeologia cristiana, presentano al lettore gli strumenti di cui si avvale questa scienza storica. In particolare, si vuole concentrare l'attenzione del lettore sul corretto uso delle fonti archeologiche, letterarie e iconografiche. Non mi soffermo, tuttavia, su quest'argomento perché già affrontato dagli altri relatori prima di me.

Si è prima accennato al carattere sintetico – talvolta estremamente sintetico – di alcuni contributi dell'opera. Un esempio lo troviamo al principio del libro, dove si ripercorre – e cito il titolo di un celebre libro di Paolo Siniscalco – *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*.<sup>7</sup> In sole diciassette pagine si riassume la storia del cristianesimo, prima e dopo la pace della Chiesa tra Oriente e Occidente. Poche pagine, è vero, ma costellate di molti rimandi alle principali fonti letterarie, opportunamente tradotte e quindi rese accessibili a tutti. Il continuo riferimento alle fonti – letterarie, ma anche epigrafiche e iconografiche – rappresenta una costante in ogni saggio del libro.

Mi piace, inoltre, evidenziare come il volume sia ugualmente costellato di moltissime citazioni etimologiche, perché, come scriveva Isidoro di Siviglia nel VI secolo, «quando vedi da dove è nato un nome, più rapidamente comprendi la forza che quel nome stesso racchiude». Tralasciando la disinvolta etimologia della parola «cristiani» come «coloro che aprono la porta (*ianua*) a Cristo» (*sic*) – tanto suggestiva quanto incerta – troviamo, ad esempio, le etimologie di «iconografia» e «iconologia», per distinguere con il primo termine la disciplina che studia la «storia delle immagini» (da γράφω), da quella che ne studia il significato (da λόγος), l'etimologia di «simbolo» (da συμβάλλω, mettere insieme, aggiungere) e molte altre ancora, utilizzate dai diversi autori come un efficace strumento didattico.

<sup>7</sup> Cf. P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Laterza, Roma-Bari 2009.



Passando da un argomento all'altro, nelle pagine dedicate al «metodo» si focalizza l'attenzione su pochi ma significativi concetti, che se per un addetto ai lavori possono sembrare scontati, possono non essere tali per lettori che si accostano per la prima volta all'Archeologia e, in particolare, all'Archeologia cristiana. A titolo di esempio basti citare alcuni concetti che – come avrebbe detto il prof. Testini – «può non nuocere ricordare».

Così ben si comprende l'importanza dello scavo archeologico come momento unico e irripetibile di conoscenza e, similmente, del metodo di scavo e delle indagini ad esso preliminari; ma si comprende anche l'importanza delle ricerche da effettuare in biblioteca, in archivio e nei musei, soprattutto per quei reperti – e sono moltissimi – «fuori contesto». Si accenna, poi, all'importanza dell'archeometria e delle indagini diagnostiche, non soltanto per una migliore comprensione del reperto, ma anche per la sua conservazione: aspetto quest'ultimo troppo spesso dimenticato. Si mette in guardia, inoltre, il lettore dal rischio di «manipolare» involontariamente le informazioni acquisite a sostegno di una propria idea preconcepita e si raccomanda, pertanto, l'onestà intellettuale. Similmente si evidenzia il rischio dell'«iper-specializzazione», che può far perdere la visione del quadro d'insieme, un rischio oggi particolarmente avvertito – e purtroppo diffuso – a causa di una ricerca sempre più analitica, che facilmente può divenire autoreferenziale e sterile: l'eccessiva specializzazione nella ricerca porta infatti a «sapere sempre di più di sempre di meno, fino a sapere tutto di nulla». Si sottolinea, quindi, nel percorso formativo della conoscenza storica l'importanza della «sintesi» a seguito di un'approfondita «analisi», unitamente all'importanza della «pubblicazione» dei dati raccolti e al «confronto interdisciplinare».

Ho appena detto come una buona analisi generi una buona sintesi. È il caso dell'approfondimento tematico dedicato alla Tomba di san Pietro. È stato scritto per far comprendere come la ricerca archeologica possa offrire valide conferme a una consolidata tradizione cristiana, attestata da numerose fonti letterarie. Si tratta – com'è noto – di un argomento complesso e delicato, sul quale esiste una vastissima bibliografia. Ciò nonostante, in sole sei pagine (cf. pp. 58-63), con estrema chiarezza e soppesate parole, viene offerto un quadro sintetico e nel contempo esauriente. Vengono innanzitutto presentate le principali fonti letterarie e poi gli esiti delle ricerche archeologiche effettuate durante il pontificato di Pio XII, insieme

alle successive indagini svolte da Margherita Guarducci, fino ai più recenti studi di qualche anno fa. La «bibliografia ragionata», con oltre trenta titoli, consente al lettore di approfondire l'argomento e di addentrarsi nel dibattito scientifico sulle reliquie di Pietro.

Con una simile struttura e organizzazione del testo, lo stesso autore porta poi come esempio il caso della «chiesa del *Domine Quo Vadis*», per far comprendere come l'attento studio di un complesso archeologico possa smentire quanto affermato dalle fonti letterarie e, nel caso specifico, dagli *Atti Apocrifi di Pietro*. Infine, il caso della «chiesa del Martirio di San Paolo alle Tre Fontane», dimostra come in mancanza di elementi palesemente contrastanti da parte dell'Archeologia, sia opportuno attenersi a quanto tramandato dalle fonti scritte.

Molto altro si potrebbe dire su questo libro e molti sono gli appunti che ho raccolto sui singoli argomenti affrontati nell'opera. Ma tralascio ulteriori annotazioni poiché il tempo non consente di andare oltre.

DOTT. PIETRO ZANDER

*Responsabile della Necropoli Vaticana e delle Antichità classiche  
della Fabbrica di San Pietro in Vaticano*

\*\*\*

## PERCHÉ UN TESTO DI ARCHEOLOGIA CRISTIANA?

Si è soliti definire l'Archeologia cristiana come quel settore della scienza dell'antichità che studia le testimonianze dei primi tempi del cristianesimo: edifici di culto, monasteri, cimiteri, catacombe... e tutto ciò che può contribuire a conoscere la vita ordinaria di una *communitas* che si è trovata riunita e che ha vissuto all'insegna della fede in Gesù Cristo.

L'intreccio tra queste testimonianze – con tutto ciò che fa parte della storia delle Chiese e con lo studio dei Padri e Scrittori ecclesiastici – permette di cogliere una sinergia i cui risvolti denotano orizzonti ampi in ordine alla cultura e a tutto ciò che concerne una più attenta conoscenza del passato.

Sorgono però alcune domande: *Perché un'archeologia cristiana?* E, soprattutto: *Perché un testo da proporre per gli studi teologici? Forse per avere*

*ulteriori supporti in vista di un'apologetica sia pur adattata ai tempi?* Gli interrogativi possono trovare in una risposta unitaria la soluzione che per tanti aspetti permette di venire incontro a molte e variegate attese.

L'Archeologia cristiana tratta esplicitamente di tutto ciò che costituisce il patrimonio storico determinato dall'evento della fede in Cristo; la conoscenza di quei dati permette di cogliere elementi specifici che testimoniano una presenza, un pensiero e, spesso, un adattamento di elementi di fede allo specifico contesto locale. Ma permette anche di approfondire una continuità di linguaggi che certificano modalità di manifestazioni della fede stessa. Ed è in questa ottica che si comprende il motivo per cui lo studio dell'Archeologia cristiana costituisce parte integrante delle discipline teologiche. Nella Costituzione apostolica *Sapientia christiana* (15 aprile 1979) Giovanni Paolo II pone questa disciplina non tra quelle ausiliarie, ma allo stesso livello e in diretto contatto con la Storia della Chiesa e con lo studio del pensiero dei Padri e degli Scrittori ecclesiastici.

Da qui allora la risposta alla domanda: *Perché un testo di Archeologia cristiana al servizio degli studi teologici?* Per avere un sussidio da valorizzare per contribuire a un dialogo che nell'orizzonte delle discipline teologiche ha bisogno di un confronto con la storia e con la ricchezza del patrimonio di dati che la storia stessa racchiude. E qui s'inserisce il dialogo che di fatto si realizza fra le tre discipline (Storia della Chiesa, Archeologia, Patrologia), per far sì che la prospettiva culturale e di approfondimento che la teologia è chiamata a declinare non trascuri il dato storico.

Si realizza in tal modo quell'auspicio di sintesi cui il Concilio Vaticano II aveva già orientato la propria attenzione con il testo del n. 16 del Decreto *Optatam totius* (28 ottobre 1965): un prospetto armonico in vista di un dialogo fra discipline e competenze, non fine a se stesso, ma orientato a un'esperienza del mistero di Cristo nel tempo.

Il *Pontificium Institutum Altioris Latinitatis* – preconizzato da Giovanni XXIII nel 1962 e istituito da Paolo VI nel 1964 – ha tra le sue attenzioni anche lo studio dell'Archeologia cristiana quale disciplina essenziale per comprendere la ricchezza dell'*humanitas* classica e della *paideia christiana*.

In questa linea ha patrocinato la preparazione della presente opera che appare nella collana «Flumina ex Fontibus»: il *flumen* della cultura classica e cristiana è costituito anche dalla conoscenza della storia e dei documenti che ne certificano i segni e i passaggi; sono queste le *fontes* cui è doveroso

attingere perché l'orizzonte in cui si elabora e cresce il patrimonio culturale dell'umanità non dimentichi ciò che sta all'origine o che ne costituisce l'asse portante di una continuità che talora si interrompe e proprio per questo è necessario farvi ricorso perché la prospettiva della sintesi avvalori ogni sforzo di ricerca, anche per quanto concerne la teologia.

[...] In un tempo di *internet* dove tutto sembra a portata di *click* la sfida di un'opera come questa si ripropone all'attenzione dei docenti, anzitutto, che qui possono trovare una guida sicura e chiara per approfondire quanto richiesto; ma anche – e soprattutto – all'attenzione degli studenti, che individuano in quest'opera ciò che è essenziale per rispondere ad attese, per un dialogo più intenso e proficuo con tutto ciò che può contribuire allo sviluppo della cultura teologica.

PROF. MANLIO SODI

*Praeses emeritus*

*del Pontificium Institutum Altioris Latinitatis*